



HAL
open science

L'implantation missionnaire au Congo-RDC : de l'assistance à l'autonomie financière. Une approche socio-historique

Faustin-Noël Gombarino Rutashigwa

► **To cite this version:**

Faustin-Noël Gombarino Rutashigwa. L'implantation missionnaire au Congo-RDC : de l'assistance à l'autonomie financière. Une approche socio-historique. Sociologie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2016. Français. NNT : 2016PA01H035 . tel-01646815

HAL Id: tel-01646815

<https://theses.hal.science/tel-01646815>

Submitted on 23 Nov 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON SORBONNE
INSTITUT D'ÉTUDE DU DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE ET SOCIAL

Tome 1

THÈSE

En vue de l'obtention du grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON SORBONNE

Discipline : Sociologie

Titre

**L'IMPLANTATION MISSIONNAIRE AU CONGO-RDC : DE L'ASSISTANCE A
L'AUTONOMIE FINANCIERE. UNE APPROCHE SOCIO-HISTORIQUE**

Présentée et soutenue le 22 juin 2016 par

Faustin-Noël GOMBANIRO RUTASHIGWA

JURY

M. Claude ABE (Rapporteur): Professeur de Sociologie politique, Université catholique d'Afrique Centrale-Institut catholique de Yaoundé

M. André GUICHAOUA (Directeur): Professeur émérite de Sociologie à l'IEDES, UMR IRD 201 Développement et sociétés, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

M. Isidore NDAYWEL è NZIEM (Membre) : Professeur d'Histoire, Université de Kinshasa

M. Marc PONCELET (Rapporteur) : Professeur de Sociologie à l'ISHS, Université de Liège

M. Claude PRUDHOMME (Membre) : Professeur émérite d'Histoire contemporaine, Université Louis Lumière Lyon II, Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes), UMR CNRS

École doctorale de Géographie de Paris

Unité de recherche : UMR IRD 201 Développement et Sociétés

Directeur de thèse : André GUICHAOUA

2016

A notre Père Gustave Gombaniri Bahati, à notre Mère Céline Mawazo Nabunyi

A nos oncles Ferdinand Bunyungu et son épouse Marie Kinja, Jean Muganda, André Musema, Jean-Chrystosome Igwabi, Mwami Pascal Ntambuka Nsibula, ainsi qu'à nos évêques Aloys Mulindwa, Christophe Munzihirwa, Emmanuel Kataliko, Charles Mbogha, qui tous, n'ont pas pu voir le couronnement de leur travail

A Jean-François Baré parti dans l'autre monde sans avoir vu lui aussi l'achèvement de ce travail qu'il avait accompagné dans ses débuts.

A nos frères et sœurs : Jean-Philippe Tembeya Gombaniri, Désiré Rutunda Gombaniri, Berthe Feza Gombaniri, Godelive Sifa Gombaniri, Ingrid Nyota Gombaniri et toute la progéniture Rwakageyo. A toutes les familles Ntambuka et Rubomboza

A tous ceux qui nous sont chers et chères,

A tous ceux qui nous ont soutenu dans cette aventure scientifique depuis des décennies.

Nous dédions cette thèse.

Remerciements

Il a fallu le concours de plusieurs personnes pour mener jusqu'au bout ce travail. Nous voulons les remercier pour leur soutien intellectuel, humain, financier et moral.

Nos remerciements vont en premier lieu au Professeur André Guichaoua, qui a accepté de tout cœur de diriger et de conduire ce travail jusqu'à son aboutissement. En bon connaisseur de la région des Grands-Lacs et ses convulsions, il nous a guidé patiemment dans l'étude de l'épineuse question de l'implantation des Eglises africaines en général et congolaises en particulier dans le contexte colonial belge et les logiques qui la sous-tendaient, un sujet qui nous passionne depuis des décennies. Qu'il trouve ici l'expression de notre gratitude.

Nous remercions tous nos professeurs de l'Institut Catholique de Yaoundé depuis le premier cycle de sciences sociales et de gestion, particulièrement ceux qui nous ont donné le goût de l'anthropologie et de la sociologie dans le cadre du Master. Nous pensons particulièrement aux professeurs Claude Abé ainsi que l'illustre disparu Séverin-Cécile Abega. C'est le lieu d'exprimer aussi toute notre reconnaissance aux pères jésuites qui, non seulement étaient nos responsables administratifs et académiques, mais aussi nous ont aidé de plusieurs manières et pendant des années pour que notre objectif de recherche soit atteint ce jour.

Nous devons une grande reconnaissance à Mr Sogui Pierre-Marie et toute sa famille devenue notre famille. Ils nous ont entouré d'une affection particulière durant nos études à Yaoundé.

Un remerciement particulier à Mlle Anne-Marie Lethuillier, à Mrs Benoît Brosset, Xavier Percier et Kévin Brandao pour avoir accepté de relire notre texte et apporté leur expertise par des retouches techniques.

Notre devoir de reconnaissance va à l'évêque de Chartres, Mgr Michel Pansard, qui nous a accueilli dans son diocèse depuis sept ans déjà et nous a mis dans des conditions idéales pour mener jusqu'au bout ce travail de recherche en même temps qu'il nous a confié des responsabilités ecclésiales dans son diocèse. Les mêmes remerciements vont tout naturellement à notre évêque, Mgr François-Xavier Maroy qui nous a permis d'aller jusqu'au bout de ce projet d'études initié par ses illustres prédécesseurs, Aloys Mulindwa, Christophe Munzihirwa, Emmanuel Kataliko et Charles Mbogha.

Nos vifs remerciements aux paroissiens de Brou, Nogent-le-Rotrou, Le Coudray et Auneau qui nous ont soutenu dans ce travail en nous consentant du temps qui leur était réservé. Comme il est impossible de citer tous ceux qui nous ont accompagné, nous voudrions leur dire toute notre gratitude.

SOMMAIRE	4
INTRODUCTION GÉNÉRALE	7
Première partie : CONTEXTE SOCIO-POLITIQUE ET HISTORIQUE DES EGLISES DU CONGO.....	41
Chapitre Ier : L'IMPLANTATION MISSIONNAIRE DE L'EGLISE CATHOLIQUE AU CONGO	43
Section 1 : Aperçu sur les deux millénaires d'histoire de l'Eglise catholique en Afrique	43
Section 2 : Aperçu sur la première évangélisation au Congo (1483-1835).....	52
Section 3 : Les mutations politiques en Europe dans la deuxième moitié du XIX ^e siècle.....	76
Section 4: L'arrivée des Missionnaires d'Afrique ou Pères Blancs à Bukavu.....	90
Chapitre II : LES OBJECTIFS ET LES METHODES MISSIONNAIRES DANS LE VICARIAT APOSTOLIQUE DU KIVU	107
Section 1. Considérations générales des objectifs et méthodes missionnaires.....	107
Section 2 : Les générations successives des missionnaires dans le Vicariat Apostolique du Kivu, leurs méthodes et objectifs spécifiques.....	113
Section 3 : Présentation de l'archidiocèse de Bukavu.....	142
Chapitre III : L'ACTION SOCIOECONOMIQUE ET PASTORALE DE L'ARCHIDIOCESE DE BUKAVU	151
Section 1 : Les services sociaux.....	152
Section 2 : Les services pastoraux	183
Deuxième partie : ANALYSE DE LA SITUATION SOCIOECONOMIQUE MISSIONNAIRE ET POST MISSIONNAIRE DES ÉGLISES DU CONGO	189
Chapitre IV: LA POLITIQUE D'EXTRAVERSION FINANCIERE DES EGLISES DU CONGO : UN CONSTRUIT HISTORIQUE	191
Section 1: Le poids du passé colonial et missionnaire dans la dépendance financière des Eglises du Congo.....	192
Section 2 : Nature et enjeux du soutien économique-financier de l'Etat colonial aux missions du Congo-Belge ..	202
Section 3 : L'héritage occidental des structures des Eglises d'Afrique et ses effets.....	219
Chapitre V : LA DEPENDANCE FINANCIERE DES EGLISES DU CONGO	229
Section I : Une assistance économique-financière permanente	230
Section II : Les sources extérieures et locales des revenus financiers des Eglises du Congo	243
Chapitre VI : LE CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE DU CONGO: UN FACTEUR DEFAVORABLE A L'AUTONOMIE FINANCIERE DES EGLISE LOCALES	265
Section 1. La situation sociopolitique du Congo depuis l'Indépendance.....	266

Section 2 : L'indépendance piégée de 1960 et ses conséquences	275
Section 3 : Trois décennies de dictature, de non-Etat et ses conséquences.....	289
Troisième partie : NÉCESSITE DES STRATÉGIES D'AUTOFINANCEMENT DES ÉGLISES DU CONGO. CAS DE L'ARCHIDIOCÈSE DE BUKAVU	309
Chapitre VII : LA FAIBLESSE DE LA POLITIQUE D'EXTRAVERSION FINANCIERE DES EGLISES DU CONGO ET LEURS CONTRAINTES ACTUELLES	311
Section I : L'ancrage de l'extraversion financière dans un modèle paternaliste	311
Section 2 : Les causes exogènes et endogènes de l'amenuisement des ressources financières des Églises du Congo	341
Section 3: Les contraintes financières actuelles des Eglises locales du Congo	362
Chapitre VIII : LES DEFIS DE L'AUTOFINANCEMENT DE L'ARCHIDIOCESE DE BUKAVU	387
Section I : L'autofinancement, un moteur interne du développement socioéconomique	388
Section 2 : Nécessité d'une bonne politique de gestion des ressources humaines	397
B. Le management d'un diocèse par l'évêque	406
Section 3: Nécessité d'une mise en place des mécanismes de décision, d'expertise, de conception, de contrôle, d'encadrement et d'accompagnement	412
Section 4: Une mobilisation rationnelle des ressources économiques et financières.....	429
Chapitre IX : LES OBSTACLES A CONTOURNER POUR UNE VOIE DE SORTIE VERS L'AUTONOMIE FINANCIERE.....	455
Section 1: Blocages et freins à l'autofinancement dans l'archidiocèse de Bukavu	455
Section 2: Nécessité d'un passage de la logique de consommation à la logique de production	476
Section 3 : L'autofinancement est-il possible dans l'archidiocèse de Bukavu ?.....	505
CONCLUSION GENERALE	523
BIBLIOGRAPHIE GENERALE.....	535
TABLE DES MATIERES.....	562

LES ABREVIATIONS

ASBL	Association sans but lucratif
AFDL	Alliance des forces démocratiques pour la libération di Congo
BAJ	Bureau administratif et juridique
BDD	Bureau diocésain de développement
BDOM	Bureau diocésain des œuvres médicales
BEF	Bureau économique et financier
CDO	Centre diocésain des œuvres
CENCO	Conférence épiscopale nationale du Congo
CEZ	Conférence épiscopale du Zaïre
CNDP	Congrès national pour la défense du peuple
CNS	Conférence nationale souveraine
CEPAS	Centre d'études pour l'action sociale
CPI	Cour pénale internationale
CONAKAT	Confédération des associations tribales du Katanga
EIC	Etat indépendant du Congo
MLC	Mouvement de libération du Congo
MONUSCO	Mission de l'Organisation des Nations Unies au Congo
MPR	Mouvement populaire de la Révolution
OPM	Œuvres Pontificales Missionnaires
PUF	Presse universitaire de France
RCD	Rassemblement congolais pour la démocratie
RDC	République démocratique du Congo
UCB	Université catholique de Bukavu
UNAZA	Université nationale du Zaïre

INTRODUCTION GÉNÉRALE

A. Cadre de départ - Problématique

Le monde connaît des mutations profondes et rapides. Ces changements radicaux affectent inéluctablement l'Église en tant qu'institution sociale, appelée à entrer dans l'espace des débats pour des discussions enrichissantes avec les différents acteurs qui interviennent dans sa sphère sociale. Dans un monde incertain, aux réalités mouvantes, le constat est quotidien : la crise est une donnée permanente pour toutes les institutions dont l'Église, qui n'a plus à avoir peur du changement, tant dans le monde qu'en son propre sein (Riccardi, A., 1998 :119).

Les Églises d'Afrique, en majorité encore jeunes, sont juridiquement et financièrement dépendantes et subventionnées par la Congrégation de l'Évangélisation des Peuples, grâce aux dons que cette dernière reçoit de l'Église universelle à travers les Œuvres Pontificales Missionnaires (OPM), les Œuvres de Saint Pierre Apôtre et les œuvres de l'Enfance missionnaire. Elles ont été fondées par l'œuvre évangélisatrice des missionnaires partis de l'Europe en Afrique à l'époque dite de « découverte des nouvelles terres » par les navigateurs portugais à partir du XV^e siècle (Baur, J., 2001 :254), puis par les missionnaires ayant œuvré en Afrique sous l'autorité de la Congrégation romaine « Propaganda Fide », à partir du XVIII^e siècle. Elles appartiennent à la catégorie des Églises dites de « terres de mission ». Du point de vue géographique, elles sont principalement implantées au sud du Sahara.

Dans cette étude, je veux analyser, sur le plan financier, un élément commun qui constitue un problème à chacune des Eglises particulières du Congo dont Joseph Gbagbu Sapoa évoque « l'incapacité avérée de vivre normalement de leurs propres ressources. » (2005 :147) Cette situation les pousse à tendre constamment la main vers l'extérieur pour assurer leurs besoins les plus élémentaires.

Or, dépendantes depuis longtemps, à travers des dons¹, des subsides venant des Églises occidentales et des organismes de financement extérieurs, elles voient aujourd'hui ces ressources s'amenuiser au jour le jour. Car, en Occident, les âmes généreuses disparaissent au fil du temps et beaucoup de pratiques se transforment avec le changement de cadre de vie, la foi et les comportements.

¹ Evoquant le cas de la France, dans son écrit : « L'argent de la vie des paroisses catholiques de France » (décembre 2000 : 6-12), Nicolas de Bremond d'Ars montre que les recettes, qui sont essentiellement des dons, se font selon huit modes : les troncs et les cierges, les quêtes, les honoraires de messe, le casuel, les activités et fêtes, les cotisations, le denier de l'Église et les autres ressources.

Cela arrive au moment où la politique d'*auto-prise en charge* n'a pas fait l'objet d'une grande préoccupation de la hiérarchie, et ce depuis la première évangélisation, le principal souci des premiers missionnaires ayant été « *la propagation de la foi* » pour le salut des âmes des indigènes. A quelques exceptions près, la plupart des congrégations missionnaires d'alors ne se sont pas intéressées à l'avenir économique des Églises qu'elles venaient de fonder en Afrique, une fois que celles-ci seraient entre les mains des « fils du pays » qui, eux-mêmes, venaient de familles et de pays pauvres.

Par ailleurs, tout leur était assuré depuis l'Occident, soit par l'administration coloniale pour ce qui est des missionnaires belges, soit par la collecte générale de la chrétienté en vue de soutenir les missions étrangères pour ce qui est des missionnaires français. Chaque fois qu'ils avaient besoin de moyens matériels et financiers, les premiers missionnaires se tournaient volontiers vers leurs pays d'origine, faisant venir ainsi containers de pacotilles et quantités d'argent pour construire les écoles, églises, couvents et centres de santé. Progressivement, il s'est développé dans les églises d'Afrique ce qu'on pourrait appeler un « *paternalisme religieux* » qui a préparé du terrain à une certaine représentation sociale, un imaginaire catholique sur l'Église par rapport à la richesse et à la pauvreté qu'il est difficile aujourd'hui d'extirper de l'esprit du chrétien africain !

Mais, peu à peu, les pays d'origine des missionnaires se sont trouvés dans l'impossibilité de couvrir à eux seuls tous les besoins des missions qui n'allaient que croissant, exclusivement dans les domaines du religieux et du social. Ce qui obligea les missionnaires occidentaux à s'adresser à des *organismes catholiques* pour les financements de leurs projets. Une fois confiées au clergé africain - lui-même formé par les premiers missionnaires dans une « *logique de tout recevoir de l'Occident* », les premières difficultés de survie et de fonctionnement des structures apparaissent à partir des années 60.

Aujourd'hui, on observe d'un côté de véritables malentendus et suspicions de tous genres entre le clergé local qui a hérité des structures occidentales non maîtrisées et leurs fidèles qui étaient plutôt habitués à tout recevoir du prêtre. De l'autre, dans les programmes de formation des prêtres africains, les aspects économiques sont quasiment absents sinon prohibés, ceux-ci étant considérés comme immoraux et amoraux, incompatibles avec la vie spirituelle.

A l'exemple des pays africains après l'indépendance, les Églises d'Afrique sont restées tournées vers Rome, l'Allemagne, l'Espagne, la France, etc., où des organismes de financement comme *Missio*, *Misereor*, *Kirche In Not*, *la Conférence Épiscopale Italienne*, *Manos Unidas*, *Secours Catholique-Caritas France*, *Broederlijk Delen*, etc., les ont assistées pendant des décennies. C'est la politique d'extraversion financière des Églises d'Afrique.

Aujourd'hui, cette assistance financière ne fait que diminuer d'année en année, étant donné *l'essoufflement des donateurs et le contexte mondial* qui change les mentalités et les mœurs. Achille Mbembe nous livre l'expérience vécue par l'Église catholique de Zimbabwe au lendemain de son indépendance en 1980. En effet, elle s'est vue confier la gestion des ressources captées à l'extérieur autour du programme de reconstruction et du soulagement des effets de guerre dont la logique générale était en fait celle de l'assistance aux populations sinistrées par la guerre d'indépendance plutôt qu'à déclencher une véritable dynamique d'accumulation (Mbembe, 1989 :58). Étant due à la conjoncture elle-même (sécheresses, crises sociopolitiques, etc.), la politique d'extraversion financière vient consolider *l'option caritative* : généralement, les Églises bénéficiaires reçoivent des financements pour les aides d'urgence, la réhabilitation de leurs principales œuvres culturelles (églises), d'assistance sociale (écoles, cliniques et hôpitaux, orphelinats...).

Il est vrai que cet *engagement dans le social* est encore indispensable en RDC dans la mesure où les Églises, pendant plus de trois décennies, se sont vues amenées à suppléer à l'État qui s'était effacé devant ses responsabilités². C'était à l'issue du retrait de l'État congolais de certains espaces publics sociaux relevant de son droit régalien du fait de la gestion calamiteuse du pays qui a caractérisé le régime en place, et sa mise sous surveillance économique par le biais des plans d'ajustement structurel imposés par les institutions financières internationales, dont la Banque Mondiale. L'Église dans ce pays a été conduite à tendre vers la récupération des fonctions qui dépassent largement celles qu'elle s'octroyait traditionnellement, au nom du devoir de charité et de compassion. Désormais elle occupe une surface d'influence qui, pour être maintenue et consolidée, l'oblige à raffiner ses méthodes de captation de ressources à longue distance (Mbembe, A., 1989 : 59).

Il s'est développé un modèle d'Église-Providence dont la logique de fonctionnement consiste à servir d'entrepôt des ressources tirées au loin et à assurer leur redistribution aux collectivités et aux institutions bénéficiaires, mais sans que suive nécessairement ce qu'on appelle le *développement*. Si, à court terme, les programmes financés peuvent avoir *un effet social* donné, celui-ci reste cependant épisodique. Car il est difficile d'estimer leur dimension proprement économique, ni de mesurer leur impact réel (Gueneau, 1987 :29) à moyen et long terme, les microprojets financés ne permettant pas véritablement d'aller au-delà de *l'effet du soulagement* et d'initier une dynamique de production et d'accumulation.

² En RDC, l'Église s'est substituée à l'Etat devenu, depuis plus de trois décennies, absent de la vie sociale des populations. L'archidiocèse de Bukavu emploie des milliers de salariés dans des écoles, hôpitaux, centres sociaux...devenant ainsi le plus grand employeur de tout l'ancien Kivu (259 430 km²).

Ainsi, la plupart de ces initiatives et le soutien financier extérieur qui leur est accordé restent-ils coincés dans une *logique d'assistance* (Mbembe, 1989 :58). Les programmes financés par les agences européennes ne répondent que de façon minimale aux différents critères précis qui ne les dégagent pas de cette logique d'assistance.

La conséquence de celle-ci est que, malgré le volume de financements reçus plusieurs décennies après, les Églises d'Afrique sont *toujours en besoin de financements* pour les mêmes activités ou les activités nouvelles, aucune de leurs structures n'étant parvenue à s'autofinancer. La situation d'impasse créée par les financements extérieurs aux Églises africaines a conduit Mgr Kalilombe à s'interroger : « *Quel est l'impact sur les jeunes Églises de l'aide en ressources matérielles apportées par les Églises d'Europe et d'Amérique ? Et s'il faut que les jeunes Églises deviennent des communautés adultes et capables de se suffire, quelles doivent être leurs relations avec les anciennes Églises ?* »³

Non seulement ces Églises manquent d'un certain dynamisme économique, mais aussi les ressources captées de l'extérieur se tarissent au fur et à mesure et ne se renouvellent presque pas, sinon à compte-goutte. Cela entraîne l'abandon de certains programmes en cours de réalisation.

Le cas du Zimbabwe illustre bien cela, où l'on observe, l'année qui suivit la proclamation de son indépendance, une affluence à un rythme étonnant des agences de financement de projets dits de développement dans le Tiers-Monde. Mais, d'une année à l'autre, les donateurs étrangers se sont rétractés en faisant savoir que leur éventuelle participation ne pourrait se faire qu'à hauteur d'un pourcentage réduit du coût total du projet. Il s'est amorcé une très sérieuse décrue, tous les programmes enregistrant une baisse de leurs entrées. C'est ainsi qu'à partir de 1982, la chute des revenus tirés des transactions avec l'extérieur et leur volatilité s'accéléchèrent et que la politique d'extraversion commença à s'essouffler : de 3 819 240 \$US en 1980, les fonds extérieurs de financement des programmes reçus par l'Église zimbabwéenne n'étaient plus que de 873 845 \$US en 1982, soit une baisse de 77% en deux ans seulement. Elle sera de 86% entre 1982 et 1986 (Mbembe, A., 1989 : 55-56).

Comme on le voit, la politique d'extraversion financière pratiquée depuis longtemps dans les Églises d'Afrique, plus sociale qu'économique, ne les a jamais mises à l'abri des difficultés financières. Au contraire, on constate un *appauvrissement graduel* de ces Églises, n'ayant pas établi des mécanismes d'autofinancement pour pallier l'amenuisement des ressources extérieures et les insuffisances des contributions locales.

³ Cf. Colloque d'Accra, *Libération ou adaptation, la théologie africaine s'interroge*, éd. Harmattan, 1977, p. 50.

L'investissement exclusif ou prioritaire dans le social dans lequel elles ont fait une œuvre de très grande portée, il faut le reconnaître, pose aujourd'hui de sérieux problèmes de viabilité de leurs infrastructures qui se dégradent et exigent de gros entretiens et réparations, sans omettre les besoins pour leur fonctionnement courant.

En définitive, *l'infirmité matérielle* demeure une dimension constitutive de l'identité des Églises d'Afrique (Mbembe, A., 1989 : 55-56) et fait que, plusieurs décennies après⁴, elles vivent toujours dans une *totale dépendance extérieure* comme nos pays africains !

Dans cette étude, je me propose de mener des réflexions sur: « **L'implantation missionnaire au Congo-RDC : de l'assistance à l'autonomie financière. Une approche socio-historique** ». Il s'agit de réfléchir sur l'ancrage de la dépendance financière de cette Eglise et les outils qu'elle se donne pour en sortir.

La théorie de la dépendance est une théorie du champ des sciences sociales (sociologie, histoire, économie et science politique) qui soutient que la pauvreté, l'instabilité politique et le sous-développement des pays du Sud sont la conséquence de processus historiques mis en place par les pays du Nord, ayant comme résultat la dépendance économique des pays du Sud (Cf. Annexe 1). Au contraire de celles de l'Afrique centrale sous administration coloniale française qui n'ont pas été subventionnées, les Églises catholiques congolaises souffrent d'un déficit d'auto-prise en charge consécutif à la logique coloniale belge qui les a maintenues dans un paternalisme et une extraversion financière dont elles doivent trouver une sortie par des potentialités dont elles disposent, par-delà le contexte sociopolitique et économique peu favorable.

Malgré ses efforts observés depuis plusieurs décennies, l'archidiocèse de Bukavu connaît la même expérience que les autres diocèses du Congo: pendant longtemps, il a aussi pratiqué la politique d'extraversion financière dans laquelle l'essentiel de ses ressources financières provenaient de l'extérieur. Alors que celles-ci diminuent aujourd'hui de façon drastique, cette Eglise locale est confrontée à plusieurs contraintes financières internes.

En effet, ses *besoins financiers* liés à son fonctionnement ordinaire et aux investissements indispensables (construction d'églises, grosses réparations des vieilles églises) ne font qu'augmenter.

⁴ Dans la plupart des pays africains, l'Eglise catholique a déjà célébré ou se prépare à célébrer le centenaire de l'évangélisation.

Pire encore, le pouvoir d'achat de ses *partenaires internes*, les chrétiens, ne fait que baisser du fait du contexte sociopolitique et économique défavorable. Malgré leur générosité, ceux-ci sont incapables de lui assurer une certaine autonomie financière étant donné la précarité qui se sédimente dans la population congolaise depuis plus de quatre décennies. Aussi, le maintien du personnel consacré devient-il un casse-tête pour le diocèse⁵.

D'une part, le diocèse doit veiller à l'entretien, à la subsistance alimentaire et financière, à la sécurité sociale et à la formation de son clergé, dont un nombre non moins important vieillit, devient pour ainsi dire improductif et qu'il faut plutôt prendre entièrement en charge. D'autre part, on observe une montée spectaculaire des vocations sacerdotales au point de faire frémir certains esprits dubitatifs. Étant donné que ces jeunes candidats au sacerdoce sont appelés à prendre la relève des anciennes générations, leur formation tant scientifique que morale et spirituelle exige un coût économique et financier inestimable. A cela, s'ajoute l'obligation pour le diocèse d'assurer une juste rémunération de son personnel laïc selon la législation sociale du pays.

Une autre difficulté à laquelle l'archidiocèse fait face, c'est le passé de son Économat général dont la gestion, depuis plusieurs décennies, est caractérisée par le bon sens, les approximations. Les responsables sont nommés sur base des critères non moins subjectifs, faisant fi de la compétence, de la performance ou du souci de la rentabilité. La conséquence logique, ce sont des déficits annuels d'exploitation et d'investissement. Ce diocèse fait face à une baisse tendancielle de ses recettes, à la diminution drastique des subventions d'exploitation. Cette situation entraîne des tensions de trésorerie récurrentes. Or, la période de transition économique et pastorale qu'il traverse exige une gouvernance articulée sur des principes de saine gestion, d'efficacité économique et sociale et de compétence.

Ce sont là les *contraintes* tant *internes* qu'*externes* dans lesquelles l'archidiocèse de Bukavu évolue depuis plusieurs décennies et qui se répercutent sur son rendement pastoral annuel. Au regard des difficultés qu'il éprouve aujourd'hui à mobiliser des ressources extérieures, avec le phénomène de la mondialisation et ses conséquences négatives, il y a un impératif pour ce diocèse *d'orienter sa philosophie de vie et d'action vers une certaine autonomie financière*.

Les aides financières occidentales ne rassurant plus, il lui faut changer des méthodes de captation des ressources, trouver des stratégies plus sûres, plus durables et efficaces.

⁵ Les statistiques de 2014 indiquent qu'au 20 juillet de cette année, le clergé local de l'archidiocèse de Bukavu était composé de 192 prêtres. Au regard des tendances des dix dernières années, les estimations de 2020 nous amènent à 230 prêtres avec une moyenne de 5 prêtres ordonnés par an.

Si les aspects économiques ont été depuis longtemps absents ou menés de façon timide dans son action sociale, notamment la logique de la rentabilité, de la performance..., notions restées jusque-là taboues, leur intégration effective devient aujourd'hui un impératif, voire *une nécessité* en vue d'assurer sa survie. En fait il y a une nécessité pour cette Eglise d'opérer un *passage de la politique d'extraversion*, aujourd'hui précaire et volatile, à *la stratégie d'autofinancement*. Il est question de *passer de la logique d'assistance à celle d'auto-prise en charge* à travers des mécanismes économiques appropriés et réalistes.

Cette nouvelle dynamique a comme objectif global la recherche de solutions efficaces et durables devant lui permettre de faire face à toutes ces contraintes financières tant internes qu'externes. C'est le rôle généralement joué par l'autofinancement dans une institution.

Étant le moteur interne du développement d'une organisation, l'autofinancement permet à celle-ci d'avoir des moyens propres pour assurer une certaine *indépendance* vis-à-vis des tiers pourvoyeurs de fonds, d'avoir une plus grande latitude au niveau de la stratégie financière et une plus grande liberté en matière de choix d'investissement (exploitation, immobilisations d'expansion et de remplacement), d'entretenir les investissements sociaux existants, d'améliorer la sécurité des financements en cas de crise conjoncturelle lorsque le crédit (ici, les subsides) est rare et cher (Keiser, A-M., 2001 : 89)

Accepter de s'inscrire dans la nouvelle logique économique, comme cela s'est déjà fait dans le social, constitue une nécessité pour l'archidiocèse de Bukavu qui n'a plus d'autre choix pour assurer la survie de ses services et de ses hommes. En même temps, il participe à la création de la richesse nationale en tant qu'institution citoyenne, à travers la création de l'emploi, avec un double avantage : celui de *résorber du chômage* pour un grand nombre de personnes et celui de *créer sa propre richesse*.

L'engagement socio-économique de cette Eglise s'inscrit dans le cadre de sa mission, celle de sortir l'homme de sa misère spirituelle et matérielle par un développement intégral: aider les citoyens congolais à lutter contre leurs précarités matérielles qui les caractérisent, les frustrent et influent d'une certaine manière sur leur rendement spirituel et moral.

Mais l'atteinte de l'autofinancement impose à cette Eglise *l'élaboration des stratégies*, notamment celles *d'une grande production*, d'une part, et la mise sur pied d'une *gestion rationnelle de ses ressources humaines*, à travers la formation de ses hommes et leur utilisation, le recours aux compétences laïques. Elle exige, d'autre part, une *gestion optimale de ses ressources économiques et financières à travers un programme* d'actions économiques de grande envergure, notamment la création des investissements lourds et rentables, dans l'objectif de créer de la valeur.

Les Églises d’Afrique, depuis le début de leur évangélisation, ont mis plus d’accent sur l’aspect spirituel de l’homme que sur son aspect matériel. La conséquence logique, c’est qu’elles ont ainsi créé un homme déséquilibré car incomplet. Cette nouvelle dynamique, cette nouvelle vision de la vie sociale de l’Église de Bukavu exige *une véritable révolution de cultures et de mentalités*, un changement radical de la part des tous les acteurs qui interviennent dans l’institution : responsables hiérarchiques, clergé, gestionnaires mandataires, chrétiens.

Car il est question ici de lutter contre des fausses pudeurs, des idées préconçues, des préjugés qui se sont constitués au cours des âges sur la prétendue malédiction de la richesse et les fausses vertus qu’on attribue à la pauvreté au nom de la Religion, et de regarder la réalité en face. Le contexte actuel leur impose une nouvelle vision, plus réaliste et responsable de la pastorale et exige l’adhésion de tous les acteurs de l’archidiocèse au processus de l’autofinancement et ses exigences. Tout le monde doit travailler pour produire et beaucoup produire pour créer de la richesse, la valeur ajoutée. Certes, un tel changement impose des sacrifices et des abnégations, mais les fruits escomptés sont inestimables.

Partant d’une analyse du contexte sociopolitique et historique de son implantation et à travers une analyse socioéconomique qualitative et quantitative, mon but⁶ est de parvenir à me forger une opinion sur l’enjeu de la politique de gestion des projets comme actions de développement et de savoir comment l’archidiocèse de Bukavu ressent les défis de son autonomie financière et les moyens qu’il se donne pour y arriver.

Il s’agit pour moi de parvenir à évaluer le processus parcouru quant au degré de prise de conscience du problème par cette Eglise locale comme une nécessité urgente d’avoir une certaine autonomie financière, étant donné l’amenuisement des ressources extérieures qui ne rassurent plus. L’analyse du processus entamé par l’archidiocèse de Bukavu vers les défis de l’autofinancement, les obstacles, blocages et freins qu’il rencontre et qui ont des racines dans le contexte sociopolitique et historique de son implantation, d’une part, et dans le socle socio anthropologique et religieux des acteurs en présence, d’autre part, peut aider à envisager des voies de sortie.

Mon intérêt sur le sujet part d’une *triple motivation* : la prise de conscience du problème durant ma formation sacerdotale, *son actualité, son originalité et sa richesse* du fait des débats qu’il suscite et auquel je suis heureux d’apporter ma modeste contribution. Je suis conscient qu’il est aussi complexe car multidisciplinaire: historique, sociopolitique, économique, géopolitique et managérial.

⁶ Un objectif de recherche est la contribution que les chercheurs espèrent apporter à un champ de recherche en validant ou en invalidant une hypothèse.

Ainsi que l'affirme Jean-Pierre Olivier de Sardan, « *Le développement* (son langage, ses crédits, ses hommes, ses infrastructures, ses ressources) est une donnée fondamentale du paysage africain contemporain, rural ou urbain. Que la socio-anthropologie se donne le développement comme un objet digne d'intérêt, cela a donc plus de sens en Afrique qu'ailleurs. » (1995:22).

A la suite de Joseph Kalamba qui a abordé la question mais dans une orientation théologique (1992 : 17-19), la prise de conscience de malentendus et pièges situés dans la façon de considérer le problème de la dépendance financière de Églises africaines a conduit à m'armer d'un arsenal socio-économique approprié, afin d'éclairer la perspective fondamentale où des solutions pourront être envisagées.

Je n'y suis pas arrivé en un jour. Ma formation sacerdotale durant sept ans (1984-1991) était rendue possible grâce à la générosité des chrétiens d'Occident, qui subventionnent jusqu'à ce jour la quasi-totalité des petits et grands séminaires, des noviciats et scolasticats de notre pays. Comme tous les séminaristes, nous savions vaguement que « les subsides pour notre nourriture venaient de Rome » et que les « bienfaiteurs de l'Europe veillaient bien à notre Séminaire ».

Au grand séminaire en théologie, on nous distribuait même les adresses des « bienfaiteurs ». Nous avions la tâche de leur écrire régulièrement et de les remercier pour l'aide accordée à l'économe de la maison pour notre subsistance. Geste de gratitude bien compréhensible pour les Africains qui savent remercier et même un peu trop ! Dans l'enthousiasme du moment, nous nous adonnions avec euphorie à ce genre de pratique sans trop nous rendre compte de ses limites et de ses pièges pour la formation de notre personnalité.

C'est avec le temps, les expériences personnelles, l'observation de la situation économique et financière du monde due au phénomène de la mondialisation et enfin les réflexions suscitées par la lecture des travaux de certains auteurs comme Bimwenyi Kweshi et Jean-Marc Ela que j'ai commencé à prendre conscience des écueils de tout ce système dans lequel nous avons été éduqués en Afrique. Il a des impasses dans lesquelles toute une génération de pasteurs risque de se retrouver. Ce n'est ni la volonté des donateurs ni leur geste qui font tant problème, mais sa marque négative entraînant dans la tête de beaucoup de candidats prêtres ou religieux une mentalité d'assistance chronique indispensable.

Dans le système du séminaire où nous avons été formés, nous comptions peu sur nos propres possibilités locales, mais un peu trop sur les aumônes de l'Occident pour vivre. Peut-être qu'il faut aller plus loin en interrogeant tout le système éducatif traditionnel en Afrique où l'enfant apprend dès le bas âge à compter plus sur l'aide matérielle des membres du clan que sur ses propres forces.

S'il n'y a aucun changement substantiel qui intervient dans ce domaine, il y a de quoi s'inquiéter sérieusement pour l'avenir matériel des maisons de formation religieuse et sacerdotale au Congo. Le cas du Séminaire de Murhesa dont je parlais tantôt n'était au fond que le bout d'un gros iceberg.

C'est durant mon ministère pastoral au sein de l'Église locale de Bukavu que l'occasion me fut donnée de palper l'ampleur et la nature de la dépendance inscrite dans la vie quotidienne de chacune des institutions diocésaines. Sans l'arrivée des ressources matérielles de l'Occident, la quasi-totalité des secteurs de la vie de l'Église locale de Bukavu souffriraient fortement dans l'immédiat. Depuis la petite communauté chrétienne à l'échelle du village jusqu'à la paroisse (autrefois appelée « Mission catholique »), de là jusque dans l'intendance des congrégations religieuses autochtones pour ne pas parler des rouages centraux de l'éconamat diocésain, beaucoup de besoins réels et urgents ne pouvaient être résolus sans le concours des organismes financiers d'Europe.

C'est donc, observe Kalamba Mutanga, « *tout le corps organique de l'Église locale qui vivait en très grande partie grâce aux subsides étrangers. Dans ce sens, nous nous rendîmes compte que cette dépendance n'était pas accidentelle mais intrinsèque au fonctionnement général ; elle n'était pas seulement conjoncturelle mais aussi structurelle ; elle n'était pas partielle mais intégrale pour une très large gamme des nécessités locales diversifiées. Et au rythme où les conditions matérielles générales dans le pays empiraient, cette dépendance devenait tellement accrue que parler d'une autosuffisance financière totale et immédiate dans nos Églises locales serait une chimère* » (Kalamba, 1992 : 210).

Mes recherches dans les archives des organismes qui financent les Églises de notre pays m'ont bien révélé l'étendue et la gravité de cette faiblesse. Et une conviction s'est forgée en moi progressivement selon laquelle l'Église sur terre africaine me semblait être tout, sauf une chose : elle n'est pas encore suffisamment africaine. Ce n'est pas la légitimité de la contribution des autres Églises à son fonctionnement qui fait ici problème, c'est le peu d'enracinement qui lui donne l'air d'une agence européenne, ne tenant son existence matérielle que grâce aux subventions massives de ceux-là même qui l'avaient « implantée » sous sa forme occidentale⁷.

⁷ Ce rapport fondamental entre inculturation et autofinancement, ou si l'on veut, entre la localisation ecclésiale en Afrique et la prise en charge matérielle est bien exprimé ici par Achille Mbembe que je rejoins sur ce point : « *Tant que les Elises apparaîtront comme des centres de distribution des produits symboliques fabriqués à l'étranger, elles subiront, de la part des acteurs africains, une utilisation instrumentale, mais ne susciteront jamais une véritable adhésion à leur proposition... Dans la mesure où les Eglises locales aspirent à avoir une légitimité au sein des sociétés d'accueil, elles ne peuvent pas, sans risques, être confinées au rôle de prolongement direct des fabricants étrangers, agent ou vassal de ceux-ci. Si tel est le cas, les sociétés indigènes se comporteront à l'égard de la marque chrétienne comme à l'égard de la grande distribution. Là où la notoriété de la marque disparaîtra, il y aura inévitablement dérive de la vente et, par conséquent, refus d'achat* » (1988 : 196-197). Signalons toutefois que certaines affirmations catégoriques de l'auteur sur le paradigme de l'inculturation sont à prendre avec beaucoup de circonspection.

Cela implique, au préalable, des mutations de l'Église de missions à une Église devenant africaine dans le style de vie, le comportement économique et la façon de surgir dans le tissu socio-historique actuel de l'Afrique. Dans ce processus profond de l'autofinancement à partir de la base, il y va du devenir de l'Église en tant qu'Église véritablement africaine. Exigence qui cadre avec l'optique ecclésiologique de Vatican II qui plaide pour l'émergence et la croissance des Églises pleinement locales et ouvertes. On est ici en présence d'un défi qui est de portée avant tout identitaire.

Le problème de fonds matériels m'a conduit au fond du problème de l'Église en Afrique : devenir une Église africaine en tirant ses ressources du terroir local en priorité, au lieu de demeurer un corps étrange et étranger à l'histoire socioculturelle économique de l'homme. La politique ecclésiale d'autofinancement en Afrique conduit inévitablement aux profondes transformations du modèle d'Église, en vue de son engagement nécessaire dans la lutte contre la paupérisation sociopolitique, économique et anthropologique de ses populations aujourd'hui.

Et, dialectiquement, la réponse que les Églises du Congo donneront à ce double défi d'identité et de destinée déterminera le type d'infrastructure leur correspondant. La précarité matérielle et financière de l'Église locale de Bukavu me servira de fil d'Ariane pour explorer la faiblesse de leur enracinement dans le terroir tropical.

Par ailleurs, la question de l'autofinancement des Églises d'Afrique est d'actualité. Celle-ci occupe de plus en plus une place importante dans l'espace public ecclésiastique. Alors que le discours sur l'argent était encore il y a quelques décennies considéré comme tabou, les Églises d'Afrique prennent progressivement conscience de leur précarité financière, due à la volatilité des aides extérieures. Mais quant à savoir comment résoudre leurs difficultés financières, il existe encore beaucoup de tâtonnements et de procédures moins réalistes.

Plusieurs approches sont envisagées par les uns et les autres dans la recherche d'une solution. Pour certains, comme la Conférence Episcopale Nationale du Congo (la CENCO), les chrétiens doivent prendre en charge leur Église. Pour d'autres diocèses, comme l'archidiocèse de Yaoundé⁸ au Cameroun, ils prônent la création de plusieurs sources de flux de richesse, celles en provenance des chrétiens ne devant être qu'un appoint.

⁸ J'ai mené une recherche, dans le cadre de mon Mémoire de Master (2007), dans l'archidiocèse de Yaoundé autour de ce même thème d'autofinancement.

Enfin, mon intérêt sur le sujet est si grand que je voudrais apporter ma modeste contribution dans un vaste champ encore presque inexploré. Des écrits scientifiques sur l'autofinancement des Églises d'Afrique sont rares. Le peu qui existe s'inscrit plutôt dans une orientation biblique, théologique ou surtout canonique⁹.

Je suis heureux de pouvoir mener mon étude sur le sujet, mais, cette fois, dans une analyse socio-anthropologique ou pour mieux dire, dans une analyse socioéconomique. Je pense pouvoir apporter une autre vision, celle de la *socioéconomie de l'autofinancement de l'archidiocèse de Bukavu*. Première en son genre sur ce thème de la vie matérielle des Églises du Congo dans une orientation autre que théologique, cette dissertation a été toutefois alimentée par des travaux auxiliaires précieux réalisés dans ce domaine, tout en gardant mon orientation spécifique.

C'est de cette façon que j'entends soutenir et encourager à ma manière les initiatives courageuses des nouvelles autorités de cette Église particulière de Bukavu qui, depuis quelque temps, a résolument pris l'option de l'autonomie financière pour affirmer sa maturité dans la foi et pour se mettre en marge d'une dépendance financière humiliante et avilissante.

En effet, il serait malhonnête de ne s'arrêter qu'au passé colonial et missionnaire pour expliquer toutes les difficultés financières des Églises locales du Congo. C'est en étudiant les traits du modèle de l'Église de missions, ainsi que les autres facteurs « extra-ecclésiaux » qu'il peut devenir possible de saisir les causes et la nature de ladite faiblesse dont les Églises locales du Congo font encore preuve jusqu'à ce jour. Il faut y lier le présent, avec la part d'erreurs d'ordre structurel et conjoncturel des Africains eux-mêmes. Ce qui équilibre le jugement dans l'analyse et la quête de nouvelles propositions comme pistes de solution.

Car, jusques à quand les Églises catholiques d'Afrique resteront-elles des éternelles assistées ? L'autofinancement est-il possible dans les Églises catholiques du Congo, plus particulièrement l'archidiocèse de Bukavu ? Celui-ci a-t-il des potentialités pour s'émanciper de la logique paternaliste et de l'extraversion financière héritée de l'administration coloniale belge et compte tenu du contexte sociopolitique et économique nationale ? Quels sont les moyens dont il dispose pour l'atteindre et les obstacles à franchir ? Qui sont les acteurs de la stratégie d'autofinancement de l'archidiocèse de Bukavu ? Son engagement dans l'économie est-il incompatible avec sa mission ?

⁹ En 2003, le Département de Droit Canonique de l'Université Catholique d'Afrique Centrale a, sous la direction de la Sœur Silvia Recchi, publié un excellent ouvrage sur l'autonomie financière et la gestion des biens dans les jeunes Eglises d'Afrique, paru chez L'Harmattan en 2007.

Ce sont autant d'interrogations auxquelles j'essaierai de répondre tout au long de cette étude. Elles peuvent être résumées en une seule préoccupation, qui constitue mon objet de recherche ainsi libellé : « *L'autofinancement de l'archidiocèse de Bukavu: possibilités, obstacles, freins et voies de sortie* », avec comme questions de recherche : « L'archidiocèse de Bukavu peut-il s'autofinancer ? Si oui, par quelles sources, par quels modes de gestion et d'après quelle philosophie ? » Pour répondre à cette question de recherche, je suis parti des hypothèses de recherche¹⁰, celles-ci étant la réponse présumée à la question qui oriente une recherche. Je reviendrai un peu plus loin sur le statut des hypothèses.

B. Hypothèses de travail

J'ai ainsi articulé ma réflexion autour de six hypothèses de départ formulées de la manière suivante:

1. Hypothèse principale

1. Le passage de la logique d'assistance, par la capture des ressources dans les transactions à longue distance (politique d'extraversion) et leur redistribution locale, à la dynamique de production et d'accumulation (stratégie d'autofinancement) peut garantir à l'archidiocèse de Bukavu une autonomie financière pour l'accomplissement efficace et efficient de sa mission évangélisatrice.

2. Hypothèses secondaires

2. Il y a une forte corrélation positive entre le bien-être général des populations chrétiennes, leur propension à donner et la vie matérielle de l'archidiocèse de Bukavu. En d'autres termes, sa vie économique dépend en grande partie du degré de richesse de ses chrétiens et de leur générosité.

¹⁰ L'hypothèse est une proposition de réponse à une question posée. L'organisation d'une recherche autour d'hypothèses de travail constitue un excellent moyen de la mener avec ordre et rigueur sans sacrifier pour autant l'esprit de découverte et de curiosité. Davantage, un travail ne peut être considéré comme une véritable recherche s'il ne se structure pas autour d'une ou plusieurs hypothèses. L'hypothèse, fondée sur une réflexion théorique et sur la connaissance préparatoire du phénomène étudié (phase exploratoire), s'exprime comme une présomption non gratuite portant sur le comportement des objets étudiés. Le chercheur qui la formule dit en fait : " Je pense que c'est dans cette direction-là qu'il faut chercher, que cette piste sera la plus féconde ". L'hypothèse est donc une proposition concernant la valeur d'un paramètre, la loi probabiliste à l'origine du caractère des types d'observation. C'est une proposition ou ensemble de propositions, qui constitue le point de départ de la démonstration. Une hypothèse est donc une proposition provisoire, une présomption qui demande à être vérifiée. Il n'est d'observation ou d'expérimentation qui ne repose sur des hypothèses. Quand elles ne sont pas explicites, elles sont implicites, ou même inconscientes. L'hypothèse peut se présenter comme l'anticipation d'une relation entre un phénomène et un concept capable d'en rendre compte. Elle peut également se présenter comme l'anticipation d'une relation entre deux concepts ou, ce qui revient au même, entre deux types de phénomènes qu'ils désignent. (Quivy, Van Campenhoudt, 1988 : 129). L'hypothèse sera confrontée dans une étape ultérieure de la recherche à des données d'observation. Pour pouvoir faire l'objet de cette vérification empirique, une hypothèse doit être falsifiable ou réfutable (K. Popper). Cela signifie d'abord qu'elle doit pouvoir être testée indéfiniment et donc revêtir un caractère de généralité, et ensuite, qu'elle doit accepter des énoncés contraires qui sont théoriquement susceptibles d'être vérifiés.

Cf. <http://www.unige.ch/fapse/pegei/Methodologie/plan/hypothese.html>[Consulté le 30 mars 2014].

Car le contexte sociopolitique d'un pays est déterminant pour saisir à quel point les régulations sociales, institutionnelles et politiques sont fondamentales pour comprendre les dynamiques de développement économique (Trigilia, 2002 :7).

3. Les représentations socioculturelles et religieuses des acteurs en interaction dans l'archidiocèse de Bukavu sont un frein et un obstacle à la réussite de son action économique pour l'autofinancement. Certains, notamment les missionnaires et les chrétiens, ne supportent pas de voir leur Église s'engager dans les activités lucratives. On se réfugie derrière les dogmes. D'autres, en l'occurrence le clergé local encore dominé par une mentalité féodale et paternaliste, affichent une lenteur dans l'adhésion à l'objectif et au processus d'autofinancement.

4. La situation économique de l'archidiocèse de Bukavu dépend en partie de la politique de placement du personnel aux postes clés de responsabilité dans le diocèse, d'une part, des atouts en termes de compétences et des standards éthiques et déontologiques des gestionnaires, d'autre part.

En effet, l'homme étant le premier capital économique, une gestion rationnelle des ressources humaines dans toute institution est gage de performance. Cette gestion s'entend en termes de leurs affectations périodiques, leur « plan de carrière », la préparation à la relève, l'utilisation des compétences laïques...

5. La logique des projets, leur nature (essentiellement à caractère social) et leur mode de gestion ne sont pas de nature à favoriser l'autofinancement de l'archidiocèse de Bukavu comme institution, mais plutôt l'enrichissement des acteurs individuels qui les conçoivent, les pilotent et les exécutent.

En effet, l'archidiocèse de Bukavu ne vit que des projets. Toutes ses structures (services centraux, paroisses,...) ne passent leur temps qu'à élaborer des projets à envoyer en Occident pour chercher des financements. Cette attitude de rester le regard tourné constamment vers à l'extérieur place, d'un côté, le diocèse dans un attentisme paternaliste au lieu de penser des mécanismes propres pour son autofinancement et, d'un autre côté, elle permet aux acteurs privés qui animent les structures et services diocésains d'accéder à une ascension sociale remarquée par le développement de l'esprit de recherche pour soi.

Ainsi, observe-t-on que la plupart des acteurs intervenant dans les structures du diocèse possèdent un standing de vie élevé par rapport à la moyenne acceptable avec des constructions immobilières frôlant un luxe insolent (villas, voitures, terrains) au milieu des populations paupérisées, alors que leurs salaires déclarés ne leur permettent pas de disposer de ces biens.

6. Les projets envoyés aux bailleurs sont pour la plupart à caractère social, car les bailleurs n'acceptent pas de financer des projets pour des investissements à volet économique qui pourraient donc générer une valeur ajoutée. Des modalités sont déterminées par les bailleurs qui excluent toute possibilité de constituer un solde positif à considérer comme bénéfique en vue de l'autofinancement de l'Église. Je me propose de présenter le double cadre méthodologique que j'ai mis en place au cours de mon travail de terrain et qui se rattache à une perspective hypothético-déductive mais en empruntant des éléments de la perspective ethnosociologique qu'il importe d'analyser pour comprendre les points de convergence et de divergence entre les deux méthodes.

C. Cadre méthodologique

Pour devoir opérer un choix d'une démarche méthodologique, je me suis largement inspiré des travaux réalisés par Sylvie Capitant (2008 :17-29) sur les usages des médias et les pratiques démocratiques au Burkina Faso. Elle propose comme méthodologie d'enquête de travail l'approche des *Usages et Pratiques* (U&P), fruit d'un va-et-vient constant entre l'observation du terrain et une réflexion théorique pour arriver à définir les pratiques démocratiques pour lesquelles on souhaite analyser la part tenue par les médias, elle implique aussi de décrire le contexte médiatique ainsi que le contexte spécifique, ici le contexte politique, dans lesquels prennent place les pratiques étudiées.

Le cadre méthodologique mis en place par Sylvie Capitant au cours de son terrain s'inscrit dans la perspective de l'ethnosociologie qui l'a conduite à résider près de trois ans sur le terrain, à observer les acteurs en présence et les situations auxquelles ils sont confrontés, à conduire des entretiens auprès des auteurs des pratiques démocratiques afin de recueillir leurs « récits d'expériences » quant à leurs usages des médias. A partir de ce matériau de nature qualitative, elle a tenté d'opérer ce travail de « go-between » dont parle Olivier Schwartz qui consiste à prendre au sérieux la « profondeur » des objets ethnographiques et à passer du « situationnel » au « structurel ». (Capitant, 2008 :20)

1. Une perspective ethnosociologique et/ou hypothético-déductive ?

« La qualité ethnographique peut s'appliquer à tout type d'enquête qui repose sur une insertion personnelle et de longue durée du sociologue dans le groupe qu'il étudie. » (Schwartz, O., 1993 :267) Sylvie Capitant montre comment Schwartz définit la pratique ethnographique en sciences sociales dans son article de réflexion méthodologique, en postface de l'édition française du *Hobo* de Niels Anderson. Georges Lapassade, ajoute-t-elle, dans son ouvrage de référence sur l'Ethnosociologie ne dit guère autre chose: « *Aujourd'hui, certains sociologues utilisent le même terme [l'ethnographie] pour désigner non plus, ou pas seulement, le travail de terrain au sens strict mais, de manière plus large, une façon de pratiquer la sociologie qui s'oppose à la conception dominante appelée ici « sociologie standard » (ou encore, parfois sociologie positiviste, quantitative etc.). On parle alors d'ethnosociologie.* » (Lapassade, 1991 :12)

Enfin, Daniel Bertaux désigne par perspective ethnosociologique, « *un type de recherche empirique fondée sur l'enquête de terrain et des études de cas, qui s'inspire de la tradition ethnographique pour ses techniques d'observation, mais qui construit ses objets par référence à des problématiques sociologiques.* » (Bertaux, 2005 :19 cité par Capitant, 2008 : 20) Selon Sylvie Capitant, ces définitions indiquent que l'ethnosociologie est une façon de pratiquer la Sociologie et d'analyser les faits sociaux caractérisée par l'usage d'outils inspirés de l'anthropologie : une longue présence sur le terrain, une immersion dans le milieu ou le monde social étudié, l'usage de l'observation participante, de notes et d'entretiens qualitatifs ou ethnographiques sur lesquels Stéphane Beaud apporte d'utiles éclaircissements (Beaud 1996).

Cette approche s'inscrit à la suite d'une longue lignée de recherches aussi bien anthropologiques que sociologiques. Elle puise ses racines dans les premiers travaux anthropologiques (Boas, Malinowsky). Elle est héritière de l'Ecole de sociologie de Chicago, de la première génération (Roger Ezra Park) et de la deuxième génération (Hugues). Elle a été influencée par l'interactionnisme symbolique (Blumer, Goffman) qui va non seulement faire de l'observation ethnographique un outil central du travail sociologique mais va aussi lui donner des bases théoriques solides. On peut révisiter les ouvrages cités pour mieux connaître l'histoire, les filiations et les formes d'institutionnalisation de cette perspective, que ce soit en France ou aux Etats Unis.

Je n'aborderai ici que les problèmes épistémologiques que pose l'adoption d'une telle perspective ainsi que ses grandes lignes directrices sur lesquelles je me suis appuyé. (Beaud 1996, Lapassade 1991, Schwartz 1993) Avec Capitant, signalons seulement que cette perspective est aujourd'hui défendue en France par de plus en plus de chercheurs, notamment ceux pratiquant les récits de vie ou les récits de pratiques. (Bertaux, 1976 : 2005) L'anthropologie a aussi largement contribué au renouveau de cette approche ethnosociologique qu'à la suite de Jean-Pierre Olivier de Sardan on nomme plus habituellement socioanthropologie. Elle défend une logique des acteurs et porte une attention particulière aux conflits nés des différentes stratégies poursuivies par ces acteurs.

Elle ambitionne de décrire l'enchevêtrement des logiques sociales et leurs interactions mutuelles. Elle prône dans ce sens une méthode de recherche anthro-sociologique fondée sur une longue présence de terrain, des observations de situation sur le long terme ainsi que d'une préoccupation des jeux d'échelle entre le local, le national et l'international. Elle s'appuie et complète les travaux notamment de Normann Long. (Laurent 1998, Long 1984, 1994, Olivier de Sardan 1995 :2000) Avec Capitant, contentons-nous de préciser les grandes lignes directrices de la posture ethnosociologique que j'ai mise en oeuvre dans mon travail de terrain.

2. Un « empirisme instruit »

La perspective ethnographique en sociologie est souvent critiquée pour son manque de scientificité et pour le risque qu'elle fait courir au chercheur de se livrer à des interprétations subjectives non vérifiables. La sociologie s'est en effet, après la guerre, établie sur les bases de la sociologie quantitative, que ce soit aux Etats Unis ou en France. (Capitant, 2008 : 20-21). Schwartz rappelle à quel point il était difficile dans les années 60 de légitimer l'usage d'entretiens qualitatifs comme méthode de recherche. Cette perspective semblait être renvoyée à son empirisme, sorte de tache originelle indélébile et irrecevable. Pourtant les travaux de chercheurs interactionnistes comme Goffman vont progressivement réhabiliter la démarche de l'observation ethnographique qui va se pratiquer en France à partir des années 70, puis s'autonomiser de son cadre interactionniste.

Aujourd'hui, l'usage fréquent et assumé des entretiens qualitatifs, la résurgence des récits de vie et des observations participantes semblent redonner un nouveau blason à cette perspective. (Idem, 2008 :21)

Mais dans son article, Schwartz rappelle que l'ethnosociologie doit nécessairement procéder à une critique de sa propre méthodologie si elle ne veut pas continuer à souffrir du doute originel qui l'a entourée. Il propose analyse de la place de l'empirisme dans l'ethnographie et soutient que cet empirisme est « irréductible » à l'ethnographie, mais qu'il est nécessaire : « *elle ne peut pas fonctionner sans une dimension fondamentale d'empirisme. En la sommant de renoncer à cet aspect, on la couperait de ses arrières* ». (Schwartz, 1993 : 266)

Contrairement à ce que laissent penser certains ouvrages de méthodologie, où les étapes exposées semblent pouvoir s'appliquer de manière uniforme à tout objet de recherche, la recherche ethnographique est faite d'adaptation, d'intuitions et d'interprétations. (Capitant, 2008 : 22) Schwartz préconise non seulement de ne pas occulter cet empirisme, mais de l'assumer pour en évaluer toutes les possibilités heuristiques.

Néanmoins, il faut l'encadrer par une « conscience » et « un empirisme instruit ». Il évoque ainsi avec clarté les difficultés que pose la posture ethnographique : la construction des objets (tous les phénomènes sociaux ne sont pas observables *in situ*), le paradoxe de l'observateur (comment affirmer que l'observation décrit une réalité alors que la simple présence de l'observateur perturbe la situation observée), l'approximation des données prises au vol ou de mémoire (sources récurrentes des pratiques d'observation participante), l'interprétation des faits ethnographiques à laquelle procède nécessairement le chercheur, le passage de la monographie à la sociologie, le problème de la représentativité.

Sans prétendre apporter des réponses à toutes ces interrogations, Schwartz propose néanmoins d'intéressantes pistes de réflexion. Je n'en évoquerai que quelques unes ici, pour ne pas trop alourdir mon propos. Il souligne ainsi qu'il est indispensable de « *placer la situation d'enquête et ses effets au centre de l'analyse des matériaux* ». (Schwartz : 274) Comme le dit Capitant, la présence du chercheur perturbe inévitablement la situation observée. Néanmoins, dit-elle, au lieu d'invalider définitivement l'observation ethnographique pour cette raison, il faut au contraire se servir de cette « perturbation » en l'analysant tout aussi finement que les discours recueillis ou les situations observées.

Les effets induits par l'intervention sociologique sont en effet révélateurs d'un grand nombre de processus sociaux : image que se font les personnes rencontrées du travail mené, leur perception du sociologue, leur volonté de taire certaines choses. Mais, observe Schwartz, ces « effets induits » ont tendance à s'atténuer du fait d'une longue présence sur le terrain et de la place qu'occupe progressivement le chercheur dans le contexte d'étude.

Abordant le problème de l'interprétation des matériaux, Schwartz reconnaît qu'elle ne peut être soumise à des règles méthodologiques strictes mais qu'on peut facilement la « discipliner » et l'encadrer de mécanismes de contrôle réduisant sa subjectivité : différencier les sources des données (entretiens, observations, notes du chercheur), observations des récurrences, retour sur le terrain après élaboration des interprétations, etc.

Encadrée par ces précautions, la posture ethnographique peut non seulement assumer sa méthode mais de plus la renforcer : « *Parce que l'ethnographie est régulièrement confrontée à la part de contingence et d'impureté qui l'affecte, tant dans ses matériaux que dans ses opérations, elle ne peut pas se plier strictement à une « épistémologie de la rigueur* ». Les exigences critiques et méthodiques qu'elle développe doivent conserver suffisamment de souplesse pour accueillir des situations qui ne s'y conforment que partiellement, tout en se montrant capable de les repérer, d'en apprécier ou d'en limiter les effets. C'est cette impossibilité de fonctionner sous des conditions méthodologiquement pures que l'on peut appeler « l'empirisme » de l'ethnographie. [...] Au sens où nous en usons ici, qui n'est pas sans rapport avec celui qu'il prend dans le système de Hume, l'empirisme est d'abord une philosophie du doute et de l'inquiétude, sensible aux failles, aux formes de contingence, à ce que l'on pourrait appeler le « manque de garanties » qui caractérise intrinsèquement certaines séquences des processus de connaissance. Il contribue à l'éveil d'une conscience critique qui, pourvu qu'elle sache combiner vigilance et souplesse dans le traitement des « impuretés » d'une enquête, lui confère en retour la positivité d'une « empirisme instruit ». Mais il est aussi libérateur, en ce qu'il délivre l'ethnographe de l'illusion dévastatrice qu'il lui faudrait à tout moment se présenter au tribunal de son surmoi théorique. » (Schwartz, 1993 :308 cité par Capitant, 2008 : 23)

Tout comme Capitant, mon travail s'inscrit dans cette posture ethnosociologique défendue et « encadrée » par Schwartz. Le travail de terrain ainsi que la restitution, l'analyse et l'interprétation de mes données

ont suivi ce conseil d'empirisme instruit. Ce dernier implique de préciser les protocoles de recherche mis en place, d'évoquer les conditions de l'enquête et les effets induits par ma présence, de distinguer les différents statuts des données et de détailler les processus de leur analyse. (Ibid. : 24)

3. Les préalables

L'ethnosociologie rappelle son héritage anthropologique en posant comme postulat de recherche une longue présence sur le terrain de la part du chercheur. Cette présence prolongée est indispensable pour que le chercheur s'intègre au groupe qu'il observe, qu'il en apprenne la langue et les codes, pour que les effets induits par sa présence s'altèrent et pour que les personnes qu'il souhaite étudier lui trouvent une place dans leur environnement mental. Cette longue présence est aussi indispensable du fait de l'ambition intrinsèque de l'ethnosociologie : comprendre les faits sociaux de l'intérieur, selon le point de vue des acteurs qui les vivent.

En ce qui me concerne, sur le terrain principal de ma recherche, l'archidiocèse de Bukavu, le fait d'être connu de tous puisque c'est mon milieu socio-culturel et membre du clergé de cette Eglise m'a facilité les contacts avec mes enquêtés. Je n'avais donc pas besoin d'une longue présence sur le terrain en tant que chercheur pour m'intégrer au groupe que j'observais, puisque je connais les langues parlées, le *mashi*, le *kihavu* et le *swahili* pour le groupe constitué de chrétiens, ou le français pour les autres groupes constitués de prêtres, des responsables de services, les étudiants et élèves.

Mais précisons que mes trois collaborateurs étaient sur le terrain pendant une année en train de réaliser des entretiens sur base d'un questionnaire d'enquête que je leur avais envoyé. Par contre, sur le terrain secondaire, l'archidiocèse de Yaoundé, j'avais besoin d'une longue durée. Après un premier long séjour académique à l'Institut Catholique de Yaoundé pour les études de gestion, de 1994 à 1999, j'y suis revenu pour mon master-recherche en socioanthropologie, de 2005-2007 et après j'y suis resté jusque début 2009 quand les conditions étaient réunies pour venir continuer ma thèse en France.

J'ai pu pendant tout ce temps m'imprégner du cadre de mon étude, observer les difficultés financières dans lesquelles vit l'archidiocèse de Yaoundé, cibler les personnes avec lesquelles je devais mener un travail plus approfondi, notamment sous la forme d'entretiens. Bien que n'étant pas Camerounais, ma double casquette de prêtre et d'étudiant en sociologie devant réaliser un travail de recherche sur l'autofinancement des Eglises d'Afrique m'a permis de m'intégrer très vite dans le milieu sacerdotal et chrétien de Yaoundé.

4. Une logique d'analyse

L'approche ethnographique se caractérise, au delà de ces procédures d'action, par une logique d'analyse spécifique qui repose non seulement sur un statut particulier des hypothèses mais aussi par une capacité à passer du particulier au général, ou du « situationnel » au « structurel » selon les termes de Schwartz. (Schwartz, 1993 : 303)

D. Le statut des hypothèses

Dès le point de départ, je devais trancher la question du choix entre des hypothèses non à vérifier mais à élaborer au contact du terrain selon la perspective ethnosociologique, et des hypothèses à vérifier selon la logique hypothético-déductive. Rappelons que l'ethnosociologie s'est construite au cours de son histoire en opposition à la sociologie quantitative, ou encore positiviste ou hypothético-déductive (Capitant, 2008 : 26).

La méthode hypothético-déductive est une méthode scientifique qui consiste à formuler une hypothèse afin d'en déduire des conséquences observables futures (prédiction), mais également passées (rétrodiction), permettant d'en déterminer la validité. Elle est à la base de la démarche expérimentale, théorisée en particulier par Roger Bacon en 1268 dans *On Experimental Science*. La question de la vérification d'une hypothèse renvoie en particulier au problème de l'induction, au cœur de la philosophie des sciences empiristes.

D'après Bertaux, les deux méthodes se distinguent par le statut des hypothèses. Alors que la logique hypothético-déductive incite à fixer des hypothèses à priori et à se confronter au terrain dans le but de vérifier ces hypothèses à l'aide de critères d'évaluation préalablement établis, « *la démarche ethnosociologique consiste à enquêter sur un fragment de réalité sociale historique dont ne sait pas grand chose à priori. [...] Ses techniques d'observation ne cherchent pas tant à vérifier des hypothèses posées à priori qu'à comprendre le fonctionnement interne de l'objet d'étude et à élaborer un modèle de fonctionnement sous la forme d'un corps d'hypothèses plausibles* ». (Bertaux 2005 : 22 cité par Capitant : 26)

Il ne s'agit donc pas de vérifier des hypothèses mais « *de les élaborer à partir des observations et d'une réflexion fondée sur les récurrences* » (Ibid. :31) et « *d'aider à la construction d'un corps d'hypothèses* » (Ibid. : 27) Dans cette perspective, le terrain est source d'un savoir plus profond. Il donne la possibilité au chercheur, par son observation et ses questionnements, de faire émerger des catégories de compréhension du social et non plus seulement d'homologuer des catégories subodorées. Schwartz abonde dans ce sens quand il défend une logique « *rétrodictive* », selon le terme proposé par Paul Veyne (cité par Schwartz : 301) Cette logique consiste à partir des faits ethnographiques et de remonter jusqu'aux phénomènes qui les ont induits, « *Le but n'est pas de reconnaître, mais de découvrir* ». (Ib. : 299)

Pour ma part, compte tenu de la nature de mon sujet, j'ai privilégié plutôt la démarche hypothético-déductive par laquelle j'ai fixé des hypothèses à priori que j'ai confrontées au terrain dans le but de les vérifier à l'aide de critères d'évaluation préalablement établis.

1. Le « go-between » entre le particulier et le général.

Pour que cette découverte soit possible, il faut parvenir à faire le lien entre le particulier et le général, à découvrir « *au sein du terrain observé des formes sociales* » (Bertaux, 2005 :17) ou encore à réaliser ce travail de « *go-between* » (Expression utilisée par Schwartz, 1993, qu'il emprunte à Isaac Joseph) entre le « *situationnel* » et le structurel pour reprendre les terminologies de Schwartz. Le « *situationnel* » renvoie pour lui aux faits ethnographiques recueillis et aux situations observées.

Or, ces faits ethnographiques ont une profondeur que le chercheur doit excaver selon une double perspective : décrire les faits et les expériences vécues qu'il observe, recueille, analyse avec les enquêtés, mais aussi comprendre les rapports d'ensemble dans lesquels ces faits s'inscrivent :

« Les situations concrètes mettent toujours en jeu des formes caractéristiques de rapports sociaux, et relèvent dans cette mesure de logiques d'ensemble » (Schwartz : 299 cité par Capitant, 2008 : 26). Et ces logiques d'ensemble affleurent dans les paroles et les actes des enquêtés. Pour Bertaux, c'est l'hypothèse centrale de la perspective ethnosociologique : « les logiques qui régissent l'ensemble d'un monde social ou mésocosme sont également à l'œuvre dans chacun des microcosmes qui le composent : en observant de manière approfondie un seul, ou mieux quelques uns de ces derniers, et pour peu qu'on parvienne à en identifier les logiques d'action, les mécanismes sociaux et les processus de reproduction et de transformation, on devrait pouvoir saisir certaines au moins des logiques sociales du mésocosme lui-même ». (Bertaux, 2005 : 20)

Le chercheur doit donc se confronter à ce travail d'excavation des matériaux ethnographiques, à ce travail de « go-between », selon une méthodologie transparente et un « empirisme instruit » qui permet de contrôler son travail d'interprétation souvent objet de critique de la part de la sociologie quantitative. C'est là toute l'originalité de son travail : « *L'originalité de la situation intellectuelle de l'ethnographe tient précisément à sa capacité dont elle dispose de circuler entre « propriétés 'situationnelles' et propriétés 'structurelles' du fait social et de les éclairer les unes par les autres* ». (Schwartz : 299) Ces procédés d'excavation diffèrent selon les outils d'enquêtes utilisés, mais elles partagent toute la large place faite aux « logiques de sens » dans lesquelles les acteurs s'inscrivent. (Capitant, 2008 : 27)

2. Le statut des enquêtés

L'autre point important de la logique ethnographique touche au statut accordé aux enquêtés ainsi qu'à leurs paroles. L'ambition ethnographique est de comprendre de l'intérieur les formes sociales qui font sens pour les individus, de « *donner accès au point de vue des acteurs* » (Schwartz : 268), de faire

émerger leurs logiques de sens sans « *violer les cadres ou les ensembles effectivement vécus par les individus* » (Schwartz : 296).

Cette perspective implique donc de ne pas imposer par l'enquête des cadres de pensée préétablis par le chercheur, d'être attentif aux cadres, conscients ou non, qui structurent les actions et les discours, de relever les « mots des indigènes » comme le rappelle Stéphane Beaud (Beaud 1996 : 246), d'analyser tout aussi bien les discours que les situations dans lesquelles ils ont été recueillis. Ces données ne « *sauraient déboucher sur des descriptions statistiques. [...] Elles donnent à voir comment 'fonctionne' un monde social ou une situation sociale* » (Bertaux 2005) *Cette logique impose au chercheur une grande souplesse, une grande réceptivité, et un certain talent pour découvrir ce qui affleure derrière les mots, les actes, les gestes, les non-dits et certains silences.* (Capitant : 27)

3. Des outils

L'approche ethnosociologique utilise en général trois types d'outils que Georges Lapassade expose ainsi : « *Le travail ethnographique implique fondamentalement, l'observation participante (notion qui désigne les observations prolongées faites sur le terrain en participant à la vie des gens), l'entretien ethnographique (qui ne se conçoit pas en général sans dispositif d'observation participante) et l'analyse de matériaux officiels et personnels (journaux personnels, lettres, autobiographiques et récits de vie produits conjointement par le chercheur et le sujet).*» (Lapassade 1991 : 22)

Trois grands types d'outils dont chacun peut se décliner diversement. Selon Lapassade, l'observation participante peut être périphérique, active ou complète par exemple. Ces outils sont soumis à débat. Pour Schwartz par exemple « *la notion d'observation directe que l'on considère souvent comme le trait distinctif de l'ethnographie est inadéquate et réductrice. Elle a le tort d'occulter une spécificité majeure de ce type d'enquête qui est de déclencher tout une dynamique des paroles et de l'écoute* ». (Schwartz 1993 : 268)

Les entretiens de même peuvent se faire de différentes façons. Les ouvrages de Kauffman (Kauffman 1996) et l'article de Beaud (Beaud 1996) sont à cet égard instructifs. On voit se développer depuis quelques années de nouvelles formes d'enquête qui relèvent de cette perspective : les récits de vie (Bertaux 2005), les matériaux produits par la *Méthode d'Analyse de Groupe*. (Van Campenhoudt 2005)

Sans rentrer dans le détail de ces débats, je préciserai deux points qui m'ont guidé dans mes choix méthodologiques. Tout d'abord, la complémentarité et la nécessaire association de ces différents outils. En effet, Schwartz le rappelle souvent, le chercheur doit s'adapter aux faits sociaux qu'il étudie.

Certains objets se prêtent plus à l'observation qu'à l'entretien, cette caractéristique peut se modifier au cours de l'enquête suite aux rapports et aux contacts établis par le chercheur, suite aussi à des changements dans les situations étudiées. Comme le dit Capitant, l'important réside dans le souci constant du chercheur d'adapter ses modes d'enquêtes et de choisir le plus adapté, mais aussi d'être

transparent sur ses choix et ses sources. Ceci contribue, d'après elle, à la recommandation « d'empirisme instruit » faite par Schwartz. (Capitant : 29) Au cours de mon travail, j'ai ainsi utilisé plusieurs outils d'enquête que j'expose avant d'aborder les résultats d'enquête.

Le deuxième point touche à un choix méthodologique relatif aux entretiens. J'ai en effet privilégié les entretiens que Bertaux et Beaud nomment des « récits de pratiques » ou des « récits de pratiques en situation ». (Beaud, 1996 : 21, Bertaux, 2005 :13-23) Dans ce genre d'entretien « *l'accent est mis non par sur l'intériorité (la psychologie) des sujets, mais sur ce qui leur est extérieur : les contextes sociaux dont ils ont acquis par l'expérience une connaissance pratique.* » (Bertaux, 2005 : 23)

Cherchant à comprendre comment les Eglises africaines peuvent sortir de la dépendance financière qui les caractérisent depuis longtemps, il m'a semblé opportun de recueillir auprès des acteurs qui étaient engagés dans cette dynamique, leur avis sur la vie matérielle de leur Eglise et, partant de leurs expériences chrétiennes vécues soit comme contributeurs (les organismes de financement, les fidèles) soit comme bénéficiaires (l'autorité diocésaine, le clergé), leur perception du problème et la possibilité de le résoudre.

Comme le rappelle Bertaux « *Dans la perspective ethnosociologique, les expériences vécues constituent autant de gisements de savoirs qui ne demandent qu'à être exploitées au profit de la connaissance sociographique et sociologique* ». (Bertaux, 2005 : 48) L'auteur cite à ce moment la phrase de Schütz « *Toute expérience de vie comporte une dimension sociale* » et la complète en ajoutant : « *Il ne s'agit pas en effet ici de chercher à comprendre un individu donné, mais un fragment de réalité sociale historique : un objet social* ». (Ibid. :48).

Bien que Bertaux propose le récit de vie comme un outil remarquable dans une telle approche, Sylvie Capitant, pour comprendre leurs pratiques vécues des médias au Burkina Faso, n'a pas procédé à des récits de vie des personnes rencontrées, mais à cette récolte de savoirs pratiques, d'expériences vécues et de situations observées, son objet social n'étant pas un élément constitutif de la diachronie de leur « vie » (Capitant, 2008 : 30).

Comme Sylvie Capitant, mes entretiens n'insistent pas sur le parcours de vie mais sur les expériences vécues dans les sollicitations auxquelles certains acteurs doivent répondre en termes de demandes d'aide, de contributions financières qui leur sont demandées dans leur Eglise, d'une part, et les difficultés auxquelles d'autres acteurs sont confrontés, d'autre part. Pour y arriver, il fallait donc diversifier les sources d'expériences.

Cette double exigence méthodologique m'a semblé susceptible de m'aider à atteindre les objectifs que je poursuivais, à savoir me forger une idée sur la perception des difficultés financières des Eglises du

Congo et les stratégies à prendre pour déclencher le processus de leur autofinancement. J'ai donc opté pour la combinaison, toutes proportions gardées, de deux approches : l'approche ethnosociologique, pour ses aspects ci-haut présentés, et la démarche relevant de la sociologie quantitative, ou encore positiviste ou hypothético-déductive qui convenait le mieux à la nature de mon sujet de thèse qui m'incitait à des constructions a priori à laquelle s'est autorisé mon travail.

E. Techniques d'observation

Mon entrée de base étant la sociologie du développement, cette étude demeure essentiellement une réflexion sociologique et économique qui analyse les causes et les effets de la dépendance financière et matérielle des Églises locales du Congo ainsi que la perspective fondamentale de leur issue. J'ai utilisé une méthodologie axée sur une approche systémique, à savoir des enquêtes qualitatives, quantitatives, l'analyse des tableaux chiffrés. En m'appuyant sur des données empiriques issues du croisement d'observations, d'entretiens et d'analyses documentaires, j'ai voulu saisir dans cette réflexion sociologique les logiques et les mécanismes qui façonnent le fonctionnement au quotidien des Églises d'Afrique centrale et des Grands Lacs.

1. Le terrain d'étude

Je présenterai des données empiriques de cette situation, en partant principalement du cas de l'Église locale de Bukavu en RDC tout en évoquant subsidiairement celui de Yaoundé pour me permettre de comparer tant soit peu deux situations environnementales. En plus de la méthode documentaire, j'ai interrogé des acteurs institutionnels et privés sur le terrain. J'étais ainsi conduit à fouiller et à récolter les éléments à même de m'éclairer dans un domaine aussi névralgique et mystérieux comme celui des finances des Églises du Congo.

Du côté africain, j'étais conscient que l'obtention des données ne serait pas facile. Mon espoir était toutefois de bénéficier de l'apport de certaines personnes et institutions d'entraide missionnaire pour avoir accès aux documents et chiffres utiles à mon étude.

Cet espoir n'a pas été déçu puisqu'effectivement, en mars 2011, j'ai séjourné pendant deux semaines à Aix-la-Chapelle à la rencontre des deux grands organismes d'entraide allemands, *Missio et Misereor*, qui financent la quasi-totalité des projets des Eglises africaines. Ils m'ont fourni l'essentiel des informations nécessaires à mon étude. Il s'agit de montants d'aides accordées aux Eglises d'Afrique, en l'occurrence celles du Congo, depuis vingt ans (1991-2010).

Mes travaux sur le terrain directement avec les enquêtés se sont étalés sur six mois et deux semaines ainsi répartis : quatre mois à Bukavu à raison de deux en juillet-août 2011 et deux autres mois en juillet-août 2012 ; deux mois à Yaoundé en mars-avril 2012, et les deux semaines passées à Aix-la-Chapelle en

mars 2011. Mais dans le cas de Bukavu, mon terrain principal, pour réaliser une étude aussi vaste en un temps réduit, j'ai dû bénéficier du concours de trois collaborateurs qui ont mené des entretiens en mon nom durant une année.

2. L'échantillonnage

Devant une population présentant des caractères très variés, et pour obtenir le maximum possible d'informations recherchées dans le travail d'enquêtes tout en me rassurant de leur richesse et en évitant une certaine répétitivité, je devais établir des normes précises pour déterminer l'échantillonnage en veillant à ce qu'il soit le plus représentatif possible. La constitution de mon échantillonnage : mon échantillonnage portait sur les populations ci-après:

* *les projets qui ont été envoyés* aux bailleurs par les structures de l'archidiocèse de Bukavu entre 1990 et 2010, cette période correspondant au moment où l'éconamat diocésain a commencé à connaître une situation de trésorerie délicate, conséquence d'une gestion désastreuse commencée en 1985. J'y cherchais les informations suivantes: les types de projets envoyés aux bailleurs (projets à caractère social, projets à caractère économique), les réponses données par les bailleurs aux projets à caractère économique, les montants demandés aux bailleurs comparés et ceux reçus, en vue de constater la tendance de *l'évolution de financements* extérieurs sur les vingt ans.

* *les prêtres en paroisse* : après avoir déterminé la taille de mon échantillon représentatif de la population du clergé diocésain, qui était alors à 176 membres, j'ai mené des enquêtes auprès d'un échantillon de **75 prêtres**, soit 42,61% du total, choisis au hasard et sans distinction entre curé et vicaire. Je les ai interrogés sur des questions liées à l'organisation juridique et économique de leur paroisse, sur leur situation matérielle, sur l'autofinancement de leurs paroisse et diocèse, sur la générosité des chrétiens de Bukavu, sur la nature et la gestion des projets de développement qu'ils envoient aux bailleurs occidentaux.

Mes enquêtes avec ce groupe portaient aussi sur les impacts de la précarité matérielle sur leur ministère, leur opinion sur la politique d'extraversion financière par la logique des projets, et leur opinion sur les grands défis, les freins et obstacles auxquels leur diocèse est confronté et comment il peut les résoudre, les perspectives à court, moyen et long terme que le diocèse peut envisager pour s'inscrire dans le processus de son autofinancement.

* *les chrétiens*, en distinguant le sexe mais pas l'âge. Car si certaines personnes donnaient volontiers leur âge, il n'était pas possible de l'obtenir pour d'autres. C'est le cas surtout de jeunes filles universitaires, celles du secondaire et même les femmes rencontrées dans des paroisses. Certaines ne s'empêchaient pas de me rappeler ce que j'avais déjà entendu au Cameroun : « *En Afrique, on ne*

demande pas l'âge d'une femme ! » Dans cette grande population qui était pour moi la plus significative en raison de leur degré d'implication dans la vie matérielle du diocèse par des contributions régulières ou sporadiques qu'ils donnent ou qu'ils sont sensés donner à leur Eglise, j'ai durant mes enquêtes, distingué, soit par questionnaire soit par guide d'entretien, *trois grands groupes de chrétiens*, chaque groupe ayant plusieurs sous-groupes :

Le premier groupe comprend **les responsables des services diocésains, les cadres et agents salariés, les partenaires de l'archidiocèse de Bukavu**. J'ai interrogé 8 responsables des services diocésains, dont *6 hommes et 2 femmes*. Concernant les cadres et agents salariés, 32 personnes ont été interrogées, dont *17 hommes et 15 femmes*. Quant aux acteurs majeurs partenaires du diocèse de Bukavu, soit par le contrat de travail ou un autre type de partenariat qui les lie à ce diocèse, soit par d'autres prestations libérales dont bénéficie directement ou indirectement le diocèse (entrepreneurs, enseignants du primaire et du secondaire, professeurs d'université, médecins, avocats, infirmiers, etc.), 97 personnes ont été interrogées, *dont 66 hommes et 31 femmes*.

La majeure partie de ce premier groupe est constituée des intellectuels et lettrés, dont le niveau d'études va, à quelques exceptions près, du Bac au doctorat. Nos entretiens portaient sur des questions liées à leur responsabilité assumée dans l'archidiocèse de Bukavu, leur participation personnelle aux besoins de leur Eglise diocésaine, la connaissance ou non des difficultés matérielles de cette institution religieuse, leurs prestations rémunérées ou non dans les services diocésains, la perception qu'ils se font de leur Eglise du point de vue socio-économico-financier. Nos entretiens portaient aussi sur leur prise de conscience de la nécessité d'aider leur Eglise, leur opinion sur la dépendance financière de celle-ci par la logique des projets (ses avantages et ses inconvénients) et sa possibilité à se prendre en charge à travers l'autofinancement, les exploits et les reproches qu'ils font à leur Eglise de Bukavu, et les suggestions éventuelles devant aider l'autorité diocésaine à amorcer le processus d'autofinancement.

Le deuxième groupe est composé d'**étudiants et élèves du secondaire**. Je les ai répartis en trois catégories : les catholiques pratiquants, les catholiques non pratiquants, et les non catholique.

a) les étudiants et élèves chrétiens catholiques : 373 individus choisis au hasard : pour les étudiants, en distinguant le sexe et non pas l'âge ou la classe (donc j'ai interrogé de la 1^{ère} année à la 5^{ème} année d'université). Pour les élèves du secondaire, je n'ai pris que ceux qui finissaient la 1^{ère} et la Terminale.

J'ai distingué ici deux sous-catégories selon leur lieu de formation: les étudiants et élèves catholiques pratiquants fréquentant dans les institutions supérieures et secondaires catholiques (UCB, Alfajiri, Kitumaini, Cirezi, Wima, Nyakavogo, Kasali, ...) :175 interrogés, dont 92 *garçons* (66 universitaires,

26 du secondaire) et 83 *filles* (49 universitaires, 34 du secondaire); les étudiants et élèves catholiques pratiquants fréquentant dans des institutions officielles (UOB, ISDR, ISP, ISTEM, Ibanda...) ou protestantes (UEA, Bwindi, Bangu,...): 198 interrogés dont 70 *garçons* (57 universitaires, 13 du secondaire) et 128 *filles* (87 universitaires, 41 du secondaire).

b) les étudiants et élèves appartenant aux différentes branches protestantes et les non croyants (rares) fréquentant soit les institutions supérieures et secondaires catholiques ou officielles et protestantes: 51 personnes interrogées, dont 36 garçons (27 universitaires, 9 du secondaire) et 15 filles (13 universitaires, 2 du secondaire).

Avec ce deuxième groupe (étudiants et élèves), que j'ai appelé les non actifs au sens économique du mot, en plus de certaines questions posées au premier groupe, nos échanges ont porté sur la perception qu'ils ont de l'Eglise catholique quant à son engagement dans le social au Congo en général et à Bukavu en particulier, le poids financier de leurs études et la mise à contribution de leurs parents pour payer les enseignants, la perception qu'ils ont de la richesse économique-financière réelle ou supposée de l'Eglise catholique, ...

Troisième groupe rencontré lors de mes travaux de terrain est constitué des **chrétiens de paroisse**. Etant donné qu'il m'était pratiquement impossible d'enquêter sur toutes les 35 paroisses que compte l'archidiocèse de Bukavu pour trois raisons principales : la brièveté de mon séjour : deux mois seulement pour chacune de deux ans (2001 et 2012), le manque d'assez de moyens de locomotions et les contraintes budgétaires), l'insécurité permanente dans les paroisses rurales entretenue par des groupes armés, j'ai dû concentrer la quasi-totalité de mes enquêtes dans les 8 paroisses des deux doyennés de Bukavu : le doyenné de Bukavu I (Ibanda, Kadutu, Nguba, Cah), et le doyenné de Bukavu II (Bagira, Burhiba, Cimpunda, Ciriri).

Les enquêtes réalisées dans ces 8 paroisses, du fait de leur poids démographique et de leur position socio-économique dans les finances du diocèse, devraient suffire pour avoir une certaine opinion sur la question de la dépendance financière du diocèse de Bukavu et la question de son autofinancement.

Toutefois, j'ai pu réaliser quelques enquêtes complémentaires dans les paroisses rurales de Murhesa, Kavumu, Mwanda, Kashofu, Bumpeta. J'ai été aidé par trois enquêteurs, tous enseignants dans les institutions supérieures de Bukavu. Leur apport m'a été d'une très grande valeur.

Nous avons rencontré **864 chrétiens** des 13 paroisses, dont 523 *femmes* et 341 *hommes*. Avec eux nous avons utilisé comme méthodes d'observation, le questionnaire en grande partie fermé et dans une moindre proportion un guide d'entretien pour ceux et celles qui avaient un niveau d'instruction

relativement suffisant, qui reprenait globalement les thèmes abordés avec les groupes précédents bien sûr avec quelques adaptations compte tenu des interlocuteurs.

Comme on le voit, mon champ d'observation a été large et complexe. Je l'ai voulu ainsi pour pouvoir arriver à obtenir les informations aussi riches et variées que possible car provenant des différents acteurs de la vie de l'Eglise de Bukavu. Au total, j'ai réalisé des enquêtes auprès de **1 500 personnes**, dont 797 *femmes* et 703 *hommes* durant les quatre mois pleins de travail pour ce qui me concernent, et une année de travail échelonnée pour mes trois enquêteurs. Pour avoir l'information recherchée auprès de tout ce monde, il fallait des instruments d'observation adaptés et la collecte des données.

F. Méthodes d'enquêtes

Comme le disent Raymond Quivy et Luc Van Campenhoutt (1988 :147), l'observation comprend l'ensemble des opérations par lesquelles le modèle d'analyse (constitué d'hypothèses et de concepts) est soumis à l'épreuve des faits, confronté à des données observables. Au cours de cette phase, de nombreuses informations sont donc rassemblées. Elles seront analysées systématiquement dans une phase ultérieure. L'observation est donc une étape intermédiaire entre la construction des concepts et des hypothèses d'une part et l'examen des données utilisées pour les tester d'autre part. Selon ces auteurs, pour mener à bien le travail d'observation, il faut pouvoir répondre aux trois questions suivantes : Observer quoi ? Sur qui ? Comment ? (Ibid.)

Le travail d'observation consiste à construire l'instrument capable de recueillir ou de produire l'information prescrite par les indicateurs. Cette opération ne se présente pas de la même façon selon qu'il s'agit d'une observation directe ou indirecte. L'observation directe est celle où le chercheur procède directement lui-même au recueil des informations, sans s'adresser aux sujets concernés. Elle fait directement appel à son sens d'observation.

Par exemple, pour comparer le public du théâtre à celui du cinéma, un chercheur peut compter les gens à la sortie, observer s'ils sont jeunes ou vieux, comment ils sont habillés, etc.

Dans ce cas l'observation porte sur tous les indicateurs pertinents prévus. Elle a comme support un guide d'observation qui est construit à partir de ces indicateurs et qui désigne les comportements à observer ; mais le chercheur enregistre directement les informations. Les sujets observés n'interviennent pas dans la production de l'information recherchée. Celle-ci est manifeste et prélevée directement sur eux par l'observateur.

Dans le cas de l'observation indirecte, le chercheur s'adresse au sujet pour obtenir l'information recherchée. En répondant aux questions, le sujet intervient dans la production de l'information. Celle-ci

n'est pas prélevée directement et est donc moins objective. En fait, il y a ici deux intermédiaires entre l'information recherchée et l'information obtenue : le sujet à qui le chercheur demande de répondre et l'instrument constitué des questions à poser.

Ce sont là deux sources de désinformations et d'erreurs qu'il faudra contrôler pour que l'information apportée ne soit pas faussée, volontairement ou non. Dans l'observation indirecte, l'instrument d'observation est soit un questionnaire soit un guide d'interview. L'un et l'autre ont comme fonction de produire ou d'enregistrer les informations requises par les hypothèses et prescrites par les indicateurs (Quivy, Van Campenhoudt, 1988 :154-156).

L'observation consiste à rassembler toutes les informations désignées par les indicateurs. La plupart des études sur ce sujet procèdent par questionnaire. Celui-ci est un ensemble de questions couvrant tous les indicateurs de tous les concepts impliqués par les hypothèses. Chaque question correspond à un indicateur et a pour fonction de produire, par sa réponse, l'information nécessaire (Ibid.:157).

Dans mes investigations sur terrain, le questionnaire est l'instrument d'observation que j'ai beaucoup privilégié car cette technique exige une élaboration plus poussée que le guide d'interview. Précise et formelle, elle se prête particulièrement bien à une utilisation pédagogique (Ibid., 1998 :156). Selon Jean-Philippe Durant et Robert Weil (2002 : 389-390), l'observation, technique fort ancienne et remise au goût du jour à travers le développement des approches ethnométhodologiques ou interactionnistes, s'avère sans doute aussi la plus difficile. Car elle demande de la part de l'observateur un effort d'objectivation maximal, pour maîtriser les effets de sa position d'observateur : les situations sociales courantes n'acceptent pas forcément cette position qui peut signifier indifférence à l'égard de ce qui se passe, voire provocation. Les effets d'imposition d'une vision est propre à l'observation (idéologie politique, normes morales, opinions, etc.).

De plus, elle demeure souvent un préalable obligé pour construire une bonne enquête par entretiens ou par questionnaires. On a coutume de distinguer divers types d'observations selon le degré d'implication de l'observateur : *l'observation désengagée*, au cours de laquelle on garde une neutralité bienveillante, mais sans participer aux actions observées (sinon en tant qu'observateur) ; *l'observation participante*, qui permet au chercheur (ou exige de lui) d'occuper une position au sein du groupe étudié et de participer à sa vie quotidienne ou à ses moments exceptionnels (fête, cérémonies, etc.).

L'enquête d'Edgar Morin et de son équipe sur la commune bretonne de Plozevet (*Commune de France : la métamorphose de Plodemet*, 1967) est le type même de l'observation désengagée ; un ou des spécialistes débarquent sur un terrain qu'ils étudient en quelque sorte de l'extérieur. L'observation

menée par Laurence Wylie sur un village du Vaucluse (L.Wylie, *Un village du Vaucluse*, 1968) est un exemple d'observation participante au cours de laquelle le sociologue arrive à jouer un rôle au sein de la communauté étudiée, avec l'accord ou à la demande de celle-ci (rôle différent de celui d'observateur mais qui le tolère).

1. L'observation de mon propre milieu et l'observation participante

D'autres formes d'observation requièrent *un degré d'intimité* supplémentaire. C'est le cas lorsqu'on pratique l'observation de son propre milieu. Comme le disent Durant et Weil, à ce stade le chercheur bénéficie de l'avantage de la familiarité et du réseau de relations, de recommandations et de reconnaissance qui permet d'obtenir des renseignements et des documents quasi confidentiels. (Jean-Philippe Durant et Robert Weil, 2002 :390). Cela a été effectivement mon cas dans les trois terrains d'étude (Bukavu, Yaoundé, Aix-la-Chapelle). Mais ces auteurs préviennent que d'un autre côté on risque de tomber dans le charme de l'objet. En reproduisant fidèlement les modes de vie on tend aussi à prendre comme théorie les représentations véhiculées par ces modes de vie (cf. L'interactionnisme et l'ethnométhodologie ; la dynamique de l'habitus). L'autobiographie comme auto-observation représente, en quelque sorte, la forme extrême de ce type (Jean-Philippe Durant et Robert Weil, 2002 :390).

L'observation participante est ce type d'observation qui permet au chercheur (ou exige de lui) d'occuper une position au sein du groupe étudié et de participer à sa vie quotidienne ou à ses moments exceptionnels (fête, cérémonies, etc.). En plus de mon avantage d'appartenir à ce diocèse, j'ai pris activement part à des réunions, séminaires, conférences et autres cadres de concertation institutionnelle avec plusieurs acteurs de l'archidiocèse de Bukavu sur différents sujets afférant à mon thème et à la vie en général de l'Église africaine.

2. L'entretien semi-directif

La technique de l'entretien consiste à provoquer une conversation réglée entre un enquêté et un enquêteur muni de consignes et le plus souvent d'un *guide d'entretien*. Celui-ci se présente sous la forme d'une liste de questions ou de thèmes qui doivent obligatoirement être abordés au cours de l'opération, soit spontanément parce que l'enquêté en parle de lui-même au cours de la séance, soit sur la demande expresse de l'enquêteur. Le plus souvent ce dernier doit *relancer* l'entretien en s'aidant du guide créé auparavant.

Il existe plusieurs types d'entretiens selon diverses modalités, dont *selon le degré de liberté laissé à l'enquêté*. Dans cette catégorie, on peut citer *l'entretien libre ou non directif* (très rare en sociologie souvent utilisé en psychologie et psychologie sociale : l'enquêteur lance un thème puis tous ses efforts

consistent à faire explorer ce thème par l'enquêté) ; *l'entretien directif* qui ressemble fort à une enquête par questionnaire avec questions ouvertes c'est-à-dire sans réponses préétablies ou précédées : l'enquêteur interroge l'enquêté au moyen d'une liste de questions établies dans un certain ordre (R. Ghiglione et B. Matalon, 1978) ; *l'entretien semi-directif*, qui utilise une grille d'observation, mais n'impose pas une standardisation de la forme et de l'ordre des questions comme dans le cas du questionnaire.

C'est un type d'entretien fréquemment pratiqué en sociologie : il consiste à faire produire par l'enquêté un discours plus ou moins *linéaire* avec le minimum d'interventions de la part de l'enquêteur. Il s'agit de provoquer ce discours, après accord avec l'intéressé, puis de le faciliter pour explorer les *informations* dont dispose l'enquêté à ce sujet, c'est-à-dire ce qu'il peut en dire. Cet entretien dit de *recherche* ne doit pas être confondu avec l'entretien *thérapeutique* qui a pour fonction de solliciter un discours destiné à faire disparaître des symptômes dans le cadre d'une consultation, ou encore avec l'entretien *clinique* qui se veut à la fois thérapeutique et de recherche (A. Blanchet et al., 1987 : 83-84).

Pour ma part, cette technique d'enquête sociologique d'entretien semi-directif m'a permis d'ouvrir des entretiens avec la plupart de mes interlocuteurs, à partir de questions préalablement préparées, tout en leur laissant le temps voulu de parler, mais en veillant à ce qu'ils ne s'éloignent pas de notre propos. C'est auprès de hautes autorités du diocèse et de gestionnaires mandataires des services centraux, des membres des instances décisionnelles du diocèse que j'ai mené des entretiens avec un guide d'entretien.

3. L'enquête par questionnaire

L'enquête par questionnaire, dite encore *sondage d'opinion* selon une appellation malheureuse, représente, aux yeux de beaucoup, le modèle même de la recherche empirique quantitative (Durand, Weil 2002 :391). Relativement ancienne, elle a reçu une codification très stricte parce qu'elle est massivement utilisée dans certains domaines : politique (sondages électoraux, par exemple), économique (études de marché, par exemple), etc. Elle a représenté la technique scientifique de pointe par excellence jusqu'à la fin des années soixante, grâce à l'influence de la sociologie quantitative américaine. Depuis lors, les observations à caractère ethnographique, les entretiens et l'apparition de nouvelles formes de traitement de données (analyse de texte, analyse de contenu) ont concurrencé l'utilisation des questionnaires, du moins aux yeux des chercheurs (J.-P. Durand, R. Weil 2002 :391).

Dans son principe, la technique du questionnaire obéit à une exigence propre. Si l'observation et l'entretien peuvent caractériser la phase qualitative d'une recherche (en réalité phase de découverte et

d'exploration du domaine étudié, l'observation et l'entretien étant aussi susceptibles de quantification lorsqu'ils sont faits en nombre suffisant), l'application d'un questionnaire à un échantillon représentatif est réalisé en vue d'une *inférence statistique*, ce qui demande un travail d'éclaircissement préalable : « *il faut évidemment savoir de façon précise ce que l'on cherche, s'assurer que les questions ont un sens pour chacun, que tous les aspects de la question ont bien été abordés, etc.* » (R. Ghiglone, B.Matalon, 1978 :93 cités par J.-P. Durand, R. Weil, 2002 :391-392).

Cette nécessité explique pourquoi l'enquête par questionnaire est souvent précédée d'une *pré-enquête menée par entretien* afin de sélectionner les questions pertinentes et les types de réponses à prévoir, car un mauvais questionnement tend à induire des réponses que le sujet n'aurait pas produites spontanément (J.-P. Durand, R. Weil, 2002 :392). Lorsque les enquêtes préparatoires ont été effectuées, les hypothèses posées, et le type d'approche précisé, les opérations requises sont les suivantes : la constitution d'un échantillon de taille suffisante notamment *représentatif* de la population étudiée, la construction du questionnaire, l'application du questionnaire (indirectement ou directement), la phase du dépouillement et du traitement des réponses (qui se fait actuellement le plus souvent au moyen de procédures informatiques grâce à un logiciel adéquat en procédant aux opérations de tri afin de présenter les fréquences de réponses aux questions, les corrélations entre les réponses à plusieurs questions, etc.).

A propos de la construction du questionnaire, Durand et Weil reconnaissent que c'est l'opération la plus difficile, car il faut formuler des questions pertinentes et les ordonner de façon à ne pas induire des réponses ou une logique d'ensemble, ce qui est à la limite toujours impossible.

En effet la plupart du temps les questions sont fermées, c'est-à-dire munies de réponses prédéterminées, parmi lesquelles le questionné fait un choix (en cochant des cases par exemple). Le fait de présenter des réponses toutes faites ne permet pas à l'enquêté de choisir sa propre formulation. Même si la question est ouverte (réponse libre), sa formulation elle-même peut également induire la réponse. La technique du questionnaire est donc loin d'être une technique neutre, et tout l'art consiste non seulement à énoncer des questions claires, mais encore à reconnaître les types de réponses nécessairement induits (J.-P. Durand, R. Weil, 2002 :392). Les méthodes quantitatives sont très raffinées et relèvent de techniques appelées analyse des données.

Pour élaborer mon guide d'entretien, j'ai eu à composer un questionnaire adressé à des personnes préalablement ciblées (Cf. infra). Ayant préparé d'avance mon questionnaire et mon guide d'entretien, le gros du travail s'est déroulé en deux temps. Dans un premier temps, je devais consulter les archives du diocèse au secrétariat de l'archevêché, à l'économat général et chez les pères missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) en vue de compléter les données déjà recueillies dans la revue de littérature.

Dans un deuxième temps, j'avais à réaliser des entretiens avec les autorités diocésaines, les responsables des structures diocésaines notamment l'économiste général, la responsable du Bureau Diocésain des Œuvres Médicales (BDOM), la responsable du Centre OLAME, les curés et vicaires de paroisse, des religieux et religieuses, tant en ville qu'à l'intérieur, les agents des structures diocésaines, les chrétiens de toutes catégories socio-professionnelles, les jeunes garçons et filles, élèves et étudiants, sans emploi... Pour rencontrer tout ce monde, je devais me constituer un échantillonnage pour chaque groupe (Cf. Annexes C).

G. Plan de la thèse

A travers une recherche pluridisciplinaire¹¹, j'ai mené cette étude autour de trois grandes parties comprenant neuf chapitres relativement équilibrés. La première partie a été consacrée à la description du contexte sociopolitique et historique des Églises du Congo dont le souci primordial était l'implantation missionnaire pour le salut des âmes par les sacrements (chapitres 1, 2, 3). Dans la deuxième partie, j'ai fait une analyse de la situation socioéconomique post-missionnaire des Eglises du Congo qui voit sa politique d'extraversion financière héritée de l'époque missionnaire et coloniale s'essouffler du fait de l'amenuisement progressif des ressources extérieures. Ce qui lui impose aujourd'hui la nécessité de trouver des stratégies d'autofinancement pour sa survie et celle de ses institutions (chapitres 4, 5, 6).

Dans la troisième partie, j'ai mené ma réflexion autour de défis à relever par l'archidiocèse de Bukavu pour atteindre son autofinancement. Pour cela j'ai examiné l'ensemble des stratégies à mettre sur pied, les obstacles éventuels à contourner découlant des acteurs internes tributaires d'une certaine représentation sociale et, enfin, évalué les chances de succès en termes d'atouts dont dispose l'Eglise de Bukavu pour arriver à atteindre son objectif d'autonomie financière (chapitres 7, 8, 9).

La démarche descriptive et inductive de la première partie est devenue beaucoup plus réflexive et analytique dans la deuxième, et prospective dans la troisième. Les observations faites au départ conduisent à la fin à l'ébauche des chemins nouveaux sur un secteur combien délicat et mouvant. Ce qui explique le caractère modéré et pragmatique de mes propositions, tenant toujours compte de la réalité sociale lors de mon travail de recherche sur le terrain.

¹¹ Cette étude chevauche sur plusieurs disciplines à savoir l'histoire coloniale et religieuse, la sociologie religieuse et l'anthropologie culturelle, la sociologie économique, la géopolitique du Congo, l'économie du développement.

Difficultés rencontrées

Outre celles déjà évoquées, notamment la brièveté du temps d'enquêtes (quatre mois à raison de deux mois par an) pour glaner des données requises, sans compter les exigences sociales et familiales des enquêtés, les contraintes budgétaires, les difficultés d'accès aux zones rurales éloignées de la ville de Bukavu à cause du manque de transport, et de l'insécurité entretenue par des bandes armées, je dois signaler aussi les refus de répondre auxquels mes trois enquêteurs se sont heurtés constamment durant l'année d'enquête, le questionnaire non retourné, même dans le clergé.

Il en est de même pour mener les enquêtes auprès des interlocuteurs à profil particulier (des individus ayant des horaires de travail décalés et donc absents de leur domicile lors de notre passage ou au lieu du rendez-vous ; des individus qui s'estimaient non concernés ou non aptes à remplir mes questionnaires ; des individus qui jugeaient superflu de perdre du temps à répondre à mes questions, surtout dans le clergé)... Par ailleurs, j'ai rencontré des difficultés à pouvoir accéder à certaines données chiffrées que les personnes ressources estimaient secrètes et donc non disponibles. C'est le cas surtout pour les projets envoyés aux bailleurs et financés mais non réalisés.

Une autre difficulté, et non de moindre est d'ordre linguistique. Il s'agissait de trouver des termes adéquats en langues africaines (swahili, mashi, kihavu) utilisées pour interviewer les individus ne parlant pas français pour traduire certains concepts comme la dépendance financière, l'autofinancement... On était obligé parfois de faire des traductions approximatives et des périphrases... ! Malgré toutes ces difficultés, je suis content d'avoir réalisé cette étape essentielle dans le processus de ma thèse. Les avantages réalisés sur le terrain en quatre mois pleins en plus d'une année d'enquête menée par mes trois collaborateurs sont de loin plus importants que les difficultés rencontrées.

**Première partie : CONTEXTE SOCIO-POLITIQUE ET
HISTORIQUE DES EGLISES DU CONGO**

L'histoire de la deuxième moitié du XIX^e siècle est très riche en événements dans le monde, tant au niveau politique que religieux. C'est la période de grandes ambitions hégémoniques et d'expansions de certaines puissances occidentales en rivalité dans le reste du monde. Cette période correspond aussi à l'exploration plus systématique de l'intérieur de l'Afrique. Les côtes et, dans une moindre mesure, une partie de l'intérieur du continent étaient déjà suffisamment connues par les Européens pour y avoir pratiqué la traite d'esclaves depuis la fin du XV^e siècle.

C'est enfin la période de la colonisation mais aussi de l'évangélisation de l'Afrique. En effet, les sociétés de géographie qui se sont multipliées au cours du XIX^e siècle supportaient mal de voir les grandes taches blanches qui subsistaient sur les cartes de l'Afrique. L'abolition de la traite négrière qui mit fin au commerce triangulaire, la révolution industrielle qui provoquait une demande de plus en plus importante de matières premières, tous ces facteurs poussaient les Européens à pénétrer à l'intérieur du continent.

Souvent financées par les sociétés de géographie, des expéditions pénétrèrent toujours plus avant au cœur de l'Afrique. Le nouvel essor des missions en Afrique a été favorisé par une profonde modification des conditions dans lesquelles s'est développé l'apostolat. A la suite des explorateurs, et parfois avant eux, les missionnaires purent peu à peu pénétrer dans tout le continent et, du fait de la colonisation, se trouvèrent dans de meilleures conditions de sécurité et de vie matérielle (Milza, P., 1994 : 37-38).

Quelle que soit son orientation, aucune recherche scientifique sérieuse sur l'Église d'Afrique en ce début du XXI^e siècle ne peut se faire sans la prise en compte de l'élan missionnaire de la fin du XIX^e siècle sur le continent, avec ses audaces, ses illusions parfois, et la foi profonde des acteurs qui se sont engagés alors dans d'audacieux projets au nom de l'Évangile. La prise en compte du contexte politique français et belge aussi bien qu'européen du dernier quart du XIX^e siècle permet de mieux comprendre les influences et les contraintes qui ont marqué les premières entreprises apostoliques du cardinal Lavignerie et de sa congrégation, la Société des Pères Blancs. Leur action de l'évangélisation de l'Afrique équatoriale a abouti à la création, entre autres, du Vicariat Apostolique du Kivu, principal terrain de ma recherche.

Dans la première partie de ce travail, je vais décrire le contexte sociopolitique et historique de l'implantation de l'Église Catholique au Congo, notamment dans le Vicariat Apostolique du Kivu, dont le souci primordial était l'implantation missionnaire pour le salut des âmes par les sacrements et non la création d'une Église indépendante, autonome par ses hommes et par ses moyens. Ceci me permettra de comprendre les logiques qui ont guidé leur action pastorale.

Chapitre Ier : L'IMPLANTATION MISSIONNAIRE DE L'EGLISE CATHOLIQUE AU CONGO

L'évangélisation du Congo en général par des congrégations missionnaires belges et du Vicariat Apostolique du Kivu en particulier par les Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), est l'aboutissement d'une histoire millénaire du christianisme en Afrique. Sans faire œuvre d'historien, je vais passer en revue les grandes étapes qui caractérisent son implantation, les logiques sociales qui l'accompagnaient ainsi que le contexte sociopolitique qui le sous-tendait pour comprendre les enjeux de sa dernière implantation missionnaire en Afrique¹² dans la deuxième moitié du XIX^e siècle.

Section 1 : Aperçu sur les deux millénaires d'histoire de l'Eglise catholique en Afrique

Selon Dominique Arnauld, l'Afrique a marqué les débuts de l'Histoire du christianisme dans le bassin méditerranéen (2001 : 5). Et pourtant, entre le VII^e et le XIX^e siècle, c'est à peine si une allusion est faite à la Nubie et au Royaume du Kongo! Or, dès qu'on se plonge dans l'histoire de ce continent, le christianisme est quasiment présent à tous les siècles, quelque part en Afrique¹³. Par moment il est glorieux, durant de longues périodes il est silencieux et caché, mais il n'y a pas de raison de l'ignorer.

Pendant de longs siècles le christianisme en Afrique a été voulu et dirigé par d'autres que par les Africains, mais, si les acteurs n'ont pas été à la hauteur de la tâche et des aspirations des peuples africains, l'Afrique, depuis le premier siècle, a fait partie de l'Histoire du Christianisme. Parent pauvre des nations, continent pressuré, l'Afrique n'en est pas moins dans la salle du festin. Sur ce continent, se côtoient de vieilles églises qui remontent au début de l'ère chrétienne et des églises qui en sont à fêter leur centenaire et même leur jubilé d'or et d'argent (Arnauld, 2001 : 5).

A. Les grandes phases des deux mille ans d'évangélisation de l'Afrique

Trois grandes phases peuvent être distinguées de ces deux mille années d'évangélisation : les cinq premiers siècles ; le XV^e siècle et les expéditions des navigateurs portugais et espagnols ; enfin, le milieu du XIX^e siècle et l'idée européenne de la mission civilisatrice universelle. Disons juste un mot sur les deux premières phases en attendant de m'apprésentir sur la troisième dans laquelle l'objet de mon étude trouve son ancrage.

¹² J. Baur parle de deux époques différentes de l'évangélisation de l'Afrique subsaharienne. La première qualifiée de la première évangélisation, commence en 1482 (pour ce qui est du Congo) pour être interrompue après. La seconde reprend à partir du 18^{ème} siècle, vers 1792 et aboutit à la fondation des Eglises diocésaines dont il est question dans cette étude (Cf. Baur, J., 2001 : 53, 101).

¹³ Cf. Les index et tables des huit volumes de *L'histoire générale de l'Afrique* publiée par l'Unesco.

1. Le premier millénaire chrétien en Afrique et ses réalités: essor, déclin et survie

Au cours de cette période, l'Église s'est implantée dans tout le nord de l'Afrique, de la Mer Rouge à l'Atlantique. Entre la fin des *Actes des Apôtres* et le milieu du II^e siècle, les données historiques sur l'expansion du christianisme en Afrique septentrionale sont à peu près inexistantes. Mais il est certain que la première « mission » chrétienne a bénéficié d'un contexte historique et géographique privilégié : l'extension de l'Empire romain à tout le bassin méditerranéen. Un réseau serré de relations humaines, facilité par la sécurité des routes et par l'activité des ports, permettait aux hommes et aux idées de circuler facilement et rapidement.

Les nombreuses communautés juives de la Diaspora servirent de relais à l'évangélisation (De Benoist J.R., 1991 : 4). Ces facilités ne doivent cependant pas faire illusion : il y a un véritable « miracle chrétien » que Pierre de Bérulle (fondateur de l'Oratoire en France au 17^e siècle), décrit ainsi : « *Face à un monde puissant, organisé, triomphant, une poignée de pauvres hommes sans instruction ni pouvoir ; l'empire éternel établi par de pauvres pêcheurs muets comme des poissons, d'entre lesquels ils sont tirés, sans cabale et sans prudence, sans armée et sans violence* » (*Ibid.*).

Ce fut une période agitée où les conflits doctrinaux ont succédé aux persécutions pour menacer sans cesse l'unité et la survie de l'Église. Ce contexte difficile a vu de grands évêques et des théologiens africains éminents marquer de leur empreinte l'Église universelle : Cyprien de Carthage (200-258), Athanase d'Alexandrie (295-373), Cyrille d'Alexandrie (380-444), Augustin d'Hippone (354-430), pour ne citer que ceux-là. Les conditions culturelles et politiques de la création des communautés chrétiennes locales ont pesé lourd sur leur survie. L'expansion arabo-musulmane du VII^e siècle a balayé les chrétientés du Maghreb, nées dans un contexte colonial et insuffisamment enracinées dans les cultures locales. Par contre, les communautés coptes d'Égypte et monophysites d'Éthiopie ont résisté jusqu'à nos jours parce que leur foi, même déviante, est un élément de leur conscience nationale (*Ibid.* :1).

2. Quatre siècles d'évangélisation en ordre dispersé (1450-1850)

Au XV^e siècle, l'Europe occidentale découvre le monde (De Benoist, 1991:21). Le siècle s'achèvera sur l'expédition la plus connue, celle qui va permettre à Christophe Colomb d'aborder aux côtes de l'Amérique. Mais, pendant cent ans, les navigateurs portugais, vénitiens, génois vont descendre toujours plus vers le sud, le long de la côte occidentale de l'Afrique, et, une fois franchie la pointe méridionale extrême du continent, faire escale sur la côte orientale avant de rejoindre l'Inde. Cette découverte, si elle avait des motifs intéressés, était inséparable de l'extension du christianisme. Les missionnaires accompagnèrent toujours les découvreurs et les commerçants.

Mais cette évangélisation souffrit de multiples rivalités : entre les nations chrétiennes, entre le Saint-Siège et les Églises locales, et même entre les Ordres religieux. La création, en 1622, d'un organisme central chargé de la Propagation de la Foi ne suffira pas à unifier l'effort missionnaire.

Des quatre siècles d'évangélisation de l'Afrique en ordre dispersé (1450-1850) par l'Europe occidentale, quatre siècles d'efforts surhumains, mais sans liens entre eux, il ne restera pratiquement aucune trace au début du XIX^e siècle.

B. Cadre historique, politique et ecclésiastique de l'évangélisation de l'Afrique par l'Europe occidentale

C'est dans les péripéties de l'histoire, des alliances et des rivalités entre les nations, dans les ambitions et les besoins économiques et enfin dans les progrès techniques de la navigation qu'il faut chercher les conditions et les causes de la deuxième vague de l'évangélisation de l'Afrique qui va cette fois atteindre les côtes du continent au sud du Sahara. Trop dépendants des pouvoirs civils et des intérêts économiques (De Benoist J.R. :22), partageant aussi les préjugés de leurs contemporains et de leurs concitoyens, les missionnaires furent rarement maîtres des moyens qui leur auraient permis d'atteindre leurs objectifs religieux. Les longs délais de navigation ne permettaient pas de combler rapidement les vides creusés par une mortalité élevée, conséquence d'un climat difficile pour les Européens qui ne disposaient pas de médicaments appropriés, ni d'une alimentation et d'un logement adaptés.

Toutes ces raisons ont été des obstacles à une évangélisation systématique et au succès d'œuvres de longue haleine comme la formation d'un clergé valable et la promotion d'une élite chrétienne. Trop souvent aussi la conversion au christianisme était inséparable de l'adoption des mœurs occidentales. Les résultats obtenus ont été sans rapport avec les efforts déployés. Et les Églises nées sur les côtes africaines au cours des XV^e et XVI^e siècles n'étaient pas assez enracinées pour survivre à la rupture des liens avec l'Europe provoquée par les révolutions du XVIII^e et du XIX^e siècle.

1. Les expéditions des navigateurs portugais et espagnols

Il fallut donc attendre le XV^e siècle et les expéditions des navigateurs portugais et espagnols pour que le message du Christ soit annoncé au sud du Sahara. Pourquoi le Portugal et l'Espagne se sont-ils tournés vers le large ? Le Portugal avait achevé le premier sa *reconquista*, la reconquête de son territoire sur les Arabes. Dès 1147, Lisbonne, sa capitale, était libérée. L'armée portugaise se joignit aux Espagnols pour les aider à parfaire leur victoire sur leurs adversaires à la bataille de Las Navas de Tolosa en 1212. Seul demeurait le petit royaume de Grenade. Il disparut en 1492, après que les deux royaumes de Castille et d'Aragon eurent réalisé leur union en 1479.

C'est au cours du long règne de Jean I^{er} (1385-1433) que le Portugal se dota de la flotte qui lui permettrait d'avoir pendant longtemps la suprématie sur les mers. La concurrence castillane sur le continent poussa les Portugais à regarder vers le large. La demande en produits maritimes et exotiques augmentait en Europe. Et le vieux rêve de l'or poussait aussi les navigateurs à chercher les pays où il existait en abondance. Avec un peu de retard, les Espagnols suivirent les traces de leurs voisins (Ibid.). Vers l'est, la route était barrée par les royaumes musulmans, c'est-à-dire tout le maghreb actuel, le Moyen et le Proche Orient.

Il fallait donc trouver un nouvel itinéraire vers les pays des épices et de la soie qu'étaient l'Inde et la Chine, en contournant le continent africain. En même temps, les pays chrétiens d'Europe occidentale espéraient pouvoir rejoindre le Prêtre Jean qui luttait contre l'Islam. La croyance en l'existence de ce personnage mythique est sans doute née de ce que l'on savait de l'empereur d'Ethiopie. L'espoir de pouvoir, avec son aide, prendre à revers la puissance islamique, a conduit aussi les navigateurs lusitaniens et ibériques (Ibid.).

2. Les étapes de la découverte des côtes africaines

C'est d'abord vers le large que se dirigea le tout premier explorateur, Gonzalo Velho, qui découvrit Madère en 1418, puis les Açores en 1431. Mais ses successeurs suivirent la côte : Gil Eanes atteignit le cap Bojador en 1433, et Antonio Gonçalves, le cap Blanc en 1441. L'année suivante, Nuno Tristam arriva sur l'île d'Arguin, il y prit 200 Noirs qu'il vendit au Portugal : c'était le début de la traite négrière qui va durer quatre siècles (De Benoist, 1991 :23). En 1445, un fort fut construit sur l'île d'Arguin, premier établissement permanent des Européens sur cette côte. En 1444, Dinis Dias doublait le cap Vert et prenait pied sur l'île connue plus tard sous le nom que lui donnèrent les Hollandais : Gorée (Ibid.).

C'est un Vénitien, Ca da Mosto qui découvrit un archipel inhabité, situé à 400 km au large de la pointe extrême occidentale de l'Afrique et qui, pour cette raison, a été baptisé Iles du Cap Vert. La Gambie fut découverte en 1462. Au cours de cette année, le pape Pie II confiait au Franciscain Afonso de Bolano la mission de Guinée : à l'époque, ce nom désignait toute la côte occidentale de l'Afrique, du Cap Vert au Gabon (Ibid. : 25).

En 1488, des Portugais débarquèrent à l'embouchure du Sénégal et prirent le parti du roi détrôné du nom de Behemoï. Ils l'emmenèrent au Portugal où il fut baptisé, avant de revenir l'année suivante avec vingt-cinq bateaux pleins de soldats et de prêtres, surtout les dominicains. Il y avait espoir de pouvoir fonder un royaume chrétien dans cette région. Dans les années suivantes, des prêtres suivirent les Portugais qui s'installaient sur la côte du Sénégal, ainsi qu'à Cacheu et à Freetown.

Mais c'est avec la création du diocèse de Funchal en 1516 et surtout en 1533, avec la séparation du diocèse de Santiago, dont le siège était aux îles du Cap Vert, que commença vraiment l'évangélisation de la région. Le nouveau diocèse, outre l'archipel du Cap Vert, englobait le continent de l'embouchure du Sénégal au cap des Palmes. C'est ce qu'on appelait la Haute Guinée. Les premiers évêques étaient de tous les Grands Ordres de l'époque: Franciscains, Prêtres diocésains, religieux de l'Ordre de Saint-Augustin (OSA), Carmes, Dominicains, Jésuites (qui y firent 40 années d'apostolat, de 1604 à 1642), tous Portugais.

A partir du milieu du XVII^e siècle, les Capucins français et espagnols arrivent en Afrique, avec l'avènement de la Congrégation pour la Propagation de la Foi fondée en 1622. Pendant le XVI^e siècle, des prêtres, surtout franciscains, travaillèrent dans la région de Cacheu et de Freetown au service des quelques centaines de chrétiens appartenant au personnel des commerçants portugais. L'évangélisation de l'Afrique occidentale au XVII^e siècle sera dominée surtout par les Capucins espagnols venus des provinces de Castille, Navarre et Aragon sous la direction d'Antonio de Trujillo. En 1684, les missionnaires rédigèrent un rapport condamnant formellement la traite négrière et demandèrent des sanctions de l'Église et du roi du Portugal.

En fait, la traite négrière se révéla beaucoup plus rémunératrice. Le trafic se développait et les îles du Cap Vert en étaient devenues la plaque tournante. En 1594, l'évêque Pedro Brandão se plaignit au roi du Portugal du fait que les esclaves étaient transportés dans des conditions inhumaines, que les Portugais de la région étaient chrétiens seulement de nom et ne s'intéressaient qu'à la traite négrière... (De Benoist, 1991 : 25-26). En 1470, les Portugais abordèrent pour la première fois dans une île de la Basse Guinée, qu'ils baptisèrent donc Sao Tomé. Ils la peuplèrent de colons et d'esclaves.

La christianisation fut assurée dès le début par les Franciscains (OFM), puis, à partir de 1494, par des prêtres africains formés à Lisbonne. Enfin, à partir du début du XVI^e siècle et jusqu'en 1594, par l'Ordre de Saint Augustin (OSA). Le diocèse de Sao Tomé fut créé en 1534 : il englobait les îles de la région et toute la côte, depuis le cap des Palmes jusqu'au cap des Aiguilles. Le diocèse de Sao Salvador en fut détaché en 1596. En 1471, les Portugais arrivèrent dans une région où l'or abondait (la future Gold Coast, aujourd'hui Ghana) ; pour cette raison, ils baptisèrent El mina l'escale où ils construisirent un fort en 1482. L'évangélisation de la côte de l'actuel Ghana dura jusqu'au début du 18^e siècle. La côte du Bénin fut atteinte probablement par Ruy de Siqueira en 1472, sûrement par João Afonso de Aveiro en 1486.

Diogo Cão découvrit l'embouchure du Zaïre en 1482, et, quatre ans plus tard, la baie où est aujourd'hui construit le port de Walvis Bay. Il revient à Bartolomeo Dias de vaincre les appréhensions de son équipage et de franchir, en 1488, l'extrême pointe méridionale du continent, baptisée cap des Tempêtes. En 1498, Vasco de Gama, avant d'atteindre l'Inde à Calcutta et à Goa, faisait escale sur la côte du Mozambique.

3. Les Portugais et les Espagnols se divisent le monde

Pour les autorités de la chrétienté, la découverte de nouvelles régions était inséparable de leur évangélisation. En 1442, le pape Eugène IV donna à l'Ordre du Christ juridiction sur toute la côte ouest de l'Afrique. Cet Ordre avait été fondé en 1319 pour remplacer au Portugal celui des Templiers, et l'infant Henri en était le grand maître. En 1455, le pape Nicolas V alla beaucoup plus loin : il accorda au roi du Portugal le patronage, le *padroado*, sur toutes les terres à découvrir ; il aurait toute latitude pour y nommer les évêques et y envoyer les missionnaires de son choix. Ce patronage fut confirmé l'année suivante par Callixte III. Mais les caravelles espagnoles étaient parties à leur tour à la découverte du monde. En 1481, par la bulle *Aeterni Regis*, le pape Sixte IV confiait aux Espagnols les territoires africains au nord du 20^e parallèle de latitude nord, le patronage des Portugais étant maintenu pour toutes les terres se trouvant au sud.

En 1492, Christophe Colomb naviguant vers l'Inde en passant par l'ouest aborda des terres que l'on baptisa Indes occidentales. Pour éviter des conflits entre les deux grandes puissances maritimes, le pape Alexandre VI, par la bulle *Inter caetera* du 4 mai 1493, attribua à l'Espagne « *les terres fermes et îles découvertes et à découvrir vers l'Inde à l'ouest du 45^e méridien* » ; au Portugal revenait tout ce qui était à l'est de ce méridien. Les deux pays modifièrent d'un commun accord cette répartition.

Par le traité de Tordesillas, conclu en 1494, la ligne de séparation fut reportée à 100 lieues à l'ouest de la dernière île des Açores. Grâce à ce texte, ce qui allait devenir le Brésil tombait dans le domaine portugais, qui englobait également toute l'Afrique au sud du 20^e parallèle. L'accord fut confirmé par le pape Jules II en 1508 (Ibid. :23). Mais l'œuvre était tellement juteuse que d'autres puissances européennes vont très rapidement entrer dans la danse et même supplanter les deux précédents. Ce fut le cas de la France, l'Angleterre et les Pays-Bas.

4. Arrivée des Français, Anglais et Hollandais sur les côtes africaines

La rivalité entre l'Espagne et le Portugal sur les mers avait sa source dans la lutte que les deux pays se livraient dans la péninsule où ils cohabitaient. En 1580, ce conflit tourna à l'avantage des Espagnols, dont le roi joignit à sa couronne celle du Portugal. Cette tutelle fut mal acceptée et l'opposition se répercuta dans les missions. En 1640, le Portugal reconquit son indépendance, mais cette lutte laissa des séquelles dans les territoires africains. Les Anglais et les Français, à leur tour, avaient pris le départ pour se constituer un domaine colonial. Leurs bateaux prenaient une part active à la traite négrière.

Ils furent de plus en plus nombreux sur les côtes africaines où Français et Anglais fondèrent de nombreux comptoirs. La famille des Habsbourg fut un moment toute puissante en Europe. Et en la personne de Charles-Quint, elle réunit sous une même couronne des territoires allant de la péninsule ibérique aux Flandres en passant par l'Europe centrale. Les régions méridionales des Pays-Bas, rassemblées en Provinces-Unies, luttèrent de 1555 à 1668 pour secouer la tutelle des Habsbourg. Elles se dotèrent d'une flotte puissante qui alla, à son tour, commercer le long du continent africain. Tout le XVII^e siècle est dominé par la traite négrière pratiquée essentiellement par les Pays-Bas.

C. Organisation ecclésiastique

Le pape s'était réservé le droit de créer les circonscriptions ecclésiastiques dans le domaine confié au *padroado* des Portugais et à la tutelle des Espagnols. Ceux-ci avaient découvert en 1401 l'archipel des Canaries qui devint diocèse dès 1406. En 1444, Ceuta, conquis par les Portugais en 1415, devint un diocèse dont le titulaire avait le titre de « Primat d'Afrique ». En 1499, Alexandre VI érigea plus au sud le diocèse de Safi qui englobait le Sénégal.

Léon X modifia cette organisation en créant à Madère en 1516 le diocèse de Funchal, qui avait juridiction sur la côte africaine de Safi au cap Bojador. Cette juridiction passa donc de l'Ordre du Christ à l'évêque de Funchal qui résidait en fait à Lisbonne. En 1518, on lui donna un auxiliaire pour Sao Tomé et le Congo. En 1597, San Salvador, au Kongo, fut érigé en diocèse, détaché de Sao Tomé.

En 1612 enfin, le Mozambique devint vicariat apostolique, détaché de l'archidiocèse de Goa. A partir de 1622, la Congrégation pour la propagation de la Foi essaya, souvent sans succès, de reprendre le contrôle de tous les territoires missionnaires. Le Portugal conserva son *padroado* sur ses territoires coloniaux, Cap-Vert, Guinée Bissao, Sao Tomé et Principe, Angola, Mozambique, jusqu'à leur indépendance en 1975 (1973/4 pour la Guinée Bissao).

1. L'évangélisation et la traite négrière : deux actions conjointes des Jésuites et des Dominicains

La dispersion des initiatives missionnaires, le drame de la traite négrière dans lequel certains missionnaires furent même impliqués¹⁴ ont été des obstacles à une action concertée, poursuivie avec constance et prenant en compte les réalités locales. Le climat et le manque de voies de pénétration vers l'intérieur - encore inconnu des Européens - n'ont pas permis aux fondateurs d'Église de dépasser les côtes de l'Atlantique et de l'océan Indien. Même si certaines communautés chrétiennes ont existé pendant près de trois siècles, elles n'ont été que des enclaves sans rayonnement effectif sur les pays environnants.

Les révolutions qui ont marqué l'histoire de l'Europe à partir de la fin du XVIII^e siècle ont mis fin à une évangélisation menée par des hommes souvent héroïques, mais sans plan d'ensemble, malgré la création, en 1622, de la Congrégation romaine pour la Propagation de la Foi. L'isolement des Églises locales et leur manque d'enracinement dans les civilisations africaines ont eu pour conséquence leur disparition momentanée. Revenant avec force et conviction sur ses accusations, Silas Cerqueira montre que les grandes découvertes - qui allaient en général contribuer à faire éclater la « *Weltanschauung* = *nouvelle vision du monde* » religieuse médiévale - renforcèrent au Portugal même les thèmes sociaux et politiques de ladite *Weltanschauung*. Les Jésuites prirent la direction de ce travail gigantesque : maintenir l'unité de l'Église par une trop lente adaptation « progressive » équilibrée, freiner tout bouleversement social, forger l'armature idéologique des grands empires semi-féodaux (portugais et espagnol).

Un des thèmes fondamentaux de cette armature idéologique était celui de la « dilatation de la Foi et de l'Empire ». Le Jésuite Acosta légitimait l'évangélisation avec l'appui des armes à côté de l'évangélisation *more evangelico* (Le dominicain Vitoria aussi. Cf. Silva Rego, 1962 :97-103). Egaleme nt frappant est le fait que l'idéologie missionnaire justifiait l'esclavage, sous le prétexte de la conversion (Cf. Cerqueira, S., 1962: 468; Magalhaes Gordinho, V., 1962 : 80-104). Les Jésuites, nous dit Silas Cerqueira qui cite Duffy (1962 :54), « *souscrivaient à la croyance dominante que la meilleure façon de convertir le Noir était de le vendre, afin qu'il puisse être introduit au christianisme par la dignité du travail dans les plantations américaines* ».

¹⁴ Dans un travail collectif mené sous la direction de Marcel Merle (1967), dont l'objet assigné à l'étude était l'analyse du comportement des missionnaires envers la décolonisation en faisant ressortir l'illustration particulière du problème général posé par les relations entre forces religieuses et vie politique, Silas Cerqueira, dans sa contribution « L'Église catholique portugaise », p. 467, affirme que la raison principale de la faillite de l'effort missionnaire pendant la deuxième moitié de XVII^e siècle par les frères Capucins dans le Royaume Kongo, était l'importance sans cesse croissante de la traite d'esclaves, à laquelle participaient les missionnaires. Cf. Duffy, J, 1962 : 45-50, 63-67; Rego, S., 1962 : 273-275.

Les Jésuites, en lutte contre l'hégémonie des grands colons, y protégèrent les Indiens décimés par l'esclavage ; c'est dans ce but qu'ils importaient des esclaves africains dont le déracinement rendait la conversion plus facile¹⁵. Au Mozambique, les Dominicains et les Jésuites accumulaient de vastes propriétés, percevaient l'impôt indigène, et participaient à la traite.

2. Liens entre l'Église portugaise et le système colonial

Pendant la première phase du système colonial portugais, c'est-à-dire jusqu'à la fin du XVI^e siècle, les liens entre l'Église portugaise et le système colonial étaient très étroits, notamment sur le plan économique, comme le montre l'évolution de l'institution de « patronage ». Celui-ci avait été d'abord un droit féodal par lequel l'Église conférait des privilèges ecclésiastiques à un « patron », fondateur d'une Église, d'un monastère, etc. Les privilèges ecclésiastiques allaient de pair avec d'importants droits de jouissance des terres du patronage, la perception de revenus ecclésiastiques non négligeables (dîmes, etc.). Il s'agissait d'une forme de répartition des revenus et du pouvoir entre l'Église et les autres acteurs de la classe dominante. L'institution survécut dans le cadre colonial. La forme principale du « patronage royal » était alors le patronage d'Orient.

L'organisation des premières découvertes a probablement appartenu au riche et puissant Ordre du Christ (Magalhaes Godinho, V., 1962: 135-137, 211-213), dont l'administrateur était l'infant Henri le Navigateur. Tandis que la Couronne concédait à celui-ci et à l'Ordre la seigneurie sur toutes les terres à découvrir ou à conquérir, les papes conféraient à l'Ordre *le jus patronatus* d'outre-mer. L'Ordre du Christ finit par se confondre avec la Couronne portugaise et, au XV^e siècle, la papauté accorda à celle-ci, pour toujours, le droit exclusif d'évangélisation, de juridiction spirituelle et de fondation d'Églises en Afrique et en Orient, de même que le droit de perception d'éventuels revenus ecclésiastiques et le droit exclusif de conquête, de commerce et d'esclavage. A partir de 1560, l'Angola devint le centre d'intérêt principal de la Couronne, des marchands d'esclaves et des Jésuites. Ceux-ci, rapporte Silas Cerqueira, suscitaient des expéditions guerrières à l'intérieur, organisaient avec des bateaux de la Compagnie la traite d'esclaves vers le Brésil, cherchaient à étendre leur autorité sur la base d'un système semi-féodal d'appropriation de la terre. Ils prétendaient, renchérit-il, jouer en Angola le rôle de protecteurs de la population autochtone comme au Brésil, à la différence que pour le jouer au Brésil, il leur avait fallu importer les esclaves de l'Angola (Cerqueira, 1962 :467).

¹⁵ Duffy évalue à 4 000 000 le nombre des Africains « exportés » entre 1580 et 1836 (Op. Cit., : 59-63). Le R.P. Dieudoni donne le chiffre de 15 000 000 (cité in M.P.I.A., *Angola, Exploitation esclavagiste, résistance nationale*, S.I., Comité directeur du M.P.I.A., 1961 : 12). Voir aussi : *Histoire générale du travail*, sous la direction de Louis-Henri Parias, notamment le T. II, *L'âge de l'artisanat*, par Pierre Wolf et Frédéric Mauro, Paris, Nouvelle librairie de France, 1960 : 375. F. Mauro (1960 :280-286) évalue le nombre des esclaves africains importés au Brésil avant 1750 à près de 500 000.

3. Le milieu du XIX^e siècle et l'idée européenne de la mission civilisatrice universelle

Au milieu du XIX^e siècle, l'Europe - en pleine révolution industrielle - part à la conquête du monde. C'est, comme le dit De Benoist, la deuxième vague d'une colonisation qui est cette fois beaucoup plus universelle, pénétrant jusqu'au cœur des continents. Les missionnaires suivent et, souvent, précèdent le mouvement (De Benoist, 1991 :1). Le rôle de l'Église de France est ici primordial : les trois quarts des nombreuses congrégations religieuses fondées au cours du XIX^e siècle en Europe sont nées en France; en 1900, les deux tiers des missionnaires sont français.

A partir de Grégoire XVI (1831-1846), de grands papes vont organiser l'évangélisation persévérante et méthodique de l'Afrique. Des milliers de missionnaires, hommes et femmes, vont dépenser leurs forces et souvent donner leur vie pour que naissent partout des communautés chrétiennes, dont la vitalité se révélera par la rapidité avec laquelle germeront en leur sein des vocations sacerdotales et religieuses. En une génération, des prêtres sont formés et reçoivent le sacerdoce. En 1939, les deux premiers évêques africain et malgache des temps modernes sont ordonnés par le pape Pie XII.

Un siècle et demi après la reprise de l'évangélisation, les chiffres montrent que, cette fois, du grain semé jusqu'au cœur du continent a levé une importante moisson. A la fin de l'année 1988, d'après les chiffres fournis par Michel Dubost (1992 : 165), sur 638 121 000 Africains, 88 889 000 étaient catholiques, soit 13,9 %, répartis en 411 diocèses, ayant à leur service 369 évêques africains (et 118 étrangers) et 9 184 prêtres diocésains africains. Ces chiffres sont largement dépassés aujourd'hui. Je n'entrerai pas dans les détails des statistiques de l'Église catholique en Afrique. Rappelons tout de même que l'évangélisation de la fin du XIX^e siècle n'est pas la première au Congo mais plutôt la deuxième dans l'ordre chronologique, après la toute première qui eut lieu de 1483, avec les missionnaires catholiques portugais venus dans le sillage de l'explorateur Diego Cão parvenu à l'embouchure du fleuve Congo en 1482, et les missionnaires capucins italiens jusqu'à 1835.

Section 2 : Aperçu sur la première évangélisation au Congo (1483-1835)

Quand, à l'aube de la « deuxième évangélisation » du Congo, les premiers missionnaires s'établirent dans le Bas-Congo, ils se rendirent assez vite compte qu'ils n'y étaient pas entièrement des nouveaux venus et qu'ils pouvaient appuyer leur prédication sur les vestiges et souvenirs laissés par plus de trois siècles d'une évangélisation antérieure. L'histoire de cette première évangélisation, qui remonte à la « découverte » de l'embouchure du fleuve Congo en 1483 par le navigateur portugais Diogo Cão, est moins connue que sa légende, mais elle n'est, tout compte fait, pas moins belle. Elle est en outre, comme toute page d'histoire de l'humanité, « *magistra vitae* », riche en enseignements valables pour l'Église en Afrique centrale aujourd'hui et demain (Beeckmans, R., 1980 :389).

La première évangélisation catholique du Congo s'est déployée en deux temps : d'abord entre 1483 et 1835, ensuite à partir de 1880. La première activité missionnaire s'est limitée à la zone côtière occidentale, soit le pays allant de l'océan Atlantique à la rivière Inkisi. Pendant plus de deux siècles environ, 400 missionnaires se succédèrent au Congo, depuis les *Franciscains* (1491) jusqu'aux *Récollets* (1674) en passant par les Jésuites (1544), les *Dominicains* (1570), les *Carmes* (1584), les *Tertiaires de Saint-François* (1604), tous Portugais, puis les *Capucins* (1645) italiens et espagnols envoyés par la Propagande (Ndaywell, I., 1998 :345).

En m'inspirant largement des travaux de François Bontinck et du Père René Beeckmans (1980 : 389-411) consacrés justement à la première évangélisation du Congo(1483-1835), je me limite à donner en trois étapes les grandes lignes qui l'ont caractérisée, à savoir la christianisation du Royaume du Kongo (1483-1543), la chrétienté congolaise à la recherche de son second souffle (1543-1645), et la « Missio antiqua » des Capucins au Kongo (1645-1835).

A. La christianisation du Royaume du Kongo (1483-1543)

On croit savoir aujourd'hui que le navigateur portugais Diogo Cão est arrivé début août 1483 à l'embouchure du fleuve Congo, qu'il nomme Rio Poderoso (Fleuve puissant)¹⁶. Sur la rive gauche, il plante, au nom du roi João II du Portugal (1481-1495), une stèle commémorative appelée *padrão*, destinée à attester la priorité de la découverte portugaise. Ce *padrão* porte la date de 1482, qui est celle du mandat royal donné à Diogo Cão et non pas, comme on l'a pensé pendant longtemps, la date de l'arrivée de l'explorateur¹⁷. Il semble que son aumônier de bord ait eu l'occasion d'éveiller l'intérêt de la population locale pour la religion chrétienne. Des jeunes notables kongo furent amenés à Lisbonne, y apprirent le portugais et reçurent en même temps une première instruction chrétienne et le baptême. Il y eut d'échange des cadeaux entre les deux rois. Le roi Kongo avait par son ambassadeur Kasuta exprimé à João II du Portugal le désir de voir arriver dans son royaume des missionnaires.

¹⁶ C'était la pratique courante des explorateurs portugais et à leur suite, les espagnols, hollandais, anglais, etc., de débaptiser les lieux qu'ils découvraient. Beaucoup de pays, d'endroits, ... portent encore aujourd'hui ces dénominations. Ainsi le nom de Cameroun vient du portugais *Río dos Camarões* signifiant «rivière aux crêvettes» en raison de l'abondance de ces crustacées dans l'estuaire du Wouri, qui a valu à ce fleuve cette appellation. Le mot Camaroes aurait ensuite évolué en Camarones en portugais, puis Kamerun sous la colonisation allemande, enfin en Cameroon (en anglais) et Cameroun (en français). Les côtes camerounaises furent explorées en 1472 par le Portugais Fernando Pó. C'est lui qui baptisa l'estuaire du Wouri le Rio dos Camarões.

¹⁷ D'après Beeckmans à la suite de Bontinck, la première découverte de l'embouchure du Congo serait antérieure à 1483, puisque le roi du Portugal en avait déjà connaissance en 1482. Cette première découverte, disent les deux auteurs, aurait été tenue secrète à Lisbonne, en attendant que le roi puisse l'exploiter. Cf. Bontinck, F., « Le Zaïre « découvert » avant Diogo Cão ? », dans *Africa*, Rome, XXXi (1976 : 347-365).

Or en vertu du « droit de patronage » (*padroado*. Cf. Annexe 2)¹⁸ qui lui avait été octroyé par plusieurs bulles pontificales, le roi du Portugal était considéré par le Pape comme le premier responsable de l'évangélisation des « terres nouvelles ».

João considérait ce privilège comme un atout majeur pour se concilier, à la faveur du rapprochement religieux, de solides alliances politiques, militaires et commerciales. Il mit donc sur pied une grande expédition missionnaire qui prendra le large le 19 décembre 1490, à bord de trois caravelles. L'expédition comprenait évidemment des prêtres, séculiers et réguliers, dont on ne connaît pas précisément le nombre, mais aussi des gens de métier tels que maçons, charpentiers, agriculteurs ... avec leur équipement, « un modèle réduit de la société européenne, nous dit Georges Balandier, qui se voulait ainsi exporté, afin de pouvoir façonner la société et la civilisation du Congo à son image » (1965 :72). Il y avait aussi des militaires à bord, ainsi qu'un ambassadeur du Roi du Portugal, qu'accompagnait *Kasuta*, l'ambassadeur Kongo (Beckmans, R., 1980 : 391). Ainsi commençait la christianisation du Royaume du Kongo, dont la famille royale se trouve être les pionniers.

1. Le baptême de la famille royale

Le 3 mai 1491, en la fête de l'Invention de la Sainte Croix, le roi du Kongo, *Nzinga Nkuwu* fut baptisé à Mbanza Kongo sous le nom de Joaô (Jean), prénom du Roi du Portugal. On l'appellera désormais Dom João (Ndonzwau). La Reine Nzinga a Nlenza fut baptisée un mois plus tard, le 5 juin, sous le nom de Dona Eleonor, la reine du Portugal. On ignore la date exacte du baptême du prince héritier Mvemba a Nzinga, Dom Afonso (Ndofunsu) qui était gouverneur du Nsundi et résidait dans la capitale de cette région, Mbanza Nsundi, sur la rivière Inkisi, en aval de l'actuelle Kisantu.

A la suite de la famille royale, plusieurs nobles de la Cour royale se firent baptiser. La population suivit ses chefs et le royaume du Kongo devint officiellement un royaume chrétien à l'instar de ce qui était arrivé quelque mille années auparavant au royaume des Francs, suite au baptême de Clovis en 496, événement qui mérite à la France le titre de « Fille aînée de l'Église ».

¹⁸ L'origine du *padroado* est, selon Jean Comby (1992 : 87-99) à situer dans les motivations culturelles et religieuses du grand départ missionnaire des temps modernes (XVe-XVIIIe siècle). Dans le passé et tout au long du XV^e siècle, la papauté avait concédé aux souverains portugais des bulles de croisade qui leur accordaient la possession des terres conquises sur les infidèles avec le droit et le devoir de mettre en place des établissements chrétiens (églises, monastères...) dans ces mêmes lieux. Croisade, colonisation et évangélisation sont clairement associées. Pour couper court aux éventuelles contestations des Portugais, les souverains espagnols, Isabelle et Ferdinand, obtiennent du pape Alexandre VI Borgia, d'origine espagnol, plusieurs bulles qui reconnaissent à l'Espagne la souveraineté sur les terres découvertes par Christophe Colomb et leur confient la charge d'évangéliser les habitants.

Faisant le rapprochement entre le baptême du roi des Francs et celui du Kongo avec ce qui s'ensuivit, le pape Paul VI a un jour déclaré que « *le Zaïre est le fils aîné de l'Église en Afrique noire.* » (Beckmans, R., 1980 :392). Comme cela avait été voulu par le roi du Portugal, le baptême de la famille royale Kongo, avec l'adoption des prénoms de la famille royale portugaise, scella en même temps entre les deux royaumes une alliance politique, commerciale et militaire qui allait aussitôt se montrer fructueuse.

En octobre 1491, après le départ de la flotte portugaise, profitant d'une première christianisation du royaume Kongo menée très superficiellement par les missionnaires, le parti « traditionaliste » revint à la charge, appuyé par un fils du roi, Mpanzu Nzinga, qui avait refusé le baptême. Le roi se laissa convaincre et revint à ses croyances ancestrales, polygamie, fétichisme.

Ce retour aux traditions ancestrales illustre le fragile équilibre à peine instauré par une nouvelle religion insuffisamment établie dans une contrée dont les traditions séculaires étaient encore vivement dynamiques, homogènes et fortement ancrées dans la vie des populations africaines pour céder facilement aux éléments apportés par une culture d'Outre-Mer. Par contre, la conversion du prince héritier Dom Afonso avait été sincère et profonde.

A cause de l'aversion du roi contre lui, Dom Afonso dut se réfugier dans sa capitale de Mbanza Nsundi, et avec lui les missionnaires et quelques vrais fidèles. C'est à Mbanza Nsundi aussi que naquit, vers 1495, *Dom Henrique (Kinu a Mubemba)*, le fils de Dom Afonso, qui deviendra, en 1521, le premier évêque noir des temps modernes¹⁹.

2. Le règne de Dom Afonso, « Apôtre du Kongo » (1506-1543)

À la mort de Dom João, vers 1506, les « traditionalistes » se liguèrent pour désigner comme son successeur Mpanzu Nzinga resté païen, demi-frère de Dom Afonso. Mais celui-ci refusa de se laisser faire. Il décida de marcher sur Mbanza Kongo pour y conquérir de force le trône auquel il avait droit. Mais il n'avait pour armée que trente-sept « gentilhommes » chrétiens accompagnés de leurs serviteurs. Dom Afonso la racontera lui-même dans une lettre adressée en 1512 aux seigneurs de son royaume (Jadin Louis ; Dicorato Mireille, 1974 :55-56. Cf. Annexe 3)

¹⁹ Il y eut, en Nubie médiévale, pendant plusieurs siècles, des évêques noirs. Voir P. de Meester, « Une église florissante retrouvée au Soudan », dans *Telema*, Kinshasa, n° 21, janvier-mars 1980 : 19-24. Voir aussi P. de Meester, *l'Église d'Afrique, hier et aujourd'hui*, Kinshasa, Ed. Saint Paul Afrique, 1980 : 189.

Légende ou réalité vécue ? Une version moins épique de son accession au trône royal nous est fournie par Joseph-Gorges De Benoist qui évoque plutôt la manœuvre intrigante de la Reine Eleonor : « *Mais en 1493, João n'accepta pas de rester monogame, il retourna au paganisme et, avec son fils Mpanzu Akitimo Nzinga, qui avait refusé le baptême, il prépara l'expulsion des chrétiens, de plus en plus nombreux au Soyo et au Nsundi, dont les rois étaient restés fidèles à leur baptême. En 1506, le Mani Kongo mourut, sa veuve Léonor, restée chrétienne, cacha le décès jusqu'à ce qu'Afonso, le Mani du Nsundi soit entré secrètement dans la capitale et ait rallié ses partisans au nom de Jésus et de Santiago pour battre la grande armée que son frère Mpanzu Akitimo Nzinga avait rassemblée autour de la ville. Il remporta la victoire et devint roi. Ainsi commençait l'histoire du royaume chrétien du Kongo.* » (1991 : 41).

La victoire remportée de façon surprenante par le prince héritier chrétien sur son demi-frère païen fut attribuée, tant par les Portugais que par les Kongo, à une intervention miraculeuse de saint Jacques de Compostelle, patron des armées ibériques (Bontinck, F., 1980 : 28). Aussi a-t-on parfois attribué au vainqueur, de son vivant, le titre de *novus Constantinus*, le nouveau Constantin, parce que Dom Afonso, « *par sa victoire sur Mpanzu, garda au royaume Kongo son caractère chrétien et lui assura sans doute aussi son indépendance jusqu'au XIX^e siècle* » (Idem, 1979 : 16).

C'est un fait aussi que d'après plusieurs auteurs, Ndofunsu est connu dans la tradition orale Kongo comme le plus grand roi d'autrefois. Le royaume Kongo s'étendait approximativement de l'Océan atlantique à la rivière Kwango, et était limité au nord par le fleuve Congo et au sud par le Bengo (ou par le Dande). La population, qui n'avait pas encore été décimée par la traite des Noirs, était estimée à l'époque à 4 000 000, chiffre évidemment sujet à caution (Ibid. : 12).

Tout au long de son long règne, le roi allait se consacrer presque exclusivement à l'évangélisation de son peuple et à son éducation chrétienne en profondeur. Il avait opté délibérément pour la religion nouvelle et le modernisme, voulant calquer son État sur le Portugal. Il crée des écoles, envoie étudier au Portugal des nobles, dont son fils Henri. Ce dernier deviendra-j'en parlerai longuement- le premier évêque noir des temps modernes (1521). Mais, comme le fait remarquer Jean Comby, le Portugal, comme toutes les autres nations occidentales, n'accorde pas gratuitement ses bienfaits; il exige le monopole du commerce et veut être payé en cuivre, ivoire et surtout en esclaves.

3. Recherche de l'autonomie d'une jeune Église compromise par la traite des esclaves

Le roi voudrait l'autonomie de son Église, mais le Congo dépend de l'évêché de l'île de Sao Tomé (1534), pivot du trafic négrier. Le roi se rend compte que le commerce - et particulièrement la traite des esclaves - fausse complètement l'évangélisation. Les missionnaires eux-mêmes participent à la traite : comme ils sont payés en coquillages, monnaie sans valeur à l'extérieur du royaume, ils les convertissent en esclaves qu'ils vendent à Sao Tomé (1992 : 119). La correspondance du Mani Kongo avec le roi du Portugal, une trentaine de longues lettres, en témoigne.

Il se rend progressivement compte qu'à part l'envoi « de prêtres et de quelques personnes pour enseigner dans les écoles », il n'a rien à espérer de bon des relations commerciales avec le Portugal. Ces citations sont empruntées à une lettre de Dom Afonso au roi du Portugal, Dom João III, datée du 6 juillet 1526, dont le passage suivant résume fort bien le caractère tragique de la situation, et la volonté d'y porter remède :

« Nous ne mesurons même pas toute l'importance de ce dommage, car les marchands enlèvent chaque jour nos sujets, enfants de ce pays, fils de nos nobles et vassaux, même des gens de notre parenté. Les voleurs et hommes sans conscience les enlèvent dans le but de faire trafic de cette marchandise du pays, qui est un objet de convoitise. Ils les enlèvent et ils les vendent. Cette corruption et cette dépravation sont si répandues que notre terre en est entièrement dépeuplée. V. Altesse ne doit pas juger que cela soit bon ni en soi, ni pour son service. Pour éviter cet abus, nous n'avons besoin en ce royaume que de prêtres, et de quelques personnes pour enseigner dans les écoles et non de marchandises, si ce n'est du vin et de la farine pour le saint sacrifice. C'est pourquoi nous demandons à V. Altesse de bien vouloir nous aider et nous favoriser en ordonnant à vos chefs de factorerie de ne plus envoyer ici ni marchands, ni marchandises. C'est en effet notre volonté que ce royaume ne soit un lieu de traite ni de transit d'esclaves, pour les motifs énoncés ci-dessus » (Jadin, L. ; Dicorato, M., 1974 :156 Cité par Bontinck, F., 1980: 394).

Dans ses plaintes au roi du Portugal devenues récurrentes, le roi de Kongo Afonso Ier constate amèrement que le commerce et la traite des esclaves dénaturent l'annonce de l'Évangile. Écoutons Georges Balandier nous les reproduire : *« Nous demandons grâce à Votre Altesse de ne pas croire le mal que disent de nous ceux qui n'ont d'autres soucis que leur commerce, de vendre ce qu'ils ont acquis injustement, qui ruinent par leur traite notre royaume et la chrétienté qui s'y trouve établie depuis tant d'années et qui coûta tant de sacrifices à vos prédécesseurs. Ce grand bien de la foi, les rois et les princes catholiques comme Votre Altesse travaillent à le procurer à de nouveaux peuples. Nous sommes tenus de le conserver à ceux qui l'ont acquis. Mais cela se peut difficilement ici où les marchandises européennes exercent une fascination telle sur les simples et sur les ignorants, qu'ils laissent Dieu pour les accaparer. Le remède est la suppression de ces marchandises qui sont un piège du démon sur les vendeurs et sur les acheteurs. L'appât du gain et la cupidité amènent les gens du pays à voler leurs compatriotes, sans considération qu'ils soient chrétiens ou non. Ils les capturent, les vendent, les troquent. Cet abus est si grand que nous ne pouvons y remédier sans frapper fort et très fort. » (Cité par Balandier, G., 1965 : 72)*

En lisant cette correspondance cinq siècles après, on est plein d'admiration devant la perspicacité de l'analyse de la situation que traverse son royaume, le sens de responsabilité et la force de caractère de ce roi africain qui n'avait que seul souci le bien-être de son peuple et la défense de ses intérêts.

Cette lettre on ne peut plus claire du roi Dom Afonso enlève tout prétexte aux négationnistes de la traite des Noirs par les Européens, qui allèguent que ce sont les chefs traditionnels eux-mêmes qui ont vendu leurs propres frères aux Européens, comme si les Africains étaient venus en Europe avec des esclaves à vendre ou pour y chercher des acheteurs.

Dans sa lettre, le roi parle des marchandises que les Portugais amènent dans son royaume, pourtant interdites par lui, et qui attirent la convoitise des voleurs et hommes sans conscience, donc des gens officieux opérant avec ou au compte des marchands portugais pour enlever et vendre chaque jour les sujets du roi, les enfants de son peuple, les fils de ses nobles et vassaux et même des gens de sa parenté. C'est pourquoi il demande avec insistance à son homologue portugais de ne lui envoyer que des prêtres et des enseignants et, d'un ton autoritaire et solennel, il interdit que son royaume ne soit ni un lieu de traite ni de transit d'esclaves. Et dire que nous ne sommes qu'au début de ce commerce qui a fait la honte de la race humaine, car il durera pendant des siècles !

A-t-il été entendu par son homologue portugais ? Pas si sûr. L'on sait seulement que beaucoup d'autres rois comme lui à travers le continent ont dû se battre sans succès durant des années à travers quatre siècles contre la traite de leurs peuples, mais l'histoire du vainqueur a écrit autre chose. Evidemment, comme l'atteste René Beeckmans, toute cette correspondance a été rédigée par Dom Afonso lui-même. Ses professions de foi et ses préoccupations d'évangélisation étaient-elles en réalité aussi sincères qu'il le déclarait dans ses lettres ? On pourrait en douter si on n'avait pas conservé à ce sujet un témoignage particulièrement qualifié et éloquent.

Il s'agit d'une lettre écrite le 25 mai 1516 à Dom Manuel du Portugal par le vicaire Rui de Aguiar, qui venait d'arriver à Mbanza Kongo comme supérieur ecclésiastique du royaume. A le lire, on voit que le témoin a été, dès son arrivée, absolument pris d'admiration pour le zèle apostolique vraiment exceptionnel de ce Roi qui semble avoir amplement mérité le titre d'« *Apôtre du Kongo* » que ses contemporains lui avaient attribué (Beeckmans, R., 1980 : 394). Le vicaire Rui de Aguiar parle abondamment du zèle apostolique du roi Dom Afonso (Jadin, L., Dicorato, M., 1974 : 116-118 cité Bontinck, F., 1980 : 395. Cf. Annexe 4).

4. La foi d'une jeune Église éprouvée par un personnel missionnaire insuffisant et moins vertueux

Pourtant, on ne peut pas dire que Dom Afonso avait eu la foi facile, en quelque sorte gâtée par les circonstances et la jouissance de son autorité royale. Au contraire, dès le lendemain de sa conversion et de son baptême, il avait dû souffrir persécution de la part de son propre père, le roi Nzinga Nkuwu, qui l'avait pris en aversion. Sa foi avait failli lui coûter son trône et même sa vie. Il eut aussi à subir des humiliations répétées de la part des commerçants à son égard. Tout cela, Dom Afonso le supporta afin de ne pas mécontenter son « frère » le roi du Portugal et d'en obtenir plus d'aide en hommes et en matériel pour l'évangélisation et l'instruction de son peuple.

A la fin de sa vie surtout, ses lettres témoignent de sa déception devant le prix qu'il avait eu à payer aux rois, aux fonctionnaires et aux commerçants du Portugal pour l'œuvre missionnaire. C'est finalement de

ce côté que sa foi a encore été le plus rudement mise à l'épreuve. Ces prêtres qu'il ne cessait d'appeler à tout prix en renfort, ajoute-t-il, étaient dans la plupart des cas franchement décevants, souvent scandaleux. Certains étaient des aventuriers qui ne venaient au Kongo que pour s'y défroquer plus allègrement, y vivre de débauche, de commerce et de traite d'esclaves (Beeckmans, 1980 :396)²⁰.

N'oublions pas qu'à cette époque, l'Église était en pleine décadence, que Martin Luther, devenu « protestant » en 1521, était contemporain de Dom Afonso, et que la réforme du clergé « catholique » n'a été entreprise qu'après le Concile de Trente, ouvert en 1545, soit deux ans après la mort du roi Kongo. Dom Afonso s'est plaint à plusieurs reprises dans ses lettres au roi du Portugal, lequel répond, sans nier les faits, en l'autorisant à prendre des sanctions à l'égard de ces prêtres défailants, quitte à les renvoyer, au besoin, au Portugal. Voici un témoignage objectif et qualifié, une lettre adressée le 8 janvier 1534 par Mgr della Rovere, Nonce à Lisbonne, au secrétaire d'État du pape Clément VII.

L'auteur va même jusqu'à suggérer au pape que, pour faciliter les choses et diminuer le scandale, au Kongo les missionnaires soient autorisés « à avoir une épouse » : *« A mon avis, il serait très utile que Sa Sainteté trouve trois ou quatre hommes de bien à envoyer auprès de ce prince, car vraiment, vu ses excellentes intentions, s'il y avait des hommes pour instruire son peuple par leurs œuvres et leurs prédications, tout le pays se convertirait facilement. C'est un véritable miracle que cette contrée ne soit pas devenue bien pire qu'auparavant, car seuls quelques défroqués y sont allés. Selon ce que j'ai appris par les ambassadeurs du roi du Kongo, ces prêtres servent plutôt la religion de Margutte (=Mammon) que celle du Christ. Ils causent bien des dommages. Il serait bon qu'on y envoie des hommes qui leur montrent le bon chemin, comme on l'a fait pour les Maronites (catholiques de rite oriental) au temps du pape Léon X d'heureuse mémoire. A mon avis, il serait nécessaire, comme on l'a fait pour les Maronites, d'autoriser les prêtres à avoir une épouse, car le pays est échauffant et rend les habitants moins tempérants et moins continents. »* (Jadin, L. et Dicorato, M., 1974: 195 Cité par Bontinck, F., 1980 : 396).

²⁰ L'auteur affirme que cette participation massive et active des prêtres à la traite d'esclaves est attestée par tous les auteurs qui ont écrit sur la première évangélisation en Afrique centrale. Silas Cerqueira, dans sa contribution « l'Église catholique portugaise » (1962 : 467), affirme que la raison principale de la faillite de l'effort missionnaire pendant la deuxième moitié de XVII^e siècle par les frères Capucins dans le Royaume Kongo, était l'importance sans cesse croissante de la traite d'esclaves, à laquelle participaient les missionnaires. Le Jésuite Acosta légitimait l'évangélisation avec l'appui des armes à côté de l'évangélisation *more evangelico*. Egaleme nt frappant est le fait que l'idéologie missionnaire justifiait l'esclavage, sous le prétexte de la conversion. Les Jésuites, nous dit Silas Cerqueira qui cite Duffy, « souscrivaient à la croyance dominante que la meilleure façon de convertir le Noir était de le vendre, afin qu'il puisse être introduit au christianisme par la dignité du travail dans les plantations américaines ». Au Brésil, les Jésuites en lutte contre l'hégémonie des grands colons, y protégèrent les Indiens décimés par l'esclavage; c'est dans ce but, qu'ils importaie nt des esclaves africains dont le déracinement rendait la conversion plus facile. Au Mozambique, les Dominicains et les Jésuites accumulaie nt de vastes propriétés, percevaie nt l'impôt indigène, et participaie nt à la traite.

5. Dom Henrique, fils du roi et premier évêque de l'Afrique noire des temps modernes

Certes, il y eut des missionnaires irréprochables et zélés. Dom Afonso en cite nommément quelques-uns dans ses lettres, en faisant leur éloge. Mais il reste que si, « véritable miracle » il y eut, comme l'écrit le Nonce de Lisbonne, c'est à la foi inébranlablement patiente et persévérante du roi du Kongo qu'on le doit principalement.

En fait, Dom Afonso avait très tôt compris que l'évangélisation de son royaume devrait être surtout l'œuvre des propres fils de ce pays. Une de ses préoccupations constantes était de faire prendre en charge par le roi du Portugal la formation, religieuse surtout, de jeunes nobles Kongo dans des couvents portugais. Il donna l'exemple en destinant son fils aîné, Dom Henrique, au sacerdoce. Il l'envoya en 1509, âgé de quatorze ans, à Lisbonne, afin, « de le faire préparer aux choses sacrées, et de le faire initier au culte divin et à l'enseignement de la foi chrétienne (...). En souvenir d'un si grand bienfait, nous avons pensé en effet qu'à l'aube de notre conversion nous ne pourrions offrir à Dieu de meilleures prémices que celles d'une personne de notre sang. » (Ibid. : 67) Le jeune prince fut accueilli en 1510 au couvent des Chanoines augustiniens de Saint Eloi pour y faire des études prolongées, portant sur toutes les matières qu'on enseignait à l'époque.

Son assiduité et son progrès étaient tels que, deux ans plus tard, le roi portugais Dom Manuel 1^{er} suggéra dans une lettre à son ambassadeur auprès de Dom Afonso, que Dom Henrique fasse partie d'une ambassade du roi du Kongo au Pape et qu'il fasse en latin le discours d'ambassade au pape.

Dom Manuel ajoute qu'il « suppliera » le pape d'octroyer à Dom Henrique « la prélature principale de son royaume », pour « qu'il commence la série des archevêques et évêques qu'il y aura dans le royaume Kongo. » (Ibid. : 45-46). La préparation de cette ambassade Kongo à Rome fut tellement longue entre Mbanza Kongo et Lisbonne que lorsque l'ambassadeur Dom Pedro arriva au Portugal avec la lettre d'obédience de Dom Afonso au pape Jules II, ce dernier était déjà décédé» (Bontinck, F., 1979: 159).

Le nouveau pape, Léon X, créa le 12 juin 1514 le diocèse de Funchal (Madère) qui engloberait toutes les « terres nouvelles » de l'Afrique soumises au *padroado* royal portugais, y compris le royaume du Kongo. Cela n'empêchait cependant pas le pape de nommer un évêque auxiliaire résident à Mbanza Kongo. Dom Manuel 1^{er} s'employa à obtenir la nomination de Dom Henrique à ce poste. Mais le jeune prince n'avait que 23 ans (en 1518) et, depuis le V^e Concile de Latran (1512-17), il fallait avoir 30 ans pour être nommé évêque. Le pape était toutefois autorisé à accorder une dispense d'âge de trois ans. Léon X décida de passer outre et, au cours du consistoire du 5 mai 1518, il fit nommer Dom Henrique évêque titulaire d'Utique, située « in partibus infidelium », près de Carthage en Tunisie actuelle. Occupé par l'Islam, ce diocèse n'existait plus qu'en titre. Il fut cependant précisé que Dom Henrique ne pourrait recevoir l'ordination épiscopale qu'à l'âge de 26 ans accomplis.

C'est ainsi que Dom Henrique fut ordonné prêtre à Lisbonne en novembre 1520, soit dix ans après le début de sa formation. L'année suivante, il fut ordonné évêque et nommé évêque auxiliaire de Funchal (Madère) pour le Congo. Il revint alors enfin dans son pays, sans doute encore en 1521, accompagné de quatre Chanoines de Saint Eloi, désignés, conformément au désir du pape, pour l'assister comme théologiens et canonistes.

Comme on peut l'imaginer, l'homme le plus heureux du royaume, ce fut son père, le roi Dom Afonso, qui voyait dans l'ordination épiscopale de son fils aîné une récompense divine pour sa foi profonde et sa persévérance dans les épreuves suscitées par les prêtres portugais au Kongo à l'instar des marchands et autres fonctionnaires. Mais le jeune évêque Kongo était revenu en fort mauvaise santé. En plus, le manque de prêtres et l'insécurité grandissante à l'intérieur du pays durent tempérer son zèle apostolique.

Une lettre de Dom Afonso au roi du Portugal, Dom João III, datée du 18 mars 1526, fait état des soucis paternels du Roi Kongo : « Seigneur, à plusieurs reprises, notre fils l'évêque nous a demandé de le laisser aller visiter ce royaume avec les quatre prêtres qui l'accompagnent. Ils ne suffisent pas pour célébrer une messe ; combien plus dans un si grand royaume. Nous ne voulons pas le laisser partir, car le royaume est si grand que pour le visiter entièrement il faudrait beaucoup plus de prêtres qui l'aident et l'accompagnent. De plus, s'il s'éloigne de nous, nous craignons qu'on ne l'empoisonne. Cela nous causerait une très vive douleur et affliction à laquelle nous ne survivrions guère, car nous avons une très grande affection pour ce fils et, grâce à lui, nous-mêmes et notre royaume recevons beaucoup de consolation. C'est pourquoi nous ne le laissons pas partir et nous le retenons ici de force. Et pourtant, il le souhaite ardemment et nous l'a déjà demandé à plusieurs reprises. Pour ces raisons, Seigneur, nous espérons que vous nous accorderez tout ce que nous demandons dans cette lettre et nous porterez secours en tout » (Jadin, L. et Dicorato, M., 1974: 151 Cité par Bontinck, F., 1980: 398).

Ces prêtres que le roi sage chrétien demandait, le petit Portugal n'en avait évidemment pas. Dom Afonso insista : il fallait ordonner évêques deux de ses neveux et des prêtres congolais. Il ne fut pas entendu. A partir de 1526, l'état de santé de Dom Henrique n'arrêta plus d'empirer. Le 18 octobre, Dom Afonso demanda au roi du Portugal de lui envoyer deux médecins, deux pharmaciens et un chirurgien... En même temps, Dom Afonso s'efforçait d'obtenir, par l'entremise de João III, la création du diocèse du Kongo. Il fut à deux doigts d'y parvenir : en fin 1530, Dom Henrique était invité à se rendre à Rome en vue d'arranger cette affaire avec le pape Clément VII. Mais c'était trop tard : Dom Henrique était mourant, et peut-être déjà mort, fin 1530. Son corps fut enterré dans l'église cathédrale de Mbanza Kongo, dédiée au Saint Sauveur, São Salvador (Bontinck, F., 1979 : 166-167).

Ce fut un coup dur pour le vieux roi Afonso, lui-même déjà souvent malade et obligé d'assister impuissant à la dégradation morale de son royaume sous les coups portés par le commerce portugais et la traite esclavagiste.

Pendant la messe de Pâques 1541, il échappa à un attentat perpétré par des Portugais mécontents de ses dénonciations contre la traite esclavagiste qu'ils pratiquaient dans son royaume. Il mourut finalement en 1543, à l'âge de 85 ans. Son fils Pedro lui succéda, mais fut chassé du trône l'année suivante par son cousin Diogo (de Benoist, J.-R., 1991 :42).

Après la mort de l'évêque Dom Henrique, premier évêque noir des temps modernes, il faudra attendre quatre siècles, car il n'y eut plus d'évêque africain jusqu'à l'ordination de Mgr Kiwanuka, évêque de Masaka en Uganda, en 1939 (Ibid : 41). Mais Dom Afonso n'avait pas lutté et souffert en vain pour la foi chrétienne. A sa mort, la moitié du peuple Kongo avait reçu le baptême ; le catholicisme était devenu pour ainsi dire la religion officielle du royaume et de la noblesse dirigeante; et bien que les croyances et coutumes traditionnelles n'aient pas été christianisées en profondeur, l'existence d'une véritable élite chrétienne s'était manifestée par un certain nombre de vocations sacerdotales et religieuses.

Enfin, et surtout, si l'implantation de la foi chrétienne au royaume Kongo doit beaucoup au zèle de quelques missionnaires et de certains rois du Portugal – particulièrement Manuel 1^{er} (1495-1521) – c'est un fait indéniable que la première évangélisation de cette région d'Afrique fut principalement l'œuvre d'un fils du pays : le roi Afonso Mvemba Nzinga, qui déjà de son vivant fut appelé par ses contemporains l'« Apôtre du Kongo ».

B. La chrétienté Kongo à la recherche de son second souffle (1543-1645)

L'histoire de la christianisation du royaume Kongo sous les deux premiers rois chrétiens Dom João 1^{er} et Dom Afonso 1^{er} avait amplement montré à quel point la vitalité du christianisme était tributaire de contingences diverses parmi lesquelles la personnalité du roi régnant constituait le facteur prépondérant.

1. Une succession difficile de Dom Afonso

Dom Diogo 1^{er} était bien différent de son prédécesseur. Homme d'humeur versatile, de caractère méfiant et de conduite morale peu édifiante, il commença par demander de nouveaux missionnaires... qu'il jugea assez vite dérangeants. Les Jésuites répondirent les premiers à son appel. Fort bien accueillis par le roi, ses fils et les grands du royaume, ils viennent s'établir en mai 1548 à Mbanza Kongo pour y ouvrir un collège de 600 élèves. Mais ce projet s'avéra rapidement irréalisable à cause du changement d'humeur du roi à l'égard des missionnaires. Il faut d'abord avouer qu'ils commirent des fautes. Manquant de tact, ils firent au roi, en public et en pleine église, des remarques sur sa conduite peu exemplaire. Lui aussi en profita pour faire, par son ambassadeur au Portugal, Diogo Gomès, un prêtre séculier portugais né au Congo, au roi du Portugal des rapports défavorables sur João Baptista, un évêque devenu prier du couvent des Dominicains de São Salvador, qu'il finit par expulser en 1547.

L'année suivante, Diogo Gomès revint au Congo avec quatre jésuites qui ouvrirent à São Salvador un collège avec 600 élèves, mais vite Diogo I^{er} accusa ces Jésuites de l'insulter dans leurs sermons. Finalement ce premier groupe de jésuites partit, accompagné par Diogo Gomès qui entra au noviciat et prit le nom de Cornelio. Il informa Ignace de Loyola que le Portugal envisageait de déposer le roi Diogo I^{er}. Il revint en 1553 avec d'autres jésuites pour ouvrir de nouveau une école pour 600 élèves.

Les rapports avec le roi n'étaient toujours pas bons et le souverain expulsa certains prêtres accusés de pratiquer la traite esclavagiste, mais en même temps il demandait qu'on envoie d'autres plus âgés, ainsi que 300 exemplaires du catéchisme en bantou que Cornelio avait fait imprimer.

Mais ce dernier lui-même eut un conflit avec le roi : il avait découvert que la femme que Diogo avait épousée religieusement était une parente et qu'il aurait dû avoir une dispense. Il refusa la communion au couple royal, désavoué en cela par l'administrateur apostolique, Manuel Figueira, et les autres prêtres.

En 1555, Cornelio s'en alla, l'école n'était toujours pas ouverte, et Diogo Mirão, supérieur de ce second groupe de Jésuites, écrivit à son tour à Ignace de Loyola en soulignant la nécessité de déposer le roi. On peut déjà lire ici en filigrane les accointances entre l'Église et l'État qu'on verra clairement à l'œuvre dans la dernière évangélisation de l'Afrique (deuxième moitié du XIX^e siècle) sous l'administration coloniale.

Depuis lors les Jésuites portèrent leur préférence sur Luanda, où ils avaient été invités en 1556 par le « Grand Angola » (*Inene Angola*) et où ils fondèrent en 1574 un collège qu'ils maintiendront jusqu'en 1722. C'est de là que, répondant à une invitation du roi Dom Pedro, ils viendront rouvrir à Mbanza Kongo un collège, « qui fonctionnera de 1623 à 1669 et contribuera à la formation des premiers prêtres Kongo et des notables du royaume » (Bontinck, F., 1980 :30). En 1557, deux Franciscains débarquèrent avec une provision de catéchisme de Cornelio et la mission de remplacer les Jésuites (trop impliqués dans le commerce des esclaves et toujours en conflit avec le roi). En 1560, Gaspar Cão, évêque de Sao Tomé (1554-1574) fut le premier titulaire du siège à visiter le Congo où il fut bien reçu par le roi. Celui-ci mourut l'année suivante.

La succession de Diogo I^{er} fut pénible car le royaume Kongo était tombé en anarchie. Son fils Afonso II lui succéda, mais fut assassiné quelques jours plus tard par son demi-frère qui prit le pouvoir sous le nom de Bernardo I^{er}. Mais en 1567, le souverain fut tué en combattant les Yaka qui menaçaient par l'est du royaume. Son successeur Henrique I^{er} subit le même sort et son fils devint roi en 1568 sous le nom d'Alvaro I^{er}, qui régnera de 1568 à 1587.

Entre-temps, les Yaka continuaient à menacer le royaume : ils en occupèrent une grande partie ainsi que la capitale São Salvador en 1569 jusqu'en 1571. Le roi Alvaro (Ndoluwwalu) dut se réfugier sur une île du fleuve Congo et faire appel à son « frère » du Portugal, qui envoya un corps expéditionnaire à son secours à partir de São Tomé. Rétabli sur le trône de Mbanza Kongo, Dom Alvaro I^{er} se montra très bienveillant à l'égard du christianisme et envoya plusieurs ambassades au Portugal pour obtenir des missionnaires.

L'évangélisation pouvait reprendre, avec l'entrée en lisse en 1570, de dominicains venus pour reconstituer la chrétienté. Mais ils ne purent rester longtemps. Pendant ce temps, au Portugal, la situation avait changé puisqu'en 1580, le Portugal était annexé par l'Espagne et le roi d'Espagne s'était fait reconnaître comme roi du Portugal en 1581, et se considérait désormais comme héritier du *padroado*.

Dès lors, Madrid prétendait envoyer au Kongo comme dans toutes les colonies portugaises les missionnaires espagnols. En 1582, cinq carmes déchaux embarquèrent pour le Congo, mais disparurent dans le naufrage du bateau qui les transportait ; les quatre suivants furent capturés par les Anglais alors en guerre contre l'Espagne.

Il n'y eut finalement que trois carmes au Kongo, de 1584 à 1587. A São Salvador, ils trouvèrent quatre prêtres diocésains. Le roi les accueillit en leur disant que, jusqu'ici, les religieux arrivés au Kongo avaient laissé leur sainteté en nord de l'Equateur (de Benoist, 1991 :42). Leur ministère itinérant fut très fructueux : ils baptisèrent 10 000 personnes à Mbata, Mpango, Nsundi et São Salvador. La tradition veut que leur prédication ait été accompagnée de miracles. Enthousiastes, ces derniers étaient rentrés en Europe pour y recruter d'autres confrères pour la mission au Kongo. Mais leur nouveau supérieur, Jean de la Croix, le réformateur de la branche masculine du Carmel, en développant l'ordre des Carmes déchaussés, s'y opposa, jugeant la vie missionnaire incompatible avec la vie contemplative du Carmel (Bontinck, 1980 : 400).

Dom Alvaro trouva dans l'annexion du Portugal par l'Espagne une occasion favorable pour essayer d'éliminer les contraintes résultant de l'exercice du *padroado* portugais, en appelant, pour cela, au pape. Il décida donc, en 1583, d'envoyer un ambassadeur à Madrid et à Rome et choisit pour cette tâche un commerçant portugais établi à Mbanza Kongo, nommé Duarte Lopes. Cette excellente idée eut des conséquences heureuses, quoique différente de l'objectif premier. Mais le pauvre Dom Alvaro ne connaîtra pas les résultats de son ambassade, car Duarte Lopes, victime d'aventures et d'innombrables contretemps, mit cinq ans pour arriver à Rome. Dom Alvaro était déjà mort !

2. La création du siège épiscopal de São Salvador (1596)

L'ambassadeur du roi Dom Alvaro, Duarte Lopes était venu à Rome demander pour le Kongo la protection du Saint-Siège. Le pape Sixte V lui signifia, pour toute réponse, de s'adresser au roi d'Espagne. Malgré son échec apparent, Duarte Lopes entreprit de raconter tout ce qu'il savait du royaume Kongo à un écrivain italien alors très en vogue, le géographe-humaniste Filippo Pigafetta qui publia, sur les données fournies par l'ambassadeur de Dom Alvaro, un livre intitulé « *Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade* » («*Relation sur le royaume du Kongo et les contrées environnantes* »). L'ouvrage, qui parut en 1591, connut un gros succès et contribua grandement à faire connaître en Europe le royaume Kongo. Il fit forte impression à la Cour pontificale, révélant pour la première fois à toute la chrétienté l'existence de ce lointain royaume africain plein de foi et désireux de faire acte d'obédience au Vicaire du Christ.

Le Saint-Siège était désormais sensibilisé aux problèmes de l'évangélisation des pays africains et à la nécessité de surmonter l'obstacle du *padroado* qui empêchait l'envoi de missionnaires non portugais. Sans tarder, le pape décida l'érection du *siège épiscopal de São Salvador* (l'église cathédrale de Mbanza Kongo avait été dédiée sous Dom Afonso au Saint-Sauveur), par division du diocèse de São Tomé (de Benoist, J.-R., 1991 : 43).

En 1613, l'année avant sa mort, Dom Alvaro II écrit à Paul V entre autres pour dénoncer les abus commis à grande échelle par les prêtres portugais au Kongo. Il se plaint que ceux-ci n'étaient pas seulement peu nombreux mais qu'ils arrivaient trop pauvres et n'avaient d'autres préoccupations que de s'enrichir de manière immorale. En effet, le roi ne cessait de se plaindre auprès du Saint-Siège des comportements des prêtres Dominicains, Jésuites et Franciscains, tous portugais, qui au lieu de s'occuper de l'évangélisation, pratiquaient la traite des esclaves au Congo et en Angola qu'ils amenaient au Brésil et aux Antilles (Beeckmans, R., 1980: 401).

Le roi aurait voulu que son chapelain espagnol Bras Correia fut nommé évêque de São Salvador en remplacement du Franciscain portugais Manuel Baptista Soarés, démissionnaire et régulièrement accusé de plusieurs abus et contre-témoignages au Congo allant jusqu'au détournement de l'argent du diocèse et de la vente des esclaves (De Benoist, J.R.,1991: 44)²¹. Son successeur, Dom Alvaro III (1615-1622), écrit en 1617 au pape Paul V, le suppliant de confirmer en faveur du Kongo « la protection et la défense » du Saint-Siège.

²¹ L'auteur affirme que ces deux accusations furent vérifiées après une enquête du Secrétariat d'État du Saint-Siège en 1622.

A Mgr Vives, il écrit pour le confirmer dans sa mission d'ambassadeur et lui demander de s'adresser le plus souvent possible au Saint-Siège pour la nomination des évêques et le choix des missionnaires destinés à son pays. Le 1^{er} juin 1618, Vives, avec l'appui de Trejo, devenu « cardinal protecteur » du royaume du Kongo, tente et réussit un grand coup : il s'adresse au chapitre général de l'ordre des Capucins à Rome qui décide d'envoyer au Kongo un visiteur général avec six frères espagnols.

Pour la première fois, les missionnaires non portugais allaient pouvoir partir au Kongo, avec l'avantage de n'être pas liés aux sphères politiques et ecclésiastiques de Luanda. Dans ses lettres du 19 et 20 octobre 1619 à Mgr Vives et au pape Paul V, Alvaro III exprime sa joie de recevoir ces missionnaires mais il s'inquiète déjà de leur retard... Car, entre-temps, le « Conseil de Portugal » avait réussi à faire annuler le départ des Capucins espagnols au nom du *padroado*.

En guise de riposte, le Conseil de Portugal fait envoyer au Kongo quelques jésuites portugais de la mission de Luanda. Il arrive à convaincre en outre le roi Philippe III d'Espagne - qui est aussi roi du Portugal, rappelons-le - de signer un décret, le 22 septembre 1620, qui étend à toutes les terres conquises par le Portugal l'interdiction d'entrée aux prêtres étrangers non portugais. Ensuite, Philippe III ordonna au Cardinal de Trejo de renoncer à sa fonction de « protecteur » du royaume Kongo. Le roi avait envoyé au pape quatre lettres par des voies différentes pour qu'elles ne soient pas toutes interceptées par les Portugais comme ils en avaient l'habitude (en effet, les Portugais faisaient tout pour que le Saint-Siège ne soit mis au courant des leurs dérives au Congo).

Mais ceux-ci l'apprirent et firent obstruction. Ce fut un autre Franciscain portugais, Simão Mascarenhas qui fut nommé en 1621, mais quand la nouvelle arriva à São Salvador, le roi était déjà mort. Depuis 1618, des Capucins espagnols étaient prêts à partir pour le Congo. Avant sa mort, Alvaro III souhaitait même qu'ils ouvrent un noviciat à São Salvador, appuyé fortement dans ce projet par le cardinal Trejo, le pape Paul V, puis son successeur, Grégoire XV, élu en 1621.

Là encore le Conseil Portugais bloqua le projet et poussa le roi Philippe III à enlever au cardinal Trejo ses fonctions de protecteur du Congo. La correspondance entre Alvaro III et Grégoire XV était souvent interceptée par les Portugais. Le roi d'Espagne meurt peu de temps après, le 31 mars 1621. Le pape Paul V l'avait précédé de peu dans la tombe, le 28 janvier 1621. Le nouveau pape, Grégoire XV, reprend l'offensive contre l'application abusive de *padroado* par les rois d'Espagne et du Portugal. Il crée, le 6 janvier 1622, la *Sacra Congregatio de propaganda fide*, la *Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi*, communément appelée la « Propagande », organe qui lui permettrait de contrôler les missions.

3. L'entrée en scène de la « Propaganda Fide » (1622)

Grégoire XV meurt sans avoir obtenu du roi d'Espagne, Philippe IV, la révocation du décret du 22 septembre 1620. Au Kongo aussi la confusion politique allait se dénouer en 1636, avec l'accession au trône de Dom Alvaro IV (1636-1641). Le nouveau roi écrit au Pape Urbain VII pour lui faire acte d'obédience et lui demander de désigner des « missionnaires zélés et désintéressés ».

Le pape répond favorablement en signant, le 30 juillet 1639, un « bref » qui remet en branle la Propagande. Lisbonne essaie de prévenir le danger en s'orientant vers l'envoi de missionnaires Augustins portugais... Mais des Capucins italiens avaient introduit une nouvelle demande auprès de la Propagande. Celle-ci réagit et le 25 juin 1640, elle décrète la constitution d'une Préfecture apostolique du Kongo et la confie à l'Ordre des Capucins (Beeckmans, R., 1980: 403).

Comme on l'aura remarqué, chaque reprise ou tentative de reprise de l'évangélisation a été une démarche du roi du Kongo, inquiet de voir son peuple chrétien périr par manque de pasteurs. Successivement, Lisbonne, Madrid et Rome n'ont fait que répondre à des demandes pressantes émanant des successeurs de Dom Afonso. Ceux-ci ne se sont par ailleurs pas laissés décourager par la qualité souvent médiocre des quelques missionnaires qui se présentèrent pendant ce siècle de succession difficile. A la suite d'Afonso, les différents rois de Kongo en concluaient simplement qu'il fallait leur envoyer, en plus d'un grand nombre, des missionnaires « zélés et désintéressés ».

Ces rois n'étaient d'ailleurs eux-mêmes généralement pas des chrétiens modèles, mais tout de même des hommes de foi sincère, des chrétiens de conduite vacillante mais « fidèles » à l'héritage spirituel que leur avait légué leur grand ancêtre dans la foi, Dom Afonso. Et l'accueil que feront les habitants du royaume Kongo à la nouvelle vague des missionnaires capucins italiens prouve que, dans l'ensemble, la population n'avait jamais cessé de partager la fidélité de ses rois successifs. Vraiment, au cours de ce long siècle plutôt obscur qui suivit le décès de Dom Afonso, la chrétienté kongo n'a pas arrêté d'exister et d'être constamment « à la recherche de son second souffle » (Ibid.)

C. La « Missio Antiqua » des Capucins au Kongo (1645-1835)

La décision de la Propagande de créer la Préfecture apostolique du Kongo est communiquée au roi du Kongo par un « bref » pontifical du 16 juillet 1640 qui n'arrivera à destination à São Salvador qu'avec les premiers capucins le 3 septembre 1645. C'est qu'en Europe, les obstacles à l'envoi de missionnaires en Afrique centrale avaient encore pris du poids. En 1640, le Portugal était redevenu indépendant de l'Espagne, mais le Saint-Siège tardait à reconnaître cette indépendance. En 1641, le roi du Portugal accepte tout de même l'envoi de missionnaires italiens.

Six Capucins italiens s'embarquent le 2 avril 1641 à Livourne pour Lisbonne, où ils sont effectivement assez bien accueillis par João IV et la reine. Mais l'administration portugaise fait traîner l'octroi des passeports pour Luanda pendant des mois...jusqu'à ce que survienne un nouveau contretemps politique : le 20 décembre 1641, la nouvelle parvient à Lisbonne que depuis le 26 août Luanda est occupé par les Hollandais qui ont chassé les Portugais. Tout était à recommencer pour les Capucins qui sont obligés de rentrer en Italie.

La Propagande tente alors de faire partir ses missionnaires par l'Espagne, non en direction de Luanda mais du port de Mpinda dans l'estuaire du Congo. Le roi d'Espagne, Philippe IV, se laisse convaincre et ordonne, le 8 décembre 1643, de mettre à disposition des missionnaires les moyens et les navires nécessaires pour se rendre en Afrique. Finalement, les douze missionnaires capucins conduits par Bonaventura d'Alessano – sept Italiens et cinq Espagnols – prennent le départ le 4 février 1645.

Ils arrivent en vue de Mpinda le 25 mai de la même année, en la fête de l'Ascension. Tombés sur un navire de guerre hollandais qui arraisonne le convoi espagnol et prétend capturer les missionnaires, ceux-ci réussissent tout de même à échapper aux garde-côtes hollandais grâce à l'intervention astucieux du « Mani Soyo » (Beeckmans, 1980 : 404).

1. La nouvelle vague des missionnaires capucins

Les religieux furent accueillis avec joie par le Mani, « Comte » Soyo, ses dignitaires et toute la population, qui n'avaient plus vu un prêtre parmi eux depuis plusieurs années. Le premier travail du supérieur Bonaventura d'Alessano et son groupe fut de parvenir à réconcilier le Mani Soyo avec le roi Garcia II du Kongo qui s'était allié aux Hollandais calvinistes. C'était le commencement du long et glorieux chapitre de la « *Missio antiqua* » des Capucins au Kongo (Beeckmans, 1980 : 404).

En effet, de 1645 à 1820, 434 Capucins vinrent travailler dans la Mission du Kongo, dont 228 laissèrent leur vie sur place, souvent après un court séjour. La plupart de ceux qui quittèrent le pays étaient atteints de diverses maladies. Très peu rentrèrent sains et saufs en Italie ou en Espagne, de sorte que le Kongo finit par être appelé « *cimitero dei cappucini* » (cimetière des capucins).

C'est dire qu'il n'y aura en fait jamais assez de missionnaires valides pour assurer une évangélisation en profondeur, une conversion de la société kongo, de ses structures de pensée et de comportement. Car le royaume comptait à cette époque environ deux millions d'habitants (Filesi, De Villapadierna, 1978 : 23). Les Capucins étaient des religieux d'un style nouveau, des missionnaires enfin « zélés et désintéressés » comme les rois Kongo les avaient toujours espérés. Aussi leur apostolat fut-il, malgré un trop petit nombre et certaines lacunes dont je parlerai plus loin, extrêmement fécond.

Dès leur arrivée à São Salvador, les capucins construisirent une école dirigée par le Père Bonaventura da Sardegna qui élaborait aussi les premiers éléments d'une grammaire *kikongo*. L'école fut assez vite fréquentée par 600 élèves pour qui on arriva à organiser petit à petit des cours de catéchisme, chant, grammaire, rhétorique, arts et théologie.

On créa aussi, pour la formation chrétienne en profondeur, deux « confraternités », l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes. Des œuvres caritatives virent le jour : aide aux malades et aide alimentaire aux pauvres. Le roi participait activement à ces initiatives et à la pratique religieuse en général. Les nobles de son entourage se montraient même disposés à abandonner la polygamie. Les missionnaires entreprirent aussi la formation de catéchistes, encouragés par une population enthousiasmée.

Entre-temps, en octobre 1646, le roi Garcia avait envoyé deux pères capucins, Giovanni Francesco da Roma et Angel de Valencia, en Ambassade à Rome pour solliciter la désignation de trois évêques et de quarante missionnaires. Mais la « Propagande » ne put pas, cette fois, faire fléchir le Portugal toujours jalousement attaché à son droit de patronage exclusif. Toute tentative du pape pour contourner le *padroado* était contrée par les agents portugais à Rome : le jésuite Nuno da Cunha, l'augustinien Manuel Pacheco et le cardinal protecteur d'Espagne, Gil Carrillo Albonoz (De Benoist, 1991 : 46). Un groupe de 18 capucins parvint cependant à prendre le large en fraude et à gagner Mpinda le 29 juin 1651. Ce renfort arrivait à point nommé pour donner du sang frais aux différentes stations missionnaires qui s'étaient développées pendant que s'essoufflaient les capucins survivants.

2. Le déclin du Royaume Kongo et la fin de la première évangélisation

Une implication internationale supplémentaire allait limiter davantage le recrutement de missionnaires pour le Kongo : le 15 août 1648, les Portugais réussirent à reprendre Luanda aux Hollandais. Ils se montrent compréhensifs à l'égard des missionnaires non portugais établis en Angola et au Kongo en violation du *padroado*. Mais le Portugal impose au roi Garcia II, ancien allié des Hollandais, un traité de paix qui exige que dorénavant les missionnaires du Kongo ne soient pas originaires d'Espagne, ni d'un autre pays allié à l'Espagne, ni même membres d'une province religieuse espagnole.

Les capucins italiens pourront continuer à venir, en s'embarquant à Lisbonne munis de passeports portugais (Bontinck, 1980, p.34). Sur place, un nouveau problème avait surgi : le roi Garcia II, mécontent de ce que le pape ait refusé une bulle consacrant le caractère héréditaire de la succession au trône de São Salvador, s'était refroidi à l'égard des missionnaires. Son changement d'humeur obligea la préfecture du Kongo à transférer son siège à Luanda.

Quelques grands missionnaires itinérants poursuivent cependant inlassablement la pénétration vers l'intérieur jusqu'aux pays voisins, notamment au royaume de Matamba où règne la Reine Nzinga, qui se convertira en 1656, et au royaume de Makoko, Roi des Tio (ou Teke), sur l'actuel Pool Malebo.

Le P. Jérôme de Montesarchio devient ainsi le premier européen connu à atteindre le site de l'actuelle capitale de la RDC, en 1654, chez Ngobila, deux siècles avant Stanley (Ibid. Cité par Beeckmans, R., 1980 : 406). Le fils de Garcia II, le nouveau roi Antonio I Afonso Vita a Nkanga (1661-1665) est hostile aux capucins. Mais bientôt il dû faire face à la rébellion de certains chefs de province soulevés et soutenus par les Portugais de Luanda à qui Antonio I^{er}, tout comme ses prédécesseurs, avait refusé une concession minière. Il fut défait et tué dans la province d'Ambuila (Oulonga) en 1665. Décapitée (Comby, J., 1992 :120), sa tête est amenée à Luanda (Hochschild, A., 1998 : 85).

Trois chefs s'autoproclamèrent rois, un à São Salvador, un à Bula dans le nord, un troisième sur la rivière Ambrisi (Mbridge) au sud (De Benoist, 1991 : 46). La décadence du royaume Kongo se précipite. Le pays fut ravagé par une interminable guerre civile. En 1678, la capitale du royaume São Salvador fut brûlée et abandonnée jusqu'en 1710. Les Capucins ne se laissèrent pas découragés, essayant de maintenir leur activité. La signature d'un traité entre Espagnols et Portugais permit d'envoyer de nouveaux missionnaires, une centaine, en 14 expéditions. Mais leur activité fut entravée par la guerre civile et la très forte mortalité : entre 1672 et 1700 : sur la centaine fraîchement arrivée au Congo, 64 moururent sur place, en plus de six qui étaient déjà morts en route, avant d'avoir pu arriver en Afrique ; 38 repartirent en Europe, il restait 5 actifs en 1700.

Un évêque avait été nommé en 1671 au siège de São Salvador ; il mourut un an avant son ordination. Un autre fut ordonné en 1673 : il mourut à Luanda un mois après son arrivée. De 1676 à 1685, il y eut un évêque franciscain, manuel de Natividade ; il s'installa à Luanda puisque São Salvador était détruit et il ne fit une brève visite au Kongo que l'année de sa mort. Ses successeurs eurent le même comportement. Aussi, l'émiettement de l'ancien Kongo fait-il naître la nostalgie de l'unité : surgissent des visionnaires qui, puisant dans le vieux fond religieux comme dans le christianisme, veulent réveiller leur peuple.

En 1704, une jeune Kongo de 22 ans, prêtresse d'un culte local, Dona Béatrice Cimpa Vita, veut refaire l'unité du Kongo. Elle fait des miracles, propose un christianisme africanisé ; elle est envoyée par Dieu, selon elle, et par saint Antoine de Padoue pour aller à São Salvador restaurer le royaume. Le Kongo est la Terre Sainte, le Christ est noir, il est né à São Salvador. Elle restaure la polygamie. Elle menace les missionnaires (franciscains). Elle redonne vie à la capitale détruite et fait remettre les insignes royaux. Elle imite la mort du Christ et sa résurrection. Mais quand elle met au monde un fils qu'elle attribue au Saint Esprit et qui sera le sauveur, elle provoque sa perte.

Sur la pression des Capucins, le roi en exercice la fait arrêter et prononce une sentence de mort : le 2 juillet 1706, elle périt sur le bûcher « avec le nom de Jésus en bouche » (Comby, 1992 :120). Heureusement, il y avait les catéchistes, nombreux et bien formés par les Capucins. Ils poursuivirent le travail avec beaucoup de zèle et de succès apostolique au sein des communautés chrétiennes. Mais l'anarchie et les guerres civiles empêchent les prêtres de visiter régulièrement ces communautés. Au milieu du XVIII^e siècle, c'est encore une fois d'Europe que surgissent de nouveaux problèmes.

Le marquis de Pombal, l'homme fort du Portugal, adversaire acharné des ordres religieux, interdit aux Capucins italiens l'entrée en territoires sous juridiction portugaise. En 1759, il décide le bannissement des jésuites portugais. Il finira même par obtenir du pape Clément XIV, en 1772, la suppression de la Compagnie de Jésus... (Beeckmans, 1980 : 406). Pombal est écarté en 1777 par la reine du Portugal. Les missionnaires capucins italiens peuvent revenir, mais à compte-gouttes (Filesi, De Villapadierna, 1978 : 36). La liquidation de la Mission devenait inéluctable, mais le coup de grâce fut donné par le Portugal. Par un décret du 30 mai 1834, le gouvernement portugais supprime tous les ordres religieux masculins. Il ordonne en conséquence la confiscation et la vente des biens de la Mission.

Le 20 avril 1865, la Propagande demande aux Capucins s'ils se trouvent en mesure de reprendre et assister leur ancienne Mission. La réponse est, à regret, négative : trop de problèmes avec le Portugal ; pénurie de vocations missionnaires. La Propagande, par décret du 10 août 1865, décharge alors les Capucins de la Mission du Kongo et la confie aux Sipiains (Idem: 40). Par la suite, la diplomatie française et celle de Léopold II réussissent à faire retirer enfin au Portugal son droit de *padroado* sur les territoires à ce moment attribués par la Conférence de Berlin à la France et à Léopold II.

Si le Portugal avait ouvert le Kongo au christianisme, c'est encore lui qui a donné un coup de massue à sa propre œuvre mais aussi au Royaume Kongo que le portugais Diogo Cão trouva florissant et très bien organisé en 1482. Grâce à son *padroado*, c'est le Portugal qui commença au Kongo, comme sur toutes les côtes africaines²², la traite des Noirs dès le lendemain de l'arrivée de Diogo Cão et des premiers

²² Jean Comby rapporte qu'en continuation de la croisade, l'expansion portugaise en Afrique commence avec la prise de Ceuta (1415). Les préoccupations « scientifiques » de l'Infant Henri le Navigateur l'amènent à organiser des expéditions de découverte des côtes africaines. En 1434, Gil Eanès double le cap de Bojador ; en 1444, l'embouchure du Sénégal est atteinte ; c'est la découverte des pays noirs. A Lisbonne a lieu la première vente publique d'esclaves. Comme les Indiens n'étaient pas de bons esclaves travailleurs ainsi que l'avait pensé Christophe Colomb, l'avis de donner licence d'importer des esclaves noirs en ces terres vint d'un jeune prêtre Las Casas en 1516. Sur fond de son avis, on remplaça les Indiens par des Noirs importés d'Afrique dès 1500. La traite, qui avait commencé au milieu du XV^e siècle entre l'Afrique et le Portugal, prit des proportions considérables lorsqu'elle fut réglementée par Charles Quint en 1518. Le gouvernement espagnol donne une licence d'importation, l'*asiento*, à des compagnies ; Anglais, Hollandais et Français participent efficacement au trafic. Les côtes africaines deviennent un terrain de chasse à l'esclave. Les chefs locaux sont

missionnaires, avant l'arrivée des autres pays européens (Espagne, Hollande, Angleterre, France), et qui dépeupla ainsi le Royaume Kongo pendant quatre siècles.

L'évangélisation des Noirs fut ainsi complètement faussée par la traite et l'esclavage. Il est terrible de penser que le baptême signifie pour les Noirs la perte de leur liberté, de leur identité, de leur être humain, s'exclame Jean Comby (1992 :110). La deuxième évangélisation allait se réaliser et s'épanouir dans des conditions nouvelles et s'étendre rapidement à toute l'actuelle RDC, au point que la chrétienté congolaise comprend aujourd'hui, plus de cent ans plus tard, la communauté catholique numériquement la plus importante de tout le continent africain (Beeckmans, 1980 :407). Quelles auront été finalement les causes de l'échec de la première évangélisation au Kongo ?

D. Les principales causes de l'échec de la première évangélisation du Kongo

Pourquoi la première évangélisation du Kongo, si prometteuse dès ses débuts, et si riche en développements ultérieurs, se termina-t-elle tristement sur un échec au début du XIX^e siècle ?

1. L'insuffisance des missionnaires

Une première raison se dégage aisément et elle est sans doute la principale : il y eut, du début jusqu'à la fin, trop peu de pasteurs pour un si grand troupeau. Ce fut, depuis le début, le tendon d'Achille de la christianisation du royaume Kongo. Ce fut d'abord surtout un problème de qualité, qui se posera toujours, quoique dans une moindre mesure avec l'arrivée des Capucins à partir de 1645. Ce fut ensuite, assez rapidement, un problème de nombre.

Les rois Kongo, conscients du fait, n'arrêtent pas de demander des bons missionnaires et en beaucoup plus grand nombre. Les Capucins, aussi, se rendirent compte des problèmes insolubles que leur posait leur insuffisance numérique, et cela dès le mois de juin 1645. La conjoncture politique européenne y fut pour beaucoup : l'usage abusif du *padroado* par le Portugal, les difficultés nées de l'état de guerre entre Portugais, Espagnols et Hollandais. Sur place, il y avait des incertitudes et rivalités politiques, des sautes d'humeur de certains rois... Et surtout le climat, qui transforma ce pays de mission tellement prometteur en un « cimetière des capucins » (Idem : 408).

instrumentalisés, forcés et menacés de mort pour servir d'intermédiaires pour vendre les Noirs de l'intérieur. Ceux qui s'y opposaient étaient purement et simplement tués... Cf. Comby, J., 1992 : 101-109, 117.

2. L'ancrage insuffisant de la foi chrétienne dans l'univers culturel kongo

La seconde raison est qu'on a souvent attribué l'échec de cette première évangélisation au « caractère inconstant » des populations et à leur attachement tenace à leurs coutumes traditionnelles. Pourtant, tel que nous l'avons vu plus haut, ces populations au caractère « inconstant » avaient pendant des siècles, par la voix de leurs rois successifs, réclamé avec constance remarquable des missionnaires pour les instruire dans cette foi chrétienne à laquelle elles semblaient rester attachées envers et contre tout ! L'insuffisance chronique en personnel missionnaire avait provoqué une incapacité de consolider et développer la vie religieuse chrétienne des populations trop sommairement évangélisées. Il eût fallu un flux continu et vigoureux de missionnaires envoyés en renfort.

Généralement, les nouveaux arrivés pouvaient à peine combler les vides laissés par la mort, la maladie ou le départ de leurs prédécesseurs. Dans ces conditions, les missionnaires ont été toujours trop peu nombreux pour pouvoir convertir en profondeur la société kongo comme telle, avec ses structures de pensée et de comportement. Il s'agit là d'un travail de très longue haleine – les deux mille ans d'histoire du christianisme en Europe le prouvent à suffisance – qui demande des gens particulièrement bien formés et avertis de nombreux problèmes d'acculturation et d'inculturation.

3. L'ignorance des réalités socioculturelles africaines par les missionnaires

Une troisième cause d'échec de cette la première évangélisation au Kongo est que les missionnaires, même quand ils avaient de valeur morale et religieuse, étaient insuffisamment préparés avant le départ. Ils arrivaient sur place sans la moindre connaissance du pays et des réalités socioculturelles du pays.

Certes, il y eut des exceptions remarquables de gens qui se firent linguistes, géographes, ethnologues. On cite le cas du jésuite Mattheus Cardoso qui publia à Lisbonne, en 1624, le premier « catéchisme kikongo » en édition bilingue portugais-kikongo, sous le titre de « *Doctrine chrétienne* ». L'ouvrage fut déjà réédité en 1650. On cite aussi dans le domaine de l'inculturation une « instruction » surprenante de la Propagande, en 1659, sur tout ce qui n'est pas contradictoire avec l'Évangile:

« Gardez-vous de toute tentative et de toute persuasion à l'égard de ces peuples pour les amener à changer leurs rites, leurs usages et leurs mœurs, à moins que ceux-ci ne soient manifestement contraires à la religion et à la morale. Qu'y a-t-il de plus absurde, en effet, que d'introduire chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie et quelque pays d'Europe ? Non, ce que vous avez à introduire, c'est la Foi, qui n'exclut ni ne lèse ni usages d'aucune nation, pourvu qu'ils ne soient pas mauvais, la Foi qui, au contraire, veut qu'ils soient protégés. » (de Postiona, A. 1964 :376)

Malgré ces efforts individuels évoqués, la plupart des missionnaires qui ont mené la première action évangélisatrice au Congo ignoraient les réalités socio-culturelles (us et coutumes) des Congolais, ni la langue, et cela a été un handicap réel pour l'épanouissement de leur mission.

4. La pratique de l'esclavage et la traite des Noirs

Une quatrième cause d'échec de la première évangélisation, que nous avons déjà évoquée longuement, c'est l'esclavage et la traite des Noirs que les Européens pratiquèrent durant quatre siècles au Congo-Angola, y compris même par des missionnaires. Beaucoup d'établissements religieux possédaient des esclaves. Selon les voyageurs jésuites, les maisons de la Compagnie en Angola (Saint-Paul de Loanda) en avaient douze mille. Des Noirs étaient baptisés avant d'être embarqués pour l'Amérique par les missionnaires catholiques qui redoutaient surtout qu'ils ne soient vendus à des hérétiques, Anglais et Hollandais (protestants), ce qui était pour les pauvres esclaves l'assurance de la damnation.

C'est ainsi que l'évangélisation des Noirs fut complètement faussée par la traite et l'esclavage. Il se créa une très grande méfiance des Congolais vis-à-vis des missionnaires et comprirent que l'Évangile que ceux-ci leur ont apporté n'avait été qu'un appât pour réaliser d'autres objectifs savamment planifiés (Comby, J., 1992 :109-110). C'est ce qui justifia le retour massif de ceux qui avaient embrassé la foi chrétienne aux coutumes ancestrales, tels que la polygamie, le fétichisme, l'art divinatoire, et beaucoup d'autres coutumes relatives à la naissance, au mariage et à la sépulture. Il se déclencha en même temps une campagne très virulente contre la religion importée.

Des statues des saints furent brûlées, d'autres, comme celle de saint Pierre qui était peinte en blanc sur le portail initial de la cathédrale de São Salvador et qui fut peinte en chocolat, couleur des Noirs (Bontinck, F., 1980 :60).

Bien sûr, tous les missionnaires ne s'étaient pas engagés dans ce commerce ignominieux des hommes. On sait même, au témoignage de Joseph Roger de Benoist, que les Capucins dénoncèrent avec force cette pratique qui fit la honte de l'humanité. Ils rédigèrent en 1684 un rapport envoyé à Rome condamnant formellement la traite négrière et demandant des sanctions de l'Église contre le roi du Portugal qu'ils tenaient pour premier responsable de traite négrière.

La Propagande étudia ce rapport à une réunion tenue le 17 février 1687; elle en approuva tous les termes et le transmit au Saint Office, qui, à son tour, condamna en onze points l'esclavage tel qu'il était décrit par les Capucins. Ceux-ci, armés de ces textes, refusèrent les sacrements aux négriers. En représailles, les Portugais renvoyèrent en Espagne tous les missionnaires, et continuèrent à vendre les esclaves à tous les pays catholiques autres que l'Espagne... (De Benoist, J.-R., 1991 :27).

5. Le manque de stratégie missionnaire

Une dernière cause d'échec de cette première évangélisation au Kongo tient au manque de stratégie et de programmation par le Saint-Siège, ou si l'on veut, le manque de volonté par le Portugal en raison de son *padroado*, pour former des prêtres autochtones. On peut constater avec Beeckmans que de 1483 à 1835, pas un seul séminaire- « petit » ou « grand »- n'ait été ouvert au Kongo. Cette carence est d'autant plus marquante que les Capucins firent de sérieux efforts pour former en assez grand nombre des catéchistes. Ceux-ci s'avérèrent, très souvent, d'excellents et fidèles animateurs des communautés chrétiennes, même en l'absence prolongée de prêtre. Mais, comme le dit Beeckmans, aucune communauté chrétienne ne peut durablement subsister sans prêtre (1980:410).

La première chrétienté au Congo n'a pas survécu par manque de pasteurs. Le premier évêque kongo, et de toute l'Afrique noire des temps modernes, Dom Henrique, n'a pas eu de successeur pendant plus de quatre siècles, jusqu'au sacre de Mgr Kimbondo, à Kisantu en 1956. Le drame, c'est encore qu'au départ du dernier missionnaire en 1835, il ne restait que quelques prêtres africains tellement peu formés que la chrétienté locale n'en a conservé ni trace ni souvenir (Ibid. :410-411).

La première évangélisation souffrait de graves insuffisances : discontinuité de l'apostolat, médiocrité du clergé, ignorance de la langue, baptême sans catéchèse, destruction inconsidérée des pratiques socioculturelles kongo par les missionnaires occidentaux sous prétexte du paganisme et « au nom de la foi chrétienne catholique sainte et immaculée » (Ela, J.-M., 2008 : 48 ; 2009 :25). Tout aussi grave est la collusion entre l'entreprise coloniale et la mission, comme le dit si bien Georges Balandier cité par Jean Comby: « *La contradiction fut totale entre le projet du christianisme adapté et d'une certaine façon nationalisé, et l'établissement d'une Église missionnaire qui se trouve sous la dépendance d'un souverain étranger et contribue à une expansion mercantile.* » (Cité par Comby, 1992 :122).

Ce choc des cultures ne sera malheureusement pas une difficulté de la première évangélisation, mais aussi elle sera d'ailleurs développée durant la deuxième évangélisation, étant donné le contexte colonial de celle-ci. Certes, c'est souvent la cupidité qui explique la manière dont les conquérants traitent les populations rencontrées. Mais il y a un élément plus profond et de première importance pour l'évangélisation. Les Européens de la chrétienté entrèrent brusquement en contact avec des civilisations dont ils n'avaient pas la moindre idée. Le choc fut brutal dans les deux sens. Conquérants et missionnaires étaient porteurs d'un christianisme, fruit de quinze siècles de maturation. En proposant l'Évangile, ils voulaient transmettre du même coup une civilisation chrétienne dont les normes étaient très différentes de celles des peuples qu'ils rencontraient (Ibid. :110).

En définitive, le bilan des trois siècles et demi de première évangélisation au Kongo-Angola aurait été considéré comme relativement positif au regard des efforts réels de plusieurs missionnaires et surtout des différents rois successifs Kongo qui s'impliquèrent avec foi et détermination pour s'approprier la foi chrétienne, si la faillite des années 1800 ne s'y était pas mêlée. En effet, bien que peu nombreux et confrontés à plusieurs problèmes d'adaptation, ces missionnaires réalisèrent un travail remarquable, surtout les Capucins. Installés au Congo depuis la fin de la première moitié du XVII^e siècle, les Capucins ne quittèrent leur implantation qu'en 1835.

Au cours de deux siècles de leur apostolat, il y eut 434 missionnaires qui se succédèrent, soit une moyenne de deux ou trois nouveaux arrivants par an ; la plupart laissèrent leur vie sur place. L'entreprise connut des difficultés croissantes dues, entre autres, au climat politique peu encourageant entretenu par le Portugal, à l'insuffisance du personnel - la mortalité étant fort élevée - et à des malentendus provenant de la maîtrise insuffisante des cultures locales. Il faut ajouter que les efforts timides pour former un clergé local ne purent aboutir à un résultat tangible, en dehors du cas exceptionnel d'un fils de roi qui devint évêque.

Cette première expérience de christianisation s'effaça d'elle-même au début du XIX^e siècle, avec l'arrivée de Pères Français de la Congrégation du Saint-Esprit (Spiritains) qui se virent confier cette mission par un décret de la sacrée Congrégation de la Propagande, daté du 9 septembre 1865 (Ibid.). Qu'en sera-t-il de la deuxième évangélisation ? A-t-elle pu tirer les leçons qu'il fallait après l'expérience de la précédente évangélisation ? Dans quel contexte sociopolitique la deuxième évangélisation du Congo avait-elle commencé ? C'est l'objet de ma réflexion dans la section qui suit.

Section 3 : Les mutations politiques en Europe dans la deuxième moitié du XIX^e siècle

Réalisées au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, les deux fondations religieuses du cardinal Lavigerie pour l'Afrique vont être marquées par le dynamisme remarquable, mais aussi par les limites qui caractérisent cette époque en Europe.

A. Les idées d'hégémonie et d'expansion

Au cours de cette période, le Royaume-Uni et la France, et l'Allemagne un peu plus tard, sont engagés dans un jeu de rivalités qui révèle fortement leurs ambitions de domination politique et leurs besoins de débouchés commerciaux. En même temps, les sociétés européennes sont de plus en plus influencées par les idées nouvelles de démocratie et de droit des nationalités.

La Belgique s'est constituée en État indépendant en 1830, alors que l'Italie et l'Allemagne réalisent leur unité nationale dans les années 1860.

C'est aussi à cette époque que le socialisme scientifique de Marx s'élabore comme une véritable doctrine d'action politique révolutionnaire avec la parution du *Capital* en 1867.

La course des puissances européennes pour l'établissement de leur pouvoir en Afrique s'inscrit dans ce contexte de mutations politiques qui caractérise la seconde moitié du XIX^e siècle. Jusqu'au début de ce siècle, les seuls liens existant entre pays européens continent africain consistaient, pour l'essentiel, dans le commerce des esclaves. Ce commerce se réglait sur les côtes et les Européens n'avaient aucune connaissance des régions intérieures de cet immense continent. Seul le Portugal faisait exception avec ses deux territoires du Mozambique et de l'Angola annexés depuis le début du XVI^e siècle.

1. Motivations géographiques, scientifiques, missionnaires et commerciales de l'exploration de l'Afrique

A partir des années 1850, animés des préoccupations géographiques, scientifiques, missionnaires parfois, commerciales enfin, un certain nombre d'explorateurs de l'hémisphère nord commencent à parcourir le continent africain, principalement les grandes régions jusqu'alors inconnues de l'Afrique intérieure. Les puissances politiques vont suivre et, à la fin du XIX^e siècle, des zones considérables du continent africain se trouvent sous la domination de quelques pays européens qui se sont attribué à eux-mêmes un véritable droit de tutelle, de conquête et de sujétion.

La France, l'Angleterre, l'Allemagne, puis la Belgique sont les plus engagées dans cette course. Même si ce mouvement de conquêtes coloniales ne s'effectue pas au détriment de la seule Afrique, le continent africain constitue cependant une proie particulièrement convoitée.

Sur ce point, les années 1880-1890 représentent une période décisive, marquée par l'engouement des Européens à s'approprier de vastes zones de pouvoir.

2. Le nationalisme à la base de la poussée impérialiste

Plusieurs facteurs expliquent la montée de cette expansion, facteurs à la fois économiques, politiques et idéologiques, sans qu'il soit toujours possible de déterminer exactement lequel des trois a joué un rôle prédominant, comme l'explique Pierre Milza : « *Si les questions économiques jouent effectivement un rôle considérable dans la poussée colonisatrice, elles sont loin d'être le seul facteur, ni même, semble-t-il, dans la période qui s'achève en 1890, l'élément principal. C'est un peu plus tard, à partir de l'extrême fin du XIX^e siècle, que les rivalités commerciales entre grandes puissances et la recherche de débouchés pour les produits de leurs industries mettront l'accent sur l'intérêt économique des territoires d'outre-mer. Jusqu'à cette date les questions de prestige et d'intérêt stratégique, les considérations politiques et psychologiques, l'action personnelle et spontanée de certains hommes jouent dans le fait colonial un rôle au moins égal aux mobiles économiques* » (Milza, 1994 : 37-38).

Le même auteur détaille un peu plus loin les mobiles qui poussent les gouvernements, certains explorateurs, et parfois des officiers en quête de gloire, à s'engager de plus en plus dans cette course vers de nouvelles possessions territoriales : « Dans tous les pays colonisateurs, l'expansion a été soutenue par de puissants courants d'opinion. Le nationalisme domine, on le sait, les courants de pensée du XIXe siècle, et la poussée impérialiste en est une des manifestations les plus spectaculaires. Les peuples y ont vu un moyen d'affirmer leur force et leur génie, de justifier leur orgueil national et de donner libre cours à leur volonté de puissance » (Ibid.,: 40-41 Cité par Ceillier, 2008 : 11). Parmi ces différents explorateurs, deux vont jouer un rôle déterminant dans l'histoire coloniale et religieuse du Congo : David Livingstone et Henri-Morton Stanley.

B. Le rôle déterminant de Livingstone et Stanley dans l'histoire coloniale et religieuse du Congo

Les expéditions des explorateurs à travers le continent africain, à cette époque, sont souvent la première manifestation de cet attrait vers l'Afrique. Nous retenons deux personnages parmi la flopée qui ont joué de près ou de loin un rôle déterminant dans la colonisation, et en même temps dans l'évangélisation, de l'Afrique australe, orientale et centrale. Il s'agit de David Livingstone et de Henry Morton Stanley, tous deux des sujets britanniques.

1. David Livingstone (1813-1873)

La figure la plus célèbre, et la plus attachante aussi, reste sans aucun doute David Livingstone. Missionnaire écossais, il part en Afrique du Sud en 1841 pour le compte de la Société Missionnaire protestante, la *London Missionary Society*. Homme de foi, animé d'un profond respect pour les populations qu'il découvre et passionné pour ce continent inconnu, il part vers le nord et explore pendant plus de vingt ans de vastes régions de la Zambie actuelle, du sud de l'actuelle RDC, des Grands Lacs et de l'Angola.

Pour Hochschild, « Toutes ces réactions instinctives à l'égard de l'Afrique - zèle antiesclavagiste, quête de ressources brutes, évangélisation chrétienne et simple curiosité - sont personnifiées par un seul homme : David Livingstone. Médecin, prospecteur, missionnaire, explorateur et même consul britannique, il sillonna l'Afrique durant trente ans à partir du début des années 1840. Il partit en quête des sources du Nil, dénonça l'esclavage, découvrit les chutes Victoria, chercha des minéraux et prêcha l'Évangile. Au titre de premier homme à avoir traversé le continent d'est en ouest, il devint un héros national en Angleterre. » (1998 : 41-42)²³. En 1866, Livingstone se lança dans une nouvelle longue expédition, à la recherche de trafiquants d'esclaves, de chrétiens potentiels, des sources du Nil et de tout autre objet de découverte éventuel.

²³ Cet auteur réfute ainsi la thèse répandue par ceux qu'il appelle « les apôtres de la civilisation européenne » en révélant que la première traversée de l'Afrique centrale consignée, ignorée de Stanley et de la plupart des autres explorateurs blancs, avait été effectuée par deux trafiquants d'esclaves mulâtres un demi-siècle auparavant, Pedro Baptista et Anastasio José. Ils furent également, ajoute-t-il, les premiers à faire le voyage aller-retour.

Les années s'écoulant sans qu'il revienne, on commença à s'interroger sur son sort, et en 1871, James Gordon Bennett, le directeur du *New York Herald*, envoya Stanley en Afrique à sa recherche. Celui-ci le trouva : « Le 10 novembre 1871, un jeune Blanc arrive à Ujiji, un village africain sur les bords du lac Tanganyika. Tandis que la population lui fait fête, un autre Blanc, au visage émacié et à la barbe fournie, sort d'une case et se dirige lentement vers lui. L'intrus ôte son chapeau et lui lance cette apostrophe aussi laconique qu'immortelle: « Dr. Livingstone, I presume? ». Le missionnaire David Livingstone (58 ans) n'avait pas rencontré d'Européen depuis cinq ans et passait pour disparu... quand il fut ainsi retrouvé par le journaliste Henry Morton Stanley, de son vrai nom John Rowlands (30 ans) »²⁴.

Stanley lui-même relate cette rencontre : « l'homme sage et expérimenté et le jeune héros intrépide se lièrent vite d'amitié durant leurs mois d'exploration commune. Ils longèrent en bateau l'extrémité nord du lac Tanganyika, dans l'espoir de découvrir le lieu d'où s'écoulait le Nil, mais eurent la déception de ne trouver que celui où affluait un autre fleuve : le Congo. L'aîné des deux hommes légua sa sagesse à son cadet avant qu'ils ne se disent tristement adieu et ne se séparent à jamais » (Stanley, H.M., 1878 : 54). De façon fort opportune pour Stanley, nous dit Hochschild, Livingstone resta en Afrique et y mourut peu après, avant d'avoir eu le temps de rentrer chez lui où il aurait fait un récit tout à fait différent de l'aventure.

Stanley sut avec ruse saupoudrer son récit de chefs pittoresques, de sultans exotiques et de serviteurs fidèles, le tout introduit par des généralisations hâtives qui permettaient à ses lecteurs de se sentir à l'aise dans un monde inconnu... (1998 :44). Par ses qualités d'homme spirituel et par son approche humaniste de l'Afrique, Livingstone constitue, d'une certaine manière, une exception parmi tous les explorateurs de cette époque. Il meurt épuisé et de maladie dans les marécages du lac Bangouélo, au nord de la Zambie, en 1873. Ses récits de voyage et la valeur de ses observations sur les peuples qu'il a visités, ainsi que ses qualités humaines reconnues de tous, lui ont valu un grand prestige. Sa dépouille repose aujourd'hui dans l'église de Westminster Abbey, à Londres. D'autres ont effectivement parcouru le continent noir, notamment Cameron et Stanley.

2. Henry Morton Stanley (1841-1904)

Comme Livingstone, Henry Morton Stanley reste lui aussi un des plus célèbres explorateurs de l'Afrique orientale et centrale, même si Adam Hochschild ne le décrit pas en des termes élogieux : « Contrairement au pacifique et paternaliste Livingstone, qui voyageait sans large escorte de suiveurs lourdement armés, Stanley était un tyran cruel et brutal. Il estimait, dans ses écrits des voyages, que les Noirs étaient une immense source de problèmes et manquaient trop de gratitude pour lui plaire. C'est à la baguette qu'il menait ses hommes à travers collines et marais. Lorsque la boue et l'humidité minaient l'énergie physique de ceux enclins à la paresse, un coup de fouet sur l'échine leur donnait du nerf, parfois même en surplus. Quoiqu'il n'eût déserté de l'armée américaine qu'une demi-douzaine d'années plus tôt, Stanley notait avec satisfaction comment 'les incorrigibles déserteurs [...] étaient correctement flagellés et

²⁴ http://www.herodote.net/10_novembre_1871-evenement-18711110.php [Consulté le 10 novembre 2013]

enchaînés. Il se peut que, note ironiquement Hochschild, les habitants des villages traversés par l'expédition de Stanley aient pris celle-ci pour une caravane d'esclaves parmi tant d'autres. » (1998 :44-45)

Le voyage de Stanley au départ de la côte orientale du continent, officiellement à la recherche de Livingstone, est décrit par Hochschild comme unique dans l'histoire de l'exploration :

« Au printemps de 1871, accompagné d'un chien appelé Omar, de porteurs, de gardes armés, d'un interprète, de cuisiniers, d'un guide chargé du drapeau américain et de deux marins britanniques – au total cent quatre-vingt-dix hommes, soit la plus importante expédition d'exploration de l'Afrique à ce jour -, Stanley partit de la côte orientale et s'enfonça à l'intérieur des terres pour retrouver Livingstone, que les Européens n'avaient alors pas revu depuis cinq ans. 'Où qu'il soit, déclara-t-il aux lecteurs new-yorkais de son journal, soyez sûrs que je n'abandonnerai pas les recherches. S'il est vivant, vous entendrez ce qu'il a à dire ; s'il est mort, je trouverai ses os et je vous les rapporterai'. Stanley dut écumer le pays pendant plus de huit mois avant de rejoindre l'explorateur et de pouvoir prononcer la célèbre question : 'Docteur Livingstone, je suppose ?' » (Ibid. : 45).

Gallois, se faisant passer pour un citoyen de naissance américaine, Stanley était à lui seul l'Anglais et l'Américain de son expédition anglo-américaine. Cette dénomination, toutefois, attestait le fait que ce voyage, beaucoup plus onéreux et ambitieux que la recherche de Livingstone, était financé conjointement par le puissant groupe de presse anglo-américain *New York Herald* de James Gordon Bennett pour lequel il travaillait et celui du *Daily Telegraph* de Londres de Edward Levy-Lawson.

Parcourant par la suite le centre du continent au cours de plusieurs grandes expéditions et durant près de vingt années, il sera, entre autres exploits, le premier à découvrir dans toute son ampleur le cours du fleuve Congo, jusqu'à son embouchure qu'il atteindra en 1877. En effet, en 1874, accompagné de son imposante caravane habituelle de gardes et de porteurs, il s'était enfoncé de la côte Est vers l'intérieur, en direction de l'espace vierge le plus immense sur la carte, le cœur équatorial du continent, où aucun Européen n'avait encore mis les pieds (Ibid. : 57). Il effectua la traversée de tout le continent africain, d'Est en Ouest et, contrairement à Verney Lovett Cameron, seul Européen à avoir accompli cet exploit²⁵ avant lui, Stanley était parvenu à l'embouchure du Congo.

²⁵ Verney Lovett Cameron (Radipole, 1^{er} juillet 1844 - 24 mars 1894) est un explorateur anglais, le premier Européen à avoir réussi à traverser l'Afrique équatoriale, en 1875. Entré dans la Royal Navy en 1857, il participe en 1868 à la campagne d'Abyssinie et lutte contre l'esclavagisme. La Royal Geographical Society lui confie en 1873 la mission de rejoindre David Livingstone et de lui porter assistance. À peine parti, il rencontre la caravane de Livingstone transportant sa dépouille. Il décide alors de continuer son expédition, arrive à Ujuji près du lac Tanganyika et y retrouve les affaires de Livingstone. Il explore la région, découvre Nyangwe, suit le cours du fleuve Congo et atteint l'océan Atlantique le 28 novembre 1875, devenant ainsi le premier européen à avoir traversé l'Afrique d'Est en Ouest. Cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Verney_Lovett_Cameron [Consulté le 15 avril 2012]

Du lac Tanganyika, où il avait retrouvé Livingstone quelques années plus tôt, avec son groupe réduit de porteurs zanzibarites (mais qui augmentait et diminuait au fur et à mesure du voyage pas des recrues et des désertions ou des morts) et ses soldats, il fit route vers l'ouest durant plusieurs semaines, jusqu'à un grand fleuve appelé localement Lualaba, l'un des principaux affluents du fleuve Congo. Il avait dû suivre le cours même du fleuve en remontant cet affluent, qui coule du sud-est vers le nord pendant plusieurs centaines de kilomètres²⁶ avant de se mettre à tracer un large arc vers l'ouest dans le sens contraire des aiguilles d'une montre pour finir par couler en direction du sud-ouest vers ses cataractes redoutables et vers l'Atlantique (Cf. Ibid.).

Stanley était devenu de la sorte le premier homme à en tracer la carte du fleuve Congo et à résoudre le mystère de sa source. En effet, depuis leur départ de l'île de Zanzibar, à quelques encablures de la côte orientale, ils avaient suivi un parcours en zigzag de plus de onze mille kilomètres et avaient voyagé pendant plus de deux ans et demi (Hochschild, A., 1998 :62)

Durant ses voyages, il envoie des correspondances de presse aux journaux anglais et américains, dont certaines seront lues avec grand intérêt par l'Amérique. On peut mentionner notamment un article publié dans le *Daily Telegram* du 15 novembre 1875, où il évoque les dispositions favorables qu'il croit déceler en Ouganda vis-à-vis du christianisme et lance une sorte d'appel à la mission, réflexions qui impressionneront l'archevêque d'Alger, même s'il les accueille avec prudence (Ceillier, 2008 :12).

Stanley en même temps, beaucoup plus que Livingstone, symbolise l'ambition scientifique et politique des puissances européennes de l'époque : « *Les découvertes géographiques de Stanley-synthèse de l'œuvre de ses prédécesseurs-parce qu'elles ouvrent à l'Europe le cœur de l'Afrique, ont rendu possible le « scramble for Africa », la « course au clocher » qui aboutira, en quelques années, au partage du continent entre les principales puissances européennes. Par son énergie parfois brutale, son esprit réaliste, la puissance des moyens qu'il met en œuvre, ses liens étroits avec le monde de la presse, de la politique et de l'économie, Stanley, tout comme Cecil Rhodes, symbolise l'épisode de l'impérialisme colonial triomphant de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle »*27.

²⁶ Jusque-là aucun explorateur Européen n'était jamais allé en aval de ce point de départ, et personne ne sait où menait le Lualaba. Comme il coule vers le nord, droit en direction de l'Égypte, Livingstone avait pensé qu'il s'agissait en fait du Nil, dont on cherchait la source depuis longtemps. Stanley, cependant, trouve le Lualaba beaucoup trop large pour constituer le début du Nil. Un temps, il pense qu'il s'agit peut-être du Niger, dont l'embouchure, comme celle du Nil, se situe loin au nord. Au cours de sa descente du fleuve, il acquiert peu à peu la conviction qu'il s'agit du Congo. Mais il n'en est pas totalement persuadé, car l'estuaire où le Congo se vide dans l'Atlantique, éloigné de plus de la moitié du continent, est situé au sud du point où ses repères célestes lui montrent qu'il se tient, sur la rive du Lualaba coulant vers le nord. Sur les cartes européennes, tout ce qui se situe entre les deux est vierge. (Cf. Hochschild, A., 1998: 64).

²⁷ Article Stanley, in Encyclopædia Universalis, consulté sur Internet.

Hochschild indique que, comme bien des occidentaux après lui, Stanley trouva que l'Afrique était pratiquement vide : « *Pays non peuplé, la décrivait-il. Quelle colonie pourrait être installée dans cette vallée ! Voyez, elle est assez vaste pour abriter une large population. Imaginez un clocher s'élevant là où se dresse la couronne de feuillage sombre de ce tamarinier, et le spectacle charmant d'une ou deux dizaines de jolies cottages à la place de ces buissons d'épines et de ces gommiers !* » (1998 :76. Cf. Bierman, J., 1990:109). Et encore : « *La race anglo-saxonne a déjà donné [...] beaucoup de pères fondateurs, et lorsque l'Amérique sera remplie de leurs descendants, qui dit que l'Afrique [...] ne deviendra pas leur prochain lieu de repos ?* » (Ibid.: 45. Cf. Stanley, H.-M., 1872:112-113).

On le voit, l'intention de Stanley de susciter l'intérêt des empires occidentaux à venir prendre possession de ces vastes et vides terres africaines fertiles et verdoyantes ne souffre d'aucune ambiguïté. Toute sa presse pour décrire le continent ne consistera qu'à attirer l'Europe abondant avec confiance l'ère industrielle, à laquelle le chemin de fer et le bateau à vapeur capable de naviguer sur l'océan inspiraient un fort sentiment de puissance (Hochschild, A., 1998 :39).

Léopold scrutait tous les jours le *Times* de Londres pour y découvrir des nouvelles sur son sort. Il avait désormais la certitude que ce vaste territoire du centre de l'Afrique, que par miracle aucune puissance européenne ne revendiquait encore, pouvait devenir la colonie dont il se languissait. Le projet dont il rêvait depuis si longtemps allait finalement être réalisé et Stanley en serait la vedette. (Ibid. :77)

Elikia Mbokolo, à la suite de Hochschild, affirme : « *Sans Henry Morton Stanley, le fameux journaliste américain d'origine anglaise, mieux, d'origine galloise, rendu célèbre par le périple (1869-1871) qui l'a conduit à retrouver l'explorateur et missionnaire David Livingston, les rêves d'empire colonial du roi des Belges seraient restés lettre morte. C'est après son grand voyage d'exploration de l'Afrique centrale d'est vers l'ouest, mené entre 1874 et 1878, que Stanley fut approché par les émissaires de Léopold II et convaincu, moyennant de généreuses espèces sonnantes et trébuchantes, de se mettre au service du roi.* » (Ferro, 2003:433; Hochschild, 1998:43-45)

3. Léopold II, roi des Belges, achète le service de l'explorateur Stanley

Adam Hochschild raconte comment le roi des Belges, Léopold, s'est intéressé à l'oeuvre de l'explorateur Stanley : « *Lorsque, au printemps de 1872, les télégraphes transmirent l'information selon laquelle Stanley avait retrouvé Livingstone, la nouvelle fut accueillie avec un vif intérêt par un homme grand et auguste de trente-sept ans, à la barbe en éventail, qui résidait dans le château de Laeken, bâtisse pleine de coins et de recoins située sur une petite colline des environs de Bruxelles. Sept ans plus tôt, à la mort de son père, Léopold avait hérité du titre attribué aux monarques de son pays : roi des Belges. La Belgique était elle-même à peine plus âgée que son jeune souverain. Après avoir subi les dominations espagnole, autrichienne, française et hollandaise, elle n'avait acquis son indépendance qu'en 1830, à la suite d'une révolte contre les Pays-Bas. Un roi étant, selon la règle, nécessaire à tout pays, cette jeune nation en avait donc cherché un et avait fini par porter son choix sur un prince allemand apparenté à la famille royale britannique, qui s'était installé sur le trône belge avec le titre de Léopold Ier.* » (1998 :47)

Ce prince ambitieux, après avoir tenté en vain d'acheter les Philippines à l'Espagne car à ce moment ni les Espagnols, ni les Portugais, ni les Hollandais n'avaient envie de vendre, écrivit à ses fonctionnaires en s'adressant à Lambermont, 22 août 1875 : « *J'ai l'intention de découvrir en toute discrétion si quelque chose peut être accompli en Afrique.* » (Roeykens, P.A., 1955: 95-96 cité par Hochschild, A., 1998 : 57) Léopold II constata que Livingston, Stanley et les autres explorateurs avaient réussi à émouvoir les Européens avec leurs descriptions de négriers « arabes », convoyant des tristes caravanes de captifs enchaînés vers la côte est de l'Afrique. Roi d'un pays dont la population ne s'intéressait pas aux colonies, il savait que toute tentative de colonisation de sa part devrait comporter un fort vernis humanitaire.

Parmi ses objectifs, il se devait de souligner la diminution de la traite des esclaves, l'élévation morale et les progrès de la science, et non les bénéfices. En 1876, il lança l'organisation d'une manifestation destinée à établir son image de philanthrope et à lui permettre de faire avancer ses ambitions africaines : une conférence d'explorateurs et de géographes dont il serait l'hôte [...] A l'issue des entretiens avec l'explorateur, Léopold découvre avec enchantement que les Britanniques ne s'intéressent que de loin aux vastes territoires dont Cameron vient d'entamer la reconnaissance. Le bassin du fleuve Congo en constitue apparemment la majeure partie – bien que Cameron lui-même ait voyagé très au sud du fleuve et qu'il n'ait pas encore d'idée claire sur son cours, comme tout le monde en Europe. Cette région devient donc l'objet des désirs du roi (Hochschild, 1998 :57).

C. La Conférence de Berlin et le partage de l'Afrique (1885)

Lors du colloque international organisé par le Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes pour célébrer le centenaire de la conférence de Berlin, Jean-Luc Vellut (1985 :73) parle des combinaisons sans cesse changeantes de facteurs qui ont dessiné les contours de la pénétration européenne en Afrique, expansion perceptible à travers tout le XIX^e siècle, et où l'on retrouve des facteurs politiques, économiques, culturels, dans les conjonctions les plus variables.

1. La conjoncture internationale

Même si mon étude porte sur la sociologie historique de la dépendance financière des Églises d'Afrique centrale, l'on ne peut nullement se permettre d'ignorer la conjoncture internationale de leur implantation dans ce continent et qui ont entièrement déterminé leur cadre général de travail, notamment les aspects économique-financiers dont les conséquences sont nettement perceptibles aujourd'hui dans le vécu quotidien de chacune de ces Églises.

C'est pourquoi, sans m'y appesantir, je me propose de dégager ce que Allain (1985 :19) appelle l'émergence internationale de l'Afrique noire et la convergence des diplomaties européennes mises à contribution à la Conférence de Berlin sur « l'Afrique occidentale » pour désamorcer les conflits de

puissance, surgis dans cette région et susceptibles d'aggraver les tensions intereuropéennes dans une conjoncture déjà troublée. Pendant longtemps, l'intérieur du continent africain, souvent difficile d'accès, n'a pas intéressé les puissances européennes qui se contentaient d'y établir des escales ou des comptoirs de commerce.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'appétit des puissances européennes est stimulé par la découverte de richesses insoupçonnées, à l'image des mines de diamants du Transvaal découvertes en 1867. Durant les années 1880, les visées colonisatrices européennes en Afrique s'intensifient jusqu'à créer des tensions entre les différentes puissances. Ces luttes coloniales suscitent ainsi un débat sur la conquête de l'ancien Royaume du Kongo (qui s'étendait sur quatre pays actuels : Angola, RDC, Congo Brazzaville et Gabon). Le Portugal conçoit alors l'idée d'une conférence internationale pour le partage de cette région.

L'idée fut immédiatement reprise par l'Allemagne avec le chancelier Otto Bismarck qui se pose en médiateur de la crise, profitant de l'occasion pour affirmer un peu plus le rôle central de l'Allemagne dans le concert des nations. Il convoqua la Conférence de Berlin. Celle-ci marqua l'organisation et la collaboration européenne pour le partage et la division de l'Afrique.

Cette conférence commença le 15 novembre 1884 et finit le 26 février 1885. À l'initiative du Portugal et organisée par Bismarck, quatorze puissances participent au débat : l'Allemagne, l'Autriche-Hongrie, la Belgique, le Danemark, l'Empire ottoman, l'Espagne, la France, la Grande-Bretagne, l'Italie, les Pays-Bas, le Portugal, la Russie, la Suède-Norvège ainsi que les États-Unis.

Il convient de souligner que les peuples et les rois africains sont tenus à l'écart de toutes les discussions, ils sont tout simplement ignorés. La conférence présente un ordre du jour plus important que la simple question congolaise. On y parle principalement de la liberté de navigation et de commerce ainsi que des modalités d'installation sur les côtes. À cette conférence fut décidé le partage systématique de l'Afrique et l'installation de façon durable de la colonisation de l'Afrique. La conférence de Berlin aboutit donc à édicter les règles officielles de colonisation. Dans cette conférence, deux conceptions s'opposent. D'un côté, Bismarck entend garantir la liberté de navigation et de commerce dans toute la zone. De l'autre, le Portugal, soutenu par le président du conseil français Jules Ferry, conçoit les colonies comme un monopole commercial détenu par la métropole. Finalement, la conférence établit une liberté de commerce étendue dans les bassins du Congo et du Niger, mis à part dans le domaine du transport d'armes.

Les frontières du nouvel État sont fixées : au total, Léopold II de Belgique reçoit, à titre personnel, deux millions et demi de kilomètres carrés qui deviendront plus tard l'État indépendant du Congo. Au nord-

ouest de l'État ainsi formé, 500 000 km² reviennent à la France (bientôt baptisé Congo-Brazzaville). La France se voit aussi attribuer la partie intérieure du Niger dont le Royaume-Uni contrôle le delta. Du côté allemand, on espère que les concessions territoriales faites à la France atténueront le ressentiment né de la perte de l'Alsace-Lorraine à la suite de la guerre franco-prussienne de 1870. Le Portugal abandonne ses prétentions au nord de l'estuaire du Congo, sauf concernant l'enclave de Cabinda.

2. L'occupation effective de l'Afrique

Cette Conférence a pour but d'établir des règles entre puissances européennes pour départager les intérêts et reconnaître les zones conquises par chaque puissance en Afrique noire (Cf. Brunschwig, H., 1971 cité par Ceillier, J.-C., 2008 :13). Non seulement l'assemblée ratifie les conquêtes déjà effectuées, mais elle reconnaît aussi l'existence d'un « État Indépendant du Congo (EIC) » dont la souveraineté est confiée au roi Léopold II personnellement.

En outre, elle établit les règles à respecter en cas de nouvelles conquêtes et précise le droit des uns et des autres à faire du commerce dans les zones fluviales et portuaires. Jean-Claude Ceillier reconnaît qu'il est difficile d'imaginer qu'un tel contexte international de rivalités et d'ambitions ne rejaille pas sur le développement des missions. Quel que soit en effet le souci des sociétés missionnaires de se tenir au-dessus des ambitions politiques, dit-il, la présence de pouvoirs coloniaux jaloux de leurs prérogatives influence inévitablement les projets missionnaires et les relations entre la mission et les autorités en place. C'est donc dans une Afrique de plus en plus sous contrôle que les Pères Blancs commenceront leur mission d'évangélisation, en cette seconde moitié du XIX^e siècle (2008 :13).

3. Une dépendance inévitable des populations colonisées

Pour comprendre la situation sociopolitique et économique actuelle du continent africain, il est utile de s'intéresser aussi à la façon dont la Conférence avait envisagé les relations entre les populations de ces vastes régions et les puissances européennes qui venaient de se les approprier. A ce sujet, Jean-Claude Allain dénonce « un cynisme se reportant sur les arrière-pensées politiques de chacun, les intérêts potentiels de la puissance reprenant traditionnellement l'avantage dans l'ordre des préoccupations. 'Associer les indigènes d'Afrique à la civilisation', ajoute-t-il, constitue l'un des buts officiels de la conférence, tel que l'indique Bismarck dans son discours d'ouverture et tel que l'enregistre le préambule de l'Acte général, mais en quatrième et dernier rang » (Ibid.).

La corrélation avec la « civilisation » s'effectue par trois relais : le commerce, l'éducation, la liberté, dont la réalisation par les Puissances contribuera au « bien-être moral et matériel des populations », comme le dit le préambule.

Cette formule du « bien-être », l'ambassadeur britannique l'emploie dans sa réponse à Bismarck qui ne l'évoquait pas, pour en faire un des principes à ne pas oublier dans le débat. Il est le seul à indiquer

nettement les limites et, par la suite, l'ampleur des responsabilités de la Conférence : « *Je me dois de rappeler que (les Indigènes) ne sont pas représentés dans notre sein et que, cependant, les décisions de la Conférence auront pour eux une gravité extrême* » (Ibid. :30). Ainsi donc, vis-à-vis des populations indigènes « *qui, pour la plupart, ne doivent pas sans doute être considérés comme se trouvant en dehors de la communauté du droit des gens mais qui, dans l'état présent des choses, ne sont guère aptes à défendre elles-mêmes leurs intérêts, la Conférence a dû assumer le rôle d'un tuteur officieux.* » (Ibid.)

Ce tutorat collectif s'exprime par la codification qu'acceptent les puissances pour leurs actions dans le bassin conventionnel et qui concernent l'environnement des populations indigènes ; il tend à leur créer un cadre d'existence, sinon de développement, mais ouvert à la tutelle que l'une ou l'autre des Puissances parviendra à instaurer dans la zone non revendiquée par l'A.I.C.

La perception du rapport est naturellement hiérarchique, la relation conçue d'emblée comme inégale, dans ce préalable à la future pénétration européenne, dont les règles sont à convenir. Le délégué américain, John Kasson, fait observer, le 31 janvier 1885, que « *le droit international moderne suit fermement une voie qui mène à la reconnaissance du droit des races indigènes de disposer librement d'elles-mêmes et de leur sol héréditaire* » ; n'y aurait-il pas lieu, pour les futures occupations européennes, d'ériger en principe, pour leurs reconnaissances internationales, « *le consentement volontaire des Indigènes dont le pays est pris en possession, dans tous les cas où ils n'auraient pas provoqué l'acte agressif ?* » Audacieuse proposition qui ne donne pas lieu à débat et que vivement écarte le président (allemand) de la séance par une phrase laconique : « *c'est une question délicate* », entendons tout à fait intempestive, voire quelque peu subversive... (Ibid. :31).

4. Une Mission « civilisatrice » et « humanitaire »

L'Acte général de Berlin, signé « au nom de Dieu tout-puissant », par les quatorze pays s'illustre par une rhétorique « civilisatrice » et « humanitaire » qui, d'après Elikia Mbokolo, ne trouva jamais d'applications sur le terrain (2003 :436). Dans une de ces envolées « humanitaires » et « civilisatrices » dont l'Europe était devenue coutumière à l'égard de l'Afrique depuis les mesures d'abolition du commerce négrier, adoptées au début du XIXe siècle, l'article 6 de l'Acte général prend en effet soin de préciser les « *dispositions relatives à la protection des indigènes, des missionnaires et des voyageurs, ainsi qu'à la liberté religieuse* » :

« Toutes les puissances exerçant des droits de souveraineté ou une influence dans lesdits territoires, y est-il dit, s'engagent à veiller à la conservation des populations indigènes et à l'amélioration de leurs conditions morales et matérielles d'existence, et à concourir à la suppression de l'esclavage et surtout de la traite des Noirs ; elles protégeront et favoriseront, sans distinction de nationalités ni de cultes, toutes les institutions et entreprises religieuses, scientifiques ou charitables créées ou organisées à ces fins ou tendant à instruire les indigènes et à leur faire comprendre et apprécier les avantages de la civilisation. Les missionnaires chrétiens, les savants, les explorateurs, leurs escortes, avoir et collections seront également l'objet d'une protection spéciale. La liberté de conscience et la tolérance religieuse sont expressément garanties aux

indigènes comme aux nationaux et aux étrangers. Le libre et public exercice de tous les cultes, le droit d'ériger des édifices religieux et d'organiser des missions appartenant à tous les cultes ne seront soumis à aucune restriction ni entrave » (Allain, J.-C.,1985:48).

Cependant, ainsi que le relève Elikia M'Bokolo, tout le monde avait à l'esprit non pas la prétendue « mission civilisatrice » à laquelle concourait une Europe devenue brusquement unanime, mais plutôt les intérêts bien entendus du commerce et de l'économie de chacun des États. Au lieu de parler de mission civilisatrice, il est plus juste, ajoute l'auteur, de parler d'asservissement des peuples et d'exploitation des richesses de l'Afrique. Pour s'en convaincre, il suffit d'entendre parler le cardinal Lavigerie quand il donne une caution spirituelle à ce double langage et à cette hypocrisie.

Au moment de lancer en 1888 une souscription destinée à financer les opérations de lutte contre l' « esclavagisme arabe », il prit bien soin d'indiquer à ses interlocuteurs les enjeux contrastés de cette nouvelle croisade : « *La quatrième partie de la terre, jusqu'alors fermée, s'est ouverte avec ses richesses sans nombre, ses mines, la fertilité de son intérieur, son soleil fécondant, ses eaux abondantes. Mais il ne m'appartient pas de parler, je le répète, ni de commerce ni d'industrie. Je ne suis que la voix criant au désert : préparez les voies du Seigneur, c'est-à-dire les voies de la vérité et de la justice.* » (Ferro, M., dir., 2003 :437)

Comme le dit Joseph Mathiam, nul du reste n'a jamais contesté l'action éducative, culturelle et sociale de l'Église catholique en Afrique et les Africains lui vouent pour cela une reconnaissance unanime. En même temps qu'ils menaient une action éducative et sanitaire, les missionnaires s'appliquèrent à l'étude des langues locales.

Leur œuvre pour la promotion et l'enrichissement de dialectes africains est inestimable. Ils furent les premiers et souvent les seuls Européens à parler ces langues et à les étudier systématiquement, à en fixer les règles de grammaire et la syntaxe et à édicter des dictionnaires, des bibles, des catéchismes.

Plusieurs missionnaires se sont avérés des pionniers en Anthropologie, Sociologie et Ethnologie, et ont laissé un nom dans la littérature coloniale (1985 :217). Mais pour l'auteur, l'examen de l'action de l'Église catholique en Afrique ne peut pas éluder une critique souvent formulée contre les missionnaires accusés de collusion, voire de complicité avec les colons et les impérialistes. J'y reviendrai dans le troisième chapitre. C'est dans ce contexte sociopolitique mouvant en Europe et déterminant pour l'avenir du continent africain que le cardinal Charles Lavigerie conçoit, élabore et met en exécution ses projets longtemps nourris pour l'Afrique : l'envoi des missionnaires pour participer à cette grande entreprise missionnaire pour la deuxième évangélisation de l'Afrique.

D. Les projets apostoliques du Cardinal Charles Lavigerie

L'évangélisation constituait le troisième plan - avec l'administration et le commerce - sur lequel s'exerçait le processus de modernisation et, donc, d'accès à la culture extérieure. Les trois éléments allaient constituer ce que Ndaywel appelle les composantes de la *trinité coloniale* (1998 :345). L'enseignement dépendait de l'évangélisation et celle-ci continuait à se réaliser suivant deux optiques distinctes, celle du catholicisme et celle du protestantisme, le premier étant subventionné par l'État indépendant du Congo. C'est l'évangélisation catholique qui fait l'objet de mon étude. Toutefois, j'évoquerai de temps à autres l'expérience protestante quand cela sera nécessaire.

1. L'installation de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) au Congo oriental

En même temps que les Pères Spiritains (Français) s'installaient dans la partie occidentale du pays, une autre conquête religieuse, plus systématique encore, s'organisait dans la région orientale. L'initiative venait de Charles Lavigerie, archevêque d'Alger qui, dès 1877, intéressa le pape Pie IX au « signe du temps » que constituait l'exploration, et donc l'ouverture du continent noir. Mais Pie IX mourut avant d'avoir réalisé, comme il le souhaitait, cette ouverture. Ce fut finalement son successeur, Léon XIII, qui signa la décision de l'organisation des Missions de l'Afrique équatoriale. Deux missions furent alors créées, celle de Nyanza et du Tanganyika.

Peu après, Lavigerie obtint de Rome leur transformation en provincariats et la création de deux nouvelles missions : celles du Congo septentrional et du Congo méridional, qui s'étendaient sur le cours supérieur du fleuve jusqu'à la hauteur de Stanley Pool. On était en septembre 1880. Auparavant, Lavigerie s'était préoccupé d'intéresser la générosité internationale à son action ; ainsi avait-il sollicité l'appui de Léopold II afin qu'il sensibilise les catholiques belges.

Le roi fut favorable à ce projet tout en souhaitant, conformément à son projet politique, que priorité soit accordée aux prêtres missionnaires d'Afrique de nationalité belge. En effet, comme le dit Isidore Ndaywel, l'avènement de l'État indépendant du Congo, à l'issue de la Conférence de Berlin, favorisa les projets politiques du roi Léopold II qui jugea inopportune la présence de prêtres non belges au Congo (Ibid. :346). C'est donc, entre autres missions principales de lutter contre l'esclavagisme mené par les Arabes, toute cette région orientale et équatoriale de l'Afrique qui fut confiée au cardinal Lavigerie. Mon travail ne consistant pas en une historiographie des prélats missionnaires ni de toutes les œuvres qu'ils ont réalisées depuis 1906, je veux seulement, à travers la description de leur ministère, relever les événements significatifs au niveau sociopolitique et religieux qui se sont succédés et qui ont marqué la croissance de l'Église locale du vicariat apostolique du Kivu.

2. La fondation des premières missions dans la région des Grands Lacs

Le 15 mai 1865, Charles Lavigerie, jusqu'alors évêque de Nancy (France), arrive à Alger où il vient d'être nommé archevêque. Il a quarante et un ans, et il restera en charge de cette Église locale jusqu'à sa mort, en 1892. C'est dans le cadre de cette charge nouvelle qu'il fonde deux instituts missionnaires pour l'Afrique, celui des Sœurs Missionnaires de Notre Dame d'Afrique et celui des Missionnaires d'Afrique (Ceillier, J.-C., 2008 :10), futurs pères fondateurs du Vicariat apostolique du Kivu. La première équipe de missionnaires débarque à Zanzibar, en mai 1878. Quand les missionnaires d'Afrique du cardinal Lavigerie y arrivent, sur un fond de tableau politique et économique assez varié, une réalité s'impose dramatiquement dans l'ensemble des régions parcourues par les caravanes arabes, celle du commerce des esclaves. Il est contrôlé et organisé par des commerçants venus de la péninsule arabique. Ils organisent de puissantes caravanes qui s'enfoncent profondément vers l'Ouest, puis ramènent leurs prises vers la côte et Zanzibar où les esclaves alimentent un marché prospère.

Comme le rappelle Ceillier, les Européens n'étaient pas étrangers au trafic d'êtres humains en Afrique pour en avoir été eux-mêmes d'actifs organisateurs aux siècles précédents, sur l'autre versant du continent. Les traites négrières transatlantiques, qui ont duré quatre siècles, dit l'auteur, restent une tache indélébile de l'histoire, dont les pays européens responsables ont à assumer l'incroyable inhumanité (2008 :120). Les Pères Blancs furent les premiers Européens à pénétrer au Rwanda en 1879. Les premières tentatives d'évangélisation ne furent pas couronnées de succès. Deux Pères furent même tués par la population à Rumonge. Mais à partir de 1896, la mission s'implanta et se développa rapidement. Le premier prêtre rwandais fut ordonné en 1917. En 1922, le pays était érigé en vicariat apostolique.

Et le 14 février 1952, le Rwanda avait son premier évêque en la personne de Mgr Louis Bigirimwami, vicaire apostolique de Nyundo. Quant au Burundi voisin, la première mission fut fondée par les Pères Blancs en 1879 sur les bords du lac Tanganyika. Jean Robert de Benoist fait observer qu'alors que les Allemands, maîtres du pays, collaboraient surtout avec les Tutsis, qui constituaient l'aristocratie dominante dans les deux pays, les missionnaires, la plupart français, travaillaient à la promotion des Hutus, qui formaient, au Burundi comme au Rwanda, la très grande majorité de la population (plus de 80%). Ils les firent surtout à travers les écoles (1991 :85). Le vicariat apostolique du Burundi fut créé aussi en 1922, le premier prêtre fut ordonné en 1925, le premier évêque burundais fut Mgr Ntuyahaga, ordonné vicaire apostolique d'Usumbura le 11 juin 1959. Les fils de Lavigerie étant déjà aux portes de l'est du Congo, il ne leur restait plus qu'à franchir soit les lacs Tanganyika et Kivu, soit la rivière Ruzizi pour y commencer leur action socio-pastorale qui va durer plus d'un demi-siècle.

Section 4: L'arrivée des Missionnaires d'Afrique ou Pères Blancs à Bukavu

C'est dans un contexte colonial, rappelons-le, que les missionnaires arrivent en Afrique. La tâche s'annonce ardue. Que faire pour s'attirer la sympathie des indigènes devenus par trop méfiants aux « hommes à la peau blanche », avec les répressions sanglantes et les humiliations subies auparavant par la cruelle force publique de l'État Indépendant du Congo de Léopold II ? En effet, les premiers missionnaires sont des religieux belges. Ils arrivent au Kivu dans un contexte particulièrement critique.

C'est la période de l'implantation coloniale. Celle-ci ne se déroule pas sans heurt. A Bukavu, par exemple, les esprits sont surchauffés. Le roi des *Bashi*, le mwami Kabare oppose une farouche résistance à l'envahisseur blanc. Les indigènes arrêtent et tuent le lieutenant Tombeur ; toute sa suite est massacrée. En représailles, plusieurs contrées du Bushi sont alors mises à feu et à sang. C'est ainsi que le village de Shakishe, pour ne citer que celui-là, est pratiquement le théâtre des massacres dictés par la folie meurtrière des colons surexcités et revanchards.

A. Les premiers contacts avec les populations autochtones Shi et les premières difficultés

C'est dans ce climat de totale désolation et de méfiance des autochtones que les agents de l'évangélisation débarquent. Car pour les *Bashi*, « *tous les Blancs sont les mêmes, d'ailleurs ils parlent une langue incompréhensible pour eux. Les missionnaires, vêtus d'un habit blanc, le gandoura, avec une longue barbe et un long cauris au coup. Ils ne sont autres que des espions au service de l'administration coloniale. Ils sont venus et chargés de faire accepter celle-ci en se montrant plus doux et sympathiques, en saluant gentiment les gens, en se rapprochant des populations, en leur posant beaucoup de questions pour connaître leurs langues, leurs us et coutumes, et enfin en leur parlant d'un Dieu sauveur...* »

C'est entre autres pour cette raison que pendant longtemps, beaucoup d'autochtones refuseront de se convertir à la religion du Blanc. Cette méfiance des *Bashi* envers les missionnaires subsistera pendant très longtemps. Elle sera même exacerbée par l'attitude des premiers missionnaires vis-à-vis des coutumes ancestrales des populations. En 1908, ils étaient déjà définitivement installés.

1. Une méfiance et un malentendu dus à l'origine commune des missionnaires et des colons

Même jusque dans les années qui ont précédé les indépendances des pays africains, cette méfiance était réelle, comme le prédit déjà à cette époque Guy Mosmans qui reconnaît que maintes circonstances l'y invitent : « *L'Église portera longtemps encore le poids d'un fait historique dont elle n'est pas responsable, mais qui a marqué son implantation. L'évangélisation en Afrique a marché de pair avec la conquête coloniale. L'Église a parfois soutenu le régime colonial comme étant alors indispensable pour faire régner la paix ou pour apporter la prospérité. Elle en a souvent bénéficié dans la mesure où la colonisation a pu favoriser la dispersion des missionnaires à travers le continent africain. Elle a bien souvent été tributaire des subsides pour ses écoles et pour ses œuvres, parfois pour ses églises.* » (1958 : 8. Cf Annexe 6)

Il est intéressant de voir comment les Africains avaient à cette époque-là des avis divergents sur ce que d'aucuns ont appelé récemment les bienfaits de la colonisation. Deux figures-types peuvent être évoquées, Mgr Maranta, un évêque ougandais, et le président ghanéen, Nkwamé Nkrumah. Le premier, tout en se réjouissant que l'ère des colonies touche à sa fin, estime qu'un Africain, qui voit dans sa foi catholique son plus grand trésor, voudra bien se rendre compte que la colonisation a été avant tout un instrument dans les mains de la Providence pour gagner l'Afrique au Royaume du Christ. Même si, ajoute-t-il, les colonisateurs pouvaient avoir des objectifs très différents, pour répandre l'Évangile, ils n'étaient que des instruments entre les mains de Dieu. (Mosmans, G., 1958 :7)

De son côté le chef de l'État ghanéen n'hésite pas à écrire : « *Le scénario commence par l'apparition des missionnaires et d'ethnologues, de commerçants, de concessionnaires et d'administrateurs. Pendant que les missionnaires, avec le christianisme déformé, demandent au sujet colonial 'd'amasser des trésors du ciel où ni la mite, ni la rouille ne les détruisent', les commerçants, les concessionnaires et les administrateurs disposent de ses ressources minérales et agricoles, détruisent ses arts, ses métiers et ses industries locales.* » (Ibid.)

Ainsi, alors que Mgr Maranta en appelle à la foi pour trouver une explication recevable de la colonisation, le Dr Nkrumah souligne, dans un contraste brutal, des faits dont tout Africain a souffert d'une manière ou d'une autre. Et Alioune Diop, comme pour trancher entre les deux précédents, souligne : « *Profiter de notre docilité de chrétiens à l'autorité religieuse (qui dans les hautes sphères demeure toujours européenne) pour nous rendre dociles à l'autorité de la politique coloniale, telle est la chance que les hommes politiques n'ont jamais cessé d'espérer et d'exploiter.* » (1957 : 145) Cela paraît à la fois tragique et injuste car le christianisme et la colonisation n'ont aucunement un destin lié.

Dans l'Afrique noire, à l'heure actuelle, la colonisation s'avère, au plan des faits, comme un obstacle à l'implantation de l'Église (Mosmans, G., 1958 :8). C'est cet état d'esprit qui a incité les Evêques du Cameroun à écrire, en avril 1955, une lettre collective pour réfuter les accusations dont les évêques et les chrétiens européens étaient victimes : « *Depuis quelque temps nous éprouvons beaucoup de peine quand nous apprenons les calomnies auxquelles, un peu partout, l'Église catholique et ses représentants sont en butte. On entend dire : 'Il ne faut pas croire les missionnaires : ce sont des Blancs comme les autres qui ne cherchent que leurs intérêts au détriment des Noirs. Ils ont volé aux Noirs des terrains : ils ont empêché l'évolution des Africains : ils sont les alliés des colonialistes.* »²⁸

²⁸ Cf. Ossama, N., 1998: 47. Mgr René Graffin, Archevêque de Yaoundé fut particulièrement accusé par certaines élites influentes camerounaises d'être de mèche avec le pouvoir colonial pour ne pas donner l'indépendance au pays. Il fut même pris à parti dans une église où on l'enferma pendant des longues heures avant que les forces de l'ordre ne viennent l'en délivrer.

Dans bien d'autres pays, en l'occurrence le Congo belge, la hiérarchie a été amenée, en de multiples occasions, à faire le point face aux nationalismes africains mais de telles prises de position n'ont pas suffi à apaiser les inquiétudes des Africains et de leur donner toutes les assurances souhaitables pour l'avenir. Mosmans révèle qu'il n'y a pas que des Africains qui en voulaient à l'Église catholique. Il montre que dans le conflit de plus en plus aigu qui oppose colonialistes et anticolonialistes (Ibid. : 1-2) durant la dernière décennie de la colonisation, l'Église occupe une situation particulièrement inconfortable. Les anticolonialistes lui reprochent d'avoir partie plus ou moins liée avec les nations colonisatrices, de ne pas vouloir efficacement l'émancipation complète et rapide des peuples africains et de se prêter en conséquence aux manœuvres de diversion ou de retardement.

De leur côté, les colonialistes parlent avec amertume de l'ingratitude de l'Église, de son cynisme même car, après avoir accepté sans réticences l'aide financière, en certains cas très importante (cas de l'Afrique Belge), des gouvernements coloniaux, elle s'empresse de retirer son épingle du jeu et de fuir le navire qui menace de couler. Certains lui reprochent de se livrer à une démagogie facile afin de garder son « empire » sur les masses africaines (Ibid.).

2. Une méfiance et un malentendu dus à l'état civil des missionnaires

Un autre élément, d'ordre sociologique, qui fonde la méfiance des populations autochtones envers les premiers missionnaires d'Afrique, c'est l'état civil de ces derniers. Alors que la polygamie était, avec les autres éléments socioculturels évoqués ci-haut, considérée par les missionnaires comme une pratique païenne qu'il fallait à tout prix bannir dans les populations, le célibat des prêtres missionnaires et des sœurs a constitué pour sa part et pendant longtemps un véritable obstacle à la perméabilité de leur message évangélique dans les couches sociales en Afrique en général et au Kivu en particulier. Ils étaient plutôt regardés comme des aventuriers, la Bible à la main, qui sont au service du colonisateur.

Pour comprendre cette méfiance et ce mépris dont ils étaient victimes, il faut se référer à la conception du célibataire dans les cultures bantoues. En effet, depuis longtemps dans toute l'aire bantu²⁹, un homme célibataire n'avait aucune considération sociale, il n'avait pas droit à la parole dans l'assemblée lors d'un conseil du village. Aux yeux des adultes, c'est un irresponsable et ne peut avoir aucun conseil à donner, surtout pas aux hommes mariés. Au contraire, il constitue un danger pour le village ; c'est pourquoi il faut éviter qu'il soit en contact avec les femmes et les filles de village.

²⁹On nomme Bantu un ensemble d'ethnies parlant quelques 500 langues apparentées, dites bantu. Les langues bantu constituent le groupe linguistique le plus important d'Afrique et celui dont l'aire géographique est la plus vaste puisqu'elle s'étend du Cameroun jusqu'en Afrique du Sud.

Quand, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, les missionnaires entrent en contact avec les populations autochtones du Kivu essentiellement bantu, celles-ci ont du mal à comprendre comment des hommes aussi adultes avec leur longue barbe³⁰ peuvent être célibataires et prétendre parler au nom du Dieu Transcendant, que les Africains connaissaient bien du reste et le rôle d'intermédiaires que jouaient les ancêtres entre les vivants et Dieu, rôle qu'ils refusaient catégoriquement d'attribuer à ces prêtres blancs célibataires. A supposer qu'ils aient laissé leurs femmes et enfants en Europe pour venir seuls en Afrique, cela ne serait pas moins critiqué car un responsable ne peut pas abandonner sa famille pendant si longtemps pour aller vivre très loin seul.

C'est pour cela que beaucoup de parents africains, jusqu'à une époque récente, s'opposaient radicalement à l'entrée de leurs fils dans la vie religieuse qu'ils considéraient comme anormale et scandaleuse. Plusieurs cas sont connus dans le Vicariat apostolique du Kivu où les candidats au grand séminaire étaient systématiquement bannis de la famille et du clan.

3. Une méfiance due à l'attitude des missionnaires face à l'organisation socioculturelle du Bushi

Un troisième élément qui a constitué une source de malentendu et donc de méfiance entre Africains et missionnaires Pères Blancs dans le Vicariat apostolique du Kivu, comme partout ailleurs sur le continent, c'est le non respect par les derniers des traditions et savoir-faire de l'Afrique, notamment dans les domaines socioculturelle et économique (Elikia M'bokolo et alii, 2004 :392).

Dans sa thèse classique, Georges Balandier a bien décrit la « situation coloniale » comme « *la domination imposée par une minorité étrangère, « racialement » et culturellement différente, au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement inférieure ; la mise en rapport de civilisations hétérogènes : une civilisation à machinisme, à économie puissante, à rythme rapide et d'origine chrétienne s'imposant à des civilisations sans techniques complexes, à économie retardée, à rythme lent et radicalement « non chrétienne » ; le caractère antagoniste des relations intervenant entre les deux sociétés s'explique par le rôle d'instrument auquel est condamnée la société dominée ; la nécessité, pour maintenir la domination, de recourir non seulement à la « force » mais encore à un ensemble de pseudo-justifications et de comportements stéréotypés, etc.* » (1955 : 34-35, cité par M'Bokolo Elikia, 2004: 292)

Ainsi le christianisme fut exporté mais non adapté, nous dit Elikia M'Bokolo, la « médecine des Blancs » introduite sans tenir compte des compétences et des savoirs accumulés pendant des siècles ni des systèmes locaux de représentation de la maladie, la scolarisation imposée sans lien avec le

³⁰ La longue barbe que portaient tous les missionnaires de l'époque et leur état de célibataires paraissaient très paradoxalement incompréhensibles aux yeux des Africains pour qui la barbe était un signe caractéristique de la sagesse, de la maturité, vertus non reconnues aux célibataires.

patrimoine culturel ou le statut des enfants. Le modèle suprême était évidemment la société européenne à laquelle les Blancs se croyaient un devoir d'amener les Noirs. Dès lors, la religion et l'éducation s'intégrèrent à la politique coloniale pour conjuguer leurs effets avec la mise en valeur économique (Ibid. : 2004 :292). Par ailleurs, les premiers missionnaires ont eu affaire face au mode de vie sociopolitique et économique ainsi que les croyances religieuses des populations du Bushi.

Contrairement au malentendu non intentionnel dont parle Jean-François Baré dans ses travaux sur les communautés autochtones de Tahiti lors du premier contact entre les civilisations insulaires isolées au cœur de l'immense Pacifique et les Anglais, dès le début de leurs contacts (2002 :1-2), un malentendu s'installe entre les missionnaires et les Africains.

Car les fils de Lavigerie, convaincus que les masses africaines ne connaissent pas Dieu mais vivent plutôt dans l'ombre du paganisme et sous l'emprise de Satan, il faut vite les convertir pour arracher leurs âmes de ses griffes et de la malédiction de leur ancêtre lointain, Cham. Pour cela, ils devront abandonner leur religion traditionnelle et les coutumes ancestrales « rétrogrades ». Les Pères fustigent la polygamie, la sorcellerie et le fétichisme. Ils engagent une lutte sans merci contre ces pratiques et autres coutumes jugées par eux idolâtriques. Les garants de la tradition et les néophytes africains perdront, par moment et par endroit, patience. Certains retourneront aux pratiques ancestrales. D'autres, par contre, seront séduits par l'action missionnaire notamment grâce à l'assistance sociale et caritative, telle, par exemple, les soins médicaux, l'apprentissage de nouveaux métiers. Après leur séjour à Lusenda, les pères rencontrent au Bushi un conditionnement historique et géographique tout à fait nouveau. Ils découvrent un peuple sédentaire, solidement enraciné dans une tradition patriarcale minutieusement hiérarchisée.

Tous les secteurs de la vie oscillent autour des trois axes centraux : le bananier, la vache et le Mwami, c'est-à-dire le chef traditionnel. Ce dernier incarne le pouvoir, aussi bien politique que religieux.

Contrairement à la mission de Lusenda, le Bushi n'a jamais souffert de la maladie du sommeil. Les missionnaires sont donc obligés de revoir leur méthodologie et leur prédication. Par leur détermination et leur courage, ils se feront peu à peu accepter comme étant différents des autres Blancs, en tenue autre que celle des missionnaires. Tout compte fait, le parcours historique qui a porté les Missionnaires d'Afrique au cœur du Vicariat apostolique du Kivu fut jonché de difficultés diverses. Il a fallu beaucoup de patience, de tact, de délicatesse pour se faire accepter comme crédibles et sérieux. C'est grâce à leur foi profonde, leur détermination et leur courage inébranlables qu'ils en viendront à bout.

Aucun fanatisme, aucun prosélytisme ne sauraient expliquer à eux seuls leur héroïsme jugé parfois de téméraire. Ils avaient reçu de leurs supérieurs des directives et des consignes strictes et précises. Celles-ci ne leur seront parfois d'aucune utilité. Car étant donné les modes de vie différents de l'Occident, les missionnaires vont être amenés à être créatifs et penser de nouvelles stratégies pour pouvoir s'adapter et se socialiser dans leur nouveau milieu.

B. Les moyens utilisés par les missionnaires pour se socialiser

C'est progressivement que les fils de Lavigerie ont compris que, pour réussir leur mission - celle de convertir les masses africaines -, pour attirer à eux les autochtones et se faire accepter dans le milieu, il leur fallait changer de méthodes de travail, apprendre à respecter les Africains, apprendre les us et coutumes des populations qu'ils évangélisaient pour les connaître. Dès cet instant, ils destinaient leur apostolat à une réussite car il n'y avait plus une volonté de rejet symétrique.

En effet, les missionnaires avaient fini par comprendre la nécessité d'instaurer un système de communication interculturelle que sont les situations de « découverte », comme celle qui, à la fin du XVII^e siècle, institue de baroques dispositifs de communication entre communautés tahitiennes et européennes, tel qu'elle est analysée par Jean-François Baré (2002 :3). Il s'est développé nécessairement des relations basées sur une connaissance par définition progressive et inachevée des uns sur les autres, sur une sorte d'anthropologie « sauvage » au sens de la Pensée sauvage selon Claude Lévi-Strauss.

Dès lors, nous dit l'auteur, l'histoire des interactions culturelles – et de ce fait, pourrait-il sembler, l'histoire tout court – peut être vue pour partie, avec l'accélération des échanges internationaux, comme le résultat de cette accommodation progressive de chacun sur tous les autres, comme un travail, perpétuellement en devenir, d'appréhension de l'altérité (Ibid.). Ce regard positif de l'Africain permit aux missionnaires de trouver des moyens de se socialiser. Ils les trouvèrent notamment dans l'amitié avec des Chefs locaux, le recrutement des catéchistes autochtones et l'apprentissage des langues locales.

1. L'amitié avec les Chefs locaux et une collaboration prudente avec l'autorité coloniale

Les amitiés avec le sous- chef coutumier *Nyangezi* tout comme le Chef coutumier, *Na-Ngweshe*, ou le Grand Chef coutumier (Mwami) *Kabare* autour duquel tout le peuple *Bashi* en général se retrouvait, ont permis aux missionnaires d'éviter les erreurs de l'administration coloniale³¹, mais aussi d'obtenir d'eux

³¹ L'une des raisons d'échec de contact entre les agents de l'administration coloniale et les populations autochtones dans le Bushi comme de partout au Congo, c'est d'avoir dans un premier temps ignoré par les premiers la place et le prestige dont jouissaient les Chefs traditionnels auprès de leur peuple. Il suffisait d'une arrogance envers leur chef pour se voir rejeté par ce peuple.

des faveurs en termes de concessions foncières. Parfois, cette relation amicale entre le missionnaire et l'autorité locale traditionnelle aboutissait à la conversion de celle-ci au christianisme, avec comme effet d'entraînement, l'adhésion de la population à la nouvelle religion de son chef, comme pour confirmer le principe « *cujus regio, huius religio* ».

D'ailleurs, dans ses directives adressées à la première caravane à l'Afrique Equatoriale, Lavigerie souligne cet avantage pour les missionnaires d'avoir l'amitié des chefs traditionnels. Ceillier nous donne la recommandation du cardinal à ses missionnaires : « *Dans une société violente, subdivisée en une multitude de tribus qui vivent à l'état patriarcal, ce qui importe surtout c'est de gagner l'esprit des chefs. On s'y attachera donc d'une manière spéciale, sachant qu'en gagnant un seul chef on fera plus pour l'avancement de la Mission, qu'en gagnant isolément des centaines de pauvres Noirs. Une fois les chefs convertis, ils entraîneront tout le reste après eux... Dans le principe surtout, il est important de ne s'adresser qu'aux chefs et aux tribus, auprès desquels on sera moralement certain de trouver un accueil favorable, afin de faire une brèche plus rapide dans la masse indigène...* » (2008 :63).

C'est ainsi qu'ils réussirent à convertir le sous-chef *Nyangezi*, à partir duquel son peuple n'eut plus de peine à accepter le baptême du Blanc. Le Mwami *Kabare Kaganda* fut baptisé sous le nom d'Alexandre. Toutefois, en ce qui concerne la collaboration avec l'autorité coloniale, le cardinal Lavigerie recommande à ses missionnaires une grande prudence pour éviter des écueils qui pourraient compromettre leur travail. Dans son allocution pour le départ de la neuvième caravane, le 29 juin 1890, il leur dit ceci : « *Vous allez vous trouver, dans le centre de l'Afrique, au milieu des compétitions, des divisions, des passions, souvent légitimes, de toutes les nations engagées dans les querelles d'où dépend l'avenir africain. Ne prenez jamais parti pour quelque cause politique que ce puisse être ; ne soutenez aucun intérêt que celui de la foi et de l'humanité ; soyez pleins de respect pour l'autorité, partout où elle est établie ; donnez à tous également le concours de votre charité ; ne laissez jamais mêler ni votre cause, ni votre nom à des intérêts humains ; s'il l'on vous accuse contre toute vérité, protestez encore, n'acceptez pas qu'on méconnaisse en vous des hommes vraiment apostoliques, c'est-à-dire sachant embrasser dans un égal amour toutes les nations d'ici-bas. Prouvez surtout, par les faits plus encore que par les paroles, que c'est là votre seule pensée.* » (Ibid. : 112-113)

Pour démontrer le caractère international que doit avoir tout missionnaire dans l'Afrique équatoriale, il leur demande de considérer la composition même de leur famille religieuse, qui est essentiellement internationale : « *Vous n'avez, pour vous pénétrer de l'esprit de votre Société et de l'esprit de l'Église qui vous envoie, qu'à regarder les membres dont votre troupe apostolique est composée. J'ai voulu à dessein que toutes les nations dont les intérêts sont en présence dans notre Afrique, y fussent représentées. Ce ne sont pas seulement des Français que je vois parmi vous, comme cela est naturel, puisque votre Œuvre est née et a fleuri sur le sol de la France ; j'y vois les noms de l'Angleterre, de l'Allemagne, de la Belgique, en un mot, de toutes les Puissances qui, jusqu'à ce jour, ont combattu pour la civilisation africaine (...). Sans doute il faut aimer d'abord sa propre patrie ; c'est la loi de la nature. Mais il faut savoir s'élever au-dessus de cette loi et confondre toutes les nations dans le même amour ; c'est la loi de l'Évangile, qui ne va pas contre la nature, mais qui l'élève à une sphère plus haute, la sphère surnaturelle à laquelle Dieu vous appelle.* » (Ibid.)

Les relations avec les chefs traditionnels n'étaient toujours pas cordiales, elles étaient même parfois tendues. C'était généralement quand les intérêts des uns et des autres se trouvaient lésés. Pour les chefs traditionnels, c'était quand ils estimaient que leur pouvoir était diminué, que leurs sujets étaient pris pour aller travailler dans les champs des missionnaires, ou pour aller vivre dans le camp des catéchistes-enseignants construit pour eux par les missionnaires quand ceux-ci estimaient que les chefs traditionnels ne collaboraient pas pour aider à la conversion de ses populations.

En effet, des Noirs convertis au christianisme continuaient à vivre dans la société indigène sous l'obéissance du chef, quoiqu'ils aient renoncé aux pratiques coutumières. Tant qu'ils se trouvaient isolés, ils étaient souvent l'objet des tracasseries des leurs, surtout des vieux. Ceux-ci s'imaginaient que l'infidélité au culte des esprits et aux pratiques superstitieuses traditionnelles leur attirerait des malheurs. Mais, dès que ces convertis formaient un groupe, quelque peu important, ils étaient respectés et la jeunesse pouvait se joindre à eux. Quelques-uns, toutefois, pour échapper aux railleries sociales ou pour se trouver dans un milieu qui répondait mieux à leur idéal, venaient se fixer à proximité des missions et y formaient, avec les orphelins formés par les missionnaires des villages chrétiens.

Les questions économique-financières n'étant jamais aisées à aborder dans l'Église catholique, même Lavigerie en parle avec beaucoup de tact. Voici ce qu'il dit dans les directives à ses missionnaires de la première caravane à l'Afrique équatoriale : « *Puisque nous traitons des conditions matérielles, il est opportun de dire ici quelque chose de particulier des finances de la Mission. Les besoins, surtout en commençant, seront très considérables ; je recommande aux Supérieurs d'éviter des excès contraires dans lesquels ils pourraient tomber : l'un consisterait à se refuser le nécessaire, l'autre à se jeter dans les dépenses superflues. Pour le logement, on se contentera de maisons ou huttes faites à la mode du pays, mais sur le modèle de celles qu'occupent les personnes aisées et honorées, afin de ne pas impressionner défavorablement (...). L'alimentation sera ce que le pays comporte. Comme le gibier y est très abondant, et comme l'alimentation animale est favorable à la santé dans l'intérieur du pays, la viande pourra en être la base...* » (Ceillier, J.-C., 2008 : 67)

Un deuxième élément qui a contribué à la socialisation des missionnaires dans le Vicariat apostolique de Bukavu, c'est le recrutement des catéchistes.

2. Le recrutement des catéchistes

Avoir des collaborateurs autochtones devant exercer plusieurs rôles avait aussi constitué un grand avantage, notamment pour permettre aux missionnaires d'apprendre les langues locales : le *Mashi*, le *Kihavu*, le *Kirega* et le *Kinyarwanda* ainsi que les coutumes locales, *ngeso*. En effet, les catéchistes jouaient un rôle fondamental : ils devaient servir d'interprètes de la Bonne Nouvelle, servir de lieutenants des missionnaires auprès des populations pour l'enseignement du catéchisme.

Ils démultipliaient en fait le travail des missionnaires, tenaient les registres et surtout entretenaient la foi dans les villages où les missionnaires ne pouvaient que rarement passer. Dans les zones fortement christianisées, les catéchistes, qui portaient des insignes visibles de leur fonction, étaient respectés de tous et constituaient parfois une forme de contre-pouvoir face aux chefs protégés par l'administration (M'Bokolo, E., 2004 :396). Aussi, les catéchistes devaient-ils préparer dans les villages les plus éloignés l'arrivée des missionnaires. Ce sont eux qui jetteront les bases des « chapelles-écoles » et serviront d'interprètes entre les évangélistes et les masses paysannes.

Ouvriers du silence, ces catéchistes, furent, sans nul doute, eux aussi de vrais pionniers de l'évangélisation dans les Vicariat Apostolique du Kivu, de vrais fondateurs des communautés chrétiennes. En effet, pour étendre la connaissance de la « sainte religion » dans le pays, l'aide d'auxiliaires indigènes était indispensable pour suppléer à l'insuffisance des missionnaires pour les travaux de l'instruction religieuse et pour l'enseignement profane à donner aux enfants.

Sans leur secours toute la mission était condamnée à végéter sur place et jamais la religion ne s'étendrait parmi les populations d'alentour, quelque peu éloignées. Si l'on voulait faire un travail sérieux, changer en chrétientés les centres païens où les missionnaires ne pouvaient faire que des visites rares, il fallait pouvoir déplacer des catéchistes bien formés. Ceux-ci avaient non seulement une connaissance relativement suffisante de la religion, mais encore le zèle et le dévouement désintéressé du missionnaire. Ils avaient été formés spécialement aux fonctions de catéchiste et d'instituteur.

Dans tous les endroits encore inaccessibles aux missionnaires, le catéchiste était chargé de donner quotidiennement l'enseignement de la religion aux enfants, aux adultes et les préparer au baptême. Il parcourait tous les villages pour organiser les leçons de catéchisme, il assurait le contact entre la communauté chrétienne du village dont il avait la charge et la mission. Il dirigeait les prières dans les chapelles-écoles lorsque les distances étaient trop grandes pour que les fidèles puissent assister à la messe le dimanche.

On voit toute l'importance de ces ouvriers qui avaient proprement la mission de défricher le terrain pastoral avant de semer la Parole dans ces milieux encore païens. Ils devaient être soutenus financièrement par les missionnaires car avec leur volume horaire journalier très chargé, ils n'avaient plus le temps de se dédier aux travaux de champs et de leurs familles. D'autres avaient à lutter dans le milieu du paganisme contre les moqueries des vieux polygames, les menaces de crainte d'être exclus des biens de la famille, les invectives et les reproches des oncles très influents sur leurs neveux et nièces pour les décourager dans leur volonté d'adhérer à la religion du Blanc.

De fois, les fils de chefs étaient exclus de la succession s'ils osaient embrasser le christianisme. Surtout, si les jeunes filles refusaient la main du polygame, elles se mettaient d'office en conflit avec leur père et étaient obligées de se tenir en cachette en complicité avec leur mère chez les oncles maternels.

Elles devaient soutenir des luttes parfois héroïques si elles voulaient rester définitivement au catéchuménat. Il n'était pas rare que des catéchumènes, qui venaient d'être raflés au marché ou à la rivière contre leur gré, ou encore avec leur tacite assentiment (*kusholwa* en mashi, *kulendera* en kihavu) soit par les hommes qui les enviaient depuis longtemps, soit par leur fiancé pendant qu'elles les accompagnaient, soient libérées par les prêtres³² qui allaient les récupérer et les arracher de ce mariage forcé ou voulu tacitement pour les ramener à la paroisse en vue de poursuivre leur catéchisme.

3. L'apprentissage des langues locales

L'apprentissage des langues locales a été un des puissants moyens que les missionnaires européens ont utilisés systématiquement pour atteindre leur objectif - la conversion des masses païennes -, mais aussi pour se faire accepter. Car c'était une méthode efficace pour connaître aussi la culture de l'autre. Dans son livre intitulé *Leçon de déontologie coloniale* fait à l'intention des Européens, missionnaires et coloniaux, le Père Jean Roussel parle des « moyens de fortifier la volonté de l'indigène, de l'éduquer, de connaître l'âme du Noir ».

Lavigerie insiste pour cela sur le devoir pour ses missionnaires de « maîtriser la langue du Noir pour le connaître tel qu'il est non tel qu'on le décrit souvent, découvrir ses qualités, ses institutions et ses coutumes, mais aussi pour avoir un sentiment de compassion pour ses faiblesses, ses misères morales et physiques. Que l'étude des langues indigènes nous permette, ajoute-t-il, de nous exprimer dans le dialecte de la région où nous vivons, pour comprendre l'indigène lui-même, et surtout pour l'aider efficacement après lui avoir ouvert son cœur. En s'appliquant sérieusement, on arrive vite à posséder suffisamment la langue pour se faire comprendre, pour donner des raisons de sa conduite et pour entendre l'indigène, converser avec lui afin de l'amener à la noble et haute civilisation européenne ». Car, estime l'auteur, « l'esprit de conversation, qui est une fleur de l'humanisme chrétien, suppose chez le vrai colonial qu'il connaisse le Noir, qu'il devine ses sentiments et ses aspirations, son âme et les états d'esprit particuliers à l'âme des populations bantoues. Le colonial doit savoir parler suffisamment bien la langue des Noirs pour favoriser l'intercommunication, les relations entre les Blancs et les Noirs, qui sont faits pour se compléter sur le continent africain » (1944 :207-209).

³² Plusieurs cas sont signalés dans le Vicariat Apostolique du Kivu où des prêtres sont allés, accompagnés d'un cortège imposant de chrétiens, récupérer une catéchumène qui venait de se marier avec ou contre son gré (« *Kusholwa, kulendera* »). Les plus virulents étaient, curieusement, les jeunes prêtres congolais à peine ordonnés, qui se livraient à un tel zèle apostolique avec tout ce que cela comportait comme risque, puisque les maris et leurs familles ne se laissaient pas souvent faire. Les noms les plus cités dans cette entreprise audacieuse sont les abbés Cyrille Kamira, Faustin-Marie Mushambarhwa et Christophe Runyoro. Ce dernier, vers la fin de sa vie, nous a raconté en 2000 ses exploits dans ce sens dans la paroisse de Mwanda vers les années 1952.

La nécessité, le devoir impérieux d'apprendre la langue des Noirs au milieu desquels on vit, pour faire œuvre vraiment humaine, sont bien mis en lumière : *« D'aucuns me diront qu'il serait préférable d'éduquer le Noir, et de lui enseigner notre langue. La distance de notre langue à celle de l'indigène est évidemment la même que celle de la langue de l'indigène à la nôtre. Tenant compte cependant de la différence de niveau, de l'altitude de notre civilisation, et du degré de culture intellectuelle du Noir, il résulte que pour nous, Européens, il s'agit d'accomplir un effort descendant comparativement à celui du Noir qui sera ascendant, partant plus pénible et plus laborieux. Pour ma part, je considère que ce serait nous faire injure à nous-mêmes que de nous considérer comme moins aptes à nous assimiler toutes les finesses d'une langue indigène, que le Noir ne l'est à s'assimiler celles de notre propre idiome. »* (Desmet-Verteneuil, Mamba, Kali cités par Roussel, 1944 : 208).

Pour le cardinal Lavigerie, la première condition pour entrer en contact avec les populations africaines, est d'apprendre à parler leur langue. Chose d'autant plus difficile qu'il n'existe ni grammaire, ni dictionnaire, ni écriture. Ainsi, dès leur arrivée au Kivu, les missionnaires devaient-ils se mettre à rassembler un vocabulaire de la langue locale.

En 1880, environ deux ans après le départ du premier groupe, Lavigerie revient sur le sujet dans de nouvelles instructions aux missionnaires d'Afrique Equatoriale:

« Cette étude est d'une nécessité telle que l'on peut dire qu'elle prime tout le reste, car sans la connaissance de la langue, il est impossible de rien faire comme apostolat auprès des Noirs. Or c'est une œuvre d'apostolat que les Pères vont faire dans le centre de l'Afrique, et point autre chose. Il est donc de leur devoir le plus impérieux de travailler sérieusement à l'étude de la langue indigène (...) Notre intention formelle, celle du Conseil comme la mienne, est que l'étude de la langue tienne le premier rang dans toutes les préoccupations des missionnaires, jusqu'à ce qu'ils la parlent parfaitement... » (Ceillier, 2008 : 95-96).

Écoutons la recommandation de Lavigerie à ses fils dans laquelle il souligne l'importance de parler la langue de ceux à qui on apporte l'Évangile. Le cardinal fixe même un temps d'apprentissage et exige que les missionnaires fassent leurs langues de leurs ouailles: *« La connaissance de la langue indigène est indispensable pour la prédication ; il est donc nécessaire que les missionnaires s'y forment le mieux et le plus promptement possible. Dès qu'ils seront désignés pour la mission ils devront consacrer à cette étude tous leurs moments de loisir. Je recommande instamment aux Supérieurs des Missions de veiller à ce que cette recommandation capitale soit mise partout en pratique. Je désire que, dès que la chose sera possible et au plus tard six mois après l'arrivée dans la mission, tous les missionnaires ne parlent plus entre eux que la langue des tribus au milieu desquelles ils résident »* (Ibid. : 63-64).

Il exige à ses missionnaires de composer un dictionnaire grâce aux relations entre les missionnaires et les indigènes. L'objectif de l'apprentissage des langues locales est tout aussi social que didactique puisque désormais les missionnaires devront enseigner la doctrine chrétienne dans ces langues :

« Dans chaque Mission dont le dialecte n'aura pas encore été imprimé, j'ordonne également que l'un des Missionnaires, si le Père Supérieur ne peut pas se charger de ce soin, soit appliqué, pendant une ou deux heures par jour, à la composition d'un dictionnaire, au moyen de ses conversations avec les indigènes et des questions qu'il leur adressera sur la valeur des différents mots. Le même Père (Supérieur) sera chargé de composer en langue vulgaire un petit catéchisme, qui ne comprendra que les éléments les plus essentiels de la foi et de la pratique chrétienne, de façon qu'il ne s'étende pas au-delà de sept à huit pages d'impression. On fera ensuite apprendre ce catéchisme aux Noirs et on leur expliquera avec détails. Plus tard, on fera la même chose pour les Saints Évangiles» (Ibid.).

Le cardinal avait fait de l'étude de la langue locale une telle priorité de ses missionnaires qu'en un certain moment il avait été « sur le point (...) de leur défendre, sous peine des censures ecclésiastiques, de parler français entre eux, afin de les forcer à ne parler que la langue des Noirs » (Ceillier, 2008 : 64). L'objectif immédiat était d'arriver à parler et à écrire la langue africaine, mais aussi de produire à la longue un instrument pédagogique pour les futurs missionnaires. Pour cela, ceux-ci devaient se mettre à la composition d'un dictionnaire et d'une grammaire. Cette obligation finit par devenir une passion personnelle des missionnaires qui arrivèrent à écrire les langues africaines des pays des Grands Lacs. Dans le Vicariat Apostolique du Kivu, ils arrivèrent à composer un dictionnaire en français-*mashi* qu'ils parlaient tous correctement et qui devenait d'office la langue de l'évangélisation pour la partie centrale du Vicariat.

Un autre dictionnaire français-*kinyarwanda* fut composé pour la partie septentrionale du Vicariat, tandis que le *swahili* devenait la langue régionale ou officielle, pourrait-on dire, pour l'enseignement avant l'introduction tardive du français. C'est aux Pères A. Rommelaere, J. Peeters et D. Cooreman, qu'on doit une traduction complète de la Bible en Kiswahili en 1990, presque un siècle après leur arrivée au Kivu. Pour arriver à accomplir cette tâche de l'évangélisation en langues locales, les missionnaires avaient aussi besoin de s'installer durablement à travers l'acquisition des terres.

4. L'arrivée des premiers missionnaires au Bushi et leur installation

Le premier apostolat de la Société fondée par le cardinal Lavignerie eut pour champ l'Afrique du Nord. Les missionnaires avaient adopté l'habit des gens du pays et le conservèrent jusqu'à un passé très récent. Selon Jean-Claude Ceillier, un membre de cette famille religieuse, c'est cet habit qui leur valut le nom populaire de « Pères Blancs » (2008 :57). La Paroisse de Nyangezi, à 27 km de la ville de Bukavu, est la paroisse-mère du Vicariat Apostolique du Kivu. Elle tire ses origines dans le démembrement de la mission de Tanganyika en 1880 en pro vicariat (1881-1886) et qui donna naissance en 1885 au Vicariat Apostolique du Haut Congo avec comme vicaire apostolique Mgr Victor Roelens. En réalité, cette mission fut un transfert plutôt qu'une naissance car elle appartenait initialement à la mission de Lusenda créée en 1901 mais qui fut fermée à cause entre autres de la déportation esclavagiste qui y sévissait.

Ce transfert s'opère en 1906. Une année avant, les Pères Auguste Léopold Hys et Louis Verstraete venant de Moba, arrivent à Nyangezi pour une mission de prospection. Ces derniers menèrent des pourparlers avec le chef Nyangezi, qui leur accorda la colline de Lukananda et la croix y sera plantée. C'est le 3 septembre 1906 que le Père Joseph Van Der Haeghe envoyé par Mgr Roelens quitta Lusenda pour Nyangezi : le voyage dura 11 jours. Accompagné de 89 personnes survivantes de la mission de Lusenda, le 15 septembre 1906 vers 14h, il arriva à Nyangezi avec son cortège en provenance de Lusenda pour fonder cette première mission du Vicariat Apostolique du Kivu.

Lors de son premier voyage apostolique au Congo, dans la ville de Kisangani le 6 mai 1980, le pape Jean-Paul II a fait un hommage mérité à ces premiers missionnaires en louant leur courage et leur sacrifice pour leurs frères africains. Ils ont tout quitté, leurs parents, leurs amis, leur pays en Europe pour venir faire connaître le Christ en Afrique au prix de leur vie³³. Beaucoup d'entre eux ne sont pas rentrés chez eux, morts sur le champ d'apostolat. Jean-Paul II leur en fait un vibrant hommage (Jean-Paul II, « Summi Pontificis », 480 ; M. Impagliazzo, *Il giubileo con i testimoni*, 45-46. Cf. Annexe5)

Dès leur arrivée au Kivu, les Pères Blancs achetèrent des terrains pour leur mission ou en reçurent de la générosité de certains chefs coutumiers, les *Bami*, pour y construire églises et autres chapelles secondaires, écoles, maisons d'habitation des missionnaires et centres de formation. A partir de cette période, jusqu'aujourd'hui, l'Église catholique s'acquit au Congo, à l'instar de la Belgique vers la fin du XIX^e siècle, une très grande influence. La base de son pouvoir social était surtout dans les campagnes mais aussi dans les grandes agglomérations où la plupart des autochtones « Evolués » étaient formés dans des écoles missionnaires.

En effet, comme Jean-Philippe Peemans (1997 :195) l'a observé concernant l'Église catholique belge à la fin du XIX^e siècle, l'Église catholique du Congo, quoiqu'autonome, jouait à l'époque coloniale et joue encore aujourd'hui en fait le rôle d'un quasi appareil d'État et contrôle les systèmes d'éducation et d'assistance aux pauvres. Lavigerie invite ses missionnaires Pères Blancs à développer la production

³³ Le dévouement missionnaire fut perçu dans une certaine littérature de l'époque comme une marque de sacrifice: « *Qu'un homme, à la vue de tout un peuple, sous les yeux de ses parents et des amis s'expose à la mort pour sa patrie, il échange quelques jours de sa vie pour des siècles de gloire; il illustre sa famille et l'élève aux richesses et aux honneurs. Mais le missionnaire dont la vie se consume au fond des bois, qui meurt d'une mort affreuse, sans spectateurs, sans applaudissements, sans avantages pour les siens, obscur, méprisé, traité de fou, d'absurde, de fanatique, et tout cela pour donner un bonheur éternel à un sauvage inconnu [...]. De quel nom faut-il appeler cette mort, ce sacrifice? [...]. Nous ne nous piquons pas du don de la prophétie mais on ne peut pas tenir assuré, et l'expérience le prouvera, que jamais des savants dépêchés aux pays lointains avec les instruments et les plans d'Académie ne feront ce qu'un pauvre moine parti à pied de son couvent exécutait seul avec son chapelet et son bréviaire* » (F. Chateaubriand, *Œuvres complètes*, II, 436. 470).

locale juste pour leur autosuffisance alimentaire et pour le culte : « *Les plateaux de l'Afrique Equatoriale paraissent très favorables pour la culture de la vigne, les Missionnaires s'efforceront d'en planter sans retard, afin d'avoir le vin du Saint-sacrifice, qu'ils ne pourraient pas aisément se procurer sans cela. Ils devront aussi semer du blé pour arriver à faire les hosties, et avoir un peu de pain sur place, au moins pour les malades. Il en est de même du bétail, pour avoir du lait et de la viande.* » (Ceillier, 2008 : 68).

Dans ses directives, il rappelle à ses missionnaires qu'ils ne doivent se désintéresser de rien, surtout pas des richesses naturelles du pays des missions : « *Dans le texte des pouvoirs que j'ai donnés aux Supérieurs des deux missions, je leur ai imposé l'obligation de faire tenir un journal quotidien par l'un des Missionnaires. Ce journal peut être du plus grand intérêt, surtout pendant les voyages et même en station, si l'on y rapporte fidèlement tout ce qu'on apprend des indigènes sur l'histoire, la géographie, les mœurs, etc. de l'Afrique de l'intérieur. Ce journal n'a pas besoin d'être très développé pour devenir une mine féconde de renseignements de toute espèce. Sauf des circonstances exceptionnelles, vingt-cinq ou trente lignes environ suffiront chaque jour ; c'est, comme je l'ai dit, tout ou quinze minutes de travail (...), matière à de très utiles publications qui honorent l'Église et la Mission. J'en dirai autant de quelques observations scientifiques qu'il est possible de faire à très peu de frais, comme sont les observations d'histoire naturelle, de géographie, de géodésie, de géologie, pour lesquelles une boussole, un baromètre, un microscope et un peu d'attention suffisent.* » (Ibid.:69).

Lavigerie est conscient que les subventions reçues de l'État colonial, du moins pour ce qui concerne la France, peuvent être interrompues à tout moment, ou que les structures mises en place grâce aux subsides de Rome peuvent être attaquées par le vent révolutionnaire et anticlérical. Alors, il demande à ses missionnaires de créer des structures durables et stables qui leur permettraient de rester en Afrique dans leurs propriétés acquises si cela s'avérait nécessaire : « *J'ai fait la recommandation de chercher à s'assurer par tous les moyens la possibilité de vivre sur place, pour le cas où les Œuvres de la Propagation de la Foi et de la Sainte-Enfance viendraient à être détruites par la Révolution française. Ce cas n'est malheureusement pas chimérique, et qu'il peut se faire que dans un avenir très prochain, on ait à souffrir une pareille catastrophe. Que les Pères prennent très sérieusement leurs précautions à cet égard ; ils seront obligés de se suffire sur place, et rien ne pourra plus leur venir d'Europe ou au moins de France...* » (Ibid.:117).

En effet, les missionnaires procédèrent à l'acquisition, soit à titre onéreux, soit à titre gratuit, de très grandes concessions de terres fertiles. Ces terres sont restées quasi inexploitées, à part quelques petites mises en valeur sous forme de jardins potagers. L'une ou l'autre paroisse a essayé de mettre en valeur - et là encore ce n'était seulement que le tiers de la concession. C'est le cas de Kashofu, où, avec le père canadien Pierre Croteaux, 500 ha furent mis en valeur en partie par la culture d'ananas et de palmiers à huile, et en partie par la culture de quinquina, vers les années 1970, la grande concession étant restée vierge ou plantée d'eucalyptus.

C. L'expansion missionnaire à Bukavu

Après leur installation effective, les Pères blancs furent progressivement rejoints par d'autres congrégations missionnaires masculines et féminines.

1. Les congrégations missionnaires masculines et féminines

L'année 1953, les Pères Trappistes de l'Abbaye de Notre-Dame de Scourmont (Belgique) arrivèrent à Bukavu, puis ils s'installèrent à Mokoto dans le Nord-Kivu. Au courant de l'année 1958, plusieurs Pères Xavériens de Parme arrivèrent à Bukavu pour travailler dans le Vicariat. L'année suivante, arrivèrent à Bukavu les Pères Dominicains qui s'occupèrent principalement des cours de religion à l'Athénée de Bukavu. En 1970, les premiers Pères Franciscains venant de la Yougoslavie arrivèrent à Bukavu.

La première congrégation missionnaire féminine à s'implanter dans le Vicariat Apostolique du Kivu, c'est celle de Sœurs Blanches, branche féminine des Pères Blancs, tous deux fondés par le cardinal Lavigerie. En décembre 1920, elles arrivent à Mwanda. Elle sera successivement suivie de la congrégation de Sœurs de la Sainte Famille en 1932 qui s'installent à Kabare, de Sœurs Trappistines de l'Abbaye d'Igny (Reims) qui viennent en 1955 fonder le monastère à Murhesa, dans une concession appartenant au comte de Hemptine.

Entre-temps, en février 1935, le Vicariat vit les quatre premières filles du Kivu faire leur profession religieuse dans la « Congrégation des Filles de Marie » dont la direction était confiée aux Sœurs Blanches. En 1966 une nouvelle Congrégation de Sœurs autochtones vit le jour: « L'Institut de la Résurrection ». Leur formation fut confiée aux Sœurs du Saint Sépulcre de Turnhout dont quelques-unes furent détachées dans ce but de la communauté de Walungu. Elles travaillent à la maternité et font la catéchèse à la paroisse. Durant la décennie 1980, la dernière vague de sœurs missionnaires arrive à Bukavu, à savoir : les sœurs franciscaines croates qui s'installent à Luhwinja et à Nkuba, les Sœurs italiennes de Sainte Dorothée de Cemma s'installent à Cimpunda, tandis que les Sœurs de Sainte Dorothée de Brescia et les Sœurs de Saint Paul vont à Mbobero et à Ihusi-Kalehe, les Sœurs du Divin Maître avec leur noviciat ainsi que les Sœurs de Sainte Gemma habitent dans la Paroisse Saint Pierre Claver à Nkuba.

2. La création des structures de formation et centres culturels

Assez rapidement, l'autorité ecclésiastique du Vicariat avait compris l'importance des écoles et de l'enseignement sous toutes ses formes. Elle partageait la conviction du Saint-Siège que l'Église ne pouvait prendre racine dans un pays que par des catéchistes et des prêtres autochtones. C'est un des motifs pour lequel Edouard Leys, premier Vicaire Apostolique du Kivu, avait établi sa résidence au milieu de son Petit Séminaire et de son école de catéchistes à Mugeru.

En 1934, Leys décida de séparer le séminaire de l'école normale, les deux institutions restant à Mugeru, mais évoluant de manières différentes. Aux petits séminaristes, on imposa le français pour mieux les préparer aux études du Grand Séminaire. A l'école normale, tous les cours se donnaient en swahili. En 1936, fut ouvert à Bukavu le Pensionnat Albert I, actuel Lycée Wima.

C'est aux Sœurs de la Sainte Famille venant de Kabare que fut confiée l'éducation des filles européennes dans cette école. En 1942, le nouveau collège ouvrit ses portes aux élèves européens qui quittaient la mission de Sainte Thérèse pour Muhumba près du Lac, fief de l'ancien chef Nyalukemba. Les Pères Jésuites venaient de prendre la relève, mais, au début, manquant de personnel, ils furent aidés pendant trois ans encore par une équipe de Pères Blancs. C'est l'actuel Institut Alfajiri, ancien Collège Notre Dame de la Victoire, la plus grande et prestigieuse école de tout le Kivu, et certainement l'une des meilleures de la RDC.

En 1947, les Sœurs Blanches ouvrirent une école normale pour filles à Mwanda qui fut transférée à Burhale quelques années plus tard. La même année, vinrent s'établir à Costermansville (Bukavu) des Auxiliaires laïques des Missions (A.L.M). Elles devaient s'occuper de l'assistance sociale et de l'éducation des femmes, secteur important dont il fallait se charger. En 1949, fut créé l'Athénée Royal de Bukavu, actuel Institut d'Ibanda, la plus grande école de Bukavu. Seuls les enfants des Blancs étaient inscrits dans cette école. Les Frères Maristes de leur côté, sous la direction du Frère Jean, commencèrent une grande école professionnelle à Bukavu.

C'est l'actuel Institut Technique Fundi Maendeleo (ITFM), qui donne depuis cette époque aux jeunes Congolais une formation très pointue en mécanique automobile, menuiserie et électricité. Avec l'approbation de Mgr Cleire, le père Georges Defour³⁴, inspecteur des écoles, créa toute une série de manuels pour chaque année scolaire de l'enseignement primaire. Ces manuels eurent un énorme succès, notamment la série intitulée « J'apprends le français », qui fut rédigée par le Père R. Gripekoven. Ces manuels furent adoptés dans beaucoup des diocèses et même à l'étranger.

³⁴ Jusqu'il y a trois ans, Georges Defour était le seul missionnaire Père Blanc survivant de cette génération de Mgr Richard Cleire. Ce centenaire liégeois, est une véritable icône pour l'archidiocèse de Bukavu où il avait choisi de passer le reste de ses jours jusqu'à la mort. Car, comme il aimait le dire, son destin et celui de ce terroir où il a passé toute sa vie depuis la tendre jeunesse, sont intimement liés. Fondateur du mouvement international « Xavéri » et Père de l'éducation à l'Institut Supérieur de Développement Rural (ISDR), il était à Bukavu depuis 1946 et après son décès intervenu à Liège sa ville natale, il a été ramené à Bukavu en septembre 2012 pour y être enterré, non loin de la chapelle Bandari que lui-même avait érigée. Ainsi se rejoignaient la volonté de tous et celle du concerné, pour avoir consacré sa vie missionnaire à la formation et l'éducation des congolais.

En 1949, les Pères Barnabites s'installèrent dans des bâtiments provisoires à Mugeru et commencèrent un collège d'Humanités Gréco-Latines et Mathématiques pour Congolais. C'est l'actuel collège Saint Paul (Institut Kitumaini). A la fin de 1950, s'ouvrit à Kabare une Ecole d'Apprentissage Pédagogique (EAP), qui fut une nouvelle formule proposée par le Gouvernement pour former rapidement un plus grand nombre de moniteurs possédant un Certificat d'Aptitude Professionnelle (CAP), vu le développement rapide des écoles primaires. C'est l'actuel Institut Kamole.

Entre-temps, les Frères Maristes construisirent à Cibimbi un grand atelier de menuiserie mécanique qui devait fournir tous les meubles nécessaires pour les missions et les écoles du Vicariat. Avec les aléas historiques, cette unité de production très importante pour l'économie du diocèse n'est presque plus opérationnelle. J'y reviendrai dans le huitième chapitre de cette étude.

Tout en s'occupant de la formation (noviciat) de leurs futurs frères africains, ces religieux dirigeaient une école moyenne, une école de moniteurs, une école artisanale complète, un collège d'humanités modernes et une école normale comprenant six années d'études : c'est le Groupe Scolaire Weza-Nyangezi. A Bukavu, un centre d'études pour le développement rural fut lancé, l'Institut Social Africain (I.S.A.). Il fut érigé en partie sur le terrain de l'ancienne mission Sainte Thérèse laquelle déménagea à l'O.P.A.K. (Burhiba). L'I.S.A. fit de rapides progrès et son nom fut changé bientôt en «Institut Supérieur d'Etudes Sociales» (I.S.E.S.).

Quelques années plus tard, ce centre fut intégré à l'Université Nationale du Zaïre et devint l'« Institut Supérieur de Développement Rural » (ISDR) jusqu'à ce jour. C'est sous l'archevêque Mulindwa que le Père Louis des Frères Prêcheurs commença en 1968 à Bukavu l'Ecole Normale Moyenne (E.N.M.). Celle-ci sera par la suite incorporée à l'Université Nationale du Zaïre et deviendra Institut Supérieur Pédagogique (I.S.P.), et qui sera dirigée pendant plus de vingt ans par le Père Milani des Xavériens de Parme. Les constructions et l'équipement de ses bâtiments furent assurés par des subsides provenant de la campagne de carême des catholiques allemands par l'intermédiaire de « Misereor » dont je parlerai dans le quatrième chapitre.

Telle fut l'œuvre missionnaire socio-pastorale durant plus de cinquante ans de mission des Pères Blancs dans le Vicariat apostolique du Kivu avant de confier l'Église locale au clergé autochtone. Il convient de jeter un regard sur les objectifs et les méthodes que les missionnaires poursuivaient pour pouvoir comprendre leur action durant plus d'un demi-siècle à Bukavu, une action dont l'objectif primordial n'était pas la recherche d'une certaine autonomie financière à cette jeune Église, mais plutôt le salut des âmes.

Chapitre II : LES OBJECTIFS ET LES METHODES MISSIONNAIRES DANS LE VICARIAT APOSTOLIQUE DU KIVU

Le christianisme avait été depuis longtemps l'un des points d'appui des relations de l'Afrique avec l'Europe. Mais les plus anticléricaux ou les plus laïcs parmi les Européens voyaient dans la religion un moyen indispensable d'acculturation et de civilisation des « indigènes ». Encouragée et soutenue pendant des siècles par les Etats, l'œuvre missionnaire continua à l'être entre les deux guerres. Mais la sécularisation des sociétés européennes, les progrès de la laïcité et les blessures de la guerre détournèrent les opinions publiques des Églises. A partir de 1925, le nombre de missionnaires protestants diminua. Simultanément, le soutien financier apporté par les croyants aux missions catholiques reculait. Ceci n'empêcha pas le mouvement missionnaire de poursuivre sa tâche et de faire progresser le christianisme en Afrique (M'Bokolo, E., 2004 :393).

Section 1. Considérations générales des objectifs et méthodes missionnaires

Les missionnaires, depuis les Pères Blancs, ont entrepris l'œuvre missionnaire à Bukavu, rappelant souvent les objectifs qui leur étaient assignés, à savoir travailler à la conversion des Congolais, selon des formules que chaque groupe privilégiait en fonction de ses moyens et aptitudes.

A. Objectif

L'objectif essentiel, c'était d'annoncer Jésus-Christ, de convertir les auditeurs et d'établir l'Église. Cet objectif unique a été exprimé souvent dans une formule qui rappelait l'œuvre à accomplir, formule qui a varié avec le temps et les équipes missionnaires. Trois étapes ont constitué cette démarche. Ainsi, en est-on passé du « salut des âmes » à « l'évangélisation » en passant par l'« implantation ». Sans m'attarder, je vais dire un mot, sur chacune des trois formules et leur implication socio-pastorale.

1. Le « salut des âmes »

Le « salut des âmes » est la première formulation du travail missionnaire au Congo comme partout en Afrique. Les Pères missionnaires l'ont hérité de la spiritualité du XIXe siècle européen d'où ils venaient, et qu'ils avaient chanté dans « Tu n'as qu'une âme qu'il faut sauver !... ».

C'est ainsi que dans le contexte camerounais, par exemple, la formule du salut des âmes s'est concrétisée à Yaoundé, au dire de Nicolas Ossama, dans la prière que tout bon chrétien Ewondo devait réciter religieusement et dans laquelle il disait à Dieu : « *Me ayi kig akuma si, to mvom si, ti mintag mi si, ... = je ne désire ni la richesse de ce monde, ni le bonheur, ni les joies de ce monde ; je ne te demande qu'une seule chose, ta grâce, pour que je méprise toutes les joies et tous les plaisirs de ce monde, et que je n'aime que toi...* » (2007 :28).

Bien que cette tendance ait pu s'incarner dans l'agir et les attitudes de certains missionnaires comme orientation pastorale (Hebga, M., 1995 :175), le salut des âmes n'a pas empêché certains premiers missionnaires, en l'occurrence les Pères Pallottins au Cameroun, de mener des activités économiques : débroussage, plantations, élevages, briqueteries... comme nous l'avons précédemment montré, surtout à l'époque de la mission.

2. L' « implantation de l'Eglise »

L'« implantation de l'Eglise », elle fut, sous les papes Pie XI et Pie XII, le leitmotiv, l'objectif déclaré de l'action missionnaire en Afrique. Il s'agissait pour eux d'implanter solidement l'Église là où elle ne l'était pas encore. Selon Elikia M'Bokolo, cet objectif d'implantation de l'Église a eu comme effet heureux d'éviter une formation au rabais des clergés indigènes des missions catholiques, au moment où, entre les deux guerres, dit-il, l' « Etale coloniale » pouvait y entraîner. Elle a permis un contrôle serré de cette formation, par les responsables du Vatican (2004 :396). Comme danger, d'après l'auteur, l'on peut signaler le reproductionnisme, c'est-à-dire la tendance à reproduire en terre de mission la chrétienté d'origine du missionnaire : la fierté du missionnaire à faire admirer en terre de mission le style chrétien de son terroir flamand, wallon, le style toscan, andalou, vendéen ou breton...

Chargés entre autres d'aider l'implantation coloniale, nous dit Elikia M'Bokolo, les missionnaires « nationaux » étaient notablement plus encouragés que les étrangers, dont on craignait qu'ils ne détournent les indigènes de l'objectif colonial spécifique à chaque empire, qu'ils soient plus difficiles à manipuler, voire qu'ils ne fomentent des troubles sécessionnistes. Ainsi, par exemple, le décret de 1923 établit pour les colonies françaises que tout enseignement devait se faire en français ou en latin, par des instructeurs ayant obtenu des diplômes français : cette mesure atteignit son objectif, limiter les missions protestantes, en particulier allemandes, anglaises et hollandaises (Ibid.).

Dans leur conception, les occidentaux allaient en mission pour évangéliser, et l'évangélisation est devenue, surtout depuis Vatican II, l'objectif déclaré de l'entreprise missionnaire. Le mot évangélisation inclut, en fait, tout le processus missionnaire : il est catéchèse, il est liturgie, mais il est surtout prédication, et prédication à partir de l'Évangile, sur le texte même de l'évangile. Il est même engagement de l'Église dans le social, au sens large du mot. C'est de cette implication qu'est né l'enseignement social de l'Église. Dans l'entre-deux-guerres, le rôle direct des Africains dans la christianisation commença de s'accroître avec les projets d' « indigénisation » des Églises africaines.

La baisse du soutien des Européens aux missions mais également les premières craintes de voir les peuples colonisés lier trop étroitement l'impérialisme occidental à la foi chrétienne et les rejeter de pair, le souhait enfin de se désolidariser des abus qu'elles commençaient à entrevoir, tout cela poussa les Églises à vouloir s'implanter solidement dans les colonies et à s'appuyer sur les indigènes.

Ainsi, au Rwanda-Urundi, les « prêtres indigènes » étaient-ils au nombre de 37 en 1935, et 159 en 1945 ; les « frères » et les « sœurs indigènes » étaient 105 en 1935 pour atteindre 716 en 1945 (Ibid. :396). En ce sens, la mission comme « Évangélisation » dit plus que ce qu'elle a été comme « Salut des âmes » ou comme « Implantation de l'Église ». Dans les deux cas, la mission a pu se faire sans l'Évangile, sans le texte de l'Évangile.

Il est remarquable que le catéchisme, livre de chevet des missionnaires, tout en étant un commentaire sur l'Évangile, ne contenait guère, jusqu'aux années 60, beaucoup de références à l'Évangile même ! Si la préoccupation majeure de la plupart des congrégations missionnaires était d'« *amener les masses d'Africains qui gisaient dans l'ombre de la mort à la lumière de la civilisation en les christianisant* » (Roussel, J., 1944: 224), certains ne s'intéressaient pas moins à des questions économiques. Les missions avaient une fonction économique non négligeable : parties d'un besoin normal d'autosuffisance, elles avaient cultivé des jardins potagers et élevé du petit bétail.

La création des écoles, des centres de soin, le travail de plus en plus important des catéchumènes firent passer l'exploitation agricole du stade « familial » à un stade quasi industriel : nécessité alimentaire, souci d'aider les populations, disent les uns ; volonté de puissance, appât du gain, disent les autres ; toujours est-il que plusieurs missions devinrent progressivement de véritables entreprises agricoles et artisanales (menuiserie, mécanique, imprimerie, fabrique de tapis, etc.), où les fidèles servaient de main-d'œuvre bon marché, comme en témoignent ces extraits de l'annuaire des Missions catholiques au Congo belge, paru en 1935 :

« Les missions doivent se créer des ressources, et ce faisant, elles contribuent excellemment à la prospérité économique du pays (...) Dans toutes les missions du lac Albert, les catéchumènes travaillent aux cultures vivrières afin de se procurer la nourriture nécessaire ; partout, on tâche d'améliorer les méthodes et de rendement. Comme le Gouvernement pousse les indigènes aux travaux des champs, dans toutes les écoles, les enfants ont leur jardin d'essai et d'expérience (...) Le Vicariat de Lisala possède 800 hectares de cultures de rapport. Ce n'est guère que dans les missions que l'on trouve des jardins potagers et des vergers ; beaucoup d'arbres fruitiers ont été introduits à l'intérieur par les catéchistes et les chrétiens (...) Dans l'Uélé, l'avenir est prometteur au point de vue agricole ; aussi les missionnaires se préoccupent-ils de favoriser l'éclosion du paysannat indigène souhaité par le Gouvernement » (Ibid.).

B. Les méthodes missionnaires

Il s'agit des façons de faire, des procédés et des manières pour toujours mieux faire, pour parvenir à des résultats plus abondants, complets et définitifs. Les méthodes sont organisées et promues en fonction des temps, des lieux, des impératifs, des hommes et des objectifs préalablement déterminés. Les méthodes missionnaires ont varié dans le Vicariat Apostolique du Kivu surtout en fonction des acteurs, des objectifs poursuivis et de l'époque.

1. Sous les Pères Blancs

Sous les Pères Blancs pour qui tout était nouveau et étranger, l'objectif « Salut des âmes » ne les a pas aidés à accrocher sans coup férir à leurs méthodes les Noirs et à provoquer l'initiative et le sens de la responsabilité. Dans les directives à ses missionnaires de la première caravane à l'Afrique équatoriale, le cardinal Lavignerie disait que ceux-ci « ne devaient pas être des savants, mais bien des chercheurs d'âmes » (Ceillier, J.-C., 2008 :68). Effectivement, pendant longtemps, la vision des Missionnaires d'Afrique concernant les études des prêtres diocésains, leurs fils spirituels, ne changera jamais. Fidèles à l'esprit de leur fondateur, pour eux, les études scientifiques importent peu, seule compte la foi vive pour être un bon prêtre, peu importe son époque et ses exigences pastorales.

C'est ainsi que pendant les décennies lesquelles ils ont dirigé le Vicariat Apostolique du Kivu, la poignée des prêtres diocésains ont été formés dans la seule langue régionale, le swahili, le français étant considéré comme une langue des privilégiés à laquelle le Noir n'avait pas à prétendre. Durant toutes les longues et humiliantes années que durait leur formation, les grands séminaristes congolais devaient marcher nu-pieds. Ils ne seront autorisés à porter des chaussures qu'une fois devenus diacres. Point n'est besoin de dire qu'ils n'avaient pas le droit de manger avec leurs formateurs blancs.

Avec Mgr Leys, les lignes seront timidement poussées avec la création des structures embryonnaires de formation pour les catéchistes et responsables des chapelles-écoles. Il faudra attendre l'avènement de Mgr Richard Cleire pour voir impulser le système éducatif en créant des écoles secondaires aussi bien pour garçons que pour filles, avec des programmes scolaires conformes à ceux de la Métropole. Il est même considéré comme le pionnier de l'enseignement supérieur et universitaire au Congo. J'y reviendrai ultérieurement.

Pour Lavignerie, transformer par les arts et métiers, et par le commerce, un pays barbare comme l'Afrique équatoriale qui est aussi vaste que l'Europe peut paraître une œuvre de longue durée : « Combien de siècles ne faudra-t-il pas pour faire adopter seulement par de tels peuples nos arts européens ! », s'exclame le cardinal (de Montclos, X, 1968 :68). Selon lui, trois conditions sont requises pour réussir dans la transformation de l'Afrique : « Élever les Africains choisis « par nous » (les occidentaux) dans des conditions qui les

laissent vraiment africains pour tout ce qui touche à la vie matérielle ; leur donner l'éducation qui leur permettra d'exercer, aux moindres frais possibles pour la mission, le plus d'influence possible parmi leurs compatriotes ; entreprendre cette œuvre dans des proportions qui lui assurent toute sa portée » (de Montclos, X., 1968 :100).

Pour cela, il faut aux jeunes Nègres, même à ceux dont on voudra faire des instituteurs ou des catéchistes, un état qui leur permette de vivre à leurs frais de la vie africaine et, s'il se peut, un état qui les honore, qui leur donne de l'influence et qui soit accepté sans conteste par tous, de façon à leur permettre d'aider puissamment les missionnaires, sans être une charge pour eux. Et cet état, rassure Lavigerie, qui est universel, universellement honoré et qui remplit toutes les conditions que l'on peut désirer pour assurer leur existence, c'est la médecine (Ibid.).

En agissant ainsi, renchérit-il, les missions africaines ne feraient que pratiquer le moyen marqué par Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même à ses Apôtres pour assurer les fruits de leur apostolat : « *Guérissez les malades et dites aux gens : le royaume de Dieu est là près de vous* » (Ibid. ; Luc, 10, 9). Il s'agit de ce que Lavigerie appelle, « la manière divine » d'élever leurs jeunes Nègres, un plan tendant à leur donner des sentiments de foi, de dévouement, de zèle vraiment apostolique :

« En parlant de l'éducation matérielle de nos jeunes Nègres, j'ai dit qu'il fallait qu'elle fût africaine, essentiellement africaine. Mais, par contre, leur éducation religieuse doit être essentiellement apostolique. Il y a, en effet, deux manières de faire les hommes à notre ressemblance. La première est de les rendre semblables à nous par le dehors. C'est la manière humaine, celle des civilisations philanthropes, de ceux qui disent, comme on l'a répété à la Conférence de Bruxelles, que pour changer les Africains, il suffit de leur enseigner les arts et métiers de l'Europe. C'est croire que, lorsqu'ils seront logés, vêtus, nourris comme nous, ils auront changé de nature. Ils n'auront changé que d'habit. Leur cœur sera aussi barbare, plus barbare même ; car il sera aussi corrompu, et fera servir à sa corruption ce qu'il aura appris des secrets de notre luxe et de notre mollesse. La manière divine est tout autre. C'est saint Paul qui l'a défini en disant : « Se faire tout à tous pour les gagner tous à Jésus-Christ » (1 Co. 9,22). L'apostolat s'adresse à l'âme, c'est l'âme qu'il change, sachant que tout le reste viendra par surcroît, et pour gagner l'âme il se condamne lui-même, s'il le faut, à abandonner toutes les habitudes extérieures de la vie. Il se fait barbare avec les barbares, comme il est grec avec les Grecs. » (Ibid.:101-102).

Cet objectif de Lavigerie a-t-il été atteint en Afrique centrale et des Grands lacs ? Il serait difficile de répondre par l'affirmative. Certes, les Pères Blancs ont fidèlement mis en application l'esprit de leur fondateur. Mais l'objectif n'a pas été atteint car la philosophie de départ portait en elle-même des limites. L'homme étant un tout cohérent, on ne saurait imaginer son développement (c'est-à-dire, selon l'idéologie occidentale dont Lavigerie est aussi porteur, « sortir l'homme Noir de sa barbarie en le civilisant »), en ne s'occupant que de sa seule âme, comme s'il n'était qu'âme !

C'est justement le travail que les Pères Blancs ont réalisé dans le Vicariat apostolique du Kivu. A part quelques cas isolés, tel Mgr Richard Cleire, ils ne se sont pas intéressés à la question économique de leurs missions ni de leurs chrétiens. Seul le soin de l'âme par les sacrements et les instructions chrétiennes régulières suffisaient pour procurer aux ouailles le nécessaire à leur bien-être.

C'est dans cette philosophie qu'il faut placer l'attitude des Pères Blancs vis-à-vis des études supérieures du clergé diocésain du vicariat qu'ils jugeaient inutiles, des structures économiques rentables quasi inexistantes dans les missions. Cette conception édulcorée et réductrice du bien-être de l'homme noir a eu des répercussions sur les comportements des chrétiens et de leur hiérarchie autochtone après le départ de celle missionnaire comme je le montrerai dans le quatrième chapitre.

2. Avec l'arrivée des autres congrégations et après la Deuxième Guerre Mondiale

Avec l'arrivée des autres congrégations et après la Deuxième Guerre Mondiale, les circonstances de temps ont orienté leur apostolat missionnaire vers les méthodes telles que les « *pierres d'attente* », l'adaptation, sans pour autant abandonner le salut des âmes. La spiritualité missionnaire de Lavigerie orientait nettement dans ce sens, mais dans un contexte colonial très différent du précédent, car ici le ton était désormais celui d'une opposition de rivalité entre l'État colonial et la mission chrétienne, d'une part, et, de l'autre, entre les deux et l'aspiration des indigènes à leur indépendance. Ce n'est qu'après la Deuxième Guerre Mondiale de 1939-1945 que les « *pierres d'attentes* » engagent la méthode d'« *Adaptation* », puis de « *l'Africanisation* ».

Mais, déjà, dans le Vicariat Apostolique du Kivu, dès l'époque des Pères Blancs, certaines langues indigènes, en l'occurrence le *Mashi* pour le Centre-Est, le *Kinyarwanda* pour le Nord, et le *Swahili* pour le Sud, l'Ouest et dans les villes, avaient été promues langues de prières et de cantiques religieux catholiques. Les « *Oburhekere Butagatifu, Missale Ntakatifu, Mwaka A, B, C* » vont se multiplier, des livres des Évangiles du dimanche furent édités, des extraits et des résumés du texte de la Bible, ainsi que le « *Endagano Mpyahya, Nouveau Testament* ». Il faudra attendre les années 1990 pour éditer en Espagne la Bible d'abord en Mashi puis en Swahili, œuvre formidable d'un groupe de prêtres et d'anciens grands séminaristes sous la direction de l'Abbé Vincent Mulago sous l'imprimatur de Mgr Aloys Mulindwa (1992).

3. Les méthodes Post missionnaires : l'« indigénisation » et l'« inculturation »

J'appelle ainsi les manières et les formules venues après 1966, en particulier dans les Églises du Congo. Au début, elles furent plutôt disparates, d'orientation hétéroclite, les unes portées vers le passé, d'autres voulant innover, sinon « prophétiser ». Peu à peu, une orientation générale s'imposa, celle de la Conférence Nationale Episcopale du Zaïre.

Ce fut d'abord l' « indigénisation », au cours des années 1970³⁵. On en vint ensuite à l' « inculturation », à la fin des années 1980, dans tous les diocèses du Congo. Après plusieurs années d'hésitations, Rome finit par autoriser que la messe soit célébrée dans ce qu'on appelle le « Rite zaïrois » qui intègre des éléments culturels dans la célébration de la messe. Très vite, les populations chrétiennes trouvèrent en ce rite une expression concrète de leur âme socioculturelle dans la célébration de la messe, notamment la place donnée aux ancêtres et leur invocation comme intercesseurs aussi puissants que les saints chrétiens auprès de Dieu.

Depuis l'agrément de ce rite zaïrois, on observe une participation enthousiaste des fidèles à la liturgie. De sorte que, parmi les multiples messes dominicales, la messe célébrée en « Rite zaïrois » est la plus animée et solennelle dans toutes les cathédrales du Congo. Car, non seulement la liturgie, dont le chant dansé occupe la place centrale, est célébrée dans les langues locales³⁶, mais aussi les chrétiens découvrent des éléments de leur culture qui sont insérés dans la célébration de la messe.

Section 2 : Les générations successives des missionnaires dans le Vicariat Apostolique du Kivu, leurs méthodes et objectifs spécifiques

Il y a lieu de caractériser le travail de l'évangélisation du Vicariat Apostolique du Kivu depuis ses origines en le répartissant en quatre générations successives avec chacune des objectifs et des méthodes spécifiques selon ses impératifs dictés eux-mêmes par le contexte sociopolitique et économique du moment.

Pour le dire avec Marie-Joseph Lory (1958 :24), depuis 1880, des milliers de missionnaires se sont succédé en un flot ininterrompu au Congo en se répartissant en trois générations coïncidant avec trois moments essentiels de la mise en valeur du pays : la génération des défricheurs, la génération des organisateurs, la génération de grands animateurs et créateurs et enfin une quatrième, la génération des héritiers. Sans entrer dans le détail, je vais dire un mot sur chacune d'elles puisque le visage actuel de l'Eglise catholique du Kivu répartie en six diocèses y trouve sa racine.

³⁵ Voir ENSEMBLE N° 27 de novembre 1974 : 30-32.

³⁶ En plus des quatre langues nationales (Kikongo, Lingala, Swahili et Tshiluba) dans la liturgie catholique, l'intégration des langues maternelles aura été la plus grande réussite de l'action missionnaire au Congo, comme partout ailleurs en Afrique, depuis l'époque coloniale.

A. La génération des conquérants et des défricheurs (1883-1906)

C'est la génération du cardinal Charles Lavigerie, fondateur de la Société des Missionnaires d'Afrique, mais aussi la génération de Léopold II, souverain belge autoproclamé propriétaire personnel du Congo. Cette génération connut en son milieu la guerre contre les esclavagistes et se termina au moment même où commençait, en Europe, la première course aux armements, comme le rappelle Lory, qui fait un éloge appuyé du travail audacieux et risqué des missionnaires de la première génération.

1. Le cardinal Charles Lavigerie et ses premiers missionnaires

En regardant les photographies des hommes qui sont allés chercher si loin leur accomplissement dans l'aventure, dit Lory, de ces barbus assis devant les misérables huttes recouvertes de paille ou de roseaux, ou debout, bien droits dans leurs vêtements de grosse toile, tenant ces longs bâtons indispensables dans la brousse et qui leur donnaient cet aspect de pèlerins de l'inconnu qui nous frappe tant aujourd'hui [...] (1958 :25). L'auteur compare l'audace des missionnaires de cette première génération à celle des explorateurs qui les ont précédés de quelque temps dans l'Afrique profonde :

« Je voudrais les évoquer sans romantisme, sans parti pris et parler d'eux dignement, comme ils le méritent. Lorsqu'ils ont relevé leur soutane pour s'enfoncer dans la savane ou la forêt, rien ne les distingue des explorateurs. Tous ont à vaincre les mêmes difficultés pratiques. Rien ne peut s'apprendre sans un minimum d'infrastructure matérielle. Or, dans ce domaine, tout était à improviser. Laïcs et missionnaires de la première génération furent donc appelés à collaborer étroitement à l'œuvre d'exploration à poursuivre, de pacification à accomplir, d'aide médicale de première urgence, d'équipement rudimentaire. Ils devaient chercher d'abord à vivre, d'abord réussir à survivre, en bravant des dangers de tous genres, en commençant par la dure épreuve du climat (chaud dans la plupart des cas) et des maladies : la malaria et la mouche tsé-tsé qui sévissait dans le Maniema » (Ibid.).

2. Les appuis économiques et financiers à cette première génération

Cette génération a bénéficié des aides précieuses de la fondation de l'Association de la Propagation de la Foi qui recueillait de l'argent venu de presque tous les diocèses d'Europe et d'Amérique et le répartissait pour toutes les missions (Comby, J., 1992 : 207), mais aussi et surtout des pouvoirs coloniaux. C'est le cas du Vicariat apostolique du Kivu qui bénéficia de la grande générosité de Léopold II et reçut des très vastes étendues de terres fertiles grâce à l'expropriation systématique des communautés paysannes à partir de l'année 1887.

Dans ses travaux consacrés au Congo depuis le souverain belge jusqu'aux années 1990, Auguste Maurel parle de « quatre-vingt années d'expropriations foncières par la colonisation belge et révèle qu'avant d'abandonner le Congo à la Belgique, Léopold II s'empressa de s'enrichir en distribuant de nouvelles concessions. Environ 20 000 000 ha furent expropriés pour le compte des sociétés privées pendant la période léopoldienne, auxquels il faut ajouter les terres domaniales. Pour l'auteur, il s'agit donc d'un véritable partage juridique de tout le Congo entre le roi, ses familiers et les sociétés financières.» (1992 :57-58).

Cette pratique d'expropriation à grande échelle des terres déclarées abusivement « vacantes » par le système léopoldien est dénoncée aussi par Isidore Ndaywel pour qui le développement des implantations missionnaires dans leur ensemble et celui des rapports entre les deux types de mission, protestant et catholique, ne sont compréhensibles que replacés dans le cadre de la politique globale de l'EIC, particulièrement dans celui de la politique foncière.

Pendant les cinq premières années de l'EIC, Léopold II adopta une politique de grande générosité, accordant de vastes concessions aux entreprises commerciales pour encourager l'initiative privée dans l'exploitation des richesses naturelles du pays. Pour encourager la « nationalisation » (la belgicisation) de la christianisation, il afficha la même générosité à l'égard des missions catholiques dont les membres étaient belges (1998 :350). A part Charles Lavigerie, l'acteur central sur le terrain est sans doute Mgr Victor Roelens, premier Vicaire Apostolique du Haut-Congo. Mais son œuvre déborde la première génération et s'étend beaucoup plus sur la deuxième génération, celle des créateurs et organisateurs.

B. La génération des créateurs (1906-1945)

Cette génération connut à elle seule, trois grands événements mondiaux : la Première Guerre mondiale, la crise économique mondiale et la Deuxième Guerre mondiale. Elle connut aussi les premiers fondateurs du Vicariat Apostolique du Kivu. Les deux figures missionnaires qui ont été des acteurs majeurs de cette deuxième génération sont Mgr Victor Roelens et Mgr Edouard-Louis-Antoine Leys.

1. Mgr Victor Roelens et la création des premières missions

Le Pape Léon XIII avait confié la mission d'évangéliser le Congo aux Pères Blancs en 1878. Dès 1879, ils étaient au Burundi et l'année suivante sur la rive occidentale de l'immense lac Tanganyika. C'est alors que furent constituées les deux Missions du Congo Supérieur septentrional et méridional qui devinrent en 1887 le Vicariat Apostolique du Haut-Congo, dont le premier évêque, est Mgr Victor Roelens, une des figures marquantes de ces pionniers.

En 1880 donc, les Pères Blancs fondèrent la première mission dans l'Ubembe, précisément à Mulweba. Mais cette mission ne tiendra que cinq ans à cause des attaques arabes. Le Père Vyncke avait construit dès le 2 juin 1883 une mission au sud de Kibanga. Les rescapés de Mulweba vinrent s'y installer.

C'est dans cette paroisse que pour la première fois les habitants du Kivu reçurent le baptême à la veille de Noël, le 24 décembre 1883. L'insalubrité du milieu entraîna la mort sur place de six Pères en moins de dix ans. Au mois de mai 1906, Mgr Huys, coadjuteur de Roelens, et le Père Louis Verstraete venant de Baudouinville viennent chercher un emplacement pour fonder la première mission au Kivu.

2. Mgr Edouard-Louis-Antoine Leys (1930-1944) et l'acquisition des domaines fonciers

L'autre personnage très important de la deuxième génération des missionnaires, c'est Mgr Edouard-Louis-Antoine Leys, le premier Vicaire Apostolique du Kivu. Son activité pastorale dans un contexte tout nouveau constitua une base solide sur laquelle ses successeurs viendront édifier l'Église du Kivu en général et celle de Bukavu en particulier. A son arrivée dans le vicariat, il y avait sept missions dont une inoccupée, une école de catéchistes avec un embryon de petit séminaire. Dans ces missions, les écoles étaient à peine fréquentées et les constructions étaient insuffisantes.

Le personnel de tout le Vicariat était composé de 18 Prêtres et 5 Frères, soit en tout 23 missionnaires. Il y avait aussi 13 Sœurs Blanches réparties dans trois postes. Les baptisés étaient 12 500 et les catéchumènes 8 500. De leur côté, les protestants avaient des missions à Uvira, Kaziba, Shabunda et Masisi. Environ 900 Blancs étaient établis au Kivu. On construisait des routes partout. Un projet de chemin de fer Uvira-Bukavu (148 km) était en vue pour favoriser le tourisme et l'implantation des familles européennes dans le milieu. Il a géré le Vicariat d'une superficie de 69 695 km².

C'est sous Leys que, le 15 août 1940, soit dix ans après son arrivée au Kivu, que les deux premiers prêtres de son Vicariat et natifs du pays furent ordonnés par lui au Petit Séminaire de Mugeru, lieu de sa résidence. Il s'agit de l'abbé Jean Mahano et l'abbé Joseph Busimba, respectivement originaires de Lulenga (Rugari) et Jomba, deux paroisses se trouvant dans l'actuel diocèse de Goma dont Joseph Busimba sera le tout premier évêque.

En dehors du terrain strictement pastoral, Leys a eu à initier quelques actions socio-économiques et culturelles. En effet, bien que « le salut des âmes » fût le but principal de la pastorale missionnaire de l'époque, comme je l'ai souligné plus haut, on voit apparaître des aspects socio-économiques et financiers dans les préoccupations du prélat. Il créa la Caisse de Dépôt et d'Épargne (CADEP), initiative approuvée et encouragée par Mr Noirot, alors gouverneur de la province du Kivu, de même que par le délégué apostolique Dellepiane. Il nous est peut-être difficile d'apprécier à juste titre la portée économique de l'action de Leys en créant la CADEP, déjà à cette époque-là, où les populations n'avaient pas encore acquis une certaine maturité en matière de gestion. C'est pourquoi il est important d'ouvrir une parenthèse pour relever l'importance de l'épargne dans la vie économique d'une entité sociale donnée ou même d'un pays.

En créant la CADEP, Leys voulait amener la population locale à prendre conscience de la nécessité de l'épargne par un changement de la structure mentale et accepter de faire des sacrifices nécessaires pour épargner, c'est-à-dire sacrifier une consommation immédiate en vue d'une consommation future supérieure. Instituée évidemment dans toutes les missions du Vicariat, la CADEP était sous la direction du Père Supérieur et régie par des statuts appropriés. Elle était ouverte à tous les indigènes et n'avait aucun but lucratif.

Mgr Leys aura gouverné le Vicariat pendant quinze ans. Il fut remplacé par Mgr Richard Cleire. A sa mort, le Vicariat comptait 12 missions où travaillaient 47 Pères et 3 Prêtres congolais, 11 Frères blancs, 47 Sœurs européennes, 15 Frères congolais, 15 Sœurs congolaises et 543 catéchistes. Il laissa un Petit Séminaire avec 64 élèves, une École Normale avec 154 élèves et une École Moyenne qui comptait 82 élèves. Il y avait aussi un Pensionnat et un Collège pour enfants européens.

En outre, une œuvre sociale très importante avait été mise sur pied à Katana: la FOMULAC avec deux hôpitaux, un pour les Européens et un autre pour les Congolais. Il existait aussi un mouvement important d'Action catholique. La presse prenait son essor avec le mensuel « Hodi ». Sur une population estimée à ce moment à 82. 000 âmes, Mgr Leys pouvait léguer à son successeur 66 962 chrétiens et 15 038 catéchumènes. Les résultats obtenus étaient encourageants, compte tenu de la pauvreté des moyens et des difficultés provenant de la guerre. Il y avait encore beaucoup d'âmes à convertir au catholicisme en les amenant au baptême après avoir abandonné la polygamie, la sorcellerie, le fétichisme, l'art divinatoire, etc. Mgr Leys est véritablement le fondateur du Vicariat Apostolique du Kivu, œuvre immense qu'il légua à son successeur, Mgr Richard Cleire.

C. La génération de grands organisateurs, animateurs et administrateurs (1945-1965)

Cette génération de deux décennies se caractérise pourtant par une complexité d'événements mondiaux dont les plus significatifs, par le fait qu'ils ont eu de l'impact sur la vie sociopolitique et économique congolaise jusque d'ailleurs maintenant, sont : la fin de la Deuxième Guerre mondiale, la reconstruction de l'Europe par le Plan Marshall, le début de la Guerre Froide, la création de l'Organisation des Nations Unies (ONU) et de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA), la conférence de Bandung et enfin l'Indépendance du Congo.

1. Mgr Richard Cleire (1945-1952)

La figure la plus marquante de cette génération est sans conteste Mgr Richard Cleire. Après un ministère dans les paroisses de Kabare, Bukavu et Nyangezi et comme économiste, professeur, puis Recteur du Grand séminaire de Nyakibanda (Rwanda), Richard Cleire fut nommé pour succéder à Leys comme Vicaire apostolique du Kivu.

A cause de la guerre, son sacre eut lieu à Bukavu. Très doué en langues, d'un esprit clairvoyant et novateur, son engagement pour la justice sociale fut net et le démarqua radicalement de la méthode coloniale et des idées reçues de l'époque.

L'objectif majeur de son épiscopat était d'accompagner le Vicariat apostolique du Kivu à sa maturité responsable. Il voulait l'amener à occuper effectivement sa place dans le concert de l'Église universelle. Quelques années plus tard, le Magistère, comme pour lui donner raison, déclarera ceci à propos du développement des Églises indigènes : « *Nous avons eu la joie d'instituer en de nombreux pays la hiérarchie ecclésiastique et d'élever déjà plusieurs prêtres africains à la plénitude du sacerdoce, conformément au « but dernier » du travail missionnaire qui est d'établir fermement et définitivement l'Église chez les nouveaux peuples. Ainsi, dans la grande famille catholique, les jeunes Églises africaines prennent aujourd'hui leur place légitime, saluées d'un cœur fraternel par les diocèses les plus anciens* »³⁷.

Mgr Cleire est reconnu dans le Vicariat comme un prélat novateur, un homme clairvoyant qui voyait loin et grand dans l'avenir. Dans un style métaphorique qui décèle déjà sa socialisation, il multipliait ses interventions auprès de la hiérarchie de sa congrégation pour obtenir les moyens nécessaires pour son Vicariat : « *Kivu est un garçon qui a grandi, mais qui continue de porter son costume de la première communion. Il pleure pour en avoir un qui soit mieux adapté à sa taille. Quand les Noirs d'ici viennent demander une grande faveur, ils disent en frappant dans les mains : vous êtes mon père, vous êtes ma mère ! Je fais la même chose auprès de vous, et avec combien plus de raison* »³⁸.

Le Vicariat Apostolique du Kivu comprenait quatre zones fort différentes du point de vue socioculturel: le Nord (devenu en 1961 le diocèse de Goma), la zone centrale (devenu archidiocèse de Bukavu en 1952), le Sud (devenu une partie du diocèse d'Uvira en 1962), et l'Ouest (qui fut rattaché à Kasongo en 1952). Perspicace, Mgr Cleire constata rapidement que son Vicariat devait être divisé en trois entités sociologiques. Au Nord, les missions de Lulenga, Jomba et Bobandana, peuplées surtout de Banyarwanda et de Bahunde. Le Sud-Est, cœur du Vicariat, avec les missions implantées de Mwanda à Uvira en passant par le triangle Burhale, Kabare, Bukavu et Nyangezi, était peuplé surtout de Bashi, Bahavu, Bavira et Bafuliru.

Très intellectuel lui-même, Cleire s'intéressait aux études. Il s'employa à obtenir de l'administration coloniale la permission d'ouvrir un collège pour Congolais à Bukavu. Après de multiples démarches difficiles, sa cause pour les autochtones finit par l'emporter. Ce collège commença à Rugari en 1949 et fut transféré à Bukavu.

³⁷ Cf. Pie XII, Encyclique « Fidei donum » du 21 avril 1957.

³⁸ Cf. A.G.M. Afr., *Lettre de Mgr Cleire à Monseigneur et Vénéré Père*, f. 00304064.

Les professeurs peu nombreux étaient des Pères Blancs, mais bientôt le collège passa aux Pères Barnabites. C'est l'actuel Institut Kitumaini, ancien Collège Saint Paul. On voit déjà l'esprit d'ouverture du prélat qui voyait la mission comme une œuvre commune et non comme une chasse gardée de sa seule famille religieuse, la Société des Pères Blancs.

Il revient à Mgr Cleire le mérite d'avoir introduit l'enseignement du français dans un système éducatif où jusque-là tout était enseigné en Swahili. Cette initiative qui constituait la clé de toute son entreprise socio-pastorale, fut jugée très audacieuse tant par sa hiérarchie religieuse que par l'administration coloniale. Son objectif était de donner une base indispensable pour un enseignement secondaire fructueux et universel. Il fit réformer complètement les programmes des écoles primaires du Kivu et refaire les manuels scolaires, afin d'arriver à un niveau aux standards internationaux.

Il poursuivra le même plan pour les Petits Séminaires de Mugeru et de Mungombe et obtiendra la reconnaissance par l'État colonial de l'enseignement donné au Petit Séminaire et son diplôme de fin d'études. Cela signifiait pour lui la préparation de professeurs qualifiés et les dépenses en matériel scolaire, action qu'il entreprit avec détermination.

Dans une même optique, il suggéra très tôt à la conférence des évêques du Congo (tous des européens) de doter chacune des cinq Provinces Ecclésiastiques du Congo d'un Grand Séminaire, afin que les séminaristes puissent être formés dans le contexte socioculturel de leur futur travail pastoral. Il essuya alors un refus catégorique de ses compères. Mais dix ans après, en 1959, comme pour lui donner raison, Rome autorisa la fondation du Grand Séminaire Saint Pie X-Murhesa au Kivu.

Dès le début de son épiscopat, Cleire avait transféré sa résidence de Mugeru, où son prédécesseur Mgr Leys l'avait établie, à la ville de Bukavu alors en pleine expansion. Il voulait être présent là où se forgeaient les plans et où l'on prenait les décisions : *«Je pense résider habituellement à Constermansville, et non à Mugeru, il y a toutes sortes de raisons pour cela et tous les confrères d'ici sont contents»*, confiera-t-il au Supérieur Général.

Car, dans son esprit, dès 1945, la colonisation n'était qu'une étape provisoire. Pour lui, les Congolais devaient être préparés à l'indépendance, spécialement en améliorant le niveau des écoles. Il considérait que le travail principal de la mission de l'Église au Congo était non seulement de procurer à tous une vie spirituelle équilibrée, mais aussi de préparer l'avenir en formant des sujets capables de remplir plus tard des fonctions de cadres pour leur pays.

C'est encore lui, Richard Cleire qui, le premier, lança l'idée de la création d'une Université au Congo. Lovanium fut en quelque sorte une création de son esprit. J'en parlerai dans les pages qui suivent. Bref, Cleire avait une vision intégrale des choses et était conscient que sa mission ne se limitait pas aux seules questions religieuses. Tous les problèmes du pays l'intéressaient, mais ceux qui concernaient les plus pauvres et les plus humbles l'attiraient davantage. A l'époque de son Vicariat, la justice sociale était fort malmenée au Kivu par certains colons peu scrupuleux. Il se présenta comme artisan de la justice sociale et promoteur du développement social.

Dans son mandement de carême du 19 février 1949, resté célèbre et actuel, il intervint énergiquement pour défendre les droits des déshérités: *« Devant sa conscience et devant Dieu, personne n'a le droit de retenir le salaire de ses ouvriers; tout chrétien sait ce que l'Ecriture dit de ce péché : il crie vengeance au ciel. Il est injuste d'imposer par des voies détournées, un contrat de travail à un homme que son ignorance ou que sa faiblesse laissent sans défense devant l'astuce de son employeur. Il est injuste de traiter les ouvriers de telle façon qu'ils finissent par se révolter, par désertier ou par tomber d'inanition. Il est injuste d'empêcher les travailleurs de faire partie d'une association professionnelle par laquelle ils pourraient défendre légitimement leurs intérêts. Il est injuste d'imposer à des travailleurs des clauses de contrat qui lèsent les droits d'hommes et des chrétiens, de prendre à des paysans, incapables de se défendre, les maigres champs dont ils ont besoin pour vivre, afin d'en faire un objet de lucre »*³⁹.

Il fallait s'armer d'un grand courage pour dire de telles vérités, pour en parler au Congo des années 1949, c'est-à-dire à l'apogée du règne colonial. Cette lettre jugée de subversive dans les milieux politiques et même religieux valut à Cleire bien des ennuis. Mais sa position était prise. Inlassable défenseur des peuples qu'il évangélisait, il s'insurgeait contre tout acte de discrimination raciale dont étaient fréquemment victimes ses ouailles. Il affirmait ne pas comprendre qu'un homme se croie supérieur aux autres uniquement à cause de la couleur de sa peau (Ibid.).

Cette idéologie raciale était d'application journalière au Kivu où les Européens étaient particulièrement nombreux. Bien plus, Cleire avait foi dans les valeurs africaines et les défendait objectivement auprès de ses confrères qui semblaient s'en douter. Il donnait comme exemples, les us et coutumes des Bashi, Bahavu, Banyarwanda, leurs rites de mariage, leurs proverbes, ainsi que l'initiation traditionnelle *Kimbirikiti* pour les jeunes garçons chez les Barega (Ibid.).

³⁹A.G.M. Afr., *Notices nécrologiques*, 1966-1968, 374.

Avant Richard Cleire, l'évangélisation du Vicariat était un monopole de Missionnaires d'Afrique. C'est lui qui ouvrit les portes à toutes les autres familles religieuses : Jésuites, Barnabites, Carmes, Frères Maristes, Moines cisterciens et bénédictins, tous vinrent s'installer soit à Goma, soit à Bukavu ou à Uvira pour prendre part aux grands défis socio-pastoraux de l'Église catholique dans le Kivu : enseignement scolaire, vie contemplative, chacun selon ses charismes. Comme Justin Nkunzi l'affirme, Richard Cleire était vraiment «tout à tous». Dans une de ses lettres pastorales, il dépeignait, sans le savoir peut-être, sa propre attitude d'esprit : « *La charité ne distingue pas entre les hommes; elle ne s'arrête ni à la race, ni à la condition sociale, ni à quelque autre différence entre les fils de Dieu* » (2007:26).

Kamituga était devenu le centre de la Minière des Grands Lacs (M.G.L) et comptait une population de plus de 10 000 âmes. Aussi Mgr Cleire décida-t-il de transférer la mission de Mungombe à Kamituga (7 mars 1948), tandis que le Petit Séminaire qui était détaché de l'École Normale quittait Mugeru pour s'installer à Mungombe. Le 4 juillet 1948, Mgr Cleire posa la première pierre de la Cathédrale de Bukavu⁴⁰. On le voit, sous lui, l'Église de Bukavu participa à la promotion du social dans toute la province, car estimait-il, « *il s'agit pour nous, de maintenir et de développer la position de l'Église au milieu d'une population entraînée dans le rythme d'une vie économique et sociale toute nouvelle* »⁴¹.

Tous les missionnaires étaient mis à contribution pour la réussite de l'entreprise socio-pastorale du prélat, entraînant parfois l'épuisement physique de certains d'entre eux. La première fois que les prêtres diocésains se virent confier une responsabilité administrative (curé de paroisse) dans le Vicariat Apostolique du Kivu, c'est sous Richard Cleire. En effet, la mission de Rugari fut dirigée par les abbés Thomas Mudumbi et Ladislav Kanane. Cleire fonda, le 10 octobre 1950, la mission de Goma, à 41 km au sud de Rugari. Cette ville se développa très rapidement et devint en janvier 1951 le chef-lieu du nouveau district du Nord-Kivu.

Depuis 1950, se préparait l'érection du Vicariat de Kasongo au Maniema. Effectivement, un bref du 10 janvier 1952⁴² érigea le Vicariat Apostolique de Kasongo. Celui-ci fut formé de toute la partie Nord du Vicariat de Baudouinville et de la partie Sud-ouest du Vicariat du Kivu qui lui céda trois postes de mission (Shabunda, Kamituga et Baraka) et le Petit Séminaire de Mungombe. La nouvelle du transfert de Mgr Cleire à Kasongo suscita des appréciations divergentes à Bukavu.

⁴⁰Selon le compte rendu de la visite de règle du 23 au 30 novembre 1948, les constructions de la cathédrale ont démarré avec un fond de 6 millions de francs belges dont les frais supportés par le Gouvernement, les Sociétés et les particuliers : B. Hellemans, «Supérieur Régional : Visite de Règle», *Dossier 533, Kivu 2*.

⁴¹ A.G.M. Afr., «Lettre de Cleire», *Dos 304.I*, f. 00304045.

⁴²B. Fumasoni, « De Kivu et Balduinopolitano (Kasongoënsis) », 444 - 445.

Pour les uns, ce fut un agitateur public avec ses prises de position en faveur des indigènes. Pour d'autres, ce fut un pasteur cohérent dans sa mission, soucieux du bien-être et de la promotion sociale des populations congolaises. Le Kivu avait longtemps souffert d'avoir eu des pasteurs qui ne connaissaient pas les coutumes et les langues des autochtones. «*Maintenant que nous en avons un, s'exclama un missionnaire, ce serait dommage qu'on nous l'enlève au moment où l'on commence à cueillir les premiers fruits de son action*»⁴³. «*J'aimais beaucoup mon Vicaire Apostolique, dira un autre. C'est lui qui m'a conseillé souvent, qui m'a donné vraiment un grand amour pour les Noirs, une grande compréhension de l'évolution et de bien d'autres choses d'ici. On sentait qu'il voyait loin, et sa conversation faisait toujours l'effet d'un bon vent frais qui vient du large*»⁴⁴.

Bukavu, c'était un Vicariat florissant, bien établi. Kasongo, par contre, formait une région où presque tout était encore à faire. Dans sa lettre de réponse à l'occasion de sa nomination, il écrivait : «*Je suis heureux et fier d'être choisi pour fonder un nouveau Vicariat. Il me semble que c'est un grand honneur de pouvoir fonder une nouvelle Église et d'être désigné pour entrer dans les fondations de ce qui fera le salut d'un si grand nombre d'âmes [...]. Si jamais Dieu m'accorde encore un peu de temps, et bien, je ferai tout pour Kasongo, et peut-être même plus que je n'ai fait pour Bukavu*»⁴⁵.

Sa nomination lui fut communiquée en janvier 1952. Mgr Durrieu, alors Supérieur Général des Pères Blancs, en lui annonçant son transfert, lui écrivit le 17 janvier 1952 : «*Depuis peu les langues ont tourné et ont raconté beaucoup de choses. D'aucunes sont parvenues jusqu'à moi. En particulier on a voulu voir dans votre nomination à Kasongo une sorte de blâme pour votre pastorale sociale! Il n'en a jamais été, et nulle ne part, question. Je vous en ai moi-même félicité; je réitère au besoin mes félicitations ; et si j'avais quelque chose à dire, ce serait pour renouveler vos sages directives, les pousser même plus loin! Alors qu'on n'aille pas faire état de cela; ce serait pure calomnie. Au besoin, vous pouvez, si nécessaire, réaffirmer ma pensée. J'espère d'ailleurs que tous les bavardages et indiscretions qui ont entouré cette division cesseront complètement et aussitôt*».

Terminons cette réflexion sur Mgr Richard Cleire en brossant le bilan de ses œuvres dans le Vicariat Apostolique du Kivu, objet de mon étude. Quand ce prélat reçoit une nouvelle nomination pour Kasongo, en janvier 1952, le Vicariat comptait 18 postes de mission dont 3 à Kasongo, le nouveau diocèse. Après sept ans seulement de charge pastorale, en 1951 un peu avant la division, son Vicariat présentait le visage ci-après: 85 Misionnaires d'Afrique, dont 74 prêtres et 11 Frères, 9 prêtres africains, 20 prêtres d'autres instituts religieux ou de vie apostolique, 16 Frères africains et 39 Frères d'autres Congrégations, 134 religieuses dont 75 étrangères et 59 congolaises.

⁴³ A.G.M. Afr., « Lettre de P. Beukelaer à Mgr Durrieu », *Doss. 533, Kivu 2, Kv. 91.1.*

⁴⁴ A.G.M. Afr., « Lettre de règle du Père Joseph Grosjean », *Dossier 533, Kv. 99.*

⁴⁵ A.G.M. Afr., *Notices nécrologiques, 1966-1968, 377.*

Tout compte fait, Cleire apparaîtra comme un des grands Évêques du Congo de l'ère missionnaire. Comme je l'ai montré ci-haut, à part le Petit Séminaire de Mugeru, fondé par son prédécesseur Leys, c'est lui qui a construit les grandes structures sociales, en l'occurrence les écoles tant primaires que secondaires qui font encore aujourd'hui la référence dans tout le pays.

C'est lui qui introduisit le français comme langue principale de l'enseignement de tout le système éducatif du Kivu. Il obtint de l'administration coloniale la reconnaissance (homologation) des diplômes délivrés par les petits séminaires et initia le projet des Grands séminaires dans les différents vicariats apostoliques du Congo en vue de former des prêtres diocésains proches des réalités socioculturelles et pastorales de leurs milieux. C'est lui qui lança le premier l'idée de création d'une université congolaise pour commencer à former les élites congolaises devant prendre en main le destin de leur pays après l'indépendance. Mais avant l'avènement, il plaida pour la préparation politique de ceux qui devaient être associés à la gestion de leur pays, comme c'était le cas dans les colonies françaises et britanniques.

2. Mgr Xavier Geeraerts (1952-1954) et l'intérim du R.P. De Beukelaert (1954-1956)

Mgr Xavier Geeraerts (1952-1954) eut la charge de succéder à Mgr Cleire qui laissait ainsi un Vicariat vraiment dynamique. En effet, le Vicariat de Costermansville, comme on l'appelait désormais après la création du Vicariat de Kasongo, constituait l'espace d'une évolution profonde : économique, industrielle, sociale et religieuse. Les œuvres multiples se développaient sous l'impulsion des autorités civiles et religieuses qui travaillaient main dans la main.

Mgr Cleire laissa également une grande et belle cathédrale qu'il consacra en novembre 1951. Dès son arrivée à Bukavu en août 1952, Mgr Geeraerts avait très vite mesuré l'ampleur de l'activité qui l'attendait puisque déjà, dans son rapport de juin 1953, il l'exprime avec une certaine appréhension : *« Tout avance ici avec un rythme qu'on ne peut suivre et nous nous sentons débordés, à plus d'un point de vue. »* Bientôt certains signes de surmenage se manifestèrent chez lui et moins d'un an après son arrivée à Bukavu, il s'écroula en proie à une profonde dépression.

Cet homme qui, pendant plus de trente ans, avait porté avec efficacité de grosses responsabilités au niveau de sa congrégation, se sentit soudain épuisé. Il dû rentrer en Belgique, le 31 janvier 1954, pour se faire soigner mais refusa de donner une démission qui pourtant semblait s'imposer. Durant son absence, le Vicariat fut dirigé par le Père Alphonse De Beukelaer, une autre figure emblématique de cette deuxième génération des missionnaires Pères Blancs au Kivu. Il acceptera finalement en 1955 la nomination de Mgr Louis Van Steene (1956-1965) comme coadjuteur avec droit de succession et ce n'est qu'en 1957 qu'il présenta sa démission, après pratiquement deux ans seulement de ministère épiscopal.

Notons aussi qu'en date du 6 janvier 1954, un décret du Saint Siège⁴⁶ changea le nom de Vicariat apostolique de Costermansville en Vicariat apostolique de Bukavu. Avec la constitution apostolique « *Cum parvulum sinapis granum* » du 10 novembre 1959 de Jean XXIII, l'Église du Congo fut subdivisée en Provinces Ecclésiastiques ayant chacune son Archidiocèse et ses diocèses suffragants. Le diocèse de Bukavu sera le siège de la Province du Kivu et Mgr Louis Van Steene en sera le premier Archevêque.

3. Mgr Louis Van Steene (1956-1965)

Comme dit ci-dessus, le Vicariat était depuis deux ans administré par le Père de Beukelaer suite à l'indisponibilité, puis à la démission de Mgr Geeraerts. Quand le nouveau prélat, Mgr Van Steene, arrive à Bukavu le 1^{er} mars 1956, le Vicariat recouvrait encore le territoire de trois diocèses actuels: Bukavu, Goma, Uvira. Sur la population globale estimée alors à 1 025 000 habitants, on comptait 181 520 baptisés catholiques, 11 frères, 37 prêtres d'autres congrégations, 17 prêtres congolais, 27 frères européens, 26 frères congolais, 95 religieuses européennes et 60 religieuses d'origine locale.

D'une grande simplicité, il évitait les réceptions officielles⁴⁷. On peut comprendre son attitude si l'on sait qu'il ne parlait ni le kiswahili, ni le « mashi », les deux langues en usage pastoral dans la région de Bukavu. Il ne pouvait pas entrer en contact spontané avec les gens. C'est lui qui eut la lourde responsabilité de diriger l'Église du Kivu pendant les quatre années d'avant et d'après l'indépendance avec tout ce qui caractérisait cette période comme ressentiment contre l'homme blanc en Afrique en général et au Congo en particulier.

Il suffit de parcourir ses lettres pastorales pour comprendre l'état d'esprit qui prévalait au Kivu et sa préoccupation d'assurer la cohésion sociale des acteurs en présence. En effet, dès le début de l'année 1959, l'atmosphère sociopolitique se détériora rapidement. Une lettre pastorale de Van Steene sur la charité fraternelle⁴⁸ fut adressée à tous les chrétiens du Vicariat. Plaidant pour un respect et une attention bienveillante envers les couches qui sont victimes d'exclusion basée sur des considérations socio-économiques, il affirma : « *La supériorité technique, matérielle ou culturelle d'une race ou d'une nation n'est que relative, provisoire et dépend de beaucoup de circonstances fortuites. Elle ne donne aucun droit de domination mais au contraire l'obligation de communiquer les richesses aux races et aux nations moins favorisées [...]* ». ⁴⁹

⁴⁶B. FUMASONI, « Decretum apostolicis Costermanspolitanus », 148.

⁴⁷ Témoignage de l'Abbé Adolphe Kaningu, Procure St Jean Bosco, Bukavu, le 20 août 2010.

⁴⁸A.G.M. Afr., « Lettres pastorales du 1er dimanche de carême 1959 de Monseigneur van Steene », *Dossier Congo XXX, Misc. Afr.*, 999 Zai. Misc.159.

⁴⁹A.G.M. Afr., « Lettres pastorales du 1er dimanche de carême 1959 de Monseigneur Van Steene, Vicaire Apostolique de Bukavu sur la charité fraternelle », *Dossier Congo XXX, Misc. Afr.*, 999 Zai. Misc.159, 13.

C'est dans un climat particulièrement tendu que parut le 29 juin 1959 sa lettre pastorale sur l'Église et l'avenir du Congo. Son message s'articulait autour de cinq grandes parties à savoir : l'Église guide des chrétiens dans la vie du pays ; l'Église veut l'indépendance du Congo dans la justice et la charité ; l'Église veut le bonheur du Congo indépendant ; l'Église veut aider le futur gouvernement congolais, l'Église et les partis politiques. Louis Van Steene conclut ainsi sa lettre :

« Les hommes et les Gouvernements sont dans les mains de Dieu : c'est Lui qui gouverne le monde. Beaucoup de gouvernements ont combattu Dieu et l'Église mais tous ont disparu ; l'Église est restée et restera toujours. Le Christ l'a promis à Saint Pierre : «Les portes de l'enfer ne pourront rien contre elle». Dieu gouverne aussi le Congo: nous devons donc le prier avec ferveur et confiance pour qu'il vous donne des chefs qui travaillent pour le bien du pays et qui observent les lois de Dieu. »⁵⁰

Le jeudi, 30 juin 1960, le Congo accéda à son indépendance. L'Assemblée de l'Épiscopat du Congo (AEC) rédigea une lettre lue dans les églises le dimanche 26 juin, dans laquelle il soulignait l'accueil cordial qu'il faisait à cet événement capital, l'indépendance. Durant les premières années d'indépendance, le pays connut un malaise général. Plusieurs prêtres missionnaires et diocésains étaient menacés, certains furent même assassinés tels que le père Renaat de Vos, le 16 février 1961 à Kadutu⁵¹ et une trentaine de Pères du Saint Esprit le 1^{er} janvier 1962 à Kongolo. Dans sa lettre du 11 août 1961, Louis Van Steene parla de l'érection canonique des paroisses et des doyennés, étape ultime, dirions-nous, dans le processus de l'organisation d'un diocèse.

Ainsi l'archidiocèse de Bukavu connut-il vraisemblablement sa dernière partition. Il comprenait désormais les territoires de Kabare et de Ngweshe, la ville de Bukavu et une partie des territoires de Mwenga et de Kalehe ainsi que l'île d'Idjwi. Sa population, après ces multiples divisions, ne comptait plus que 525 700 âmes, dont 164.456 catholiques et 86.900 catéchumènes pour un ensemble de douze paroisses. Rappelons que le 11 octobre 1962 eut lieu l'ouverture solennelle du Concile Vatican II. Le Pape Jean XXIII ouvrit la première session en présence de plus de 2 600 évêques dont 800 des pays de missions.

Durant l'année 1964, le pays connut une fois de plus des troubles très graves. Le mouvement subversif commença au Kwilu avec un fils du terroir, Pierre Mulele, et se répandit bien vite dans tout le Congo. C'est à Bukavu que l'avancée des mulelistes fut bloquée, grâce notamment à l'intervention du colonel Mulamba et de la population locale.

⁵⁰A.G.M. Afr., « Lettres pastorales du 29 juin 1959 de Monseigneur Van Steene, Vicaire Apostolique de Bukavu sur l'Église et l'avenir du Congo », *Dossier Congo XXX, Misc.Afr.*, 999 Zai. Misc.159.

⁵¹Cf. A.G.M. Afr., « Congo », *Petit Echo*, n°514, 219-226; *Petit Echo*, n° 515, 278-280.

Dans beaucoup de diocèses, des Pères Blancs et autres religieux, religieuses et abbés furent massacrés systématiquement. Citons Wittebols, évêque de Wamba, qui fut assassiné dans des circonstances atroces et la religieuse Marie-Clémentine Anuarite Nengapeta, béatifiée par le Pape Jean-Paul II, le 4 décembre 1980. Van Steene quitta le pays le 4 juillet 1964 pour participer en septembre à la session du Concile Vatican II. Ce fut pour lui un chemin de non-retour et désormais les activités courantes du diocèse étaient gérées par son Vicaire Général. Des postes de plus en plus nombreux furent confiés à la direction du clergé africain et le rythme de l'africanisation des cadres s'accéléra. Tout doucement, on vit s'enraciner une église locale autonome.

A Bukavu, une lettre circulaire de l'archevêque adressée aux Pères Blancs et aux Abbés le 25 mars 1965 retraça la situation économique du diocèse : « *Les comptes actuels du diocèse révèlent qu'il n'y avait plus de réserve et qu'il fallait vivre au jour le jour* ». Les curés furent priés lors de leur congé à effectuer des visites dans des collèges bienfaiteurs en Belgique pour soutenir par leur générosité les Eglises d'Afrique. Il leur fut également demandé de former les chrétiens sur le bien-fondé de la dîme. Il faut dans cette optique observer que le prélat attire l'attention de son clergé sur «un usage apostolique des biens», surtout les voitures et contrôler les dépenses (Cf. A.G.M. Afr., *En famille*, mars 1965).

Ce point est particulièrement intéressant pour moi dans la mesure où il constitue l'objet de ma présente recherche. En effet, je cherche à comprendre pourquoi, durant tout le temps que les prélats missionnaires ont géré le Vicariat, la question économique n'a jamais été posée, mais c'est seulement au moment où le dernier évêque missionnaire est en fin de son ministère que cette question est évoquée en termes d'inquiétude. Pour bien comprendre le phénomène, il faut se rappeler que les missions catholiques belges au Congo recevaient depuis le roi Léopold II des subventions importantes de l'État colonial pour la construction des écoles, des couvents et autres besoins sociaux.

Par ailleurs, à cette époque où l'archevêque lance un cri d'alarme, l'Église du Kivu tout comme toute l'Église d'Afrique s'indigénise de plus en plus, avec la présence de plus en plus marquée des prêtres diocésains et sa prise en main progressive par des évêques autochtones. Aussi, le pays vient-il d'accéder à l'indépendance. Cela signifie que, d'une part, les subventions de l'État colonial n'existent plus, et d'autre part, les aides que les prélats missionnaires recevaient de leurs congrégations et autres organismes occidentaux sont, si pas automatiquement sinon progressivement coupées.

Désormais la hiérarchie de l'Église de Bukavu devra compter sur ses moyens propres, qui n'existent pas du reste puisqu'aucun mécanisme d'auto prise en charge n'avait été mis en place, pour faire vivre le diocèse avec ses besoins énormes. C'est dans ce contexte de crise économique que le diocèse va être confié au premier évêque autochtone, Aloys Mulindwa. En effet, le 24 mai 1965, Van Steene, dont la santé était précaire, présenta sa démission au Pape. En attendant la désignation d'un successeur, c'est Joseph Busimba, évêque de Goma, qui fut nommé Administrateur de l'archidiocèse de Bukavu. Avec un mandat de la Nonciature de Léopoldville, il choisit Mulindwa comme Vicaire Général. Quelques mois après, celui-ci fut nommé le 26 janvier 1966 comme premier archevêque autochtone de Bukavu.

Ainsi s'achevait la longue période missionnaire à Bukavu qui aura duré soixante ans. On commençait maintenant l'indigénisation de l'Église de Bukavu avec l'avènement de la génération des héritiers dont Mulindwa aura, durant vingt-sept ans, la responsabilité d'inaugurer et de conduire, et qui aura connu à ces jours cinq archevêques en quarante-quatre ans.

D. La génération des Héritiers : l'indigénisation de l'Archidiocèse de Bukavu (1966-)

J'appelle ainsi cette génération puisqu'elle est constituée essentiellement de la hiérarchie autochtone qui a hérité de l'œuvre missionnaire à partir de laquelle elle devait impulser un esprit nouveau, celui de l'Église locale dirigée et évangélisée par ses propres fils dans un contexte sociopolitique et économique particulière : l'avènement de l'indépendance politique du pays et les changements sociaux qui s'ensuivirent.

1. Mgr Aloys Mulindwa Mutabesha (1966-1993)

La première figure de proue de cette génération des Héritiers, c'est Aloys Mulindwa, car il y est, en mon sens, ce qu'est Richard Cleire dans la génération précédente. Son ministère mérite une étude spécifique vu l'influence qu'il eut sur l'Église de Bukavu durant vingt-sept ans, non seulement en tant que premier archevêque autochtone mais aussi comme personnalité singulière et charismatique. Premier archevêque autochtone de Bukavu, Mulindwa est un pur produit des missionnaires Pères Blancs. Il restera à la tête de ce diocèse pendant 27 ans (1966-1993).

Comme il n'est toujours pas aisé d'être pionnier, et comme la transition institutionnelle n'est toujours pas une sinécure, si la nomination du nouvel archevêque fut un événement joyeux pour le diocèse car les populations découvraient un fils du milieu élevé à un rang si haut dans la hiérarchie catholique, ce fut en même temps un défi à relever à tous les niveaux à un moment délicat de l'histoire du Congo en général et de Bukavu en particulier. En effet, il fallait assurer une transition digne entre le gouvernement des évêques missionnaires et l'avènement d'un évêque issu du clergé local.

C'était le temps des héritiers⁵². Le nouveau prélat se montra à la hauteur de sa tâche, car les structures solides sur lesquelles repose l'archidiocèse de Bukavu aujourd'hui plongent ses racines dans l'héritage missionnaire certes, mais c'est sans conteste aussi grâce à l'ingéniosité administrative et pastorale de Mulindwa. Pourtant, son épiscopat s'est déroulé d'un bout à l'autre dans un contexte sociopolitique et ecclésial très particulier. Le paysage sociopolitique du pays était encore dominé par le mouvement de la guerre de sécession de 1960-1965. Il y avait un peu partout une agitation des partis politiques et une recherche de positionnement politique qui portera au pouvoir le Président Mobutu pendant 32 ans. Bukavu avait été le théâtre des émeutes dictées par l'occupation des mercenaires sous les ordres de Jean Schramme. Au niveau ecclésial, son épiscopat coïncida avec la fin du Concile Vatican II dont les intuitions le pousseront à convoquer un synode.

Au niveau social, l'instabilité politique avait engendré un corollaire des maux qui suscitèrent son appel adressé aux fidèles en faveur des enfants victimes du « Bwaki », maladie de la malnutrition: « *Osons regarder en face ces misères sans nous en détourner égoïstement. Osons regarder la souffrance de ces enfants, la douleur des pères et des mères[...]. Je vous adjure tous, gouvernants, citoyens, organisations de toutes sortes, de répondre largement à l'appel qui vous sera fait dans les prochains jours. Nous devons extirper de notre pays ce fléau, faire le maximum pour y arriver. J'espère ardemment que les chrétiens seront ici des exemples. Il est temps que tous et chacun mettant de côté ses discordes, ses haines et ses passions, dans un grand élan de générosité et d'effort, nous nous mettons tous ensemble au travail, avec tous nos frères quels qu'ils soient pour assurer à nos enfants les biens les plus indispensables et les plus nécessaire.* » (A.G.M. Afr., *En famille* de février 1966)

Ceux qui ont connu et travaillé avec Mulindwa reconnaissent en lui les qualités d'un homme administratif, avisé, attentif et d'un grand cœur. Il haïssait la médiocrité et était très solennel dans tout ce qu'il entreprenait. La traduction systématique de la Bible en mashi avait commencé depuis 1968 et s'achèvera seulement en 1992, grâce au concours de prêtres diocésains et de laïcs.

C'était un pas décisif pour l'inculturation du message évangélique qui venait d'être atteint car, désormais, dans le diocèse de Bukavu, la Bible traduite en Mashi était à la portée des chrétiens pour l'approfondissement de leur foi par la Parole de Dieu lue et écoutée dans leur langue maternelle. Mulindwa était très engagé dans la promotion et la justice sociale de la région. Sous son initiative, le conseil presbytéral du 3 mai 1982 demanda d'inventorier les cas d'injustices et d'abus constatés le plus fréquemment dans tous les milieux. Ces abus étaient régulièrement causés par les agents de sécurité ou des militants du Parti unique au pouvoir, les CADERS, les militaires indisciplinés qui rançonnaient les paisibles citoyens.

⁵² Cf. le titre évocateur de l'ouvrage de Luneau R. – Ela J.M., *Voici le temps des héritiers*, Karthala, Paris, 1981.

Des services étatiques comme la magistrature étaient corrompus et ne donnaient gain de cause qu'aux plus payants, les administrateurs territoriaux peu scrupuleux. Ce fléau de la corruption avait atteint même les chefs coutumiers qui, pourtant, étaient considérés comme dernier rempart pour la population.

Eux aussi se sont laissé attirer par le gain et se sont mis à spolier leurs populations à travers des taxes foncières injustifiées ainsi que des taxes sur des productions agricoles. Devant la déliquescence de l'autorité publique et coutumière, certains prêtres prirent ouvertement, à travers le diocèse et sous la bénédiction de la hiérarchie de l'Église, la défense de petit peuple dont les droits étaient constamment bafoués. Les cas les plus patents sont ceux de deux jeunes prêtres⁵³ de la paroisse de Kashofu qui, par deux fois, eurent à se confronter à l'autorité publique et coutumière pour défendre les intérêts de la population insulaire d'Idjwi devenue la proie des appétits effrénés des dirigeants.

Mulindwa avait à cœur l'autofinancement de son diocèse. Mais son action était limitée vu la précarité de la situation économique du pays dont les effets se faisaient sentir dans les couches sociales, crise aggravée ou même déclenchée par des décisions étatiques du parti unique, le MPR, en 1975. Les évêques du Zaïre durent réagir à ce désordre politique en produisant un document sur les événements dans le pays intitulé: « Notre foi en Jésus-Christ ». En voici la teneur : « *Affirmer la position de l'Église du Zaïre sur sa foi fondamentale et, également sur la nature de son caractère d'Église particulière dans la communion à l'Église catholique universelle ; exposer comment l'Église du Zaïre voit de manière réaliste les conditions de sa contribution à l'œuvre du développement national* »⁵⁴.

Donc on ne peut pas dire qu'il a existé à proprement parler des orientations de Mulindwa sur le développement économique du diocèse, si l'on considère le développement économique comme un programme durable à mettre en œuvre sur un horizon lointain et ininterrompu. En fait il n'y a jamais eu un ensemble de stratégies et de politiques mises en œuvre depuis le début de l'évangélisation du Congo en général et du Bukavu en particulier.

Quand la question est évoquée, c'est souvent de manière timide, comme si elle gênait. Dictée par des contraintes du moment (crise), elle est même généralement noyée dans plusieurs autres orientations d'ordre pastoral qui en ont d'ailleurs la priorité.

⁵³ En 1992, les abbés François d'Assise Basinyize et Adrien Cishugi dans l'affaire d'expropriation foncière contre la population, les taxes abusives sur le marché de Kashara. Cette affaire les opposa au Chef coutumier, le Mwami Roger Ntambuka. Une année après, le même François d'Assise dû s'introduire dans la prison de la zone à Bumpeta pour être solidaire avec un directeur d'école primaire, Mr Zaza, qui venait d'être emprisonné injustement par le commissaire de zone....

⁵⁴A.G.M. Afr., « Assemblée plénière de l'épiscopat Zaïre : Notre foi en Jésus-Christ », *Dossier R.D.Congo XXV, Misc. Afr.* 61, 999 Zai. Misc. 198.

C'est le cas de la question économique du diocèse insérée au programme de la quatrième session du synode diocésain qui se déroula du 18 au 23 novembre 1991 dont la formulation elle-même ne donne qu'une idée vague de la vision de l'Église de Bukavu sur la question : sur chacun des neuf sous-thèmes qui constituent des chapitre des « Options et directives » du synode telles que promulguées par Mulindwa à Pâques 1992, un seul porte sur les biens matériels :

« Notre Église s'organise en tant que Peuple de Dieu ; notre Église s'organise en moyens structurels ; notre Église s'organise en moyens matériels ; notre Église prie et célèbre sa foi ; notre Église enseigne ; notre Église témoigne de sa foi ; notre Église sanctifie la famille ; notre Église éduque les jeunes ; notre Église accompagne les marginaux »⁵⁵.

Mais c'est à partir de Mulindwa que la question du développement économique est évoquée par les responsables de l'Église de Bukavu. Elle figure régulièrement parmi les grands axes de sa pastorale. On le voit dans ses différentes lettres pastorales annuelles. Mais, là encore, aucune stratégie, aucune politique de développement de l'Église de Bukavu n'est clairement définie, aucun mécanisme concret n'est mis sur pied pour lancer le processus du développement économique. Tout reste au niveau des déclarations d'intentions ou de perspectives.

En effet, le troisième séminaire national organisé sur le thème « Église et développement » formula entre autres choses le vœu de créer un fond diocésain pour le développement, alimenté par les ressources locales provenant d'une collecte annuelle, organisée par les évêques, chacun dans son diocèse. A Bukavu, la collecte de ce fonds fut prévue chaque année au jour de Noël. La décision avait été bonne, mais son efficacité fut relative. Ce vœu est resté vraiment pieux car il n'a pas été suivi avec discipline et rigueur. Aucune politique n'avait été mise sur pied pour la mise en application effective de cette mesure qui, pourtant, était bonne et pouvait bien servir pour lancer le processus de l'autofinancement.

Par ailleurs, les rares fois où l'on est revenu à l'idée de la création de ce fonds diocésain pour le développement, on a mal procédé en confiant le travail à une structure inadéquate et dépourvue de toute légitimité sur la question. C'est ainsi qu'à la demande de l'évêque, le Centre de Catéchèse, Pastorale et Liturgie, une structure qui n'avait rien à faire avec l'économie et la finance du diocèse, lança dans tout le diocèse l'année de partage 1981-1982. Le but à atteindre fut de contribuer à un plus grand développement spirituel et matériel de l'homme et à sa libération de toute aliénation. Le 5 février 1985 parut la lettre pastorale de Mulindwa intitulée « *Priorités pastorales de l'Église de Bukavu à l'attention de tous les agents de l'évangélisation* ».

⁵⁵ Cf. Quatrième session du synode diocésain, du 18 au 23 novembre 1991.

Cette lettre comprenait quatre parties : l'évangélisation en profondeur et l'inculturation, la promotion de la hiérarchie locale, le développement humain intégral et l'autofinancement, la pastorale des communautés ecclésiales vivantes. Rien n'est dit cependant sur la réalisation de cet autofinancement.

Mulindwa publia par la suite la lettre pastorale intitulée « Pour une évangélisation intégrale ». Cette lettre comprenait essentiellement trois grandes parties: évangélisation intégrale, inculturation et développement - la situation socio-économique de l'archidiocèse de Bukavu - exhortation et action pastorale. Après « les priorités pastorales » de l'année précédente, il adressa un nouveau message (Avent 1985.Carême 1986) intitulé: « *Vers une évangélisation en profondeur, promouvant l'édification d'une Église adulte et responsable, qui trouve en son sein les ressources humaines, théologiques et matérielles* ».

La méthode préconisée pour réaliser ces objectifs fut évidemment les Communautés Ecclésiales Vivantes. Dans ce document, le prélat examina les problèmes socio-économiques : la malnutrition, la paupérisation collective progressive, l'habitat, les maladies et les épidémies, le vol et l'insécurité. Il fustigea ensuite les causes des maux en pointant du doigt les déficiences du système politico-administratif, l'ignorance et le choc de la modernité, la forte croissance démographique, l'érosion, la mauvaise répartition des terres, l'enclavement de la région du Kivu.

Il conclut son analyse par une exhortation pastorale qui déboucha sur un programme social avec trois objectifs : la conscientisation et la formation des masses populaires, la santé et l'hygiène, l'agriculture et l'élevage. Le prélat souligne qu'il existe un lien profond entre évangélisation intégrale, inculturation et développement. Cependant, il ne dit nulle part par quel moyen l'on pourrait arriver à ces objectifs. Le 15 avril 1990 l'archevêque publia la lettre pastorale « Vous serez mes témoins » annonçant le Synode diocésain⁵⁶.

Ce synode avait pour but de commémorer les grandes étapes de la croissance de l'Église de Bukavu et il se déroula en quatre sessions, chacune ayant des éléments spécifiques à traiter. L'annonce du synode fut solennelle en ces termes : « *A 60 ans de sa fondation, il est bénéfique pour notre Église diocésaine de marquer un moment d'arrêt. En effet, ces années passées ont connu des évènements heureux et douloureux, des changements et de profondes mutations au sein de l'Église et de la société. Nous nous devons d'en faire une sérieuse évaluation [...]. C'est la raison pour laquelle nous pensons qu'un Synode diocésain est un événement vivement attendu dans notre communauté diocésaine. Aussi, voulons-nous, en convoquant ce Synode, accomplir notre mission de pasteur: susciter, stimuler, encourager et orienter les nobles initiatives et les charismes divers pour le bien de l'Église de Dieu qui est à Bukavu* ».

⁵⁶Il s'agit donc du premier synode diocésain célébré par l'Église particulière de Bukavu. La clôture du Synode interviendra en fait à Pâques 1992.

Tous les thèmes à l'ordre du jour avaient pour but de finaliser les objectifs du synode que le prélat explique en ces termes: « Notre synode diocésain invite ainsi tout le Peuple de Dieu de l'Église qui est à Bukavu à se mettre en marche ensemble pour envisager l'avenir avec un regard critique sur le passé en agissant sur le présent. Il constituera pour nous tous une occasion d'un sérieux examen de conscience sur la vie et le témoignage de notre Église diocésaine dans le contexte actuel et un regard sur les perspectives d'un avenir pour préparer le 3^e millénaire en vivant dans la fidélité et par un témoignage la dernière décennie de l'an 2000. » (Ibid.)

Commencé en 1991, le synode diocésain s'est clôturé le 19 avril 1992. Un Comité post synodal fut constitué, chargé de suivre les applications concrètes des options et des directives émanant du synode. Malgré les incohérences juridiques notées dans la formulation des «Orientations et directives» (Kulimushi, 1998 : 307-3010), on peut mettre au crédit de Mulindwa le fait d'associer la chrétienté à la réflexion sur une nouvelle manière de penser la pastorale diocésaine dans toutes ses composantes.

La diversité des thèmes choisis et la gestion de toutes les rencontres ont montré une réelle maturité de l'Église de Bukavu et surtout une volonté d'abandonner les sentiers battus en s'orientant sur les voies nouvelles en affirmant :

« Notre Église doit sortir de son immobilisme et initier une pastorale de libération consistant à conscientiser, former et informer les chrétiens sur la nécessité de s'engager dans le domaine social et à prendre courageusement des responsabilités politiques afin de se libérer eux-mêmes et de contribuer à l'instauration d'une société dans laquelle l'homme est au centre et prend son destin en main »⁵⁷.

C'est après avoir efficacement organisé ce forum diocésain qu'en septembre 1993, Mulindwa envisagea de démissionner de sa charge pastorale. Il était déjà d'une santé fragile et la situation financière de son diocèse était préoccupante.

Malgré tout ce qu'il avait réalisé, il rencontra les dernières années de son épiscopat une opposition farouche d'une partie de son clergé et ses relations avec certaines familles religieuses n'étaient plus très cordiales⁵⁸. Il finira ses jours à Bruxelles dans l'anonymat en juillet 1997.

⁵⁷Archevêché de Bukavu, *Actes du Synode diocésain de Bukavu*, II, 55.

⁵⁸ On se rappellera de ce bras de fer engagé par la congrégation des Frères Maristes autour de la question des écoles qu'ils géraient dans le diocèse. Ayant décidé unilatéralement d'abandonner au diocèse l'Institut Technique Fundi Maendeleo (ITFM), à cause des difficultés de gestion qui se faisaient sentir dans cette très prestigieuse école, pour aller se concentrer tous à l'Institut Weza à Nyangezi, l'archevêque jugea cette façon de faire comme non responsable, d'autant que le diocèse n'avait aucun responsable à la main capable de redresser cette institution en faillite qui, pourtant faisait la fierté de toute la région. Il leur demanda de revenir à la raison, sinon ils devaient aussi quitter Weza. Toutes les congrégations missionnaires, appuyant sans réserve les Frères Maristes, se coalisèrent contre Mgr Mulindwa dans ce dossier, qui sentit cette adhésion comme une grande trahison et un affront aveugle. Cela l'affecta durablement.

Que retenir, en définitive, de l'œuvre socio-pastorale de Mulindwa ? Il aura été un grand évêque africain. Premier archevêque autochtone, très administratif, solennel et doté de charisme de chef, il a dirigé l'archidiocèse de Bukavu pendant 27 ans, de 1966 à 1993. C'était un vrai père de famille.

Comme l'a dit un des prêtres de sa génération, les quelques imperfections, qui, du reste, sont l'apanage de tout humain, décelées dans son action socio-pastorale ne devraient pas faire oublier ses grandes œuvres⁵⁹. En effet, c'est durant cette période que se consolidèrent les grandes structures diocésaines existantes. Son épiscopat fut caractérisé par le lancement de l'expérience des Communautés Ecclésiales Vivantes, une réalité qui fait la fierté et l'originalité de l'Église du Congo à travers toute l'Afrique, l'inculturation, ainsi que la convocation et la tenue du synode diocésain durant lequel aucune question se rapportant à la vie de l'Église locale n'était considérée comme tabou.

Ainsi que je l'ai dit plus haut, il aura été le premier à se pencher sur la question de l'autofinancement du diocèse, bien qu'aucun mécanisme n'ait été préconisé pour y arriver. L'idée ayant été lancée par lui, il appartient aux acteurs actuels en présence de l'approfondir et de la concrétiser. La présente recherche s'inscrit dans cette perspective. Mulindwa a prôné une évangélisation en profondeur c'est-à-dire « enraciner, incarner [...] le Christ et sa Parole dans le cœur, la culture, la vie quotidienne »⁶⁰ de son peuple. Premier héritier du patrimoine missionnaire postcolonial, il a su ingénieusement articuler son ministère épiscopal sur les valeurs socioculturelles à la lumière de l'Évangile.

Somme toute, l'œuvre de Mulindwa est immense. Près de la moitié du clergé actuel de l'archidiocèse de Bukavu ont été formés sous son épiscopat et ordonnés par lui. C'est avec beaucoup de respect et de souvenirs que son nom est constamment évoqué dans le milieu sacerdotal. Tous ses prédécesseurs se sont inspirés de ses méthodes pastorales pour conduire le diocèse.

2. Mgr Christophe Munzihirwa (1994-1997)

La deuxième figure de la génération des Héritiers, c'est Mgr Christophe Munzihirwa (1994-1997), un religieux jésuite originaire de la région. Après quelques années d'épiscopat à Kasongo, il arrive à Bukavu dans un contexte sociopolitique, religieux et géographique difficile et ses effets: la libéralisation de l'espace politique congolais et le génocide rwandais. Il mourra en martyr assassiné lors de l'invasion rwando-ougando-burundaise du Congo par l'Est. Les responsables de cette invasion le retenaient comme un élément très gênant pour leurs ambitions hégémoniques dans la région.

⁵⁹ Entretien avec l'abbé Adolphe Kaningu, à la procure St Jean Bosco, le 24 août 2010.

⁶⁰A. Mulindwa Mutabasha, *Priorités pastorales de l'Église de Bukavu*, 7.

Malgré sa santé fragile, Munzehirwa parcourait les paroisses et les communautés religieuses, le plus souvent à pied, pour réconforter et prêcher la parole de Dieu. Beaucoup de chrétiens aimaient participer à ses célébrations eucharistiques, puisque « *c'était un véritable Jean Chrysostome des temps contemporains !* »⁶¹ Il était très aimé des jeunes qui trouvaient un grand plaisir à écouter les sermons à l'église et les conseils de ce « vieux-sage » (Ibid.). Lui-même s'appellera toujours « *Mzee = vieux, en swahili* ».

Pauvre au milieu des pauvres, Munzehirwa marqua les chrétiens par la simplicité de sa vie. C'est en qualité d'archevêque qu'il vécut le drame des millions de réfugiés rwandais qui déferlèrent sur le Sud-Kivu à la suite des terribles événements fratricides d'avril 1994 au Rwanda. Ce contexte dictera l'action pastorale du prélat, laissant d'office à l'ombre les acquis du Synode avec son « regard sur les perspectives d'avenir pour préparer le troisième millénaire en vivant dans la fidélité et le témoignage durant la dernière décennie de l'an 2000 »⁶².

Donc, le ministère épiscopal de Munzehirwa fut marqué par une situation sociopolitique chaotique au Congo dans laquelle il trouvera d'ailleurs la mort. La démission de la plupart des responsables administratifs et militaires zaïrois avait pratiquement fait de lui la seule autorité à s'occuper vraiment du sort de la population congolaise désorientée et prise en otage sur son propre sol entre deux frères rwandais ennemis : les réfugiés hutus et les tutsis, nouveaux maîtres du Rwanda. Ce qui lui attirera d'ailleurs la haine de ces derniers qui le considèrent comme hostile et subversif à leur plan d'envahir le Congo.

Pendant deux ans, par ses nombreuses prises de position audacieuses, cet homme proposa un chemin de paix pour les Grands Lacs. Il attira l'attention du monde entier sur la tragédie en cours causée par le débarquement désordonné des réfugiés à l'Est de la RDC. Il prônait une solution digne et conforme au droit international. Il a mené son combat dans une cohérence absolue avec ses convictions évangéliques. Il s'était surnommé « *zamu* », ce qui veut dire gardien, sentinelle avec une mission particulière de veiller sur le sort de ses brebis en démasquant l'agresseur et le voleur, d'où qu'ils viennent (Ibid.).

⁶¹ Témoignage recueilli le 26 juin 2008 à Yaoundé auprès de son confrère jésuite, le Frère Philippe Azeufack, avec qui Mgr Munzehirwa avait fait son noviciat.

⁶²C. Munzehirwa, « *Afrique* », 912. « *En ces jours, où l'on continue à creuser des fosses communes, poursuit-il dans sa lettre pastorale, où la misère et la maladie traînent sur des milliers de kilomètres de routes, de pistes, de sentiers, de collines, de refuge, de camps, nous sommes particulièrement interpellés par le cri du Christ sur la Croix : Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font* », 913.

On peut aisément découvrir la personnalité de ce prélat à travers la pertinence de ses écrits dominés par la cohérence d'une vie simple et austère et d'une remarquable lucidité spirituelle, humaine et intellectuelle. Dans une brochure datant de 1963, il affirmait déjà : « *Un pays qui n'a pas de ces hommes (choisis) ne peut faire un pas vers le progrès. Au contraire, il s'écroulera ou sera conquis par un peuple qui a de la sève spirituelle qui le fait chaque jour pousser plus haut. Car les ennemis de la patrie ce ne sont pas seulement les soldats étrangers armés jusqu'aux dents, mais aussi les enfants du pays qui ne font pas leur devoir : ces vendus, ces profiteurs, les membres d'un parti politique qui sacrifient toute valeur au profit du parti* »⁶³.

Sociologue de formation, il publia aussi entre 1984 et 1991 neuf articles dans « *Zaïre-Afrique* »⁶⁴ avec une constante dans les thèmes traités : le développement, la paix, la nation, la démocratie, les valeurs culturelles, la famille, l'éducation. Cet homme dérangeait les détenteurs du pouvoir civil. Devant la misère socio-économique de son peuple, il s'était constitué « la voix des sans voix ». Le régime dictatorial de Mobutu avait détruit toutes les structures sociopolitiques du pays et soumis presque toute la population à une clochardisation indescriptible.

Ce sont des pauvres citoyens qui payaient les conséquences de la gestion calamiteuse du pays. A ces problèmes internes, vinrent s'ajouter des situations dramatiques créées par la marée humaine de réfugiés rwandais déversés dans le Kivu après le génocide dans leur pays en 1994. Or il n'existait plus en RDC de structure étatique capable de gérer cet afflux massif de réfugiés qui venaient aggraver encore ce que l'évêque dénonçait vigoureusement en affirmant : « *La violation des droits de l'homme fait que notre continent est devenu le continent des réfugiés.* »⁶⁵

Entre le 18 avril 1995 et le 27 octobre 1996, soit deux jours avant son assassinat, il aura écrit vingt-deux lettres dans lesquelles il attirait en vain l'attention de la « communauté internationale » sur le drame qui se profilait à l'est du Congo, du fait de la présence massive et agitée des réfugiés rwandais sur le sol congolais, d'une part, et des incursions récurrentes dans les camps de réfugiés de l'armée revancharde du nouveau pouvoir au Rwanda, d'autre part.

A part l'ouvrage de Philippe de Dorlodot qui reprend tous les messages du prélat durant les années 1994-1995, les déclarations de la Société Civile du Sud-Kivu, les groupes de réflexions « *GRAPES* et *Groupe Jérémie* », il existe un autre dossier préparé par le même auteur (1995) et qui présente les prises de position à Bukavu en 1995 au sujet de la tragédie rwandaise et ses corollaires.

⁶³ C. Munzihirwa, *Soleil du Kivu*, 10.

⁶⁴ Nous trouvons quelques extraits de ces articles, dans « *In Memoriam* », 453-457.

⁶⁵ C. Munzihirwa, « *Afrique* », 912.

Dans sa lettre du 17 août 1994 adressée au président français François Mitterrand, il proposait certaines dispositions à prendre pour assurer la zone de sécurité⁶⁶. En janvier 1995, le cardinal Danneels et Mgr J. Delaporte⁶⁷ furent eux aussi saisis de la situation par un appel à faire pression sur le nouveau pouvoir au Rwanda, en vue d'une solution négociée devant permettre le retour des réfugiés et sensibiliser les milieux catholiques occidentaux sur la gravité du drame en cours ! Il ne reçut aucune réponse à toutes ces demandes.

Le 15 mai, l'archevêque, confiant dans les institutions internationales, estime Justin Nkunzi (2007 :72), écrivit encore au Secrétaire Général des Nations Unies⁶⁸ pour poser la problématique des réfugiés rwandais. Au niveau international, ce drame n'a ému personne et ceux qui devraient sauver des vies humaines se sont cachés derrière leurs intérêts (Ibid.). Et la situation n'allait que se dégradant. Et il concluait sa lettre de Noël en ces termes: « *Au lieu de construire des murs idéologiques, qui séparent les ethnies, construisons ensemble des routes et des ponts qui encouragent et unissent* »⁶⁹. Mais, à qui s'adressait-il ? Il essaya de lutter contre la guerre et l'injustice mondiale, et proclama les exigences de la paix (mais qui reste dans les faits utopique, exemple en RDC, en Lybie, au Soudan, au Mali, en Centrafrique).

Au moment décisif de sa vie, au lieu de fuir et de se taire, il resta au milieu des siens pour partager leur sort. Car, « *Si la violation du droit, dira un autre prélat, est à l'origine du conflit, il faut au contraire affirmer que la justice, dans la mesure où elle dit le droit, est à l'origine de la paix, car la justice rend à chacun ce qui lui est dû. Elle est en quelque sorte la mesure de l'être et de l'avoir de chacun en société* » (Monsengwo, P., L., 2004 :135)

Se référant à Mgr Claverie abattu en Algérie le 1er août 1996, à Mgr Ruhuna fauché le 9 septembre 1996 au Burundi et à Mzee Munzihirwa assassiné le 29 octobre 1996, Bruno Chenu (1996) résume pour nous, dit-il, le seul motif de leur élimination : « *Ils avaient un grand tort, ces trois évêques: ils parlaient. Haut et fort. Et leurs assassins avaient parfaitement compris que seule la mort pouvait les faire taire. Ils ont dit la vérité. Ils ont été exécutés. Ils ont paraphé leur ministère de pasteur de leur propre sang.* » Les prophètes meurent mais laissent des signes et des traces.

⁶⁶ « Lettre de Mgr Munzihirwa Christophe au président François Mitterrand en date du 17 août 1994 ». La même lettre fut adressée au Secrétaire Général des Nations Unies Boutros Boutros-Ghali, à Edouard Balladur et au Cardinal Etchegaray, Président de la Commission pontificale Justice et paix. Cf. P. De Dorlodot, *Les réfugiés rwandais*, 110.

⁶⁷« Lettre de Mgr Christophe Munzihirwa au Cardinal Danneels », in P. De Dorlodot, *Les réfugiés rwandais*, 164-165.

⁶⁸ Cette même lettre fut adressée au Président de la Commission européenne, au Cardinal Secrétaire d'Etat au Vatican, et au Haut Commissaire aux Réfugiés à Genève. « La population souhaite se réconcilier et vivre en paix » mais le contexte socio-politique était miné et cela n'était plus possible puisqu'on ne sentait guère une réelle volonté de ceux-là qui président au destin des peuples en ce monde.

⁶⁹ C. Munzihirwa, *Dernière lettre de Noël*, 1995. Cf. aussi « Réflexions inédites de Mzee Munzihirwa », in A. Cnockaert, *In Memoriam*, 38.

On a retrouvé dans les archives de ce « martyr de la paix en sentinelle de Bukavu » une prière-méditation à l'occasion de son 25^e anniversaire d'ordination sacerdotale où il affirmait : « *Avant mon ordination, j'ai souhaité que cette parole éclaire mes sentiers. Depuis longtemps je supplie le Christ de m'accorder la grâce de conserver en mon cœur ce message. Que le souvenir de Sa Croix demeure au tréfonds de mon être, pour que je le suive avec courage comme un vrai compagnon, et sans plus jamais m'en éloigner.* » (Munzehirwa, C., 17 août 1958-17 août 1983)

La fin tragique de sa vie pointait à l'horizon, dès lors qu'il s'était engagé dans la vie sociopolitique des Grands-Lacs de la décennie 1990 mais avec une autre grille de lecture des situations sociopolitiques, différente de celle de la communauté internationale : son sort était en quelque sorte scellé. C'est pourquoi, le 29 octobre 1996, le soir de l'occupation de la ville, il est abattu froidement d'une balle dans la nuque sur l'Avenue Nyawera (devenue depuis Avenue Mgr Munzehirwa), lors de la guerre des rebelles de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la libération du Congo.

Toute la ville de Bukavu fut consternée à la nouvelle de sa mort. Les Congolais de l'Est, qui n'avaient plus que pour seul protecteur ce vieux père, après avoir été trahis par leur armée nationale corrompue, indisciplinée et en débandade, et abandonnés par les autorités politiques qui ont pris la fuite dans la forêt à l'avancée des envahisseurs, se sont sentis décapités et ne savaient plus à quel sort se vouer !

Au lendemain de sa mort, quand les gens l'apprirent, la ville se vida de ses habitants qui, tous âges confondus, prirent la fuite par l'ouest du diocèse. Certains arrivèrent même à Kinshasa à 2 000 km à pied, après des semaines d'errance dans la forêt équatoriale congolaise, bravant toutes sortes d'obstacles (grandes rivières, intempéries, bêtes sauvages).

D'autres moururent en cours de route épuisés physiquement ou par la maladie et la faim ou abattus cyniquement par des rebelles qui les poursuivaient. Beaucoup d'innocents périrent ainsi dans l'anonymat sur leur propre sol ancestral par des armées venues des pays voisins. Aucune enquête internationale n'a été ouverte à ce jour pour porter devant la justice les auteurs de ces crimes, pas même celui des religieux occidentaux⁷⁰

⁷⁰ Le 31 octobre 1996, soit deux jours après l'assassinat de Munzehirwa, quatre frères espagnols de la Congrégation des Frères Maristes, les frères Servando Mayor Garcia (44 ans), Miguel Angel Isla Lucio (53 ans), Fernando de La Fuente (53 ans) et Julio Rodriguez Jorge (40 ans), furent assassinés par des militaires rwandais dans la Paroisse de Kabare alors qu'ils étaient en pleine activité au service des réfugiés

3. Mgr Emmanuel Kataliko (1997-2000)

C'est dans ces circonstances dramatiques à Bukavu que Mgr Emmanuel Kataliko, alors évêque de Butembo-Beni, fut nommé archevêque de Bukavu. Il est ainsi la troisième figure de la génération des Héritiers. Je présenterai brièvement le contexte sociopolitique de son arrivée et de son action pastorale à Bukavu en relevant l'originalité de son témoignage pastoral jusqu'à la fin de sa vie. Etant resté dans l'orientation pastorale de son prédécesseur vu la situation sociopolitique du pays, il est exilé pendant sept mois et deux jours dans son diocèse d'origine.

Revenu à Bukavu grâce aux pressions internationales exercées sur le Rwanda et sa branche « congolaise » armée, le Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD), il succombe à une crise cardiaque en pleine réunion des évêques à Rome, le 2 octobre 2000, en sa 34^e année d'épiscopat. Il fut inhumé à la Cathédrale de Bukavu le 10 octobre 2000 à côté de son prédécesseur Munzihirwa, selon ses propres vœux.

Au cours de sa première homélie, le jour de la Pentecôte et de la prise de possession canonique de son diocèse le dimanche 18 mai 1997, Kataliko confia à ses chrétiens : *« C'est pourquoi, il nous revient à nous tous, prêtres, religieux, religieuses et laïcs de continuer l'œuvre de nos prédécesseurs, à savoir conjuguer nos efforts pour l'édification de notre Église de Bukavu dans l'humilité, la simplicité, l'honnêteté, la compréhension, la collaboration non seulement dans les paroles et les discours, mais aussi et surtout dans les actes et dans la vérité, tenant compte de la grâce de Dieu, de l'aide et du soutien de la Sainte Vierge ».*

N'étant pas originaire du terroir, il fut bien accueilli parce qu'il avait en commun avec son prédécesseur la simplicité et la spontanéité dans ses rencontres avec les gens. Il avait une facilité étonnante de communiquer avec familiarité. Malgré son âge, il s'employa à l'apprentissage de la langue locale, le *Mashi*. Malgré sa simplicité, ses messages pastoraux étaient d'une pertinence remarquable. Ayant choisi la continuité socio pastorale de ses prédécesseurs, il ne supportait pas de voir de la vérité était menacée, ce qui lui a attiré la haine.

On a reproché à l'Église durant l'épiscopat de deux évêques martyrs de prendre à l'époque et même aujourd'hui encore la place de l'État. Quel devait être le comportement d'une Église responsable devant un pouvoir qui, durant quatre décennies, a humilié et bafoué les droits de son peuple, un pouvoir qui n'a construit aucune école, aucun hôpital, aucune nouvelle route dans plusieurs régions du pays et dont le seul intérêt était de tenir les villes et au détriment des campagnes ?

Durant toute cette période, l'Église était la seule institution présente dans la vie des populations livrées à l'arbitraire de quelques agents de l'administration publique.

L'Église au Congo s'est vue souvent contrainte de s'engager dans tous les secteurs de la vie sociale. Kataliko l'a rappelé plusieurs fois et ce fut d'ailleurs, trois ans après, l'origine de son exil: *«Devant ces guerres, avertit le prélat, qui ont comme conséquences graves la déchéance morale, spirituelle et sociale de nos peuples, l'Église, comme Mère et Maîtresse, ne peut se taire. Elle a l'obligation de parler et de prêcher aux hommes de notre pays l'évangile de la dignité humaine et de la paix»*⁷¹.

En plein désarroi de la guerre, le 24 septembre 1998, le prélat invite à lever le regard vers Dieu pour *« qu'il touche le cœur de tous les responsables politiques et militaires qui sont à l'origine de cette guerre et qui l'entretiennent, pour qu'ils prennent conscience de l'énorme responsabilité qu'ils ont devant Dieu et devant le peuple. Qu'ils comprennent que jamais le bien d'un peuple ne peut s'obtenir par la seule guerre ! Que les souffrances et le sang de tant de victimes innocentes touchent leurs consciences et les poussent à une recherche rapide de la Paix »*.

Dans *« Un cri de détresse du peuple congolais aux peuples des U.S.A »*, lancé à la veille de Noël 24 décembre 1998, le prélat dénoncera une deuxième guerre en cours et ses raisons, mais *« personne n'a prêté oreille sûrement à cause d'une complicité et d'un sadisme à outrance. Nous avons beau nous plaindre des violations de nos droits les plus élémentaires des personnes et des peuples, ajoute-t-il, le monde fait sourde oreille parce qu'une idéologie plus grande a été mise en circulation à coté de laquelle tout le reste est relatif. Le génocide devenu idéologique fonctionne comme un chèque en blanc offert par l'administration actuelle des U.S.A. aux pouvoirs actuellement en place au Rwanda et en Ouganda pour faire n'importe quoi à toutes les communautés environnantes en toute impunité. Que cesse l'aveuglement de l'opinion mondiale par une propagande unilatérale! La culpabilité d'omission de la communauté internationale sur les crimes d'hier ne diminue pas sa responsabilité sur les crimes d'aujourd'hui »* (Kataliko : 1999).

Contribuer à faire connaître la vérité sur ces conflits, encourager les gens à ne pas se laisser piéger par ceux qui se servent desdits conflits pour leurs intérêts, c'est, d'après le prélat, le rôle essentiel de l'Église. Mission passionnante, exigeante, dangereuse, mais à laquelle une Église ne peut se dérober. C'est cette option que l'Église locale de Bukavu put adopter au prix d'un lourd tribut.

En réalité, comme son prédécesseur, Kataliko gênait par ses paroles, ses actes et par la cohérence de sa vie. Ses lettres pastorales contenaient un message manifestement embarrassant pour le mouvement rebelle qui contrôlait par procuration la région. D'où la volonté d'imposer le silence au prélat.

⁷¹ E. Kataliko, *Lettre pastorale pour l'Avent 1997*. C'est dans cette pastorale que le prélat cite le fameux message de Paul VI à l'ONU en 1965 : « Les uns contre les autres » nous ne gagnerons jamais la guerre, « les uns avec les autres » nous pouvons «gagner la paix». Des voix s'élevèrent de partout pour condamner cet exil forcé de Kataliko. On pourrait consulter le dossier Mgr Kataliko dans *Karibu* n°21, Pâques 2000 ainsi que les n° 18, 19, 20, 21, 22 qui reprennent de nombreux témoignages de solidarité envers Mgr Kataliko en exil.

Conscient de ce que les barbaries humaines se nourrissent du silence, celui-ci s'opposa farouchement à la loi du silence qu'on voulait lui imposer. Ainsi, le 24 septembre 1998, il avertissait : *« La guerre risque de détruire à la racine tout effort de dialogue, de tolérance et de fraternité. Face à la violence, souvent brutale et aveugle qui déferle de tout côté, efforçons-nous de résister avec toute la force de notre foi sans nous laisser entraîner par un égal esprit de violence. Répondre à la violence par la violence n'est jamais la vraie solution mais plutôt une façon de se laisser dominer par le mal qu'on voudrait combattre ou éliminer. Face à la jalousie et au mensonge, que chacun s'abstienne de raconter des fausses nouvelles qui peuvent semer la confusion et la nervosité dans les esprits, la déformation des paroles dites et la vérité créent des inimitiés ».*

Dans le message de l'Avent, en date du 5 décembre 1998, conscient de la gravité du moment, le prélat renchérisait en ces termes : *« L'expérience de l'histoire montre, autour de nous, comment les peuples ou des communautés qui ont su dépasser leurs rivalités, ont construit une paix et une prospérité durables. Pourquoi croit-on qu'en Afrique Centrale, l'accentuation des extrémismes ethniques constituerait une solution? Nous souhaitons que, à l'intérieur comme à l'extérieur, les uns et les autres dépassent leurs peurs, leurs ambitions et leurs égoïsmes pour que les citoyens de notre pays voisin travaillent à la réconciliation nationale, à la démocratie et à la bonne gouvernance. Nous devons comprendre que cette paix n'est pas seulement le don de Dieu que nous implorons tous les jours avec ferveur mais qu'elle doit être aussi et surtout le fruit de notre engagement quotidien autour des valeurs chrétiennes et humaines de la confiance, de la justice, du travail [...]. La paix n'est pas d'abord le résultat d'une lutte armée mais surtout le fruit d'un combat humain, culturel et spirituel ardu. »*

C'est surtout le message de Noël 1999 qui fut à l'origine de son exil : *« Aujourd'hui comme dans le passé, nous sommes appelés à « découvrir notre dignité d'hommes libres », disait le prélat sur un ton grave. Il ajoute : « L'Évangile, poursuit-il, nous pousse à récuser la voie des armes et de la violence pour sortir des conflits. C'est au prix de nos souffrances et des prières que nous mènerons le combat de la liberté, que nous amènerons également nos oppresseurs à la raison et à leur propre liberté intérieure [...]. Nous avons le sentiment que par-delà des faits isolés rapprochés à l'un ou l'autre, à raison ou à tort, il y a une stratégie qui vise à détruire tout ce qui est considéré par le peuple comme sacré. Une fois détruit le noyau autour duquel se construisent la cohésion et l'identité communautaire des peuples, il serait plus facile de soumettre la population désormais sans défense et sans repères à l'arbitraire d'une idéologie et d'un système totalitaire qui veulent s'imposer à tout prix. »*

Kataliko n'hésite pas à dénoncer l'exploitation par des étrangers des ressources du pays avec la complicité des fils du pays irresponsables et égoïstes : *« Des pouvoirs étrangers avec la collaboration de certains de nos frères congolais organisent des guerres avec des ressources de notre pays. Ces ressources qui devraient être utilisées pour notre développement, pour l'éducation de nos enfants, pour guérir nos malades, bref pour que nous puissions vivre d'une façon plus humaine servent à nous tuer. Plus encore notre pays et nous-mêmes, nous sommes devenus objet d'exploitation. Tout ce qui a de la valeur est pillé, saccagé et amené à l'étranger ou simplement détruit. Les impôts collectés qui devraient être investis pour le bien commun sont détournés. Des taxes exorbitantes n'étranglent pas seulement le grand commerce et l'industrie, mais aussi la maman qui vit de son petit commerce. Tout cet argent prélevé sur nous, provenant de nos productions et déposé à la banque est directement prélevé par une élite venue d'on ne sait où? » (Ibid.)*

Ces dénonciations furent très accueillies par un peuple accroché à son pasteur, meurtri par des décennies de misères et de guerres injustes à lui imposées. Mais elles avaient irrité les prédateurs parsemés dans la région et allaient signer la mort du prélat qui continuait à affirmer:

« Notre message chrétien est un message d'espérance. C'est le message de Jésus lui-même. Lui le Fils de Dieu s'est fait solidaire de notre condition humaine. Né dans la pauvreté, persécuté dès le début de son existence, réfugié à l'étranger, il meurt sur la croix pour nous faire connaître l'amour de Dieu le Père. Jamais il ne s'est soustrait aux conséquences auxquelles cette solidarité l'amenait. Ainsi face à la mort il ne s'est pas dérobé. Nous nous engageons avec courage, avec un esprit ferme avec une foi inébranlable à être du côté de tous les opprimés et si nécessaire jusqu'au sang, comme l'ont déjà fait Mgr Munzehirwa, l'abbé Claude Buhendwa, l'abbé Wabulakombe et les sœurs de Kasika, l'abbé Georges Kakuja [...] et tant d'autres chrétiens. » (Ibid.)

Le 14 septembre, l'archevêque est libéré et rentre à Bukavu où il est accueilli triomphalement. Une semaine après, il se rendit à Rome pour participer au Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar où, le 3 octobre en pleine réunion, il exhortera ses collègues : *« Nous devons parler, car le peuple souffre. Nous devons parler aux chefs d'État, il faut parler aux dirigeants. Nous devons adresser en Afrique un message de réconciliation et de paix »*. Puis, subitement, il tomba devant ses compères et mourut le lendemain. Il sera inhumé à Bukavu le 10 octobre 2000 à côté de la tombe de son prédécesseur Munzehirwa, selon ses volontés.

4. Mgr Charles Mbogha Kambale (2001-2005)

Evêque du Diocèse d'Isiro-Niangara, Charles Mbogha fut nommé archevêque de Bukavu pour succéder à Emmanuel Kataliko, tous deux originaires de Butembo-Beni. Son intronisation canonique eut lieu le dimanche 3 juin 2001, à la Pentecôte. Mais, le même jour de son intronisation devant une foule immense de fidèles et d'une vingtaine d'évêques du Congo, et d'autres venus du Burundi et du Rwanda voisins, dont le grand prisonnier libéré Mgr Augustin Misago, évêque de Nyundo, Charles Mbogha est, juste au début de la célébration eucharistique de son intronisation, frappé d'hémiplégie et paralysé toute la partie droite de son corps.

Il ne se remettra pas de cette mystérieuse crise. Pendant quatre ans (2001-2005), il a traversé un véritable chemin de croix, parcourant les hôpitaux de Nairobi, de Bruxelles, de Kinshasa et de Bukavu. Fatigué par la maladie, Charles Mbogha meurt le 9 octobre 2005 à l'Hôpital Général de Référence de Bukavu et est inhumé aux côtés de ses prédécesseurs Christophe Munzehirwa et Emmanuel Kataliko devant l'entrée Est de la Cathédrale. Un endroit devenu pour les fidèles, lieu de prière et de profonds souvenirs. Comme on le voit, il n'aura pratiquement pas dirigé le diocèse sinon que par procuration.

5. Mgr Francois-Xavier Maroy Rusengo (2006-)

Après la mort de Charles Mbogha, Mgr François-Xavier Rusengo, alors Évêque Auxiliaire, est élu par le collège des consultants comme Administrateur diocésain. Le mercredi 26 avril 2006, le Pape Benoît XVI le nomme archevêque métropolitain de Bukavu. Son plus grand atout - et qui peut être aussi un handicap -, c'est qu'il est un fils du terroir, à l'instar du premier archevêque autochtone Mulindwa, qu'il connaît tout le monde et que tout le monde le connaît.

Très pragmatique, il hérite d'un diocèse meurtri par des décennies de guerres cruelles et injustes imposées au peuple congolais de l'Est, de violences, de frustrations, bref, d'un peuple fatigué par des multiples facettes d'humiliations. Il hérite aussi d'un diocèse appauvri confronté à bien des défis, surtout la précarité économique des structures et des hommes, après que tout le tissu social eut été systématiquement détruit au fil des temps. Notons aussi l'évangélisation en profondeur, la crise de la foi, la famille, la femme, la jeunesse et l'éducation, la maladie, le chômage, la famine, la destruction de l'écosystème sans oublier les questions brûlantes du moment que sont la paix et la bonne gouvernance participative dans un État de droit. Avant de terminer cette première partie, présentons le diocèse de Bukavu, objet de mon étude.

Section 3 : Présentation de l'archidiocèse de Bukavu

L'archidiocèse de Bukavu, dont l'élément humain principal est constitué de la ville de Bukavu, sur la rive sud du lac Kivu, chef-lieu de la province du Sud-Kivu et ancienne capitale provinciale du grand Kivu⁷², occupe la partie orientale du pays, au sein d'une région magnifiquement jalonnée de montagnes et de vallées qui s'étendent depuis les forêts de l'Urega au Sud, en limite avec le diocèse d'Uvira, jusqu'aux premières savanes post-forestières de Kalehe. Toute la partie ouest du diocèse est forestière et le limite avec le diocèse de Kasongo par le parc national de Hahuzi-Biega, tandis que la partie centrale et septentrionale savanière et montagneuse le limite avec le diocèse Goma.

A l'Est, il est limité avec le Rwanda par le lac Kivu et la rivière Ruzizi, qui fait jonction entre le lac Kivu et le lac Tanganyika, limite le diocèse de Bukavu avec le Burundi.

⁷² Dans le cadre d'un plan national de découpage territorial et de décentralisation, en 1988, le gouvernement zaïrois à l'époque avait choisi le Kivu comme région- test, qui donna ainsi naissance à trois nouvelles provinces, à savoir le Maniema (avec Kindu comme chef-lieu), le Nord-Kivu (avec Goma comme chef-lieu) et le Sud-Kivu (avec Bukavu comme chef-lieu).

A. Situation géographique, socioculturelle et économique

Il me semble capital de décrire la situation géographique, socioculturelle et économique de mon milieu d'étude pour bien cerner l'origine de l'encrage de l'assistance financière de l'Eglise du Congo, en particulier l'archidiocèse de Bukavu.

1. Aspects géographiques

L'archidiocèse de Bukavu fait partie intégrante du Kivu montagneux, dans la province du Sud-Kivu, à l'Est de la RDC. Il s'appuie sur le Graben des Grands lacs, aux bords sud-ouest du lac Kivu, à une altitude de 1 500 mètres, entre les 2^e et 3^e parallèles Sud, et à l'ouest du 22^e méridien. Le relief se présente comme une suite de montagnes et collines vallonnées qui s'inclinent en une pente douce depuis les hauteurs du pays *Bushi-Buhavu* jusqu'au lac Kivu.

Le climat de type tropical tempéré ne dépassant pas 22°, se caractérise par l'alternance régulière d'une saison sèche et d'une saison de pluie. Le trait dominant de la végétation de ce territoire : seule la partie ouest de la région à partir de 40 km de la ville de Bukavu est encore couverte de forêt, le reste étant très peuplé et donc dépourvu de végétation, si ce n'est le maigre tapis herbeux clairsemé entre les habitations mais surtout la bananeraie, élément socioculturel caractéristique de tout l'Est de la RDC, Rwanda, Burundi, Ouganda.

Quant au sol, il est argileux et généralement très pauvre au sud (Kabare, Walungu, Burhale, Nyangezi, Luhwinja, Kaziba), ce qui, bien sûr, rend le terrain peu fertile à l'agriculture, sauf les parties nord et ouest du diocèse (Murhesa, Mudaka, Katana, Idjwi, Kalehe, Kalonge, Bunyakiri), greniers de la ville de Bukavu. Sa population est estimée à environ 1 500 000 habitants pour une superficie de 8 815 km², d'où une densité moyenne de 170 habitants au km², une des plus élevées du Congo et de l'Afrique centrale. Ainsi se présente très succinctement la géographie physique de ce diocèse dont le territoire est un milieu naturel aux aspects physiques peu variés, archaïques, ne laissant pas voir de contraste entre les paysages de la ville et ceux de la campagne. Quant à sa géographie humaine, elle présente trois formes sociales : politique, économique et culturelle.

2. Aspects socioéconomiques

La situation socioéconomique dans la région du diocèse de Bukavu est étroitement liée à celle que connaît l'ensemble des autres régions du pays : un niveau économique très faible consécutivement au sous-développement qui caractérise la RDC. Ceci est encore plus aggravé, d'une part, par l'instabilité politique et la mauvaise gouvernance que connaît le pays depuis son accession à l'indépendance en 1960 ; d'autre part, par l'arrivée massive des réfugiés rwandais sur le territoire congolais en 1994, suivie des guerres récurrentes imposées à la RDC dont les conséquences socioéconomiques sont inestimables, surtout dans les régions du Kivu, et plus particulièrement dans le diocèse de Bukavu.

Par ailleurs, la crise mondiale récente a affecté encore douloureusement une économie qui était déjà moribonde, comme on en trouve dans des régions affectées par des rébellions et des guerres dans bon nombre de pays africains au sud du Sahara. Plus de 80% de la population du diocèse de Bukavu est rurale et vit principalement de l'agriculture et de l'élevage. La partie riveraine du diocèse pratique la pêche traditionnelle des poissons et petits-poissons sur le lac Kivu. D'autres espèces de crustacés pêchées sur le lac Tanganyika sont largement consommées dans la ville de Bukavu. La population vit sous un régime économique d'autosuffisance dans lequel fonctionne un fragile système d'économie de marché auquel les gens sont intégrés de manière désarticulée.

La situation politique et économique générale de la RDC sur laquelle s'est greffé l'épineux et dramatique problème des réfugiés rwandais ne fait qu'aggraver le sort déjà sombre de Bukavu. Certes, il existe une classe d'hommes suffisamment nantis, parmi lesquels les hommes politiques, les officiers supérieurs de l'armée ou de la police, les commerçants, mais la pauvreté dans la région est générale et les problèmes qu'elle engendre sont énormes : le manque d'emplois affecte tragiquement les jeunes diplômés des grandes écoles et universités du pays ; la délinquance juvénile est en forte croissance avec une présence accrue et inquiétante des enfants de la rue (les *mayibobo*).

L'incertitude générale et angoissante a déjà gagné la population composée majoritairement de jeunes dont l'âge moyen varie entre 15 et 25 ans, qui n'arrivent pas à trouver leur place dans la société ou à s'en faire préparer une. Dans les espaces où la production agricole est suffisante, l'inexistence d'infrastructures pour la desserte vers les marchés urbains de consommation entraîne des pertes énormes des produits agricoles et un prix de revient insignifiant. Ce qui fait que producteurs et chômeurs ne sont vraiment pas économiquement différents.

3. Aspects socioculturels

Bukavu, ville administrative et fortement universitaire⁷³, est peuplée de fonctionnaires, d'étudiants, d'un nombre moins important de commerçants par rapport à celle voisine de Goma, d'ouvriers et d'une grande majorité de chômeurs parmi lesquels un très grand nombre de femmes au foyer et de jeunes diplômés. 60% de cette population est composée de jeunes de moins de vingt ans et d'enfants.

⁷³ Actuellement on compte dans la ville de Bukavu trois grandes universités (l'Université Catholique de Bukavu, UCB, l'Université Evangélique d'Afrique, UEA, l'Université Officielle de Bukavu, UOB) et une dizaine d'Instituts Supérieurs (dont les principaux sont l'Institut Supérieur Pédagogique, ISP, l'Institut Supérieur de Développement Rural, ISDR, l'Institut Supérieur des Techniques Médicales, ISTM).

Capitale politique et administrative du Sud-Kivu, elle n'a cependant pas la plus grande importante ressource humaine de l'archidiocèse de Bukavu, puisqu'elle ne compte que 920 200 habitants⁷⁴. Ville cosmopolite bâtie sur le territoire de la tribu *shi*, trois grands groupes dominent la population congolaise: les *Bashi*, les *Barega* et les *Bhavu*. En dehors de ces dominantes, il faut compter quelques minorités, notamment les *Baluba*, les *Bacongo*, les *Banande*, les *Bavira*, les *Bifulero*, dont beaucoup sont employés dans les services publics ou privés, d'autres sont des commerçants.

Depuis près de deux décennies, beaucoup d'étrangers venant d'Afrique et des autres continents y vivent et y travaillent aussi dans les organismes internationaux et les organisations non gouvernementales (ONG), tant nationales qu'internationales venues pour divers motifs. C'est le cas de Casques Bleus et/ou hommes d'affaires Pakistanais, Indiens, Libanais, des coopérants et des acteurs de la vie religieuse, membres de différentes congrégations venus de l'Europe (Italie, Espagne, France, Belgique, Croatie), ainsi que des jeunes Rwandais et Burundais en quête d'instruction scolaire dans les écoles secondaires et institutions d'enseignement supérieur et universitaire.

L'évangélisation de l'archidiocèse de Bukavu se fait en *Mashi* et en *Kihavu*, deux langues bantu très voisines ne présentant comme différence que des variantes locales concernant l'intonation et certaines locutions. C'est le Swahili qui est parlé dans les paroisses de la ville de Bukavu, car elles regroupent des gens provenant d'autres régions et ethnies du Congo.

Cela dit, le diocèse de Bukavu présente, dans son ensemble, une homogénéité culturelle favorable à l'inculturation du message évangélique (Kulimushi, R., 1998 :157). On se trouve ainsi confronté à une situation culturelle dualiste et ambiguë. D'un côté, les intellectuels et les citoyens souffrent d'une crise morale et socioculturelle qui se traduit par une perte d'identité⁷⁵.

⁷⁴ *Statistiques de l'archidiocèse de Bukavu : Janvier 2014. Les données de recensement démographiques de 2005 préparatoires aux élections générales de 2006-2007* faisaient état de 600 000 habitants, soit une augmentation de 53,33% en moins d'une décennie.

⁷⁵ Ce constat est patent pour les membres de l'ethnie *shi* habitant la ville de Bukavu. Un très grand nombre de leurs enfants et jeunes nés à Bukavu ne connaissent pas la langue maternelle de leurs parents ou grands-parents, le *mashi*, ne parlant que français et swahili, sentant même la honte de la parler ou estimant que c'est arriéré de l'apprendre. Les parents refusent d'envoyer leurs enfants au village par peur de la sorcellerie et d'autres dangers dont ils peuvent être victimes de la part des jaloux. Ce mépris de sa langue maternelle et de son village du *Mushi* n'est pourtant pas observable dans les autres ethnies vivant dans la ville de Bukavu (*lega, nande, luba...*).

De l'autre, les masses de paysans encore profondément enracinées dans la culture traditionnelle se sentent désemparées devant l'agression de la modernité⁷⁶. Ce constat permet de comprendre en partie les phénomènes sociaux tels que l'exode rural, le syncrétisme religieux, la prolifération des sectes dans la ville de Bukavu, la délinquance juvénile, le banditisme, les rébellions dans la région, etc. La culture traditionnelle locale influence encore profondément les personnes, tant et si bien qu'à côté du droit conventionnel de l'État, il existe un droit traditionnel ou coutumier. La légitimité de ce dernier dans la législation congolaise n'est pas totale.

En effet, tantôt l'État le reconnaît et l'officialise, tantôt il le rejette ou s'y oppose. Le statut politique des chefs de localités, les chefs de groupements de villages, et les chefs de collectivités, les *Bami*, reste flou dans plusieurs pays africains. Le même constat est fait, dans le contexte camerounais, par Mgr Christophe Zoa, évêque de Sangmélima, qui remarque que les chefs coutumiers se sentent lésés, déçus de leur pouvoir et se lamentent que soient altérés, les principes immuables de la tradition des ancêtres ou des pères fondateurs de la Nation (Zoa, C., 2006 :57).

Un autre écueil qui mérite d'être relevé s'exprime par des préjugés d'infériorité de la femme par rapport à l'homme, inculqués, par l'éducation traditionnelle, depuis l'enfance. A la femme sont appliqués des interdits alimentaires, notamment ceux de tous les grands mets délicieux⁷⁷. Enfin, nous pouvons ajouter la question de la dot qui reste, au Bushi comme dans toute l'Afrique centrale, un véritable cauchemar pour les jeunes garçons et dégénère vite en une sorte de commerce transformant la femme en un objet de vente ou d'achat. Ici, la dot est versée par le futur époux (Vincent, J.F., 1976; Binet, J., 1956; Baumann, H. et Westermann, D., 1970). Dans le cadre de la scolarisation, devant la modicité des revenus des parents, le choix est vite fait et sans état d'âme : on « sacrifie », on délaisse plus facilement une fille qu'un garçon à l'idée que la fille a moins de valeur qu'un garçon, ou qu'elle ne sera pas rentable à la famille, puisqu'elle ira enrichir la famille de son mari.

Mais peu à peu les femmes jadis exclues des assemblées de dialogue, de réflexion et de consultation en système traditionnel, commencent à émerger socialement, même si dans des partis politiques leur poids numérique reste infime.

⁷⁶ L'abondante littérature sur le mouvement de la négritude permet de saisir la problématique suscitée par le choc des cultures en Afrique. Le roman de Cheik Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë* (Paris, Julliard, 1961), en est une des illustrations. Voir aussi Lilian Kesteloot, *Anthologie négro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XX^e siècle*, Verviers, Gérard et Co., coll. « Marabout Université », 1967 ; *Négritude et situation coloniale*, Yaoundé, Clé, coll., « Point de vue », 1970.

⁷⁷ Dans les milieux traditionnels *shi*, la coutume interdit à la femme de manger du poulet « *engoko* », de l'œuf « *iji* » et même du lait de vache « *amarha* », sous prétexte de les préserver d'une éventuelle inclinaison au vol !

C'est ainsi que se présentent les formes sociales politiques du territoire du diocèse de Bukavu. Il paraît non seulement assez peuplé et cosmopolite dans la relative diversité de ses habitants, au moins en ville, mais encore il a une double organisation sociale qui fonctionne plus ou moins en harmonie : l'ordre traditionnel des tribus qui la composent et l'ordre conventionnel de l'État. L'espace socioculturel et économique que je viens de décrire a eu une histoire complexe et dans lequel s'est exercée l'évangélisation depuis plus d'un siècle.

B. L'action pastorale actuelle de l'archidiocèse de Bukavu

La géographie pastorale de l'archidiocèse de Bukavu fournit quatre figures observables permettant de qualifier cette Église particulière : ses membres, son organisation, sa foi ou la manière dont cette foi est vécue, et l'engagement dans la cité temporelle à travers ses services et ses activités.

1. La hiérarchie

Rappelons avec Richard Kulimushi (1998 :158) que l'archidiocèse de Bukavu est l'héritier juridique du vicariat apostolique du Kivu. Celui-ci fut érigé le 26 décembre 1929, de la division du vicariat apostolique du Haut-Congo. Devenu vicariat apostolique de Costermansville, il sera à son tour divisé successivement le 10 janvier 1952 (érection du diocèse de Kasongo), le 30 juin 1959 (érection du diocèse de Goma) et le 16 avril 1962 (érection du diocèse d'Uvira). Il prend le nom de Bukavu le 6 janvier 1954 et est érigé en diocèse le 10 novembre 1959.

L'archidiocèse de Bukavu appartient à la province ecclésiastique du Kivu et en est l'Église métropolitaine, les Églises suffragants étant : Butembo-Beni⁷⁸, Kasongo, Kindu⁷⁹, Goma et Uvira. Sur une population totale de la province du Sud-Kivu évaluée à 4.614.768 habitants⁸⁰, le nombre de fidèles catholiques de l'archidiocèse de Bukavu est estimé actuellement environ 920 200 âmes, soit 51% de la population du diocèse et 19, 82% de toute la population du Sud-Kivu⁸¹. Cela représente une proportion très sensible par rapport aux années 1993-1994 où les chrétiens de cette Église locale étaient de 700 000 de fidèles, soit une augmentation du nombre des baptisés de 31,5% en deux décennies.

⁷⁸ Beni, d'abord mission indépendante le 9 avril 1934 par division du vicariat apostolique de Stanley-Falls, puis vicariat apostolique le 9 février 1938, devint diocèse de Beni le 10 novembre 1959, puis Butembo-Beni à la suite du transfert du siège à Butembo le 7 février 1967.

⁷⁹ Vicariat apostolique le 23 avril 1956 par division des Vicariats Apostoliques de Kongolo et de Stanleyville, il fut érigé en diocèse le 10 novembre 1959.

⁸⁰ Cf. Estimations de la population du Sud-Kivu en 2015. Cf. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Sud-Kivu> [Consulté le 10/10/15].

⁸¹ Au vu de ce pourcentage, l'on serait tenté de dire que les chrétiens ne représentent pas grand-monde à l'est de la RDC. Les chiffres que je donne ici ne concernent que l'archidiocèse de Bukavu, par rapport à la population du Sud-Kivu qui comprend aussi tout le diocèse d'Uvira, une partie du diocèse de Kasongo et une partie du diocèse de Goma.

Les raisons de cette augmentation sont: l'essor démographique entraînant davantage de naissances, la baisse de la mortalité infantile, le progrès de l'action sanitaire et sociale, grâce aux prestations médicales fournies par les 11 hôpitaux et autres formations médicales (centres de santé, maternités et dispensaires, au nombre de 124) sous gestion du Bureau Diocésain des Ouvres Médicales (BDOM), l'amélioration de l'espérance de vie.

Enfin, malgré les chiffres annuels d'ordinations sacerdotales⁸² et des consécration religieuses locales, par rapport aux besoins pastoraux qui restent énormes, l'on ne saurait entériner l'assertion de certains acteurs, notamment les quelques missionnaires occidentaux encore présents dans le milieu qui estiment que l'Église locale de Bukavu a déjà suffisamment des prêtres pour continuer à en ordonner d'autres. Le problème n'est pas tant dans la quantité (les effectifs de prêtres diocésains) que dans la qualité (leur formation et leur encadrement spirituel et matériel). L'on observe aussi un engagement réel des laïcs dans l'Église locale de Bukavu parmi lesquels les animateurs de services centraux, les catéchistes, les responsables des mouvements d'apostolat des laïcs et d'associations des fidèles, les conseillers pédagogiques des écoles catholiques.

Les données de statistiques de 2014 signalent 222 prêtres missionnaires et religieux répartis dans 10 congrégations et 192 prêtres autochtones⁸³, 503 religieuses réparties dans 24 congrégations et 3650 communautés ecclésiales de base (CEV).

En ce qui concerne la répartition des prêtres autochtones, les campagnes se taillent la part du lion, alors qu'elles sont totalement lésées concernant la présence des congrégations missionnaires et religieuses qui sont concentrées dans les paroisses urbaines, en particulier les deux paroisses de la commune d'Ibanda (la paroisse cathédrale et la paroisse de Nguba).

Les prêtres diocésains sont aidés dans leur apostolat par les Filles de Marie et les Filles de la Résurrection, deux congrégations religieuses autochtones qui sont majoritairement présentes dans les paroisses rurales. Leur présence auprès des populations meurtries par des attaques des rebelles et autres groupes armés est un témoignage très édifiant et une grande consolation. Leurs vies sont chaque jour exposées autant que leurs frères prêtres autochtones⁸⁴.

⁸² Depuis plus de deux décennies, il y a en moyenne cinq prêtres ordonnés chaque année dans l'archidiocèse de Bukavu.

⁸³ Cf. La mise en place du clergé diocésain, année pastorale 2015-2016, du 25 août 2015 par l'archevêque Maroy.

⁸⁴ On se souvient des massacres de Kasika de 1998 opérés par l'Armée Patriotique Rwandaise lors de la deuxième invasion du Congo par ses deux voisins rwandais et ougandais. Trois religieuses Sœurs de la Résurrection furent tuées, un prêtre autochtone et le chef coutumier de cette collectivité et une centaine de chrétiens, tous réfugiés dans une église.

La concentration quasi totale en ville des congrégations missionnaires religieuses s'est accentuée à partir de 1994 avec l'arrivée massive des réfugiés rwandais sur le sol congolais qui a marqué le début du calvaire des populations congolaises des milieux ruraux qui sont plus qu'en ville exposés aux attaques incessantes desdits groupes armés d'origine rwandaise et congolaise.

Du point de vue économique-financier, il y a une véritable distorsion entre les paroisses de la ville entre elles-mêmes et par rapport à celles des campagnes. Alors qu'en ville on peut facilement récolter en termes d'offrandes des chrétiens le dimanche jusqu'à 500 dollars américains, par exemple à la paroisse de Kadutu ou d'Ibanda, on arrive à peine à 100 dollars dans la paroisse de Bagira.

L'écart est encore très considérable quand il s'agit des paroisses rurales comme Burhale, Kabare, Bumpeta ou Ihusi-Kalehe où on atteint à peine 20 dollars par offrandes dominicales données par les fidèles. Cela pose de sérieux problèmes de gestion du personnel sacerdotal et son placement par l'autorité diocésaine, comme nous aurons le temps de l'analyser dans la troisième partie de cette étude, au huitième chapitre. L'encadrement matériel insuffisant pour ne pas dire nul du clergé autochtone par la hiérarchie du diocèse risque de mettre en péril le travail pastoral de ce clergé pourtant très engagé.

2. Organisation ecclésiastique

Cette figure révèle quelques structures et groupes organisés dont les plus remarquables sont : les doyennés, les paroisses, les postes centraux, les conseils, les associations de fidèles et des mouvements d'action catholique. Les doyennés sont des structures de participation, constituant des cadres adaptés entre les secteurs trop étroits et le diocèse relativement vaste et divers, pour un premier champ d'une pastorale d'ensemble (Zoa J., 1969 : 11-12). L'archidiocèse de Bukavu compte à ce jour 37 paroisses réparties en sept doyennés (Ibanda I, Ibanda II, Idjwi, Walungu, Kabare, Murhesa et Mwanda). Chaque doyenné contient un certain nombre de paroisses et l'ensemble forme ce diocèse. Celui qui supervise le doyenné est le curé-doyen, « chargé de penser et d'organiser les activités communes à toutes les paroisses de son entité. Avec les autres curés, il a pour rôle essentiel d'étudier les problèmes d'ensemble que pose l'évangélisation du territoire dont il est responsable, et de rechercher un dispositif pastoral aussi adapté qu'efficace »⁸⁵.

C'est ainsi qu'est structuré l'archidiocèse de Bukavu. Il convient d'analyser les activités socioéconomiques et pastorales de cette Eglise locale qui constituent en même temps ses contraintes en termes de besoins de fonctionnement et d'investissement dont il faut chercher des ressources importantes pour leur viabilité ou leur survie. C'est l'objet du troisième chapitre de cette thèse.

⁸⁵ Cf. La mise en place du clergé diocésain, année pastorale 2014-2015, du 20 juillet 2014 par l'archevêque Maroy.

Chapitre III : L'ACTION SOCIOECONOMIQUE ET PASTORALE DE L'ARCHIDIOCESE DE BUKAVU

L'action socioéconomique et pastorale de l'archidiocèse de Bukavu se déploie à travers les multiples services diocésains révélant l'engagement de cette Église locale dans le social. Dans un pays où l'État avait quasiment démissionné de ses responsabilités régaliennes durant des décennies, l'Église s'est vue mise à contribution dès le lendemain de l'indépendance, interpellée par les conditions de vie des populations qui se dégradaient au jour le jour.

Depuis, elle intervient efficacement dans la recherche de la paix et du bien-être des populations abandonnées à elles-mêmes, notamment dans les domaines de l'éducation, de la santé mais aussi du développement économique. Car elle est convaincue que cet engagement dans le social fait partie intégrante de sa mission évangélisatrice. En tout cas, l'on ne saurait parler du Congo en général et de Bukavu en particulier sans une mention spéciale au rôle de l'Église dans son engagement socioéconomique pour améliorer les conditions de vie des populations.

Eu égard aux résolutions du synode diocésain de 1990-1992, toute l'action socio-pastorale de l'archidiocèse se trouve désormais groupée autour de six axes principaux appelés *Commissions Diocésaines*. Il s'agit de : la *Commission diocésaine de la Santé* avec comme service de tutelle le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales (BDOM) et ses composantes que sont les Hôpitaux et Centres de santé sous gestion de l'archidiocèse de Bukavu, le Centre de Réadaptation et d'Apprentissage pour Handicapés (HERI KWETU).

La *Commission diocésaine de la Pastorale*, comprenant en son sein le Centre diocésain de pastorale, catéchèse et liturgie (CDPCL) ; la Pastorale des jeunes et des vocations ; le Service diocésain d'animation missionnaire (SDAM) ; la *Commission diocésaine des biens matériels*, constituée essentiellement de l'Économat général et ses différentes entités, c'est-à-dire les unités économiques et de production du diocèse à savoir le garage diocésain, le magasin général et la Libreco, le centre agricole de Murhesa, l'atelier mécanique de Cibimbi, les carrières de sable d'Idjwi, la ferme agricole de Mulume-Munene, les locations immobilières, la procure st Jean Bosco.

La *Commission diocésaine de l'Éducation* qui a comme service de tutelle la Coordination diocésaine et provinciale des écoles conventionnées catholiques qui gère des centaines d'écoles maternelles, primaires et secondaires, les institutions supérieures et universitaires. Quant à la *Commission diocésaine de Développement*, elle est constituée de deux structures principales que sont la Caritas diocésaine et le Bureau diocésain de développement et des œuvres sociales (BDD-OSD) et les secteurs qui lui sont connexes, à savoir le Centre Olame, la commission Justice et Paix, l'Action sociale CHECHE, etc.

Enfin, la *Commission diocésaine des Communications sociales* a comme structures de tutelle le Service diocésain des communications sociales (SEDICOS) et la Radio Maria travaillant en relation avec les différents services du diocèse et d'autres supports médiatiques et de vulgarisation. Il s'agit des différents bulletins d'information des services diocésains et missionnaires (Karibuni des Pères Blancs, Cubaka, « Bwacire Muzire » du Centre Olame, « Marchons ensemble » du CDPCL, « Cubaka » du BDD, de l'audiovisuel avec différents studios, et enfin les imprimeries de Mugeru et Kivu-Presses).

Ces différentes Commissions, qui ont été mises sur pied à l'issue du synode diocésain, jouent principalement trois rôles: repérer les besoins de la population; se préoccuper du lien entre évangélisation et action sur les réalités; s'impliquer davantage dans la dynamique du synode de 1990-1992 et du mini-synode de 1998.

Dans ce troisième chapitre de ma thèse, en partant des six commissions diocésaines ci-haut énumérées, je présenterai dans la première section les principaux services sociaux et, dans la deuxième section, les principaux services pastoraux de l'archidiocèse de Bukavu, en essayant chaque fois de dégager leur impact dans le milieu. Quant à la troisième section consacrée aux entités économiques et unités de production, je la traiterai dans le huitième chapitre de cette thèse par souci de cohérence.

Section 1 : Les services sociaux

Les services sociaux de l'archidiocèse de Bukavu comprennent principalement et par ordre d'importance: le BDOM, le BDD, la Caritas diocésaine, le Centre Olame, le Centre Heri Kwetu.

A. Le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales (BDOM)

Avant d'analyser le BDOM, disons quelques mots sur la Commission diocésaine de la Santé dont il émane. Selon les résolutions du Synode diocésain, la Commission diocésaine de la Santé est constituée, d'une part, à partir de la Commission médicale existante au BDOM et de la Commission de la pastorale des malades et, d'autre part, à partir du BDD et de la Caritas dans leurs aspects développementaux liés à l'hygiène et à la protection de l'écosystème. Distincte de ces composantes, la Commission diocésaine de la Santé les coordonne et évalue l'action de chacune d'elles. Elle est l'organe de conception, d'orientation et d'organisation de l'action sanitaire du diocèse.

Cette Commission est chargée d'étudier les possibilités de l'action de l'Église locale dans le domaine de la santé et de l'environnement, les conditions concrètes dans lesquelles s'exerce cette activité afin de rechercher des meilleures solutions pour que l'Église diocésaine puisse assurer efficacement ce service aux populations.

Par ailleurs, elle se donne comme mission d'étudier en collaboration avec l'UCB (à travers ses faculté de Médecine et d'Agronomie) une planification des projets de santé publique et de protection de l'écosystème dans la région, conformément aux directives officielles en la matière. Enfin, elle doit assurer l'application des conventions existantes et la préparation de celles qui peuvent être conclues dans l'avenir entre le diocèse et les autres partenaires de la santé et sensibiliser les populations au bien-fondé de la mutuelle de santé pour une prise en charge des soins médicaux. Le BDOM est la composante la plus essentielle de la Commission diocésaine de la Santé.

1. Le BDOM, une réussite sociale de l'archidiocèse de Bukavu

C'est vers les années 1967-1968 que la Conférence Épiscopale du Zaïre crée le Bureau National des Œuvres Médicales Diocésaines, un organe à double mission : centraliser les actions médicales de chaque diocèse et servir d'interlocuteur valable et représentatif de l'Épiscopat auprès du Ministère de la Santé. Dans ce même cadre national, l'archidiocèse de Bukavu va créer alors le BDOM, à qui il confie la mission d'organiser, de coordonner et de superviser les activités médicales dans le diocèse.

Le BDOM est donc le service technique médical de l'Association diocésaine de Bukavu, dont les statuts sont approuvés par l'Arrêté Ministériel n° 229 du 29 Août 1967. Ce service social a débuté ses activités en 1972 sous la direction d'une religieuse belge, la sœur Denise Bouvy, remplacée en 1981 par la sœur Jeanne Guisson. Depuis 1982, le BDOM est dirigé par Mlle Maria Masson. Jusqu'alors, le secteur médical de Bukavu était assuré par 4 grands hôpitaux : Fomulac/Katana, Walungu, Kaziba et Kabare.

Ces grands centres hospitaliers desservaient toute la région. Ainsi Fomulac couvrait les soins et vaccinations depuis Murhesa jusque près de Minova qui limite le Sud-Kivu au Nord-Kivu, soit un périmètre de 150 km. Walungu et Kaziba se répartissaient le reste. Il y avait un centre de médecine préventive à Cahi, à Kabare et le centre Olame assurait aussi les vaccinations. Les centres de santé de Mubumbano, Burhale, Kakono, Murhesa, Birava assuraient les soins de santé pour les enfants malnutris, lépreux et tuberculeux.

La Conférence Internationale des Soins de Santé Primaire qui avait eu lieu en septembre 1978 à Alma Ata (U.R.S.S.) fut une grande révolution pour le secteur médical ; la politique sanitaire du Zaïre fut un modèle théorique dans l'application des résolutions de cette conférence. Les provinces furent divisées en zones de santé, l'État fit appel aux Églises pour renforcer la prise en charge sanitaire de la population. L'État confia au diocèse de Bukavu la gestion des Hôpitaux Généraux de Référence (HGR) de Monvu et Nyangezi totalement délabrés. Ce fut le début de la collaboration entre Etat et privé pour la gestion des hôpitaux. La répartition du Sud-Kivu fut faite en 14 zones de Santé.

Par souci de pouvoir disposer de certains médicaments de première nécessité sur place ainsi que leur conditionnement, en vue de répondre à moindre coût aux besoins réels des populations, une unité de production pharmaceutique est née au sein du BDOM, appelée Pharmacie diocésaine, grâce au savoir-faire des acteurs autochtones et aux moyens locaux disponibles. C'est depuis 1986, elle produit des emballages plastiques, des perfusions, des seringues, des paracétamols, et autres médicaments de première nécessité.

Les hôpitaux généraux de référence, les centres de santé et la formation des agents sont normalement financés au moyen de projets envoyés aux bailleurs occidentaux (Allemagne, Belgique, France, Hollande, Autriche), ce qui a permis d'améliorer peu à peu la couverture sanitaire jusqu'à plus de 20% de la population. Les mêmes bailleurs financent la construction ou la réhabilitation des hôpitaux et des centres de santé, ainsi que les moyens de locomotion. Ces activités locales ont évolué progressivement tout en respectant toujours la politique nationale de la santé et en bonne collaboration avec l'Inspection Provinciale de la Santé.

Dans les années 1990, l'épineux problème du Sida est évoqué au cours du synode diocésain et le BDOM est responsabilisé pour intégrer le volet Sida dans ses activités. On observe un début des activités du Comité Diocésain de Lutte contre le Sida (CODILUSI) avec 3 services. D'abord l'Information, l'Éducation et la Communication (IEC), qui aura comme fondement « l'Éducation aux valeurs, base de toute lutte contre le Sida ». Ensuite la prise en charge médicale qui comprend l'appui aux malades, la sécurité des transfusions sanguines par le lancement de l'Amicale des Donneurs Bénévoles de Sang et l'encadrement des personnes vivant avec le VIH, Groupe Sainte Thérèse.

Enfin, l'appui communautaire aux orphelins du Sida, en collaboration avec les communautés et paroisses, est assuré et, vers la fin de la décennie, le BDOM signe avec le gouvernement congolais la convention de gestion du complexe Hôpital Général de Référence, Clinique et Grand labo avec l'État pour l'HGR de Bukavu (HGRB). Il s'en est suivi un vaste programme de construction de l'extension de la Pharmacie Diocésaine et démarrage des activités dans ce nouveau bâtiment.

La première guerre d'invasion rwando-ougando-burundaise de 1996, et de la deuxième en 1998, menée par les mêmes acteurs , a engendré plus de 200 attaques de formations médicales du diocèse, sur les routes, dans les maisons et les communautés. Parmi les premières victimes, se trouvent les femmes violées qui ont été vite prises en charge dans différentes formations médicales du diocèse. Les débuts des années 2001 marquent l'expansion des activités médicales, malgré la guerre, grâce aux différents projets Louvain Développement (Belgique), Misereor (Allemagne), Cordaid (Hollande), Secours Catholiques (France), Caritas (Belgique), Memisa (Belgique) et d'autres encore.

Dans la foulée, un nouveau partenariat est né entre le diocèse de Bukavu et la Fondation Médicale de l'Université de Louvain en Afrique Centrale (FOMULAC), à l'issue duquel il y a eu un accord de cession entre les deux partenaires. Cette institution avait fondé autrefois un hôpital à Katana, à 45 km au nord de Bukavu. C'est le plus grand hôpital de l'ancien Kivu qui a gardé ce nom habituel, même après la disparition de la Fondation. Le nouveau découpage de la Province du Sud-Kivu en 34 Zones de Santé et 7 nouvelles zones de santé sont confiées au BDOM comme intervenant principal, ce qui porte à 7 le nombre d'Hôpitaux du diocèse plus 4 Hôpitaux d'état gérés par le Diocèse.

Comme on le voit, dès les années qui ont suivi l'indépendance, l'archidiocèse de Bukavu a, mieux que tous les autres diocèses du Congo, pris une part prépondérante dans le social des populations abandonnées par un État irresponsable. Cela s'observe au regard de l'impact sur la pastorale du diocèse.

2. Impact du BDOM sur la vie sociale dans le Diocèse.

Par ses activités, le BDOM participe à la promotion sociale des Congolais par l'amélioration de la santé physique, leur prise en charge, par le contrat de travail rémunéré qui régit son personnel, par la formation continue qu'il donne à son personnel dans le cadre du renforcement des capacités. Son Programme d'Action Familiale contribue à la parenté responsable dans la ligne de la doctrine sociale et familiale de l'Église. Il contribue à la formation des couples à travers des commissions paroissiales de la Famille ; le BDOM est membre de la Commission Diocésaine de la famille.

Par ailleurs, la Mutuelle de Santé permet l'accessibilité aux soins de qualité à toutes les couches de la population et crée un esprit de solidarité entre la population. Son projet Sida, à travers le service Éducation à la Vie en collaboration avec les écoles, les paroisses et les formations médicales, contribue à l'éducation des jeunes aux valeurs et au respect de la vie et de la personne. La Pastorale de la santé s'implante dans les paroisses ; la journée des malades est célébrée chaque année avec intégration des Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV) et des autres mouvements de spiritualité. Par la présence constante du personnel médical, la réhabilitation et le maintien des structures médicales pendant la période sombre de guerres, le BDOM a fortement contribué au maintien de la paix, à la réconciliation, à la pacification et au retour et stabilisation de la population.

3. Les défis et les perspectives d'avenir du BDOM

Un grand travail a déjà été fait dans le domaine de la santé par l'archidiocèse de Bukavu au travers de son service de tutelle, le BDOM. Maintenant, c'est au niveau politique que les efforts devront être déployés pour que l'État congolais exerce son rôle régalien dans le social et prenne en mains ses responsabilités abandonnées à l'Église de Bukavu depuis plus quatre décennies. Celle-ci s'attend à des défis encore plus complexes qui sont loin de diminuer.

Ainsi, des perspectives sont-elles envisées notamment pour continuer les appuis aux zones de santé, poursuivre l'amélioration de la couverture sanitaire et de la qualité des soins par le renforcement et l'encadrement du personnel. Il est est s'agit aussi de l'amélioration des équipements médicaux, l'amélioration de la gestion de toutes les ressources humaines et économiques. Il s'agit enfin de la poursuite et l'intensification des mutuelles de santé pour une prise en charge générale des soins des couches de populations plus pauvres, le renforcement de la solidarité en sensibilisant toutes les couches de la société pour leur adhésion aux mutuelles de santé.

Chirurgie et Santé publique sont autant des défis qui attendent le BDOM. De même, l'idée d'intégrer à la prise en charge médicale des personnes âgées dans les mutuelles de santé en collaboration avec la Mutualité Chrétienne de Hainaut Picardie est envisagée, ainsi que celle de renforcer le partenariat avec la Belgique, premier pays donateur du BDOM, de lancer la production locale des seringues à usage unique et de renforcer la capacité de production du laboratoire pharmaceutique, de réaliser le montage local du matériel et équipement pour l'énergie solaire afin d'améliorer l'aménagement des structures sanitaires rurales.

En définitive, à travers le BDOM, devant l'effacement de l'État congolais dans l'espace public social, c'est l'Église qui a pris en main le destin des populations abandonnées à elles-mêmes. Elle poursuit son œuvre auprès des malades, des délaissés et des pauvres et c'est la mission que le BDOM, au nom de l'Église, veut poursuivre à travers toutes ses activités : contribuer à l'amélioration du bien-être général des populations de l'est du Sud-Kivu à travers sa présence marquée dans le domaine de la santé. Outre le BDOM, d'autres services sont engagés dans la vie des populations. C'est notamment le Bureau Diocésain de Développement.

B. Le Bureau Diocésain de Développement et des Œuvres Sociales Diocésaines (BDD-OSD)

Le BDD-OSD est une composante essentielle de la Commission diocésaine de Développement. Celle-ci est un organe de concertation et d'orientation des œuvres sociales diocésaines de l'archidiocèse de Bukavu en matière de développement.

1. Les objectifs de la Commission diocésaine de Développement

Cette commission définit les priorités et les stratégies des actions à mener par tous les secteurs du BDD-OSD qu'elle coordonne. La Commission diocésaine de Développement a pour objectif fondamental d'assurer, par la réflexion et l'action, l'efficacité de la contribution de l'Église locale aux efforts de promotion intégrale de la personne et de la communauté humaine, conformément à la doctrine sociale de l'Église, aux options fondamentales du synode diocésain et aux directives pastorales du diocèse.

Pour ce faire, la Commission diocésaine de Développement est chargée de fonder son action sur une théologie capable d'articuler l'analyse scientifique et les moyens techniques sur la promotion des personnes et des communautés humaines. Elle doit rechercher une pratique efficace de promotion de l'homme et de la femme de l'Église locale, compte tenu des exigences de la foi chrétienne, des réalités politiques, économiques et sociales du milieu.

Bien plus, elle est appelée à identifier les priorités des populations en veillant à la mise en œuvre des moyens les plus appropriés pour susciter et soutenir cette action, animer la communauté diocésaine de façon à l'ouvrir au service de la société et à la nécessité de subvenir à ses propres besoins, sans compter continuellement les aides extérieures. Pour assurer l'impact le plus large possible à ces objectifs, la CDD collabore avec les autres commissions diocésaines et avec les institutions d'enseignement qui dispensent des cours ayant un lien particulier avec ses objectifs sociaux. Il s'agit principalement de l'Université Catholique de Bukavu (UCB), l'Institut Supérieur de Développement Rural (ISDR), l'Institut Supérieur Pédagogique (ISP), etc.

2. Historique et rôle du Bureau Diocésain de Développement

Pendant la période coloniale et la décennie d'après l'indépendance, Le secteur social en tant que tel demeura en veilleuse jusqu'en 1965. C'est particulièrement en 1966 que Mulindwa, à peine nommé archevêque de Bukavu, détacha le père Farcy, jésuite, pour s'en occuper, car il en avait saisi l'importance. On peut aussi citer l'institut Social Africain devenu ISDR, l'action sociale publique comprenant les centres de formation des jeunes et les centres sociaux, le Comité Anti-Bwaki qui groupait à ce moment les représentants du Ministère des Affaires Sociales, du Service Médical, des Foyers sociaux et des Centres d'Animation Rurale Féminine, des missions catholiques et protestantes, des services consulaires et de l'ONU, pour combattre le fléau de la malnutrition (Bwaki ou kwachiorkor) qui s'était abattu sur la région au lendemain de l'insurrection muleliste.

A ses origines, le BDD-OSD était constitué de 7 secteurs principaux, à savoir, le Bureau des Œuvres Médicales (BDOM), le Centre Olame, la Commission Diocésaine Justice et Paix, le Programme d'Artisanat, le Centre de Réadaptation et d'Apprentissage pour Handicapés (Heri Kwetu), le Bureau de Planification et de suivi du Programme Diocésain d'Animation et de Vulgarisation Agricoles (B.P.S.), le Programme d'Alphabétisation des Adultes. Avec le temps, certains secteurs ont été érigés en services autonomes, tels que le BOM et la CD Justice et Paix. En 2001, le BPS a été fermé momentanément. En même temps d'autres secteurs ont été créés tels que le Programme Diocésain d'Encadrement des Enfants de la Rue et le Foyer Ek'abana qui est à phase expérimentale à présent.

3. Le champ d'action du BDD-OSD de Bukavu

Contrairement à son homologue de Goma, le BDD-OSD, fondé en 1965, est une structure indépendante de la CARITAS. Son champ d'action couvre tout le diocèse de Bukavu, à travers les programmes suivants : le Centre Olame (encadrement des femmes), le PEDER (enfants travailleurs des rues), le Foyer Ek'abana (enfants accusés de sorcellerie), le Programme d'Alphabétisation des Adultes, l'Hydraulique rural (aménagement des sources et adduction d'eau potable), les Centres de Formation des Jeunes (CFJ), le Programme d'Artisanat (appui aux artisans), etc.

Cet appui se manifeste dans les aspects suivants: amélioration des capacités techniques, approvisionnement en matières premières, commercialisation des produits et gestion des revenus familiaux. L'aspect le plus visible du programme, c'est le magasin Likembe, qui commercialise les œuvres laissées en dépôt par les artisans.

Actuellement, le programme compte quelques 150 artisans membres, hommes et femmes entre 18 et 60 ans, tant urbains que ruraux, regroupés en 12 corps de métier. Pour la formation, des recyclages sont offerts aux artisans membres, lesquels à leur tour accueillent des jeunes apprentis. Un autre service social, bien qu'étant déjà détaché du BDD-OSD, par souci de cohérence, nous préférons le traiter en lien avec ce grand ensemble, c'est le Centre de Réadaptation et d'Apprentissage pour Handicapés (Heri Kwetu).

4. Le Centre HERI KWETU

Jusqu'il y a trois décennies, le diocèse de Bukavu n'avait pas de Centre pour Personnes Handicapées, alors qu'il en existait déjà dans le diocèse voisin de Goma. Sur l'initiative des congrégations féminines regroupées au sein de leur corporation appelée l'Union des Supérieurs Majeurs (USUMA), la Sœur Maria Teresa Saez de la congrégation de la Compagnie de Marie fut désignée par l'évêque Mulindwa pour s'occuper des personnes handicapées à Bukavu.

A la fin 1980, le Centre prend le nom de « *Heri Kwetu = bonheur chez-nous* ». Peu après, l'équipe ambulatoire du Centre pour Handicapées de Goma vient à Bukavu, pour son travail, et s'installe dans le Centre Social de Kadutu. Le service de kinésithérapie est installé au Centre même ainsi que l'appareillage orthopédique, tandis que les cas qui nécessitent la chirurgie sont confiés à l'Hôpital Générale de Bukavu. A la paroisse de Kadutu, quelques jeunes handicapés apprennent à faire des tapis. Des filles handicapées suivent la couture et la broderie dans le Centre Social de Kadutu, d'autres reçoivent des leçons d'alphabétisation au Centre Interdiocésain. Suite aux démarches entreprises par la sœur responsable auprès des Coordinations des Écoles Catholiques et Protestantes, et de la Sous Division Régionale de l'Éducation Nationale, tous les enfants handicapés seront admis à l'école, sans tenir compte de leur âge.

Depuis, le Centre accueille plusieurs élèves qui s'appliquent à l'apprentissage de métiers en atelier. *Heri Kwetu* s'occupe aussi des enfants sourds. Le service ambulatoire commence à effectuer des descentes sur terrain dans les paroisses à la recherche des enfants Handicapés mentaux à encadrer. Grâce au don d'un chrétien d'un bâtiment et l'achat d'un terrain annexe, le Centre a pu construire deux écoles primaires pour ses enfants sourds, handicapés mentaux : ce sont l'école primaire *Heri Kwetu* et l'école primaire *Aksanti kwa Mungu*. Au sein du Centre, fonctionne aussi une école spéciale pour enfants aveugles. Ces derniers sont intégrés dans l'école primaire avec les enfants voyants.

Avec l'arrivée des réfugiés rwandais en 1994, le Centre a accueilli les religieuses rwandaises « *Abisera Maria* », qui y ont continué leur métier habituel, à savoir accueillir les premiers patients et prodiguer des soins psychiatriques. Plus tard, ce sont les frères de la Charité qui s'occuperont des soins psychiatriques dans l'extension du Centre. Et puis, un service de radiologie y a été ouvert. Ses bailleurs de fonds sont le gouvernement belge, les organismes catholiques allemands *Missio*, *Misereor* dont nous parlerons en long et en large dans le cinquième chapitre de cette thèse, l'organisme belge *Broederlijhdelen*, la *Fondation Médicale Docteur Rau* (protestant).

Grâce à leurs aides, le Centre s'est doté des infrastructures immobilières, médicales et des outils d'apprentissage pour ses activités. Avec ses différents services sociaux, le Centre Heri Kwetu de l'archidiocèse de Bukavu soulage énormément les misères des personnes à mobilité réduite ou présentant de handicaps, en contribuant ainsi à la promotion du bien-être général de l'homme dans la société congolaise. Son impact sur la vie des populations est donc réel. Un autre service social de grande envergure dans le diocèse de Bukavu, c'est la Caritas.

C. La Caritas diocésaine

La Caritas diocésaine est une partie importante de la Commission diocésaine de Développement.

1. Historique et évolution de la Caritas diocésaine de Bukavu

La Caritas diocésaine de Bukavu n'est ni une ONG, ni une agence internationale. C'est un service diocésain à vocation sociale avec un regard préférentiel tourné vers les pauvres, vers les personnes les plus démunies. A ce titre, elle conduit et exécute un programme d'aide sociale et humanitaire en faveur des personnes les plus démunies et au profit d'autres catégories des groupes vulnérables se trouvant sur toute la circonscription de l'archidiocèse de Bukavu et ce, sans aucune discrimination. Le seul critère d'aide est l'indigence, la pauvreté.

Dans ce diocèse, les activités de la Caritas ont pris une grande importance à partir de 1994. Les réfugiés rwandais s'étaient déversés sur la ville de Bukavu. Devant ce grand déferlement de gens à la recherche d'un asile, affamés, l'archevêque de Bukavu d'alors, Mgr Munzehirwa, nomma l'Abbé Pierre Cibambo comme Directeur de la Caritas pour s'occuper de ces réfugiés.

Grâce à cette activité conjoncturelle mais génératrice des moyens considérables reçus de la communauté internationale pour s'occuper des réfugiés rwandais, mais aussi de tous ceux qui ont subi les conséquences de ce déferlement rwandais sur le sol congolais⁸⁶, la Caritas, qui n'était qu'un petit secteur du BDD s'occupant presque exclusivement des prisonniers, finit par acquérir une autonomie réelle qui lui a permis de remplir avec maîtrise et efficacité sa tâche.

Jusqu'à la guerre de 1996, la Caritas a orienté l'essentiel de son action vers les réfugiés rwandais. A partir d'octobre 1996, la Caritas Bukavu a conçu des projets pour répondre aux besoins des indigents et des pauvres du diocèse dont le nombre n'a cessé d'augmenter depuis lors.

⁸⁶ Il n'y a pas un seul espace vital du Kivu en général et du diocèse de Bukavu en particulier qui n'ait pas été affecté par l'arrivée massive des réfugiés rwandais en 1994 avec les conséquences dramatiques qui s'en sont suivies : destruction à grande échelle de l'écosystème, destruction du tissu social, inflation exponentielle due à une demande accrue des produits (alimentation) et des services (logements, transports) devant une offre insuffisante.

2. Action sociale de la Caritas Bukavu

La Caritas est d'abord et avant tout un esprit, une façon de vivre l'Évangile de Jésus-Christ qui se résume dans l'amour de Dieu et du prochain : tout homme mais surtout le pauvre, le petit, la veuve, l'orphelin, l'étranger, le réfugié, le déplacé, le malade, le prisonnier. Bref, le plus vulnérable. Globalement, la Caritas vise à apporter des réponses adaptées aux problèmes que rencontrent les populations les plus pauvres de l'archidiocèse de Bukavu. De manière spécifique, la Caritas s'occupe de la distribution d'une alimentation supplémentaire aux indigents et autres groupes vulnérables.

Elle lutte contre le fléau de la malnutrition grâce au suivi et au traitement des malades mal-nourris dans les centres thérapeutiques. Elle accompagne les familles des mal-nourris dans la promotion de la production animale et végétale à travers des microprojets productifs et générateurs des revenus en agriculture et en petit élevage. Elle contribue à garantir, tant soit peu, la sécurité alimentaire dans la région, soutient et accompagne des initiatives locales de développement pour la promotion de l'homme intégral, et ceci dans un esprit de self-help.

Par ailleurs, Caritas appuie des efforts de scolarisation fournis par les parents et contribue, en collaboration avec les formations médicales du BDOM, à l'accès aux soins des malades indigents et chroniques. Elle répond d'une manière générale et selon ses possibilités aux appels de divers cas sociaux ponctuels grâce à son service social.

Ses autres domaines d'intervention sont notamment une assistance sociale et urgences humanitaires (scolarisation des orphelins, construction des cabanes, assistance aux groupes vulnérables, aide ponctuelle, distribution des vivres et non-vivres), nutrition (prise en charge des centres thérapeutiques et de supplémentations), sécurité alimentaire (distribution des intrants agricoles, formation sur le tas, production des légumes en faveur des centres nutritionnels), construction et équipement des écoles, appui ponctuel aux initiatives locales de développement et aux Caritas paroissiales, réinsertion socioprofessionnelle et scolaire des Enfants Associés aux Forces et Groupes Armés (EAFGA), réhabilitation des routes de dessertes agricoles.

3. Les impacts des actions de la Caritas- Bukavu sur la vie des populations

Il est intéressant de présenter quelques réalisations de la Caritas pour mesurer la dimension sociale de ce service de l'archidiocèse de Bukavu et son impact sur la vie sociale quotidienne des populations. En effet, en 20 ans d'intenses activités, la Caritas diocésaine de Bukavu porte à son crédit les réalisations suivantes : réhabilitation en terre battue du tronçon routier des paroisses Kabare-Walungu (20 km), celle des paroisses de Mugogo, Walungu, Burhale, Mubumbano et Burhinyi, soit 75 km.

Caritas-Bukavu a aussi contribué à la réinsertion des Enfants Associés aux Forces et Groupes Armés, à la prise en charge des 26 centres nutritionnels, création des cantines scolaires en vue de procurer un repas journalier aux enfants des 25 écoles primaires à Bukavu, Walungu, Kalehe, Kabare et Idjwi. Elle procède aussi à la distribution des vivres aux 2 285 personnes vulnérables, distribution des semences et outils aratoires aux centres nutritionnels, aux ménages des enfants mal-nourris sortis guéris des centres nutritionnels, avec les Caritas paroissiales, promotion de la Charité et de l'auto-prise en charge, réponse aux urgences dans presque toutes les paroisses. Enfin, elle fait des constructions et réhabilitation des écoles, distribution des vivres aux déplacés et retournés dans les paroisses de Walungu, Burhale, Kaniola, Burhale, Mubumbano, Cihirano, Burhinyi, Kalonge.

Mais toutes ces réalisations ne doivent pas nous empêcher de constater que ce service né dans un contexte particulier et opportun, à savoir l'arrivée massive des réfugiés rwandais sur le territoire congolais avec une très forte concentration dans le diocèse de Bukavu, a créé une véritable dépendance aux conséquences tout aussi incalculables des populations de l'est du Congo. Il est vrai que certaines populations méritent vraiment d'être aidées étant donné le degré de leur vulnérabilité et de l'insécurité qui caractérise leur vie⁸⁷.

Mais on doit aussi se rendre à l'évidence que les aides de la Caritas sont telles dans le diocèse qu'elles attirent même ceux qui pouvaient subvenir à leurs besoins par un travail personnel⁸⁸. Car leur région n'est pas forcément touchée. La Caritas devrait intégrer dans son action cette dimension responsable, et mettre en place des mécanismes de nature à favoriser une certaine autonomie alimentaire des populations au lieu de créer dans les couches sociales une dépendance⁸⁹ à grande échelle.

⁸⁷ Cf. Georges Balandier, qui affirme qu'une certaine forme de dépendance est le propre de toute réalité sociale (1952 :6).

⁸⁸ C'est le cas des populations de Nyangezi et d'Idjwi qui reçoivent des aides alimentaires de la Caritas alors que leurs vallées marécageuses et collines verdoyantes sont très fertiles.

⁸⁹ Dans une étude portant sur l'usage, l'abus et la dépendance, un rapport rédigé par les psychiatres Michel Reynaud, Philippe-Jean Parquet et Gilbert Lagrue (*Les Pratiques addictives*, Odile Jacob, 2000) s'intéresse non plus seulement aux substances elles-mêmes ou aux produits qui créent la dépendance, mais aux comportements des usagers. La volonté est claire : dépasser les cloisonnements qui affectent le système de santé (par une lutte substance par substance), pour adopter une démarche globale, centrée sur l'utilisateur. « *L'approche produit* » apparaît aux intervenants et aux scientifiques comme réductrice et, de plus, peu performante en matière de prévention et de soin. Les auteurs préconisent une approche centrée sur les comportements, sur ce qu'ils appellent les « *pratiques addictives* ».

Cf. Chapelle Gaëtane, Psychotropes : une approche sociologique in *Sciences Humaines. Le monde selon Bourdieu*, Mensuel N°105, mai 2000. Mis à jour le 09/06/2011 [Http://www.scienceshumaines.com/psychotropes-une-approche-sociologique_fr_401.html](http://www.scienceshumaines.com/psychotropes-une-approche-sociologique_fr_401.html) [Consulté le 17/02/2013].

Cf. aussi, Balandier Georges, Contribution à une Sociologie de la Dépendance, in *Cahiers Internationaux de Sociologie* Vol. 12, (1952), pp. 47-69, Paris, Presses Universitaires de France.

Pour que la Caritas arrive à couvrir régulièrement les besoins des populations demanderesses, il lui faut des moyens colossaux. D'où les tire-t-il ? Cela requiert un partenariat solide, régulier et crédible. En effet, la Caritas Bukavu travaille étroitement avec les Caritas paroissiales et les autres organisations nationales et internationales intervenant dans les mêmes domaines qu'elle. C'est le cas du *PAM - Bukavu*, *FAO*, *OCHA- Bukavu*, *UNICEF- Bukavu* et de *ECHO*.

La Caritas Diocésaine de Bukavu collabore avec les Caritas des autres Diocèses de la RD Congo ainsi que celles des autres pays étrangers qui leur fournissent des ressources importantes. Citons par exemple la *Caritas Espagne*, la *Cafod (Caritas Angleterre)*, la *Caritas Pologne* et la *Caritas Internationalis*. Aussi, elle collabore avec les organisations internationales comme *Manos Unidas*, *Caixa et Insieme Al Terzo Mondo*.

D. Le Centre OLAME

Le Centre Olame est l'œuvre sociale de l'Église de Bukavu qui, depuis l'évêque Louis Van Steen, s'occupe de la condition de la femme et identifie ses besoins en éducation et en formation. Il a alors mis sur pied une structure qui s'occuperait de la promotion de la femme afin qu'elle puisse la rendre capable de jouer pleinement son rôle « d'aide ou partenaire » auprès de l'homme dans la société.

La responsabilité de ce service d'action sociale féminine fut au début confiée par l'autorité hiérarchique à Wivine Pauwels qui établit un réseau de foyers sociaux sur l'ensemble du diocèse. Pour mieux suivre la trajectoire du Centre Olame, il importe de la subdiviser en quatre périodes partant des défis concrets auxquels était confrontée la femme d'alors dans son milieu. En effet, l'on constate qu'au début, entre 1959 et 1969, il y avait une multiplicité de foyers sociaux qu'il fallait coordonner.

Ensuite, on notera la focalisation de l'action dudit centre sur les besoins réels et concrets de la population féminine de Bukavu entre 1970 et 1979. Cette seconde étape a été comme une balise pour l'animation au développement entre 1980 et 1989. Enfin, l'on peut procéder à l'évaluation de l'implication de la femme congolaise dans le processus démocratique et politique sans omettre le renforcement de sa capacité économique, de 1990 à nos jours.

1. Multiplicité de foyers sociaux et nécessité de les coordonner (1959-1969)

Le travail d'encadrement de la femme à Bukavu a commencé à la veille de l'indépendance dans un contexte de troubles sociopolitiques et économiques. Avec une formation intégrale préalablement reçue, les monitrices sociales pouvaient donner auprès des femmes congolaises des notions de puériculture, d'hygiène, santé, nutrition, alphabétisation et leur apprendre des métiers comme la couture, le tricotage et le repassage.

A la suite de la forte mortalité infantile, le ministre des Affaires sociales d'alors avait exigé qu'on puisse intégrer aux activités des foyers sociaux le programme maternel et infantile. En août 1964, les rebelles envahissent la région. Ainsi, le centre de Murhesa, où fonctionnait la coordination des foyers sociaux, fut déplacé à Bukavu. La rébellion de 1964 a été à la base d'une malnutrition aiguë qui a incité la mobilisation de tous ceux qui œuvraient dans le secteur médico-social et d'autres organismes. Ce fut le début du Comité « Anti-Bwaki » qui, à ses débuts, avait fonctionné comme une plate-forme de concertation et de répartition des actions sur le terrain. Il fallait trouver une solution à long terme au problème de la malnutrition et ses causes. Ainsi la campagne soja vit le jour ainsi que le lancement de l'élevage de gros bétail à Mulume Munene dont je parlerai dans le huitième chapitre de cette thèse.

2. Une action tournée vers les besoins concrets de la population féminine (1970-1979)

L'œuvre prit désormais le nom de « Centre d'Animation Sociale Rurale » (CASR) en adoptant des méthodes de développement communautaire. L'objectif pour cette deuxième étape était d'aider les femmes et leurs maris à être des membres actifs et engagés dans le développement tant de leurs familles que des groupes auxquels ils appartenaient.

A ce stade, l'action se tourna peu à peu vers les villageois et les communautés ecclésiales vivantes. Vers 1971, une attention particulière fut portée aux jeunes filles surtout de milieu rural dans des ateliers de formation pour jeunes filles stagiaires aux métiers féminins et à l'animation rurale. A ce jour, plus de 250 jeunes filles ont été formées, la plupart d'entre elles gèrent leurs propres ateliers ou travaillent dans des centres sociaux en paroisses.

3. Vers une véritable animation au développement (1980 à 1989)

Au cours de cette décennie de crise socio-économique et institutionnelle aiguë au Zaïre⁹⁰, le CASR change de dénomination et devient le Centre « Olame », qui signifie en *mashi* : « *Que tu vives !* ». L'action est orientée vers une véritable animation au développement et un accent particulier sera mis sur la formation des agents de développement, des responsables des comités de santé et développement, des catéchistes, des responsables des communautés et des animatrices rurales.

⁹⁰ 1980-1989 est la décennie la plus sombre du point de vue de la gestion de l'État. Les effets néfastes de la politique de nationalisation (« zaïrianisation ») des entreprises privées (occidentales) prônée au début de la décennie précédente par le régime dictatorial de Mobutu se font sentir avec acuité : baisse drastique de la production minière qui constituait pratiquement l'essentiel de l'économie zaïroise, dégradation totale du pouvoir d'achat, chômage massif et défaut de paiement des salaires et de la dette publique et privée, corruption rampante à l'échelle nationale, dysfonctionnement administratif dû à la destruction de l'appareil de l'État, dégradation des mœurs dans la société. Bref c'est la décennie qui a préparé le lis à l'instabilité politique au Zaïre de la décennie suivante (1999-1999) et ses conséquences dans la sous-région dont le génocide au Rwanda (1994) et les deux guerres d'invasion du Zaïre (1996 ; 1998-2012) directement par ses voisins, le Rwanda, le Burundi et l'Ouganda (1996) et par rébellions interposées (1998-2012).

En 1982, d'autres initiatives voient le jour, notamment « Arafruits », spécialisés dans la transformation des fruits en confiture, en vin et dans la culture des plantes médicinales et épices. Dans le cadre de l'amélioration de l'alimentation, la Biscuiterie fut mise sur pied en 1984 afin de valoriser les produits locaux tels que le soja, le maïs, le sorgho.

4. Renforcement de la capacité économique de la femme et son implication dans le processus sociopolitique (1990 à nos jours)

C'est à partir de la décennie 1990 que la femme congolaise entre dans le processus démocratique et politique avec l'ouverture au pluralisme politique faite par le régime moribond de Mobutu. Des colloques sont organisés à l'intention des femmes pour les sensibiliser à l'éveil politique. Un comité Diocésain provisoire des femmes fut mis sur pied. Cette étape est marquée par une prise de conscience de la femme qui, à cause de la conjoncture économique, deviendra le pilier de la survie des familles.

Dès lors, le rôle du comité diocésain des femmes piloté par le Centre Olame était de trouver des instruments humains et financiers pour le renforcement des capacités économiques et organisationnelles de la femme, l'appui en organisation et en gestion. Pour mieux les préparer à s'impliquer dans la démocratisation du pays, les femmes ont eu à suivre des sessions sur les valeurs démocratiques, les droits humains, le leadership féminin...

Depuis 1990, une session centrale est organisée chaque année pour toutes les femmes responsables paroissiales du diocèse. De même, la célébration de la journée internationale chaque année autour d'un thème précis est devenue une occasion pour la femme de s'exprimer, de s'affirmer et de dénoncer les multiples abus dont elle est victime. Avec les guerres récurrentes à l'est de la RDC, le Centre Olame a dû mettre sur pied depuis 2002 le Service d'Écoute et d'Accompagnement des Femmes Traumatisées (SEAFET), afin d'aider les femmes victimes de violences sexuelles à recouvrer leurs forces vitales et à bénéficier des soins de santé appropriés.

En même temps, le Centre Olame poursuit le renforcement des capacités des animateurs des centres de promotion féminine et l'appui des groupements de développement dans les activités génératrices de revenus. Grâce au Comité Diocésain des femmes, les préoccupations et les problèmes prioritaires des femmes sont canalisés en vue d'orienter efficacement leurs activités. Le bulletin « *Muzire, Bwacire : Femme, réveille-toi, l'heure est arrivée !* » permet aux femmes d'échanger leurs expériences et de les inciter à la culture scientifique par la documentation pour connaître ses droits et devoirs dans la société congolaise fortement encore androtique. Un autre service social de très grande envergure où l'Église de Bukavu rayonne depuis pratiquement un siècle, c'est le service de l'éducation piloté par la Coordination Diocésaine des Écoles Conventionnées Catholiques.

E. La Coordination Diocésaine des Écoles Conventionnées Catholiques (CDECC)

Selon les résolutions du synode diocésain de 1990-1992 et le mini-synode de 1998, la CDECC est le service de tutelle de la Commission diocésaine de l'Éducation. Celle-ci comprend les représentants de tous les Services qui interviennent dans l'éducation au niveau du diocèse, les parents, les enseignants, les aumôniers des Instituts Supérieurs et de l'UCB, l'aumônier diocésain des jeunes, les représentants des aumôniers des écoles catholiques... Les objectifs de la commission sont de viser l'éducation tant formelle (enseignement classique) qu'informelle (alphabétisation, initiations, apprentissages divers) ; promouvoir les valeurs chrétiennes pour que nos familles, les communautés chrétiennes, les écoles catholiques deviennent de plus en plus des milieux éducatifs ; aider au changement des mentalités pour un épanouissement complet des jeunes, y compris ceux des écoles non-catholiques.

Comme tâches, la Coordination élabore, à partir des données fournies par ses différentes composantes que sont les écoles, les grandes lignes du projet éducatif et le leur propose pour examen des modalités d'application dans leurs rayons d'action respectifs. Elle organise des rencontres de réflexion sur les problèmes de l'école et sur le sens chrétien de l'éducation. Elle propose des projets pour l'amélioration des infrastructures des milieux éducatifs, étudie les stratégies pour sauvegarder les infrastructures existantes, et encadre les jeunes désœuvrés.

1. Cadre historique et idéologique de la politique éducative au Congo

Sans entrer en détail, en m'inspirant des travaux d'Elikia M'Bokolo (2004) et d'Isidore Ndaywell (1998) qui décrivent très profondément le phénomène, je vais présenter le cadre historique et idéologique de la politique éducative au Congo, en faisant quelques allusions à celle qui était pratiquée par d'autres puissances coloniales.

La genèse de l'école au Congo est à situer dans le cadre politique de Léopold II. Celui-ci, comme nous le rappelle Ndaywel, fit de l'école la condition pour avoir accès au privilège de l'État, notamment les concessions des terres et les subsides. Alors que les missionnaires catholiques en étaient les grands bénéficiaires, les missionnaires protestants eux furent systématiquement exclus puisque les Anglais étaient, au dire d'Isidore Ndaywel, incapables, malgré leur bonne volonté, d'apprendre le français aux indigènes (Ndaywel, 1998 : 351).

Les Européens ignoraient ou méprisaient les systèmes éducatifs africains : fondés sur l'oralité, souvent organisés en stages initiatiques et marqués par des rites de passage, ils permettaient aux adultes de socialiser les plus jeunes et de leur transmettre les savoirs nécessaires à la vie quotidienne, les comportements sociaux et les sciences traditionnelles ou les connaissances religieuses.

Seuls les musulmans avaient un enseignement de type occidental. Pour les colonisateurs, la méthode européenne de scolarisation était l'unique moyen d'accéder à la civilisation.

Jusqu'à la Première Guerre Mondiale, les missionnaires tinrent une place quasi monopolistique dans la diffusion de l'enseignement en Afrique. Mais, à partir de cette date, les États occidentaux se préoccupèrent d'être les moteurs du mouvement afin de contrôler l'outil et de mettre en place un véritable système éducatif (M'Bokolo, E., 2004 :397).

Souvent noyée dans des considérations humanitaires, la politique éducative coloniale avait pour objet principal, voire unique, le maintien et le développement du système colonial (Ibid.). L'enseignement devait permettre à l'« indigène » d'assimiler les fondements de la culture occidentale, de les respecter et d'en reconnaître la supériorité. Il devait également permettre de fournir à l'économie des hommes dont elle avait besoin : techniciens, employés, auxiliaires, contremaîtres...

Les programmes étaient tournés vers les besoins de l'économie, comme l'indiquait en 1912 le vice-gouverneur du Congo belge au ministre des Colonies : « *La volonté ferme du Gouvernement est de diriger l'indigène vers les travaux des champs. Dans ce chemin, on ne pourrait mieux travailler à l'orientation de la population vers les travaux qu'en s'adressant, par la voie de l'instruction professionnelle agricole, aux jeunes générations aptes à s'instruire et à comprendre, et qui formeraient plus tard les éducateurs des populations rurales.(...) Quant à l'instruction classique, elle se réduirait à peu de choses pour les artisans et serait graduée suivant les métiers, selon qu'ils demandent plus ou moins d'intelligence ou de connaissances. Si quelques gens avaient des aptitudes spéciales permettant de leur faire obtenir plus tard des emplois de commis ou de genre analogue, leur instruction serait plus poussée, mais jamais elle n'atteindrait un niveau qui permette à ces Noirs d'avoir d'eux-mêmes la trop haute opinion familière aux demi-savants* » (M'Bokolo, E., 2004 :398).

Au-delà d'une simple croyance en une incapacité des Africains à apprendre et s'instruire, les Européens craignaient surtout que l'enseignement ne devienne un outil pervers, permettant aux Noirs de s'élever à la hiérarchie sociale et éventuellement de devenir la source d'une contestation de l'ordre établi et de la domination blanche. Le rapport Kervyn de 1913 exprime cette crainte:

« *L'enseignement doit être avant tout professionnel, la vanité est un des défauts dominants du caractère du Noir. Dès qu'il a un vernis de civilisation, il se croit volontiers l'égal de l'Européen, et comme l'Européen ne peut travailler de ses mains dans la plus grande partie du Congo, l'indigène dès que lettré, est tenté de se refuser le travail manuel. D'autre part, le Noir ayant quelque instruction, jouit de certain prestige vis-à-vis de ses congénères, et, s'il ne travaille pas, devient facilement un facteur d'influence dissolvante, il critique les Européens, excite les Noirs contre eux en exagérant les défauts de ceux-ci et les griefs de ceux-là, bref il devient une nuisance et un danger. Il faut donc qu'il travaille, et c'est à la moralisation du Nègre par le travail, à savoir par le travail manuel, que doit tendre l'enseignement que nous lui donnons* » (Ibid.).

Bref, pour amener le jeune congolais à ne pas répugner l'apprentissage d'un métier, c'est au début qu'il doit être initié par les travaux manuels d'abord et, le plus tôt possible, par l'apprentissage. Aussi faut-il que le programme des écoles primaires fasse, dès le commencement, large place aux travaux manuels et professionnels, en réduisant d'autant l'enseignement littéraire⁹¹.

Partant de cette base, le système éducatif des colonies reposait sur quelques grands principes : part prépondérante accordée dans l'emploi du temps aux travaux agricoles ou aux travaux manuels ; importance des filières techniques et professionnelles ; sélection rigoureuse, voire barrage dans les filières générales ; séparation souvent totale entre l'enseignement pour les Européens, celui pour les Africains et, le cas échéant, l'enseignement pour les autres populations ; inégalité de reconnaissance entre les « degrés » métropolitains et ceux des colonies.

Prolongement logique de la « trinité coloniale » belge, l'enseignement au Congo était presque exclusivement missionnaire, catholique plus exactement, le concordat de 1906 prévoyant notamment que chaque mission qui le pouvait devait posséder son école. Effectivement, dans un Vicariat, chaque mission avait son école. Elikia M'Bokolo (2004 : 402) nous donne quelques données statistiques pour montrer le rôle prépondérant que les missionnaires ont joué dans la formation de l'élite africaine. A la fin des années 1930, il y avait plus de 700 000 élèves dans l'enseignement privé au Congo pour 4 368 élèves dans les écoles publiques.

La part des missionnaires se révéla également prépondérante en Afrique Équatoriale Française (AEF) où l'administration intervenait peu, retardant ainsi la formation d'une élite moderne (la première école secondaire, l'École Edouard Renard, ne vit le jour qu'en 1935) et moindre en Afrique de l'Ouest Française (AOF) où l'enseignement public était très développé (11 484 élèves dans les écoles publiques en 1910 contre 2 962 dans les écoles missionnaires). Dans les colonies britanniques, notamment en Ouganda et au Nyassaland (actuel Malawi), le rôle des missionnaires fut important, l'administration jouant un rôle prépondérant à Zanzibar et au Tanganyika, ainsi que dans le domaine de l'enseignement technique.

Une petite comparaison entre quelques puissances coloniales permet de constater que la politique scolaire de la Grande-Bretagne dans les Colonies était basée sur cette conviction : « *L'enseignement doit être adapté à la mentalité et aux traditions des différents peuples, en conservant autant que possible tous les éléments sains dans la mise en place de leur vie sociale* » (M'Bokolo, 2004 :400).

⁹¹ Lettre du ministre des Colonies au gouverneur du Congo belge, 1913, textes cités par Kita K.M., *Les fondements de l'École au Zaïre. La formation des jeunes congolais avant 1920*, Bukavu, Ceruki, 1979.

Forte de ce principe, l'instruction dans les colonies britanniques fut plus respectueuse des spécificités africaines, mais aussi plus porteuse dans la constitution d'une élite. C'est ainsi qu'à partir de 1927, l'enseignement se fit dans la langue maternelle pendant les deux premières années, puis en anglais pour le reste de la scolarisation. Entre les deux guerres, la langue de la puissance coloniale fut préférée à toute autre pour diverses raisons : implantation politique, acculturation, homogénéité, caractère scientifique, facilité pour les enseignants européens, contrôle possible, préférence nationale (Ibid.). Pour ce qui est de la France, l'enseignement en français devint obligatoire en AOF et AEF en 1922 et ce, dès les petites classes. Dans les colonies portugaises, l'usage des langues africaines était toléré pour les explications orales et les traductions.

La Belgique adopta une politique différente : le français était la langue utilisée (le flamand était enseigné plus tard), mais pour les élèves destinés à ne pas dépasser l'enseignement primaire, il était estimé que l'apprentissage du français était inutile. Ainsi, l'enseignement pour ces catégories se faisait-il en langues vernaculaires, en particulier lingala, kikongo, luba et swahili, que les missionnaires codifièrent⁹². Dans le vicariat apostolique du Kivu, l'enseignement était fait essentiellement en swahili. C'est Mgr Richard Cleire qui, audacieusement, changera l'ordre des choses en introduisant le français comme langue principale dans l'enseignement. Cela ne fut guère apprécié tant par les autorités coloniales que par sa hiérarchie religieuse.

Rappelons que Léopold II avait préconisé qu'un accord avec les missionnaires fasse l'objet d'une convention entre le Saint-Siège et le gouvernement de l'EIC. Cette convention assurait aux missions catholiques la possession des terres (Elikia M'Bokolo, 2004: 352). En revanche, les missionnaires étaient tenus d'assurer l'instruction et l'apprentissage des langues « nationales belges » (le français) par la création des écoles ; ils s'engageaient aussi à prêter leur concours à l'État, par l'exécution de travaux d'ordre scientifique, géographique et linguistique. Ndaywel (1998 :230) voit dans cette convention la base de l'histoire scolaire du pays ; il est l'amorce des travaux linguistiques et ethnographiques dont les missionnaires nous ont laissé d'abondantes monographies. Enfin, l'annexion des missions au processus de colonisation justifierait désormais les subsides octroyés par l'État colonial (Ibid.).

La convention fut annexée à la Charte coloniale du 18 octobre 1908 et a continué à régler les rapports entre les missions et le gouvernement colonial en matière scolaire jusqu'aux années 1925-28, époque où s'organisa l'enseignement subsidié par les conventions dites « De Jonghe ».

⁹² Voir à ce sujet le livre pionnier de Johannes Fabian, *Language and Colonial Power. The Appropriation of the Swahili in the Former Belgian Congo (1880-1938)*, Cambridge University Press, 1986).

Mais ces conventions avec les Sociétés de missions « nationales » laissèrent intacte la Convention de 1906. Une nouvelle convention entre la Belgique et le Saint-Siège concernant le Congo fut signée le 8 décembre 1953, mais elle ne fut jamais ratifiée. Aussi la Convention a-t-elle régi les rapports entre l'Église catholique et l'État durant toute la période coloniale (Bontinck, F., 1980: 261-303 cité par Ndaywel, I., 1998: 352). On peut lire le contenu de cette Convention dans l'Annexe 7 de cette thèse.

Parce que les missionnaires étaient engagés dans la lutte contre le « paganisme tribal » pour mener à bien l'œuvre civilisatrice de la colonisation, l'administration coloniale regardait leur travail d'un œil à tout le moins bienveillant. Elle attendait en retour de ces missionnaires une collaboration étroite. Symbole de cette entente sacrée, les colonies belges reposaient sur une « trinité coloniale » (M'Bokolo, E., 2004 : 293) composée de l'administration, de grandes compagnies et de missions, chacune des parties collaborant étroitement avec les deux autres pour établir la puissance européenne et la « civilisation ». Un recueil réalisé par le ministère des Colonies à l'attention des fonctionnaires et agents du service territorial du Congo Belge précisait dans son édition de 1930 : « *Les agents du gouvernement ne travaillent pas seuls à l'œuvre de la civilisation. Les œuvres religieuses y participent dans une mesure au moins égale (...) les agents du gouvernement, quelles que soient leurs opinions, ont l'obligation stricte d'aider les missionnaires chrétiens* » (Cf. Ibid.).

Il convient de préciser que quand l'EIC prit officiellement l'initiative de l'instruction des enfants congolais, ce fut surtout pour des raisons militaires, pour constituer une pépinière de jeunes recrues, destinés à devenir, suivant la vocation de l'époque, des soldats-ouvriers, des combattants et constructeurs de postes. La concrétisation de cette idée s'effectua pour la première fois lors de la création de « colonies d'enfants indigènes », le 12 juillet 1890. L'idée du regroupement en « colonie » provenait de la nature du recrutement visé, qui recherchait avant tout des enfants peu concernés par les traditions claniques : esclaves, orphelins, enfants délaissés ou prétendus tels.

En effet, s'il existait un réseau d'enfants d'origine esclave, à côté de cela, beaucoup d'autres n'étaient que fausement abandonnés. Bon nombre d'entre eux étaient recrutés de force et retenus contre leur gré (Ndaywel, I., 1998 : 354). Plusieurs d'entre eux ont risqué la mise aux fers et la peine de la chicotte, pour une tentative infructueuse qu'ils avaient faite de regagner leurs villages (Merlier, M., 1962 : 218). L'orientation de la formation était essentiellement militaire. C'est à cette carrière qu'étaient destinés la plupart des élèves. Ndaywel rapporte que sur 83 élèves qui terminèrent la formation à Nouvelle-Anvers en 1893, 55 devinrent soldats. La même proportion était respectée à Boma : sur 57 finalistes, en 1901, 41 devinrent soldats (Ibid. : 355).

Les « colonies scolaires », créées par l'État pour des besoins de recrutement militaire, furent dirigées dans un temps par des officiers. Suite à l'installation des nombreuses congrégations missionnaires, l'État pensa nommer à leur tête des responsables religieux. C'est ainsi qu'un Frère des Écoles Chrétiennes fut nommé à Boma, Capitale de l'EIC, et un Père de Scheut à Nouvelle-Anvers. Mais l'initiative engendra de nouveaux problèmes. Les missionnaires chargés de la direction essayaient de trouver leur compte dans la finalisation essentiellement militaire assignée à leur action. Ils commencèrent à se préoccuper également de la formation religieuse de leurs protégés, en vue d'y recruter des catéchistes. Cette ambivalence de fait, l'État fut obligé par la suite de l'assumer de façon concrète.

Isidore Ndaywell montre comment la colonie scolaire a évolué dans le temps et selon les circonstances, à partir de 1894. Tout est parti de la création à Boma de deux types de colonies scolaires: les candidats à la formation militaire et professionnelle et ceux qui, ayant des dispositions religieuses particulières. Selon les impératifs du moment, les deux types de colonies scolaires suscitérent la création d'une « école de candidats sous-officiers comptables », la formation des candidats capables d'être admis à un nouveau cycle de formation plus poussée, la formation des auxiliaires locaux pour l'administration coloniale, la création d'une « école de candidats commis »... On aboutit à la nécessité de créer des écoles primaires, car on se rendit compte que le rendement de ces auxiliaires formés pouvait être meilleur, qu'il serait utile qu'ils disposent préalablement d'une formation générale en calcul, en dessin et en d'autres disciplines de base (Ibid.)

La première « école primaire » fut créée à Boma le 16 décembre 1908. Elle fut suivie d'autres créations semblables, dans des centres où fonctionnaient des écoles professionnelles : Buta, Léopoldville, Stanleyville, Lusambo, Elisabethville et Kabinda. L'école primaire prenait deux ans et préparait l'accès à l'école professionnelle. Jusqu'ici, il n'a été question que de l'initiative de l'État en matière d'instruction. Cette préoccupation fut partagée par les congrégations missionnaires, et dans des conditions à peu près identiques.

Pour l'État, on a vu que c'est la nécessité de s'entourer d'auxiliaires militaires d'abord et professionnels ensuite qui l'amène à reconnaître le bien-fondé de ces centres d'apprentissage militaire et professionnel. Les missionnaires furent confrontés au même genre de problème. Leur préoccupation première fut certes l'évangélisation, mais très vite, ils ressentirent la nécessité de s'entourer d'un corps d'auxiliaires. Il fallait bien qu'ils sachent lire et écrire... pour faire la lecture du catéchisme et de la Bible, tenir le registre, déchiffrer un message écrit provenant du missionnaire, etc. Les écoles ne furent donc pas l'aboutissement du souci de « civilisation », pour reprendre les propos de Ndaywel, mais plutôt le résultat d'une certaine quête d'efficiency dans l'effort de domination et d'évangélisation (1998 :356).

En 1894, une colonie scolaire pour jeunes filles fut également créée à Kimwenza pour servir de pépinière d'épouses chrétiennes aux jeunes gens élevés chez les Jésuites. Malgré son caractère éphémère, cette première prise en charge par l'État du réseau d'enseignement catholique constitue la genèse d'une politique qui fera recette dans la colonie. Par souci d'économie, l'État, au lieu de développer lui-même un réseau scolaire officiel, préféra en laisser l'initiative aux confessions religieuses à qui il allouait des subsides. Par la Convention de 1906, les missions furent encouragées dans cette voie, bien que le principe d'allocation des subsides ne se réalisât que fort timidement (Ibid.).

Au début du siècle, les deux réseaux d'enseignement étaient donc opérationnels. Celui de l'État concernait quelques colonies scolaires et écoles professionnelles ; celui des missions, qui se proposait de toucher le plus grand nombre d'enfants possible, visait l'évangélisation et la formation agricole et professionnelle. Cette dernière option intéressait de plus en plus pour répondre aux besoins croissants de son administration. Il fallait davantage populariser la scolarisation.

En 1909, il fut déclaré que chaque district devait être doté au moins d'une « école agréée et subsidiée par l'État ». Les conditions pour prétendre aux subsides étaient d'adopter le programme fixé et approuvé par le gouvernement et d'accepter le contrôle régulier des inspecteurs de l'État. Grâce à ce système, bon nombre d'écoles missionnaires furent intégrées dans un ensemble scolaire contrôlé par l'État. De nouvelles écoles furent créées et celles qui existaient déjà furent adaptées aux nouvelles normes. Ce vaste programme d'intégration eut pour conséquence d'étoffer davantage le tissu scolaire de grands centres déjà connus, tels que Boma, Léopoldville, Stanleyville, Elisabethville, et insuffla un dynamisme nouveau à des centres en plein essor : Nouvelle-Anvers, Mayumbe, Mongo, Lusambo, Niangara, Coquilhatville, etc. Un grand nombre de nouveaux centres, généralement des capitales de districts, prenaient de l'importance.

Mais il faut préciser que cet essor ne concernait que les grands centres car l'État réservait toujours ses subsides pour quelques écoles situées dans des villes. L'immense réseau des écoles rurales n'était pas concerné, à tel point qu'en 1920, il n'y avait que 12 établissements, comptant 20 311 élèves au total, soit une moyenne de 1 693 élèves par école, qui constituaient l'enseignement missionnaire subsidié (Cf. Kita, K.M., 1982:123-165).

Il y a lieu d'échelonner l'historique du système scolaire présenté ci-dessus sur quatre périodes, à savoir : des origines à l'indépendance (1906-1960), de l'indépendance à l'étatisation (1960-1974), de l'étatisation à la Convention de gestion des Écoles Nationales (1974-1977) et de la Convention à nos jours (1977).

2. Les traits caractéristiques de chaque période

D'abord, des origines à l'indépendance : 1906-1960. Comme je l'ai montré précédemment, en plus de la mission traditionnelle dévolue à l'Église d'évangéliser, elle avait aussi la charge de créer les écoles, en contrepartie des subsides et des vastes domaines reçus de l'État, conformément à la Convention signée à Bruxelles entre les représentants du Saint-Siège et ceux de l'EIC le 26/05/1906. Parallèlement à l'implantation des Missions, dans le Vicariat Apostolique du Kivu, les Pères Blancs créaient les écoles pour les aider à remplir leur tâche d'évangélisation. Tel fut le cas de la première école des catéchistes créée à Nyangezi en 1916 et qui deviendra plus tard le Petit Séminaire de Mugeru (1922) après son transfert à Mwanda en 1918.

Il y a lieu de rappeler que le but principal de la politique scolaire du Congo Belge était de former des ouvriers subalternes et de bons auxiliaires de divers services de l'Administration et des entreprises, en vue de perpétuer le système colonial. Dans cette visée, c'est aux Missionnaires que la colonie a confié l'œuvre de l'Enseignement. Ainsi, dans les écoles officielles comme dans celles organisées par les Missions, la direction était assurée par les Missionnaires. Au regard de cette collaboration, les Missionnaires recevaient des subsides de fonctionnement, de construction des écoles et d'autres avantages matériels de la colonie qui, en retour, entendait asseoir son hégémonie sur les indigènes en bénéficiant d'une base morale.

En 1926-1927, fut créé dans l'esprit du même projet le service de l'Inspection Officielle de l'Enseignement dirigé par un Inspecteur par circonscription ecclésiastique, nommé par le Chef de Mission et agréé par le Gouvernement après consultation de l'Inspecteur Général et des Inspecteurs Provinciaux. Cet Inspecteur Missionnaire était responsable de la bonne marche des écoles de sa circonscription. Il nommait, changeait et révoquait les instituteurs. Il fixait le temps et la durée de congé et des vacances. De même, il donnait l'horaire des classes et veillait à l'application des règlements et des programmes, présidait aux examens pour l'obtention des certificats et des diplômes que reconnaissait la colonie. Il envoyait annuellement à l'Inspecteur Provincial de l'Enseignement un rapport général sur les progrès et les améliorations à introduire.

Ce rôle de l'Inspecteur Missionnaire est aujourd'hui dévolu au Coordinateur Diocésain et Provincial des Écoles Conventionnées Catholiques. Plusieurs Inspecteurs Missionnaires se sont succédé jusqu'en 1960.

Citons quelques figures : les Pères Roussel⁹³ (1926-1933), Monsmans (1933-1947), Georges Defour (1947-1957). Ce dernier vient de mourir. Il est le plus connu de tous les Inspecteurs. Il a réformé le programme scolaire en introduisant, à la demande de Mgr Richard Cleire alors Vicaire apostolique du Kivu, la langue française dans les écoles. Il a mis sur pied le Centre Pédagogique de Bukavu où étaient édités les manuels scolaires ainsi que le journal des jeunes « Kindugu » et celui des enseignants « Pedagogia ». Il a rédigé 32 manuels pour les écoles dont les plus connus sont: *Mon ami Noé I & II ; Calculons Juste I, II & III ; J'apprends le Français I, II, III & IV ; Usikie Habari I, II, III & IV*. C'est la *méthode de centre d'intérêt* qui était exploitée dans ces manuels. Pour l'encadrement de la jeunesse, il a créé le mouvement *Xavéri*, devenu aujourd'hui un mouvement reconnu sur le plan mondial.

Après Georges Defour, le dernier Inspecteur Missionnaire d'avant l'indépendance et la période postérieure fut Alphonse Bosmans (1957-1962). Comme on le voit, son mandat a coïncidé avec l'accession du Congo à l'indépendance et avec tous les corollaires liés à cet événement au Congo : marche des enseignants, grève, non paiement des salaires, instabilité du personnel, etc.

La deuxième période va de l'indépendance à l'étatisation des écoles : 1960-1974. En effet, jusqu'en 1960, les Missionnaires avaient le monopole de l'organisation et de la gestion des écoles. Ils ont continué cette œuvre à travers le Bureau de l'Enseignement Catholique (BEC) créé en 1951 dirigé par Martin Ekwa (s.j.). L'Enseignement catholique est ainsi appelé à s'intégrer dans l'Enseignement national. On assiste à l'unification des programmes d'enseignement et au regroupement des écoles en réseaux d'enseignement ou régimes de gestion : catholique, protestant et officiel.

Dorénavant, l'État se réservait le droit d'organiser et de contrôler l'ensemble du système scolaire. Il y aura un programme unique pour les écoles secondaires (1961) et celui des écoles primaires (1963). Evariste Cuma (1966-1972) est le premier Inspecteur Diocésain noir. Il était entouré des Inspecteurs Diocésains adjoints actuellement appelés des Conseillers d'Enseignement. Herman Muzindusi Magara (1972-1974) a travaillé dans une période correspondant au début de la nationalisation (zaïrianisation) des biens des étrangers par le régime durant laquelle les écoles qui étaient jusque-là dans les mains de l'Église furent purement et simplement étatisées.

⁹³ A ne pas confondre avec le Père Jean Roussel, missionnaire de Scheut, qui rédigea pour le compte du gouvernement colonial en 1944 un livre intitulé *Leçons de déontologie coloniale* dans lequel il décrit dans un style plus que raciste et un langage déshumanisant l'homme Noir et l'action civilisatrice de la Belgique et de l'Église catholique au Congo Belge.

La troisième période, très courte, va de l'étatisation à la Convention de gestion des Écoles Nationales (1974-1977), pendant laquelle, la Convention du 26 mai 1906 est battue en brèche. L'État ravit les écoles à l'Église. L'Inspecteur Diocésain, un prêtre, regagne la paroisse et ses adjoints, des laïcs rejoignent l'Inspection officielle. Les archives de l'Inspection Diocésaine des écoles sont détruites et d'autres emportées à la Division Régionale de l'Enseignement. Dans les écoles, le cours de religion est supprimé et remplacé par le cours d'Education Civique et Politique où l'on enseigne le Mobutisme, l'idéologie du Parti unique, le Mouvement Populaire de la Révolution (M.P.R.) qui prêche le recours à l'authenticité. Les prénoms chrétiens sont remplacés par les noms zaïrois. Tous les symboles chrétiens (crucifix, statue de la Vierge Marie, etc.) sont détruits. Avant le début des classes, les élèves exhibent les danses et les chansons révolutionnaires en remplacement de la prière.

La conséquence immédiate était la déchéance morale dans les écoles comme dans toute la société zaïroise. Certains enseignants et directeurs sont devenus des polygames. La corruption bat son plein. La situation devenant intenable, puisque les écoles ne faisaient que sombrer, les parents vont solliciter à l'Église de reprendre les écoles. Des contacts furent entrepris entre l'État et l'Église, à cet effet. Le 26/02/1977, les négociations aboutirent à la signature d'une nouvelle Convention de gestion des Écoles Nationales, entre l'Église et l'État, qui lui rétrocède la gestion des anciennes écoles catholiques.

Iwewe Kpongo reproduit les deux articles-clé de cette convention : « *Il convenu ce qui suit : Article 1 : La République confie la gestion des écoles nationales reprises en annexe, à l'Église qui l'accepte aux conditions ci-dessous : Article 2 : L'Église gère les écoles conventionnées par ses Associations sans but lucratif (A.S.B.L.). L'Evêque du lieu d'implantation des écoles, ou le chef de la communauté, ou le Délégué Régional sont, au plan local, les responsables de l'exécution de la convention.* » (Iwewe Kpongo, 2004 : 133. Cf. Annexe 8)⁹⁴

La dernière période est relative à la gestion des écoles sous la Convention de 1977 à nos jours. Après la signature du texte de la Convention de gestion des Écoles Nationales, celles-ci furent reprises par l'Église. Ce texte définit les attributions de l'État et celles de l'Église dans la conduite des écoles dites alors Conventionnées. L'État est le pouvoir organisateur de toutes les écoles conventionnées. A ce titre, il agréé les écoles et pourvoit à leur financement (salaire du personnel, frais de fonctionnement, construction et réhabilitation des infrastructures scolaires). Par contre, l'Église est le pouvoir gestionnaire des écoles nationales confiées par la République.

⁹⁴ Cette convention de gestion des écoles conventionnées catholiques du 26 février 1977 contient 23 articles publiés dans la brochure éditée par le Bureau de coordination nationale des écoles conventionnées catholiques, Kinshasa, 1978 : 5-13.

Cette gestion porte sur l'organisation interne et le fonctionnement des écoles, la gestion du personnel, la gestion financière et l'organisation de la vie sociale des élèves.

Selon cette même Convention et pour assurer la gestion quotidienne des écoles, l'Église institue les Coordinations au niveau correspondant de chaque échelon de l'Administration publique : nationale, provinciale et sous-provinciale (diocésaine). Elle édicte par ailleurs un règlement d'ordre intérieur pour la mise en application et l'adaptation des clauses de ce texte aux réalités de la confession. Le cours de religion est réhabilité dans les écoles. Rappelons que cette Convention est consécutive au constat par l'Etat zaïrois de son incapacité à restaurer l'éthique dans les écoles après une décennie de dépravations morales et des dérives sociopolitiques du régime.

Bref, l'avènement des écoles dans l'archidiocèse de Bukavu a été l'œuvre des Pères Blancs. Ces derniers n'ont pas seulement fondé les missions ou paroisses, mais aussi ils ont créé les écoles qui se sont fort développées. Ces écoles étaient placées sous la supervision d'un Inspecteur Missionnaire qui deviendra plus tard Inspecteur Diocésain et ensuite Coordinateur Diocésain.

La situation vécue par les écoles au fil des temps a montré que leur organisation et leur gestion ont toujours fait l'objet d'une Convention entre l'État et l'Église. Cette Convention définit les obligations de chaque partie.

3. Organisation de la Coordination Diocésaine et Provinciale des Écoles Conventionnées Catholiques

Cette structure est le service technique de l'Ordinaire du lieu chargé de la gestion quotidienne des écoles, c'est-à-dire de traiter les questions administratives, financières et pédagogiques les concernant. Dans son fonctionnement, elle entretient les relations en aval avec les paroisses et les écoles et, en amont, avec l'évêque dont elle est le mandataire. Elle est en rapport direct avec la Coordination Provinciale et la Coordination Nationale.

Durant quatre décennies, le diocèse, par son service mandataire qu'est la Coordination diocésaine, s'est investi dans l'implantation des écoles partout dans le diocèse et dans leur encadrement. Il a assuré la formation et le recyclage des enseignants et des chefs d'établissements. Il s'est attelé à l'approvisionnement des manuels scolaires, des programmes d'enseignement ainsi que des fournitures scolaires et de bureaux.

Mais ses actions débordent les limites du diocèse de Bukavu puisque ses animations pédagogiques s'étendent sur les entités relevant des Coordinations d'Uvira et de Kasongo.

Tableau 1 : Plan de statistiques des écoles Conventionnées catholiques de Bukavu

NIVEAU	ÉCOLES	CLASSES	EFFECTIFS SCOLAIRES				ENSEIGNANTS
			Garçons	Filles	TOTAL	M/CI	
MATERNEL	11	24	512	448	960	40 ⁴	31
PRIMAIRE	298	2 613	70 756	57 195	127 951	49 ⁴	3 161
SECONDAIRE	103	787	16 272	10 108	26 380	34 ³	1 349
TOTAL	412	3 424	87 540	67 751	155291	45⁴	4 541

Source:Rapport de la Coordination diocésaine des Écoles Conventionnées Catholiques lors du Centenaire de l'Église de Bukavu, en septembre 2006.

Sachant que, presque une décennie après, les données ci-après doivent avoir évolué, en 2006, la Coordination Diocésaine de Bukavu organisait 412 écoles dont 11 de la Maternelle, 298 du Primaire et 103 du Secondaire. Ces écoles comprenaient au total 3 424 classes, soit 24 de la Maternelle, 2 613 du Primaire et 787 du Secondaire. Elles étaient fréquentées dans l'ensemble par 155 291 élèves dont 87 540 garçons et 67 751 filles (43,6%). Les enseignants étaient au nombre de 4 541 répartis comme suit : 31 au niveau maternel, 3 161 au niveau primaire et 1 349 au niveau secondaire.

On aura observé à la lecture de ce tableau qu'au niveau maternel, les écoles ne sont pas encore nombreuses : 11 seulement. Cela est dû entre autres à l'héritage du système scolaire colonial qui n'organisait quasiment pas de degré maternel. L'école commençait avec la 1^e année du primaire, à 6 ou 7 ans d'âge de l'élève. Par ailleurs, dans la maternelle, il y a presque autant de classes que d'enseignants, mais avec une moyenne de 31 élèves pour un enseignant, alors qu'au niveau du primaire, ils sont 41 pour un enseignant et, au secondaire, 20 élèves pour un enseignant. Aussi, constate-t-on que la moyenne générale de la classe pour ces trois degrés est de 45 élèves. Au niveau du primaire, elle frôle même 50 élèves, ce qui rend onéreuse la formation en termes de qualité et d'efficacité pour les acteurs en présence : les élèves et l'enseignant. Enfin, dans chaque degré, le nombre de garçons reste élevé par rapport à celui des filles. Si au degré du maternel cette marge n'est pas très significative puisque les filles y représentent 46,7% des effectifs, elle tend par contre à s'agrandir au fur et à mesure que les élèves avancent dans les études. Ainsi, au niveau du primaire, les filles sont 44,7% alors qu'au secondaire elles ne représentent que 38,3% des effectifs.

4. Impact de l'action de la Coordination diocésaine sur la pastorale d'ensemble du diocèse

L'impact de la Coordination sur la pastorale d'ensemble du Diocèse est réel. Les écoles primaires et secondaires gérées par la Coordination diocésaine sont parmi les meilleures de toute la République. Certaines écoles secondaires, comme l'Institut Alfajiri, le Petit Séminaire de Mugeru, l'Institut Kitumaini, le Lycée Cirezi, obtiennent, depuis des décennies et de manière ininterrompue des résultats parfois à 100% à l'examen national du Diplôme d'Etat (désignation en RD Congo du Bac français) et font la plupart du temps le meilleur score national. Beaucoup de hauts cadres politiques et d'élites intellectuelles du pays ont été formés dans ces prestigieuses écoles secondaires de l'Archidiocèse de Bukavu. Cette performance scolaire est sans aucun doute l'œuvre de l'Église à travers le dévouement et la discipline personnelle et collective de son corps enseignant très soudé, composé d'enseignants laïcs, de prêtres, religieux, religieuses.

En outre, le personnel œuvrant au sein des mêmes écoles est actif dans la pastorale tant du Diocèse que des paroisses, soit comme catéchistes, auxiliaires de communion, lecteurs, choristes, etc. Faut-il signaler que les écoles qui sont un vaste champ d'évangélisation sont également de grands pourvoyeurs de notre Église en agents pastoraux ? Il y a de quoi affirmer qu'elles constituent les poumons pour le Diocèse. Ce processus éducationnel culmine vers l'enseignement supérieur et universitaire dont l'emblème est assuré aujourd'hui par une université diocésaine, l'Université catholique de Bukavu (UCB) et une dizaine d'Instituts supérieurs.

F. L'Université Catholique de Bukavu (UCB) et les Instituts Supérieurs

Jusqu'il y a deux décennies, le Kivu apparaissait depuis la période coloniale, compte tenu de son éloignement géographique, de son enclavement, mais aussi des considérations sociopolitiques, comme la région la plus défavorisée du Congo sur le plan universitaire en comparaison avec les autres villes traditionnellement universitaires du pays comme Kinshasa, Lubumbashi et Kisangani, alors qu'il présente la densité démographique la plus élevée du pays. C'est cela qui a poussé les fils de cette région à décider de la création d'une institution universitaire pour leurs fils et filles.

1. Le contexte socio-historique de la création de l'UCB

Malgré son réseau dense et bien structuré d'écoles secondaires très performantes comptant parmi les meilleures de tout le pays, comme je viens de le dire et d'après le tableau statistique précédent, le Kivu n'a bénéficié d'aucune mesure gouvernementale durant les trois décennies du régime politique discriminatoire de Mobutu. Ce régime n'avait aucun souci pour doter, comme les autres provinces du pays, d'un cadre universitaire cette région orientale du pays où toutes les opportunités d'investissements universitaires sont pourtant très favorables.

C'est ainsi que les jeunes diplômés de ces prestigieuses écoles catholiques de la place devaient aller poursuivre leurs études universitaires à plus ou moins 2 000 km, soit à Lubumbashi (majoritairement), soit à Kinshasa ou à Kisangani. Les difficultés d'éloignement de leurs milieux familiaux, les contraintes économiques⁹⁵, les problèmes sociopolitiques et culturels⁹⁶ et leurs conséquences sur le comportement moral des étudiants du Kivu, tout cela était des défis à gérer et à surmonter par ces jeunes kivutiens. Et, quand ils avaient terminé leurs études, ils se retrouvaient au chômage, ne pouvant pas obtenir facilement de débouchés quand ceux-ci étaient même possibles selon leur formation reçue dans ces trois villes universitaires, la politique étant d'embaucher prioritairement les autochtones.

Il faudra attendre la fin des années 1980 pour que l'Église du Kivu se décide à briser ce clivage social dans la répartition des institutions universitaires entre l'Ouest et l'Est. Alors que ce dernier ne se contentait que de trois Instituts Supérieurs, en l'occurrence l'Institut Supérieur Pédagogique (ISP), l'Institut Supérieur de Développement Rural (ISDR) et l'Institut Supérieur des Techniques Médicales (ISTM) qui étaient, il faut le dire, de renommée internationale, l'Ouest du pays jouissait de l'exclusivité de l'enseignement technique supérieur⁹⁷ et universitaire⁹⁸.

L'existence d'un certain nombre d'Instituts supérieurs dans la ville même de Bukavu, sa proximité de centres de recherche de niveau international ainsi que des universités des pays voisins, offrent la possibilité de recourir aux services des chercheurs et professeurs en provenance de ces institutions universitaires et scientifiques.

⁹⁵ Très rares étaient ceux qui bénéficiaient d'une bourse d'études, même à l'époque où il y en avait encore au Zaïre. Leurs études étaient entièrement assurées par les faibles revenus tirés des produits de champs (bananes, manioc, ananas, arachides, haricots) et de plantations (café, cacao, quinquina) de leurs parents.

⁹⁶ Pendant des décennies, le régime du Parti Unique, le MPR, avait fortement infiltré les milieux universitaires mettant en place une police secrète chargée de fournir à l'Agence Nationale de Renseignements (ANR) des informations sur la vie au Campus universitaire pour connaître et punir de diverses manières les détracteurs du régime décadent de Mobutu.

⁹⁷ Les instituts techniques supérieurs les plus fameux au Zaïre d'alors étaient notamment l'Institut Supérieur des Techniques Appliquées (ISTA) qui formait des ingénieurs en électronique ; l'Institut des Bâtiments et Travaux Publics (IBTP) qui produisait de très bons architectes et ingénieurs en construction et en génie civil; l'Institut Supérieur de Commerce (ISC) pour les hauts cadres d'entreprise en comptabilité et en finance. Le pendant de l'ISP à l'Ouest du pays mais à l'échiquier national était l'Institut Pédagogique National (IPN). Toutes ces grandes Écoles étaient essentiellement basées dans la capitale Kinshasa. Ce qui fait que tous les candidats à ces études venant des régions éloignées du pays devaient s'armer d'un courage, d'une patience et d'une abnégation extraordinaires mêlés d'ingéniosité pour survivre dans « *la grande ville africaine de la musique et de la danse* » avant d'obtenir une inscription.

⁹⁸ Jusqu'en 1990, le Zaïre ne comptait que trois universités : Kinshasa, Lubumbashi et Kisangani, les trois campus de l'ancien Lovanium créé en 1954.

Ce sont ces éléments qui ont milité en faveur de la création de l'Université Catholique de Bukavu par l'archevêque de Bukavu, Mgr Aloys Mulindwa, après que le projet de créer à Bukavu une université pour tout l'ancien Kivu eut échoué à cause du court-circuitage par le diocèse de Butembo⁹⁹.

Pour bien appréhender la mesure de l'enjeu social de cette institution, il nous semble indiqué de chercher dans les éléments historiques l'origine de l'idée d'une université dans le Kivu montagneux. En effet, déjà avant l'accession du Congo à l'indépendance, en sa session et en sa séance du 11 mars 1957, le Conseil de la Province du Kivu avait émis le vœu de voir instaurer un établissement universitaire à l'Institut de Recherches Scientifiques en Afrique Centrale (IRSAC) / Lwiro, près de Bukavu.

A l'aube de l'indépendance, en 1960, le premier gouvernement provincial, présidé par Jean Miruho Bahaya, avait inscrit la fondation d'une université à Bukavu parmi les priorités de son programme gouvernemental. En 1962, l'Université Lovanium de Léopoldville (Kinshasa) ouvre son extension universitaire au Collège Notre-Dame de la Victoire (Alfajiri). Le but était de préparer les étudiants finalistes de cycles courts (D4, D5) à entrer à l'Université.

En 1965, le gouvernement provincial de Dieudonné Boji Ntole favorisa l'installation par Mgr Luc Gillon, alors Recteur Magnifique de l'Université Lovanium de Léopoldville, de la propédeutique de Bukavu qui devait évoluer en une véritable université, capable d'accueillir 2 000 étudiants dès le début. Après quelques années de fonctionnement, elle dut, sur décision politique, cesser ses activités. En 1971, Mgr Edouard Massaux, Recteur Magnifique de l'Université Catholique de Louvain, sur invitation du Président de la République, vint prospecter à Bukavu la possibilité d'ouverture d'une École de laborantins qui pouvait évoluer en une université à Bukavu, la quatrième du pays.

C'est finalement, avec la décision présidentielle de la libéralisation de l'Enseignement Supérieur et Universitaire au Zaïre le 26 avril 1989, que Mulindwa, archevêque de Bukavu, signe, en date du 21 novembre 1989, le décret portant l'érection de l'Université Catholique de Bukavu (U.C.B.), conformément au Code de Droit canonique, en ses canons 807 à 814.

⁹⁹ Le projet d'une université commune aux trois Kivu était en voie de réalisation quand l'évêque de Butembo-Beni, Mgr Emmanuel Kataliko, décida précipitamment de créer selon les prérogatives canoniques légitimes, sa propre université : c'est l'avènement de l'Université du Graben en 1990. Désabusé, Mgr Mulindwa n'abandonna pourtant pas l'idée du projet commun. C'est ainsi qu'une année après le Graben, il créa l'Université Catholique de Bukavu (UCB), avec les mêmes dispositions statutaires et les mêmes objectifs sociaux : doter l'ancien Kivu d'une institution universitaire devant répondre aux défis de l'heure correspondant aux types de formation à offrir aux jeunes du Kivu, à savoir les défis en matière de la santé (faculté de Médecine), de l'agriculture (faculté de Sciences Agronomiques), de l'économie et de l'environnement (faculté de Sciences Economiques et de Gestion) et en matière des contentieux et arbitrages (faculté de Droit). Ironie du sort, sept ans après, Mgr Kataliko nommé Archevêque de Bukavu, est appelé à abandonner, du moins officiellement, l'œuvre de sa création, l'université du Graben pour continuer à s'occuper de l'UCB, l'œuvre concurrente commencée par Mgr Mulindwa, qu'il avait court-circuitée. C'est aussi ça l'histoire.

Ce décret demeure conforme à la Constitution Apostolique *Ex corde Ecclesiae* du 15/08/1990 relative aux universités catholiques et aux instituts supérieurs, et à la Constitution Apostolique *Sapientia Christiana* du 15/04/1979 sur les Universités et les Facultés Ecclésiastiques. Pour des raisons historiques et de convenance institutionnelle, les signataires de l'acte fondateur ont confié la responsabilité de l'Université aux soins de l'Archidiocèse de Bukavu, représenté par ses représentants légaux. Il en devient ainsi le pouvoir organisateur ; il est aidé dans cette charge par un Conseil d'Administration composé de 23 membres, l'archevêque de Bukavu en est le Grand Chancelier et le Président.

La fondation, le fonctionnement et la reconnaissance des diplômes de l'UCB sont conformes à la loi cadre de l'enseignement national du 29/04/1989, telle que particulièrement stipulée au titre III, point B, p. 37 du Journal officiel de 1989 et à plusieurs arrêtés ministériels signés entre 1991 et 1995 portant successivement autorisation de fonctionnement, agrément et reconnaissance des diplômes, autorisation de fonctionnement du second cycle et agrément provisoire de l'UCB comme établissement privé d'enseignement supérieur et universitaire.

2. Les enjeux sociaux de l'UCB et les moyens mis sur pied pour les atteindre

A l'instar des autres universités du monde, l'Université Catholique de Bukavu a comme objectif fondamental la production du savoir scientifique. Mais comme le rappelait à l'époque la devise de Lovanium, « *Scientia Conscientia Splendet = Science sans Conscience n'est que ruine de l'âme* »¹⁰⁰, l'UCB est convaincue que la production du savoir pur et simple ne suffit pas. Il faut encore que les bénéficiaires de ce savoir scientifique soient enracinés dans leurs milieux sociaux et soient conscients des enjeux sociaux, des énormes défis qui les attendent dans leurs milieux.

S'ils prennent conscience de ces enjeux et de ces défis majeurs sociaux, ils joueront le rôle de catalyseurs, véritables acteurs du développement socio-économique attendu. Et l'orientation académique par chaque étudiant devrait être prise en fonction, d'une part et principalement, de ses aptitudes scientifiques personnelles, d'autre part, de son degré de prise de conscience ou de la sensibilité à ces enjeux sociaux et les défis à relever.

¹⁰⁰ Cette formule qui a conquis le monde entier est de François Rabelais (Près de Chinon, Indre-et-Loire, entre 1483 et 1494 – Paris, 9 avril 1553), médecin et écrivain français de la Renaissance. Rabelais est l'un des humanistes les plus connus de la Renaissance, qui lutta pour renouveler, à la lumière de la pensée antique, l'idéal philosophique et moral de son temps. Cf https://fr.wikiquote.org/wiki/François_Rabelais [Consulté le 10 octobre 2010].

C'est pour cela qu'à côté de la production du savoir scientifique classique, les initiateurs du projet universitaire dans le Kivu ont tenu à mettre un accent particulier sur l'importance de la prise en considération, dans la formation à offrir aux jeunes congolais, de la promotion des valeurs culturelles, éthiques et religieuses dans la société où elle vit et se développe.

Ainsi, tout en restant conformes au programme national et aux directives de la constitution apostolique « Ex corde Ecclesiae », les activités de recherche de l'université doivent-elles être dictées, d'une part, par l'impératif de répondre adéquatement aux besoins réels de la région et aux aspirations profondes de la population s'y trouvant et, d'autre part, par celui de l'apport qualitatif au savoir universel par son ouverture au monde scientifique extérieur.

L'UCB est membre de plusieurs associations universitaires internationales et collabore avec de nombreuses institutions nationales et étrangères dans le cadre de l'enseignement et de la recherche. Pour étudier convenablement les graves problèmes du Congo en général et du Kivu montagneux en particulier afin d'y apporter des solutions adéquates, faute d'ouvrir une université complète, les initiateurs de l'institution universitaire ont dû opérer un choix. Les cinq Facultés ouvertes à ce jour sont chronologiquement : l'Économie (1991-1992), la Médecine (1991-1992), l'Agronomie (1992-1993), le Droit (1993-1994) et les Sciences (Département d'Informatique de gestion : 2001-2002).

Toutes ces facultés ont atteint le niveau de 2^e cycle. Certaines amorcent déjà le troisième cycle par le Master (Économie). Un projet de création d'une Faculté de Théologie est en cours. Depuis deux décennies, cette institution met sur le marché de l'emploi des jeunes hautement formés dans les différents domaines de la vie sociale du pays et de la région. La plupart de médecins sortis de l'UCB travaillent principalement dans les centres hospitaliers et médicaux des trois provinces du Kivu (Maniema, Nord-Kivu, Sud-Kivu), dans les autres provinces du Congo dont ils sont originaires¹⁰¹, mais aussi dans les pays voisins (Rwanda, Burundi) et même jusqu'au niveau de l'Afrique australe.

¹⁰¹ Certes, à sa création, l'UCB se voulait d'être une université pour les jeunes du Kivu sans être cloisonnée bien sûr sur la région. Car depuis les premières promotions, on trouve des jeunes diplômés issus de toutes les provinces du Congo. Ils sont parfois à proportion égale avec les ressortissants du Kivu dans des facultés comme la Médecine et le Droit. On y trouve également des citoyens venant des pays voisins, surtout des Burundais, et des Rwandais dans une moindre proportion. Rien que sur cet aspect de choses, le caractère national et international de l'UCB est indéniable.

Comme on le constate, depuis la création du Vicariat Apostolique du Kivu avec les premiers prélats missionnaires, l'Église de Bukavu a pris dans son plan et son programme d'évangélisation une option préférentielle pour le social. Et son engagement dans ce domaine n'a fait croître au fil du temps en corrélation avec les aléas sociopolitiques du Congo depuis l'époque léopoldienne jusqu'à ces jours en passant par la période coloniale. Qu'en est-il de son engagement dans le domaine pastoral?

Section 2 : Les services pastoraux

Le Centre Diocésain de Pastorale, Catéchèse et Liturgie (CDPCL) est la composante la plus importante de la nouvelle Commission Diocésaine de la Pastorale. Comme le stipule Vatican II, « *chaque évêque responsable d'une Église particulière, administre son entité socio-pastorale en lien avec l'instance suprême de Rome, à titre de pasteur propre, ordinaire et immédiat, exerçant à l'égard de ses fidèles la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner* » (Christus Dominus, n° 11). Pour mener à bien cette triple charge épiscopale, l'archevêque de Bukavu a institué, comme instrument de travail, le CDPCL. En effet, étant donné que la pastorale (gouvernement du diocèse), la catéchèse (enseignement) et la liturgie (sanctification) constituent les trois dimensions de la charge épiscopale, le CDPCL est un instrument de travail de l'Évêque (*Ibid*, n° 2). L'Évêque se sert donc du CDPCL pour concevoir et exécuter, stimuler et orienter, contrôler et coordonner l'action pastorale, catéchétique et liturgique de l'ensemble du diocèse. L'Évêque se sert du C.D.P.C.L. pour concevoir et exécuter, stimuler et orienter, contrôler et coordonner l'action pastorale, catéchétique et liturgique de l'ensemble du diocèse.

A. Le Centre Diocésain de Pastorale, Catéchèse et Liturgie (CDPCL)

Pour mener à bien sa charge épiscopale, l'Archevêque de Bukavu a institué, comme instrument de travail, un Centre Diocésain de Pastorale, Catéchèse et Liturgie. Étant donné que la pastorale (gouvernement du diocèse), la catéchèse (enseignement) et la liturgie (sanctification) constituent les trois dimensions de cette charge épiscopale, le Centre Diocésain de Pastorale, Catéchèse et Liturgie est un instrument de travail de l'Évêque.

1. Historique

Le CDPCL, comme organe technique et instrument précieux dans la triple mission de l'Évêque de gouverner, d'enseigner et de sanctifier les fidèles de son entité socioreligieuse, est né d'une décision épiscopale pour répondre aux multiples besoins de l'Église locale. L'option prise par les premiers missionnaires d'évangéliser dans la langue et la culture locale ainsi que les préoccupations pastorales du moment poussèrent Mgr Louis Van Steene à créer en 1959 le Centre de Pastorale Liturgique (CEPALI). La direction de ce centre est confiée à l'Abbé Vincent Mulago qui l'administra pendant une décennie.

Il est important de signaler la parution en 1962 de la première édition du Nouveau Testament en *mashi*. Cette parution a suivi celle d'un fascicule de chants notés « *Rhuyimbe irenge Iya Nyakasane = chantons la gloire du Seigneur* » qui date de 1961. D'intenses travaux vont se poursuivre, surtout pour la production des documents pour les célébrations liturgiques.

En 1972, l'archevêque donne une nouvelle orientation au centre, en nommant le Père Laurent Mertens pour s'occuper spécialement de l'animation catéchétique dans le diocèse. Sa mission principale est la conception des manuels inculturés de catéchèse sacramentelle et scolaire. Par souci de coordination par un seul service de l'action pastorale et catéchétique, cette mission de coordination sera dévolue au Centre qui deviendra alors le Centre Diocésain de Pastorale et de Catéchèse.

Pendant ce temps, tout en produisant les documents pastoraux et catéchétiques, le Centre va intensifier la formation des agents pastoraux, spécialement les animateurs des Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV) et les catéchistes. En 1975, l'Abbé Richard Mugaruka est nommé au centre pour remplacer le Père Laurent Mertens. L'archevêque ajoute au travail déjà dévolu au centre la mission de coordonner aussi la liturgie au niveau diocésain. Depuis cette période, cet organe important deviendra CDPCL.

Un fait est notable dans la gestion de cette institution qui est en réalité la colonne vertébrale de l'Église locale de Bukavu: en trente ans, de 1972 à 2002 : douze responsables se sont succédé, soit une moyenne de deux ans et demi par mandat, ce qui nous semble insuffisant par rapport à l'importance de ce service et à la mission à lui assignée qui nécessite plutôt une certaine stabilité pour penser les méthodes de travail à mettre sur pied et le temps de les appliquer, de les évaluer, ...

2. Nature, rôle et organisation du CDPCL

Comme dit ci-dessus, le CDPCL est l'institution diocésaine à laquelle l'autorité a confié la mission de concevoir, coordonner, orienter et animer toute activité pastorale, catéchétique et liturgique sur l'ensemble du diocèse. Pour ce faire, le CDPCL élabore les documents indispensables, il assure et coordonne l'animation et la formation à divers niveaux et sous différentes formes dans le domaine de la pastorale, de la catéchèse et de la liturgie. Le Centre ne peut remplir par lui-même tous les rôles qui lui sont dévolus. Sous l'autorité de l'évêque, le CDPCL étudie les divers aspects et problèmes pastoraux, catéchétiques et liturgiques et soumet les propositions émanant de ses travaux au jugement de l'Évêque. Par mandat de l'Évêque, le centre assure le suivi de l'exécution des directives, anime la pastorale d'ensemble et en contrôle l'évolution.

Pour réaliser ses activités, le CDPCL travaille par des commissions regroupées au sein du Conseil pastoral diocésain et par les sessions groupant des équipes d'agents de l'évangélisation selon les compétences. Cependant, une équipe permanente est affectée au Centre. Cette équipe comprend les prêtres, religieux (ses) et laïcs. Un autre service relevant de la Commission diocésaine de la Pastorale, c'est la Pastorale des jeunes et des vocations.

B. Pastorale des jeunes et des vocations

La Pastorale de la jeunesse et des vocations est un secteur de la pastorale diocésaine dont la tâche consiste en l'animation, l'accompagnement et l'encadrement de la jeunesse.

1. Les objectifs de la Pastorale des Vocations et la situation actuelle

Les objectifs que le diocèse assigne à cet organe sont : concevoir, orienter, organiser et coordonner les activités de la jeunesse et des vocations ; former les aumôniers et les responsables des jeunes par des sessions et forums ; encadrer les grands séminaristes et diacres. En ce qui concerne la pastorale des jeunes, ce service conçoit, prépare et célèbre des journées mondiales de la jeunesse (JMJ). Il organise aussi des forums diocésains des jeunes, des sessions des responsables des jeunes dans les doyennés. Par ailleurs, il organise des sessions de formation des aumôniers des paroisses et chargés de vocations au niveau des congrégations, des recollections bimensuelles, il célèbre des journées mondiales de prière pour les vocations, des rencontres hebdomadaires avec les chargés des vocations, produit des informations par la publication des feuillets des vocations... Enfin, ce service collabore avec les congrégations œuvrant au Diocèse.

2. Les Projets, les priorités et les difficultés

La Pastorale des vocations a sorti un livre intitulé : « *Les formes de vie consacrée dans l'Archidiocèse de Bukavu* » qui vient d'être revu, corrigé et augmenté. C'est un recueil de toutes les congrégations religieuses missionnaires et autochtones, tant masculines que féminines et leurs charismes respectifs. Ce livre sert ainsi de référentiel à tous les jeunes qui veulent s'engager dans la vie religieuse dans telle ou telle forme de vie religieuse ou dans tel institut de vie consacrée. Ce service organise aussi des visites régulières aux jeunes dans les doyennés, paroisses et associations de la jeunesse.

Mais le service est confronté à beaucoup de difficultés d'ordre financier : il manque de subsides tant pour réaliser ses projets prioritaires que pour son fonctionnement courant, étant donné les faibles contributions des paroisses pour la quête de la journée mondiale de prière pour les vocations, d'une part, et l'incapacité des jeunes à se prendre en charge lors des sessions et retraites, d'autre part.

C. Service diocésain d'animation missionnaire (SDAM)

A l'issue de son Synode diocésain, l'Église de Bukavu a pris l'option de veiller « à la vitalité de sa dimension missionnaire ». Les acquis de ce synode ont mené à la création du SDAM.

1. La genèse du Service Diocésain d'Animation Missionnaire (SDAM)

Le SDAM a vu le jour dans les années 1994 suite à l'initiative de deux prêtres missionnaires, le Père Julien Dereymaeker, Missionnaire d'Afrique, et le Père Giuseppe Veniero, Missionnaire xavérien. Ceux-ci étaient motivés par l'esprit selon lequel la tâche missionnaire n'est pas réservée aux missionnaires seuls, mais à toute l'Église locale. La sensibilisation pour la préparation de la journée mondiale des missions du 23 octobre 1994 aboutit à la réunion qui avait regroupé les missionnaires xavériens, les Sœurs Xavériennes, les Pères Blancs et les Sœurs Blanches. Les délégués de ces quatre congrégations missionnaires sont soutenus par le CDPCL, par des laïcs et des prêtres diocésains.

2. Les objectifs et activités du SDAM

Le SDAM élabore des catéchèses pour le mois d'octobre, à partir du message du Pape pour la Journée mondiale des missions. Ces enseignements sont envoyés à toutes les paroisses du diocèse. Il sensibilise celles-ci pour la quête du dimanche de mission, quête prévue au soutien matériel de l'activité missionnaire de l'Église dans le monde. Ce service élabore aussi des enseignements pour la semaine de prière pour l'unité des chrétiens, prière qui a lieu du 18 au 25 janvier de chaque année au sein de l'Église universelle.

C'est ainsi que se présente l'histoire religieuse de l'archidiocèse de Bukavu, l'une des circonscriptions ecclésiastiques les plus significatives et emblématiques de l'Église chrétienne catholique au Congo, dans la mesure où elle a donné naissance à cinq Églises particulières diocésaines dont elle reste la métropole. Nous observons également que son histoire est spécifique et reste profondément marquée par les différents événements sociopolitiques qu'il a connus. En effet, d'un bout à l'autre, il y a des imbrications sociales inévitables qui ressortent clairement dans son action socio-économique et pastorale actuelle. Ce diocèse a accueilli des centaines des milliers de réfugiés rwandais après le génocide de 1994. Depuis les deux décennies, leur présence a sérieusement affecté son tissu social, écologique ainsi que son organisation pastorale. Tous le sud et l'ouest du diocèse sont en proie à des exactions récurrentes, des viols collectifs des femmes et des enfants, à des profanations et des pillages

systematiques des églises¹⁰² par des groupes armés bien identifiés (Interahamwe) ou non... Au cours des années, le diocèse a vu ses fils et filles, ses responsables sacrifiés pour la cause nationale. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'assassinat de son évêque, Christophe Munzihirwa, le 29 octobre 1996 et l'exil forcé de son successeur, Emmanuel Kataliko, le 02 février 2000, suivi de son décès à Rome le 2 octobre 2000 après sept mois de traumatisme et d'isolement passés loin de son diocèse.

A cela, s'ajoutent les massacres systématiques des chrétiens dans les forêts surplombant la ville, l'assassinat des prêtres et des religieuses¹⁰³. Toutes les deux dernières guerres par procuration qui ont été imposées à la RDC et ont endeuillé le pays¹⁰⁴ entre 1996 et 2012 sont passées par Bukavu et y ont laissé des traces indélébiles. Les acteurs de ces guerres ont chaque fois utilisé comme armes de guerre des viols systématiques des femmes, enfants, hommes, et ont détruit des espaces publics vitaux, notamment le marché central de Kadutu (début juin 2004), le pillage de l'agence de la banque centrale à Goma, le pillage des biens meubles et immobiliers (voitures, camions) et amenés au Rwanda et en Ouganda (novembre 2012). Comme on le voit, l'archidiocèse de Bukavu porte des empreintes amères de la situation sociopolitique de la région des Grands Lacs depuis l'époque coloniale jusqu'à aujourd'hui, et cela influe irrémédiablement sur sa vie matérielle et freine son élan vers l'autofinancement, objet de ma recherche. J'y reviendrai dans le huitième chapitre de cette thèse.

En guise d'une conclusion partielle, dans la première partie de cette étude, mon effort a consisté en une description historique critique de l'implantation de l'Église catholique dans le Vicariat Apostolique du Kivu, en situant le contexte sociopolitique et historique de cette implantation. Il s'agit du contexte colonial, avec tout ce que cela pouvait avoir comme influence réciproque favorable et/ou défavorable entre le système colonial belge et l'œuvre d'évangélisation missionnaire des Pères Blancs.

¹⁰² Le 03 octobre 2009 à 20h, la paroisse de Cihirano située à 25 km de la ville de Bukavu, a été attaquée par des hommes en tenue militaire. Ils ont pillé et incendié le presbytère et pris des prêtres en otage. Le diocèse a dû payer une rançon de 5 mille dollars américains pour leur libération. Deux jours après, à 19h, il y a eu attaque et pillage du complexe scolaire de Nyangezi dirigé par les frères maristes.

¹⁰³ A part l'assassinat de l'abbé Jean-Claude Buhendwa dans un camp de réfugiés rwandais le 17 novembre 1996, celui de l'abbé Georges Kakuja dans son presbytère à Kalonge le 22 novembre 1999, les derniers en date sont l'abbé Daniel Cizimya Nakamaga, a été violemment assassiné dans sa chambre le 6 décembre 2009 par des gens habillés en tenue militaire à 2h du matin dans la paroisse de Kabare, à 10 km au nord-est de la ville de Bukavu, et une moniale cistercienne, la Sœur Denise Kahambu, elle aussi abattue deux jours après par des gens habillés en tenue militaire, alors qu'elle voulait fermer la porte de l'église.

¹⁰⁴ On estime à ce jour à 6 millions de Congolais morts victimes de deux rebellions congolaises planifiées et soutenues par l'extérieur, Ouganda et Rwanda interposés.

En effet, le système colonial belge, tel qu'il s'est développé d'abord avec l'administration léopoldienne avec l'État Indépendant du Congo (EIC), ensuite avec l'administration coloniale belge à partir de 1908 jusqu'en 1960 en passant par la période de l'entre-deux guerres, reposait sur trois piliers qui coopéraient étroitement à travers une structure informelle de pouvoir : l'administration coloniale, les grandes compagnies dépendant des principaux groupes financiers métropolitains et l'Église catholique.

Et comme le reconnaît Jean-Philippe Peemans dans ses travaux sur *Le Congo-Zaïre au gré du XX^e siècle : Etat, économie, société, 1880-1990*, ensemble ils ont contribué à élaborer une sorte de doctrine de politique coloniale qui, à la fois, permettait de promouvoir leurs intérêts particuliers et de poursuivre l'objectif commun de consolidation de l'ordre colonial. Cet objectif commun fut formulé à travers la construction d'une variante belge de l'idéologie coloniale ou le concept de « mission civilisatrice » jouait un rôle central pour justifier la mise en œuvre d'un système de contrôle autoritaire de la société dominée dans tous les domaines. Appuyée et soutenue financièrement par le pouvoir colonial, l'Église au Congo s'est réellement investie dans le social, notamment l'éducation et la santé et a réalisé des œuvres grandioses.

Cependant, un constat est quasi général pour toutes les générations des Missionnaires d'Afrique qui se sont succédé jusqu'au dernier des prélats missionnaires à Bukavu : on note un certain désintéressement vis-à-vis des activités économiques, c'est-à-dire de nature à générer quelques revenus, car, après les subsides de l'administration coloniale, les missions catholiques ont continué de bénéficier des aides de la Congrégation, des dons et legs, des fondations et même des familles personnelles des missionnaires. A part quelques cas isolés, en l'occurrence Mgr Richard Cleire, ils n'ont pas senti ni la nécessité ni le besoin d'entreprendre des activités à caractère économique. C'est immédiatement après l'indépendance du Congo que le problème financier va commencer à se poser, avec le dernier des prélats missionnaires.

L'Église de Bukavu sera confiée à la hiérarchie autochtone avec ce handicap économique et financier, puisque à l'instar de sa chrétienté, elle n'a pas été préparée à la logique de production économique, mais plutôt de la dépendance extérieure. Elle est constamment confrontée aux problèmes de viabilité que posent les lourdes structures héritées des générations missionnaires en plus de celles qui se sont ajoutées entretemps relevant du domaine social. La question de la recherche de mécanismes d'autofinancement commence à se poser avec acuité.

Dans la deuxième partie de cette thèse, j'analyserai la situation socio-économique post-missionnaire de l'archidiocèse de Bukavu pour comprendre les logiques qui sous-tendent cet amenuisement progressif des ressources et pour expliquer pourquoi cette Église locale est en difficulté financière alors qu'elle dispose d'énormes potentialités économiques héritées du passé missionnaire.

**Deuxième partie : ANALYSE DE LA SITUATION
SOCIOECONOMIQUE MISSIONNAIRE ET POST
MISSIONNAIRE DES ÉGLISES DU CONGO**

Depuis l'époque missionnaire, les Églises du Congo vivent en interaction avec leur environnement socioculturel, politique et économique. En plus de l'évangélisation qui est leur activité principale, elles participent pleinement à la promotion sociale par des actions de développement économique du pays. Elles se sont inscrites dans cette dynamique sociale en stimulant les structures civiles qui permettent la réalisation de leurs ambitions, par la formation des personnes, la création des cadres de développement social, économique et culturel.

Et pourtant, ces Églises congolaises, comme d'ailleurs toutes les autres jeunes Églises africaines¹⁰⁵, malgré leur dynamisme et leurs ambitions, ne trouvent pas encore les moyens de leur autonomie financière, considérée à juste titre comme le « talon d'Achille » dans leur naissance, leur croissance et leur marche jusqu'à ce jour. Malgré une prise de conscience observée des communautés diocésaines et un engagement effectif important pour subvenir à leurs besoins particuliers ou aux besoins d'un diocèse tout entier, des questions entières restent posées pour savoir comment diminuer le poids actuel de dépendance matérielle extrême et lourde qui pèse sur ses épaules.

Dans la deuxième partie de cette étude, je m'attellerai à éclairer ce problème épineux à partir de ses racines lointaines et proches, locales et externes en remontant les différents domaines de leur détresse financière. En examinant l'ancien modèle d'Églises de missions qui a été jusque là en principe comme en fait prédominant et déterminant dans la structuration actuelle des Églises d'Afrique, je me propose de vérifier la possibilité d'un nouveau modèle d'Église en tant que responsable de son propre destin à prendre en mains sans bien entendu négliger l'altérité.

Car au moment où ces Églises du Congo ne peuvent plus compter durablement sur les ressources extérieures dont elles ont vécu pendant longtemps, les contributions des fidèles, qui devraient pourtant constituer la principale ressource pour faire fonctionner leur institution chrétienne, demeurent très insuffisantes dues entre autres au contexte socio-économique généralement défavorable dans la plupart des pays africains, particulièrement au Congo. Ce sont-là les contraintes tant externes qu'internes auxquelles sont soumises les Églises du Congo.

¹⁰⁵ Dans cette étude, je n'ai pas la prétention d'analyser les cas particuliers de chacune de ces Églises mais je veux plutôt considérer à partir du cas de l'archidiocèse de Bukavu, sur le plan financier, un élément commun qui constitue un problème à chacune d'elles. C'est l'incapacité (devenue quasi un défaut) de leur part de vivre normalement de leurs propres ressources.

Chapitre IV: LA POLITIQUE D'EXTRAVERSION FINANCIERE DES EGLISES DU CONGO : UN CONSTRUIT HISTORIQUE

La situation de dépendance par l'extraversion financière vécue aujourd'hui dans les Églises du Congo comme celles d'Afrique en général résulte d'un fait historique qu'on ne peut ignorer. Ainsi que le dit Claude Prudhomme (2004 :7-8), la double expérience de christianisme et de colonisation sont deux réalités dont on ne saurait refuser honnêtement, froidement et objectivement de faire le rapprochement en Afrique.

Il s'agit d'un passé qui a bouleversé l'existence des millions d'hommes et provoqué tant de tragédies, une histoire génératrice de traumatismes et de blessures mal guéris, mais aussi de polémiques virulentes car une réalité multiple et pleine de contradiction. Comment prétendre à un discours distancié, s'interroge l'auteur, sans donner l'impression de refuser d'examiner les responsabilités des missionnaires dans le système colonial, ni l'influence réelle coloniale sur le christianisme missionnaire en Afrique ?

Cependant, cette influence mutuelle doit être observée tout en respectant autant que possible la diversité des situations dans le temps et dans l'espace. Car au cours de son histoire le christianisme a entretenu avec les États des rapports complexes où alternent conflits et coopération, compromis et volonté réciproque d'instrumentalisation (Id. :7-8).

Au dire de Louis-Paul Ngongo, « *Les missionnaires, fondateurs de nos Églises, ne pouvaient pratiquement rien faire sans l'accord au moins tacite des colonisateurs. Et ceux-ci ne pouvaient rien accorder qui fût en disharmonie avec leurs idéaux politiques et culturels.* » (1978 : 19) Jean Comby abonde dans le même sens quand il affirme : « [...] *Les évangélistes doivent œuvrer dans ce contexte. Même animés des intentions les plus pures, ils ne peuvent plus, comme saint Paul et ses compagnons, partir seuls, leur petit balluchon sur l'épaule. Il leur faut passer par les princes, les navigateurs et les militaires pour obtenir leur transport.* » (1992 : 88)

Ce chapitre m'introduit dans le cadre proprement socio-historique du Congo où le poids du passé colonial et missionnaire fonde la dépendance financière des Églises locales d'aujourd'hui, avec comme corollaire le problème de leurs ressources financières qui sont non seulement insuffisantes, mais aussi toujours empruntées à l'étranger et de façon répétitive, principalement à travers des projets envoyés aux bailleurs.

Section 1: Le poids du passé colonial et missionnaire dans la dépendance financière des Églises du Congo

Plus d'un siècle après leur naissance, les Églises locales du Congo présentaient une forte personnalité sur la scène continentale. Mais avec un contexte sociopolitique et économique difficile, leur situation matérielle et financière demeurait inquiétante à ce point qu'aucun programme notable d'autofinancement n'était effectif et efficace, si ce n'est dans de simples déclarations d'intentions.

Comme le dit Kalamba (1992 : 92), l'autonomie financière reste un talon d'Achille dans la croissance des Églises d'Afrique noire aujourd'hui, au point qu'elles risquent de rester sur la terre africaine une « maison d'autrui », faite seulement avec des matériaux de l'étranger sans un rapport consistant et constant avec des communautés chrétiennes locales. La dépendance envers les Églises fondatrices demeure non seulement un des obstacles dans la maturation progressive vers l'état adulte mais aussi une des difficultés dans leur devenir comme « Églises africaines ».

En fait, si elles n'entament pas la dynamique de l'inculturation comme « Églises africaines » devenant progressivement adultes et responsables d'elles-mêmes, elles risquent de rester à jamais des « Églises mineures », nourries de l'extérieur pour tout. Or, dans la vision de Vatican II (Ad Gentes, n°19-22), c'est à partir de leur propre terroir qu'elles ont à puiser en priorité leurs ressources humaines, matérielles et théologiques indispensables à leur fonctionnement, sans exclure toutefois l'aide extérieure pour l'ouverture mutuelle.

A. La dépendance financière à l'aube du deuxième centenaire des Églises du Congo

Dans ses travaux consacrés à la vie des Églises d'Afrique et leur situation postindépendance, Jean-Marc Ela affirme: « *Les implantations missionnaires constituent des lieux de prosélytisme chrétien. Elles ont été réalisées avec d'importants moyens financiers collectés dans les pays riches. Le poids de cette manne providentielle est devenu lourd pour des épaules fragiles.* » (1981: 64).

De son côté, Fabien Eboussi Boulaga lie indissolublement christianisme et Occident : « *Le lien semble à la fois indissoluble et mortel. L'Occident est ce sans quoi le christianisme ne serait pas, mais il est ce dans quoi il ne saurait subsister sans mourir. Sans l'expansion de l'Europe, celle du christianisme est un simple futurible, une simple possibilité intellectuelle qu'on pose après coup, quand l'histoire l'a déjà éliminée. En effet, les puissances colonisatrices emploient leur force à ouvrir aux marchands et aux missionnaires les pays qui leur sont fermés ou hostiles, et inversement la mission semble induire, exiger et appeler l'ensemble du système dont il fait partie. L'accueil initial fait aux évangélistes a besoin pour se soutenir de l'appui technique, économique, militaire ou diplomatique de l'Europe. Sans lui, sans son ombre protectrice, tout paraît fragile et précaire* » (1978 : 187-188).

1. Un héritage missionnaire lourd à assumer

En regardant l'actif de l'œuvre missionnaire réalisée depuis plus d'un siècle sur le continent africain, on ne peut qu'admirer tous les pionniers qui s'y sont attelés jusqu'au sacrifice de leur propre vie. Ils ont sillonné le continent du Sahel jusqu'au Sud du Cap, depuis les régions côtières jusqu'à la lisière des brousses et savanes tropicales. Toutefois l'admiration et la reconnaissance qu'ils méritent n'empêchent pas les générations des « héritiers » d'examiner de façon critique l'œuvre réalisée par eux, en l'appréciant avec ses ombres et ses lumières, notamment le type d'Église « implantée ».

Certes, de leurs efforts sont surgies aujourd'hui diverses Églises locales de l'Afrique noire. Mais, comme l'évoque Hans Küng, on ne peut manquer de déplorer le caractère européen du modèle de l'Église régnant lors de la fondation des territoires de missions : « *Tandis que l'Église, à l'exemple de Paul, était devenue hellène avec les Hellènes et barbare avec les Barbares, elle ne s'est pas faite ni arabe avec les Arabes, ni noire avec les Noirs, ni indienne avec les Indiens, ni chinoise avec les Chinois. L'Église de Jésus-Christ, considérée dans son ensemble, est restée une affaire euro-américaine.* » (1961 : 14-15).

C'est depuis 1980 que les Églises locales du Congo ont fêté le premier centenaire de leur évangélisation, honorée par la première visite pontificale de Jean-Paul II sur la terre africaine. Du coup, elles tournaient la première page de leur histoire écrite surtout par les missionnaires expatriés, afin d'écrire dorénavant de leurs propres mains la présente évangélisation.

Jean-Paul II savait ce qu'il disait à son arrivée au Congo lors du centenaire en affirmant: « *C'est maintenant le centenaire de cette évangélisation que je viens de célébrer avec vous, chers amis. Il est bon de regarder le chemin parcouru, où Dieu n'a pas ménagé ses grâces pour le Zaïre : une pléiade d'ouvriers de l'Évangile sont venus de loin, ont consacré leur vie pour que vous aussi, vous ayez accès au salut en Jésus-Christ. Et les fils et filles de ce pays ont accueilli la foi. Elle a porté des fruits abondants, chez les nombreux baptisés. Des prêtres, des religieuses, des évêques, un cardinal, sont issus du peuple zaïrois, pour animer, avec leurs frères, cette Église universelle que je représente parmi vous* »¹⁰⁶.

Dans une étude consacrée à cette dépendance des Églises d'Afrique, Richard Mugaruka stigmatise la façon dont celles-ci ont été conçues et organisées dès leur création en ce qui concerne les finances et les ressources matérielles : « [...] *Comme des succursales des Églises fondatrices qui les sustentaient. Ici et là, les Églises avaient conçu et organisé certaines entreprises génératrices de ressources financières, mais celles-ci étaient limitées et ne couvraient pas tous les besoins de la communauté. La majeure partie du financement provenait de l'étranger. Tout se passait comme si les communautés chrétiennes catholiques d'Afrique devaient et pouvaient compter sur une assistance financière perpétuelle en provenance de l'Europe* » (1994 :28).

¹⁰⁶Le Pape chez nous. Discours de S.S. le Pape Jean-Paul II prononcés à l'occasion de son voyage au Zaïre et en République Populaire du Congo (2-6 mai 1980), Ed. Saint Paul Afrique, Kinshasa, 1980 : 11-12.

Pourtant, vers les années 1960, quelques voies éparses s'étaient déjà élevées pour réclamer la pleine maturité des Églises africaines, en affirmant qu'elle impliquait non seulement une « adaptation » du christianisme à la maturité et aux croyances religieuses africaines, mais aussi la promotion des vocations sacerdotales¹⁰⁷ et une certaine autogestion. Les événements sanglants qui avaient entouré les indépendances africaines avec une connotation franchement anticolonialiste et d'antichristianisme, faisaient apparaître comme une urgence l'africanisme des cadres au sein de l'Église.

Donc, l'établissement d'une hiérarchie locale au sein des Églises africaines vers les années 1960 ne correspondait pas nécessairement à la reconnaissance, à moins d'être théorique, de la maturité de celles-ci et à leur capacité d'autogestion. Car, dans la pratique, la situation de dépendance financière des Églises d'Afrique ne changea guère avec leur prise en mains par la hiérarchie autochtone, au contraire, elle alla s'aggravant. La proposition formulée par certains évêques, lors du colloque d'Accra en 1974, d'un moratoire de 5 ans sur les aides étrangères en argent et en personnel aux Églises d'Afrique pour leur obliger à se prendre en charge ne fut qu'une parenthèse (Kalilombe, 1979 : 49ss).

Aussi, l'africanisation des ministres qui s'est poursuivie grâce à l'augmentation des vocations sacerdotales et religieuses en Afrique ne s'est-elle pas accompagnée d'une autonomie matérielle et financière. Bien au contraire, on a progressivement assisté à la précipitation de la dégradation de la situation socioéconomique de la plupart des pays africains victimes autant de la mauvaise gestion interne que du contexte macro-économique de type néocolonial. De bras séculier de l'État colonial pour les œuvres sociales (santé et écoles), l'Église s'est constituée en principal suppléant pour contrer et combattre les effets d'une misère populaire croissante.

Incapables de soutenir le financement de leur fonctionnement interne et de leurs programmes sociaux de développement, les États et les institutions confessionnelles en Afrique continueront à chercher leur financement vers les pays étrangers. Au début du XXI^e siècle, d'une manière générale, les Églises d'Afrique demeurent encore dépendantes de l'Occident pour leur subsistance matérielle. Bien que le nombre de chrétiens, de prêtres, de religieux et religieuses, de catéchistes et d'évêques ne cesse de croître sur le continent, on ne voit rien actuellement qui laisse envisager dans un avenir proche une autonomie financière de ces Églises.

¹⁰⁷ A cette époque, dans plusieurs régions de l'Afrique, en l'occurrence au Congo-Belge, les missionnaires considéraient que les Noirs n'avaient pas encore des aptitudes requises pour accéder aux ordres sacrés. C'est pourquoi, au moment des indépendances des pays africains, il y avait un très petit nombre d'évêques autochtones et celui de prêtres n'était pas très important.

2. Quelques chiffres sur la catholicité de l'Afrique par rapport à son besoin de financement

Pour illustrer mon propos, j'invoque le cas du financement des Églises d'Afrique en 1991 en attendant de donner dans le prochain chapitre un tableau plus détaillé des aides accordées durant les deux dernières décennies par les deux grands organismes occidentaux de financement, à savoir *Missio* et *Misereor*. La revue des Pères Blancs *Vivant Univers* n°408, novembre-décembre 1993, p.25, nous fournit les données suivantes : en 1991, l'Afrique comptait 664 913 000 habitants dont 92 078 000 catholiques, soit 13,8% de la population.

Tous les prêtres œuvrant sur le continent étaient au nombre de 20 399, dont 10 287 diocésains, soit 50,43% et les religieux au nombre de 10 112 soit 49,57%. Les religieux non prêtres étaient au nombre de 6 250 dont 51,25% d'autochtones, tandis que les religieuses étaient au nombre de 42 429 dont 58,75% d'autochtones. Les évêques étaient 494 dont 382 d'autochtones, soit 77,26%. Les circonscriptions ecclésiastiques étaient au nombre de 404 dont 63 archidiocèses et 324 diocèses. Les catéchistes étaient 246 899. Ces chiffres impressionnants, en ce qui concerne le personnel, tranchent avec ceux des finances.

Les financements des Églises d'Afrique proviennent essentiellement des deux sources : les organismes d'appui à l'évangélisation et ceux qui soutiennent les initiatives de « développement ». Les premiers sont regroupés sous l'appellation d'Œuvres Pontificales Missionnaires (OPM). Ils financent chaque année des milliers des projets dans près de 950 circonscriptions ecclésiastiques : la formation de près de 300 000 catéchistes, de 74 000 grands et petits séminaristes, la construction des églises, des chapelles, etc. L'œuvre de la Propagation de la Foi a collecté 136 millions de dollars en 1992, dont 90% en provenance de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Ces 90% sont destinés au Tiers Monde. En 1992, 50,57% de ce montant a été alloué à l'Afrique seule. L'œuvre de Saint Pierre Apôtre a apporté près de 21 millions de dollars américains à l'Afrique et l'Enfance Missionnaire, 5,5 millions.

Certes, tous ces montants ne représentent pas beaucoup en comparaison avec ce que les États occidentaux consentent comme prêts à l'Afrique. En effet, en 1991, les prêts à l'Afrique sub-saharienne dans le cadre de l'aide au développement atteignaient 16,1 milliards de dollars américains.

Cela illustre bien la persistance de l'extraversion qui caractérise le système de financement et de gestion matérielle des Églises d'Afrique depuis leur fondation. Et pourtant, les montants ainsi collectés et alloués ne représentent qu'une partie insuffisante du budget global dont ont besoin les Églises d'Afrique. D'autre part, les communautés qui en bénéficient ne contribuent que très maigrement à leur prise en charge matérielle.

Loin d'apporter une solution au problème, l'extraversion financière crée une espèce de cercle vicieux dans lequel les Églises catholiques d'Afrique se trouvent enfermées : elles ne s'autofinancent pas parce qu'elles reçoivent et elles doivent continuer à quémander parce que leurs besoins ne cessent d'augmenter. La croissance démographique des chrétiens et donc des besoins subséquents en œuvres pastorales et caritatives des Églises d'Afrique progresse tandis que s'amenuisent ses moyens financiers et matériels et décroît la générosité des Occidentaux, plus tournés vers les espaces qui, selon Mugaruka (1994 : 30-31), leur sont plus proches et familiers, notamment les pays de l'Europe de l'Est.

Ici et là apparaissent déjà les effets négatifs d'un système de financement extraverti dont les limites étaient prévisibles, du fait même de la faillite et la précarité de nombreuses œuvres ecclésiales et même parfois des diocèses et d'agents d'évangélisation...¹⁰⁸ Cette précarité financière explique pourquoi, alors qu'elles se présentent comme défenseurs des droits des pauvres et de la justice sociale, les institutions ecclésiales en Afrique ont la réputation de mal payer leur personnel contractuel.

Comme on le voit, la dépendance financière des Églises d'Afrique par rapport à l'Occident demeure une réalité. Elle a pour première conséquence les difficultés de suivi matériel et financier, sinon la faillite et la dégradation qualitative des œuvres d'Église dans de nombreux diocèses. Elle a pour seconde conséquence la tentation parfois inconsciente pour les étrangers d'utiliser cette puissance financière pour influencer sur les orientations socio pastorales des acteurs bénéficiaires de leurs aides, mais surtout de favoriser et d'entretenir chez ces derniers une mentalité d'assistés perpétuels et de consommateurs improductifs¹⁰⁹.

Ainsi donc, l'africanisation des Églises africaines, en ce qui concerne le personnel et dans une moindre mesure la pensée et le rite, ne s'accompagne pas d'une vraie autogestion et de l'autofinancement.

¹⁰⁸ Dans la plupart des diocèses du Congo, la ressource financière de prêtres se réduit aux honoraires de messe provenant de l'Occident et dont le montant diminue en raison de la déchristianisation qui s'observe dans les milieux des donateurs.

¹⁰⁹Cf. La revue *Vivant Univers*, n° 408, novembre-décembre 1993 : 36-37. Déjà en 1968, dans un article qui n'a pas perdu toute son actualité, Bernard Nkuissi, théologien camerounais, signalait les dangers d'une telle dépendance des Églises du Sud envers celles du Nord : « Première conséquence : le clergé étranger tenté d'utiliser sa puissance financière comme moyen de pression sur le clergé local et notamment sur l'évêque indigène (...). Deuxième conséquence : pour échapper à cette pression, l'évêque sera amené à se transformer en quêteur (...). Troisième conséquence : cette situation crée ou renforce chez les autochtones une mentalité de consommateurs » (Bernard Nkuissi, « Problèmes d'argent », in *Église Vivante*, tome XX, n°1, 1968 : 33-44). A ce sujet, Jean-François Bayart affirme : « L'aide étrangère est nécessaire à la reproduction du monde romain ou nord-atlantique d'organisation religieuse et son contrôle est l'un des grands enjeux du partage du gâteau ecclésial » (J.-F. Bayart, « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial », in *Politique africaine*, n°35, oct. 1989 : 23).

3. L'organisation administrative, pastorale et matérielle des congrégations missionnaires en Afrique

Jean Comby explique largement l'origine du *padroado* (Cf. Annexe 2). Pour rappel, dans le passé et tout au long du XVI^e siècle, la papauté avait légué au régime des patronats ibériques (Comby, 1992 : 87-99) le mandat d'organiser la marche des territoires de mission.

Dans cette optique, seul le baptême confère un droit légitime de propriété. Par les bulles de patronat de 1508 pour l'Espagne et de 1514 pour le Portugal, le pape abandonne aux deux rois l'organisation de l'Église dans les territoires découverts et conquis. Ils sont les « *patrons* », les chefs des Églises nouvelles. Le trésor royal subvient à l'existence du clergé, à la construction des églises, aux frais du culte, etc. Les autorités font transporter les évêques, prêtres et religieux. Le roi fonde les évêchés et désigne les évêques. Sans doute il faut pour les nominations la ratification pontificale, mais le pape n'intervient pas directement.

L'œuvre évangélisatrice de l'Afrique est une entreprise qui a nécessité des moyens financiers considérables. Le système du patronat donnait une solution immédiate à l'organisation de l'évangélisation, mais les inconvénients ne tardèrent pas à apparaître. Ayant constaté de graves abus et défaillances dans l'exercice du mandat à leur légué d'organiser la marche des territoires de mission, le Saint-Siège reprit des patronats ibériques les rênes de leur fonctionnement, et prit progressivement la direction totale et effective de l'évangélisation, au terme d'une longue crise. La Sacrée Congrégation de la Propagande vint s'occuper aussi des questions pratiques et matérielles relatives à l'organisation concrète des pays de mission : les doter des ressources humaines et financières ainsi que des méthodes d'apostolats nécessaires¹¹⁰.

Aux congrégations missionnaires engagées dans cette entreprise, la Propagande confiait la tâche de s'occuper effectivement de l'évangélisation dans une juridiction territoriale bien déterminée, jusqu'à l'érection de la hiérarchie locale. C'est ainsi que les congrégations missionnaires expatriées commencèrent à se charger de l'équipement matériel des postes de missions en cherchant les moyens financiers utiles auprès des bienfaiteurs occidentaux. Au plan de la gestion, ces mêmes congrégations disposaient de ressources récoltées en Occident, les recevaient au nom des pays de mission et les gardaient pour les distribuer ensuite aux postes et œuvres socio-caritatives de leurs juridictions respectives.

¹¹⁰A propos des nouvelles dispositions prises par le Concile pour l'organisation de l'activité missionnaire au niveau de toute l'Église en général, voir *Ad Gentes*, 28-24. A ce sujet, on peut lire J. Greco, Direction et ordonnance de l'activité missionnaire (n°28-34), in *L'activité missionnaire de l'Église*, (US 67), Paris, Cerf, 1967, 363-384. Beckmann, *La Congrégation pour la propagande de la foi face à la politique internationale*, Schöneck, 1963 : 36.

Toute la politique pastorale reposait principalement dans leurs mains. Elles élaboraient la stratégie concrète à suivre sur le terrain, en l'adaptant aux directives générales dictées par la Propagande. Les objectifs et programmes d'apostolat, la répartition du personnel desservant et la fondation de nouveaux postes de mission étaient déterminés par elles. Les plans pratiques et les méthodes de « défrichage du terrain » étaient tracés par elles et selon elles.

En somme, l'entière organisation administrative, pastorale et matérielle des territoires de mission en Afrique noire était confiée à ces congrégations. A vrai dire une « Église africaine » n'existait pas encore à cette période, qu'on a coutume d'appeler « ère missionnaire ». On avait une « Église de missions » existant par la médiation d'autrui. La revue *Spiritus* organisait une quête à laquelle plusieurs équipes avaient répondu. En 1970, le « Groupe de Dakar » avait dressé un sévère diagnostic de l'Église du Sénégal à ce sujet et un de ses membres témoignait :

« La vérité, c'est qu'il n'existe pas de structure de l'Église chez nous. L'Église sénégalaise en tant que telle n'existe pas. Elle est illustrée par un ensemble de congrégations qui donnent l'illusion d'une Église, mais en fait elle n'a pas de réalité autonome, elle est pensée à travers un ensemble de congrégations qui sont ici en transit, qui répercutent des mots d'ordre venant d'ailleurs. Ce sont des corps étrangers qui nous imposent une certaine conception de la marche de l'Église... Les structures des congrégations sont trop puissantes au Sénégal pour qu'on puisse s'en dégager et donner, esquisser la physionomie de l'Église sénégalaise. L'Église aujourd'hui est d'abord l'ensemble de congrégations étrangères qui ne veulent pas renoncer à aucune parcelle de leur souveraineté. »¹¹¹

Kalamba en déduit que l'Église des missions en Afrique demeurait « l'Église des missionnaires expatriés », une « Église blanche en Afrique noire ». Elle coïncidait en fait avec le monolithisme des congrégations missionnaires occidentales jusqu'à leur avènement récent en tant que « Églises locales », du moins au niveau des principes (Kalamba, 1992 :30).

B. Le caractère historique et politique de la dépendance des Églises d'Afrique

Le caractère historique et politique de la dépendance des Églises d'Afrique trouve son enracinement dans l'interdépendance historique du christianisme et de la colonisation sur fonds d'idéaux politiques et culturels. Le cas du Congo-Belge en est une parfaite illustration.

1. La tutelle de l'État sur l'Église au Congo-Belge

L'origine du Congo belge, comme l'affirme John Baur (2001 : 229), est un cas typique de l'interaction entre la politique et les missions ; son histoire devint un exemple des influences positives et négatives du colonialisme sur l'Église missionnaire. L'ÉIC, cette œuvre sans équivalent du roi belge Léopold II, reposait sur un terrain peu solide.

¹¹¹ Cf. La revue *Spiritus*, n° 56. A l'épreuve des autres, 1974 : 181. Lire aussi P.M.V., Note spéciale, n° 12. Les Instituts missionnaires, 1970 : 32.

Il était financièrement et politiquement faible et avait besoin d'un soutien de toute l'opinion belge aussi bien que d'une reconnaissance internationale. Le soutien national pouvait s'accroître en y attirant davantage de missions belges. Le roi Léopold II leur offrit de généreux lots de terre arable, disponibles gratuitement et à titre définitif. Cette politique devait rendre les missions moins dépendantes de leur base nationale et dispenser l'État de les subventionner. Bien au contraire, elles ont continué de recevoir des appuis financiers relativement importants mais surtout des terres considérables de l'administration coloniale.

A la suite d'un rapport d'une Commission d'enquête sur les abus dont souffraient les travailleurs Congolais des accusations graves et préjudiciables, fournies par les missionnaires protestants et les évêques méthodistes américains sur les « atrocités du Congo » qui en appelèrent à l'intervention du pape, le roi acculé par le gouvernement britannique, essaya d'obtenir à nouveau le soutien des missions catholiques. Il entreprit des négociations avec le nonce, d'où résulta la signature de la *Convention* du 26 mai 1906 entre le Saint-Siège et l'État libre du Congo.

Néanmoins, les protestants furent désavantagés et ils virent dans cet accord le commencement d'une collusion entre l'administration coloniale, les missions catholiques et les sociétés industrielles (Baur, J., 2001 : 230). Les missionnaires catholiques eux-mêmes n'étaient pas satisfaits puisque toutes les autres requêtes n'avaient pas été accueillies et que les écoles étaient un lourd fardeau pour leurs ressources ; elles ne reçurent des subventions régulières et effectives qu'après 1925¹¹², car une fois que le Congo devint une colonie, l'intérêt pour ce pays augmenta énormément en Belgique, spécialement après la Première Guerre mondiale.

La population catholique belge, se sentant responsable de l'évangélisation d'un immense territoire africain, s'engagea beaucoup plus dans le travail missionnaire. Ainsi, à la veille de l'indépendance, ce pays était-il desservi par vingt-deux sociétés missionnaires en charge de diocèses, et environ cent autres institutions religieuses, principalement des Sœurs et des Frères, en majorité belges. Cet engagement de poids fut sûrement efficace pour faire du Congo la plus importante Église catholique en Afrique¹¹³.

¹¹² John Baur estime que l'origine et le contenu de la Convention sont restés largement inconnus et son importance a été très exagérée, même dans l'Histoire de Hastings. Pour la première fois, le professeur F. Bontinck en a retracé l'origine et publié le texte dans : *L'Église catholique du Zaïre* : 261-304.

¹¹³ La RDC est le deuxième plus grand pays d'Afrique, après l'Algérie, avec une superficie de 2 345 425 km². Il compte aussi le plus grand nombre de chrétiens (35 millions en 1995), dont plus de 20 millions de catholiques qui représentent 20% de toute l'Église catholique de l'Afrique. Le pape Paul VI a rendu hommage à ce pays en lui donnant le titre de *Fils aîné de l'Église en Afrique noire*, faisant ainsi allusion à ses 500 ans d'histoire chrétienne qui ont commencé avec l'ancien royaume chrétien du Kongo (J. Baur, 2001 : 360).

Mais, comme cette mission était aussi une entreprise nationale, trop souvent les Congolais virent peu de différence entre les missionnaires et les colonisateurs. La situation conduisit à une atmosphère tendue qui explosa à l'indépendance.

2. Les missions catholiques étroitement liées à l'État colonial

A la suite de plusieurs autres auteurs, Clément Makobio (2004 :19-20) montre que le début de l'histoire de l'EIC, religion et colonisation furent étroitement associées. En effet, Léopold II avait basé son action colonisatrice sur trois piliers que sont : l'Église catholique, chargée de pacifier les cœurs des indigènes et de les gagner à la civilisation chrétienne¹¹⁴ ; les sociétés coloniales, chargées de rentabiliser l'opération de colonisation en exploitant les richesses minières et agricoles du Congo ; l'administration et l'armée, chargées d'instaurer le pouvoir de l'État colonial. Soutenus et encouragés par Léopold II, les missionnaires belges, dans leur travail d'évangélisation du Congo, affichent ouvertement leur patriotisme et s'appuient sur l'administration coloniale. Pour le Saint Siège, la Convention de 1906 devrait favoriser la diffusion méthodique du catholicisme au Congo et garantir la plus parfaite harmonie entre les missionnaires et les agents de l'État colonial.

Evidemment, cette collaboration n'est pas un fait exclusivement belge. Les pères Pallotins, au Cameroun, par exemple, considéraient comme une dette de reconnaissance entre leur patrie, le travail d'éduquer les indigènes dans le sens de la « germanité ». Ainsi, en janvier 1905, Mgr Vieter, premier Vicaire Apostolique du Cameroun, disait dans un discours à Limbourg : « *Grâce à la coopération importante de l'État et de l'Église, nous sommes parvenus à de beaux résultats au Cameroun. Puisse-t-il en être ainsi dans le futur, et que jamais des malentendus possibles entre les deux pouvoirs suprêmes ne puissent briser l'entente fondamentale.* » (Bureau, 1962 :262)

Même si les exemples de collaboration entre missionnaires et agents du pouvoir colonial sont multiples en Afrique, le cas belge est atypique. En effet, dès 1886, le roi Léopold II obtient du Pape, pour « son État indépendant », le monopole de l'apostolat pour les missionnaires belges.

¹¹⁴ Cette identification entre l'œuvre d'évangélisation et l'œuvre de civilisation à l'époque missionnaire et coloniale a souvent été soulignée par plusieurs auteurs africains. Pour un aperçu critique de ce phénomène, voir en particulier O. Bimwenyi Kweshi, *Discours théologique négro-africain problème des fondements*, Pans, Présence Africaine, 1981:131-153 (où l'auteur inscrit ce phénomène dans le processus de ce qu'il appelle l'« équivoque chrétienne en situation coloniale»). Cf. Nsangi Ese, *La saine collaboration entre l'Église et l'État Zaïrois*, p 55. Pour sa part, E. K. Nyegere parle plutôt d'une « parité entre l'évangélisation et la colonisation » (Nyegere, *Les communautés ecclésiales de base et la croissance de la personne humaine dans la communauté paroissiale au Zaïre*, Rome, Pontificia Universitas Lateranense/Academia Alphonsiana, 1992 : 113) Et dans un ouvrage encore récent, Marc Poncelet, ajoutant à ce duo un troisième élément, a également relevé ce lien en parlant d'« un rapport étroit entre évangélisation efficace, bonne administration coloniale et progrès des sciences ethnographiques », rapport dont, selon l'auteur, l'idée se serait exprimée dès 1910 au Congrès catholique de Mahnes (Poncelet, M., *L'invention des sciences coloniales belges*, Pans, Karthala, 2008 : 173)

En outre, l'aide financière et administrative de l'État était destinée en exclusivité aux « missions nationales », à savoir, les sociétés de mission qui ont leur siège en Belgique, qui sont dirigées par des Belges. C'est donc sous le bouclier protecteur de la colonisation que les missionnaires catholiques se mirent à parcourir le vaste territoire congolais pour annoncer l'Évangile et s'attaquer aux pratiques « animistes », aux coutumes appelées « sauvages et païennes » des Noirs.

Même si certains missionnaires progressistes et passionnés des cultures africaines interviennent quelquefois contre les abus de la puissance coloniale, les missionnaires européens qui débarquent au Congo-Belge ont souvent confondu christianisme et occupation coloniale (Makobio, 2004 :20). Le chanoine Riches décrit mieux les méthodes de travail missionnaire au Congo-Belge :

« Le christianisme est arrivé en Afrique bien plus souvent en colonisateur qu'en serviteur, et même quand il se présentait en serviteur, c'était un serviteur qui avait des idées préconçues des services qu'il devait rendre et des personnes qu'il devait servir. C'était un serviteur qui se sentait supérieur à celui qu'il voulait servir et donc qui estimait ne pouvoir rien recevoir et n'avait aucune intention d'écouter » (Riches, P., 1973 : 207).

Cette attitude a conduit la plupart des missionnaires au paternalisme et à l'instauration d'un type de christianisme européen, considéré comme le seul modèle de christianisme pour l'Afrique (Makobio, 2004 : 66).

Rappelons avec Claude Prudhomme que la colonisation est interprétée par la majorité des missionnaires comme une chance à saisir afin de hâter la venue du Royaume de Dieu. Elle implique cependant que le colonisateur confie aux missionnaires le soin de conduire les populations sur le chemin de la civilisation chrétienne « la vraie, la seule civilisation. Et pour cela il faut multiplier les missions qui tiendront autant de centres d'où partiront la bonne nouvelle et la régénération de ces contrées encore inconnues » (2004 : 93). C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la politique scolaire mise en place mais qui s'avérait minimale.

3. Une politique scolaire au rabais mise en place par l'État colonial et l'Église catholique

Comme vu plus haut, il y a eu au Congo, d'abord avec le roi Léopold II mais surtout entre 1920 et 1960, une véritable tutelle de l'État sur l'Église. Aucun autre pays, affirme John Baur, ne s'est identifié à ce point à ses colonies que la Belgique avec le Congo, et dans aucune colonie d'Afrique autre que le Congo, les missions catholiques n'ont été aussi étroitement liées à l'État. Ce lien si intime entre mission et État peut s'expliquer par le double fait que presque tous les missionnaires étaient des Belges. Aussi, la Belgique a-t-elle conçu le développement chrétien et humain au Congo comme une tâche nationale qui nécessitait la coopération de l'Église, même si ces deux institutions différaient parfois dans leurs objectifs. La politique reconnue était donc que le développement économique devait aller de pair avec une action médicale, sociale et morale, le tout imprégné d'un « esprit chrétien » (G. Mosmans, 1958 :16). Il convient d'examiner la nature du soutien économique-financier dont ces missions chrétiennes avaient bénéficié.

Section 2 : Nature et enjeux du soutien économique-financier de l'Etat colonial aux missions chrétiennes du Congo-Belge

Le passé, dans le cas particulier de la RDC actuel, a été marqué par trois grandes époques, l'époque léopoldienne (1885-1908) qui a fait du pays un État Indépendant, l'époque de la colonisation belge (1908-1960) et l'époque de son indépendance politique acquise depuis le 30 juin 1960. Il est donc nécessaire, pour comprendre le rôle des pouvoirs publics sur la vie économique des diocèses congolais actuels, de le replacer successivement dans ces trois contextes. Ainsi pourra-t-on comprendre plus aisément quelle espèce de contraintes ont pu faire peser les différents pouvoirs publics qui se sont succédé à la tête de ce pays et qui ont irrémédiablement influé sur la vie matérielle des populations et donc aussi des Églises (Ntoto Kikhela, 1975 : 35).

Même si le type d'appui de l'État colonial aux Missions chrétiennes a varié dans sa nature d'une période à une autre, on peut dire que le Congo a été l'objet d'une sollicitude bienveillante de la part des autorités belges. L'épiscopat congolais dans ce sens : « *Dès les débuts, les missions assumèrent le principal de cet effort civilisateur : elles s'occupèrent des soins aux malades, de l'amélioration des conditions de vie, de l'enseignement* »¹¹⁵.

C'est justement dans ce contexte socio-historique propre à l'Église de missions qu'il importe de situer l'appui financier, social, politique et juridique de l'État colonial belge aux Missions. Cet appui a changé de formes et de volume tout au long de périodes politiques qui ont marqué la vie de la Colonie et des Missions au Congo.

L'on ne peut négliger sa portée et son impact véritables sur le lourd héritage matériel des Églises du Congo aujourd'hui, qui ont bien de la peine à marcher avec des outils conceptuels propres (Kalamba M., 1992 : 94). C'est là un des éléments principaux qui explique, pour sa part, la difficulté financière actuelle des Églises locales du Congo après la « période de décolonisation politique et religieuse » qui a déferlé sur le continent aux environs des années 1960.

A. La politique foncière de l'État colonial à l'égard des missions chrétiennes au Congo

L'époque coloniale a connu un système de collaboration entre les autorités civiles et les autorités religieuses. Cette collaboration a certainement porté du fruit, mais elle a trop lié l'Église dans ses représentants officiels au régime colonial (Déclaration de l'Épiscopat du Zaïre, janvier 1975).

¹¹⁵Actes de la VI^e Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo-Léopoldville (29 novembre-2 décembre 1961), Ed. Secrétariat de l'Épiscopat, Congo-Léopoldville, 1961 : 593.

1. Une politique économique préférentielle du régime léopoldien à l'égard des missions nationales

Dans une étude très riche, Joseph Kalamba (1992 :95-102) analyse longuement les traits caractéristiques de la position prise par le pouvoir politique régnant à l'endroit des Missions Chrétiennes concernant leurs propriétés foncières et financières. D'abord, sous le « régime léopoldien » qui s'identifie avec l'ÉIC (1885-1908), l'auteur stigmatise la politique foncière de l'administration du Souverain belge dans l'expansion des « missions nationales » dans le bassin conventionnel du Congo. Il y dénonce une politique économique préférentielle du régime léopoldien à l'égard des missions nationales (belges) et catholiques au détriment des missions protestantes anglaises. Ensuite, il montre que la même politique préférentielle a continué durant le « régime colonial belge » (1908-1960) concernant le soutien proprement financier et social prêté à l'Église de missions.

En fait, l'Acte de Berlin avait esquissé les grandes lignes de la politique économique que chaque signataire devait s'appliquer dans ses rapports avec les « institutions et entreprises religieuses ». L'article VI, qui nous intéresse plus directement, stipulait en substance : *« Toutes les puissances exerçant des droits de souveraineté ou une influence dans lesdits territoires s'engagent à la conservation des populations et amélioration de leurs conditions morales et matérielles d'existence et à concourir à la suppression de l'esclavage et surtout de la traite des noirs ! Elles protégeront et favoriseront sans distinction de nationalités ni de cultes, toutes les institutions et entreprises religieuses... »*¹¹⁶. L'article explicite la nature de ce soutien : *« Les missionnaires chrétiens... leurs escortes, avoirs et collections seront ... l'objet d'une protection spéciale. La liberté de conscience et la tolérance religieuse sont expressément garanties aux indigènes comme aux nationaux et aux étrangers. Le libre et public exercice de tous les cultes, le droit d'ériger des édifices religieux et d'organiser des missions, appartenant à tous les cultes, ne seront soumis à aucune restriction ni entrave. »* (Cuypers, 1980 :121)

Mais la générosité de l'administration coloniale à l'égard des missions catholiques était telle que Auguste Maurel ne s'empêche pas de mentionner les missions catholiques parmi les grands bénéficiaires et donc les complices des expropriations foncières au Congo (1992). Dans la partie de son ouvrage *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance* consacrée à la question agraire, un chapitre est intitulé « Quatre-vingts années d'expropriation foncières » (57-71).

L'auteur affirme que la superficie totale expropriée aux populations par l'impérialisme belge (sur une superficie globale de 235 millions d'hectares) reste difficile à connaître : les statistiques soigneusement truquées divergent sur ce point. Les chiffres les plus anciens, dit-il, sont sans doute les meilleurs.

¹¹⁶Article VI de l'accord international signé à la Conférence de Berlin. Cité par L. Cuypers, Le Congrès de Berlin (11 novembre 1884 - 26 février 1885) et l'évangélisation de l'Afrique équatoriale, in *Annales Aequatoria*, n.1, 1980 : 120).

En 1944, renchérit-il, les services officiels évaluèrent à plus de 12 millions d'hectares les concessions et concessions dont les missions catholiques reçurent une part non négligeable. Je n'entrerai pas dans les détails de ces spoliations et les manœuvres qui, au dire de Maurel, ont été faites peu avant l'indépendance du Congo pour réduire ces données à 4 millions d'hectares, tant les revendications agraires croissantes de la paysannerie congolaise avaient semé la panique parmi les statistiques belges (1992:70).

2. Une politique foncière favorable à l'expansion de la Mission Catholique

Léopold II qui s'était acquis un gros morceau du « magnifique gâteau africain » au Congo grâce à son génie personnel et aux offices de l'explorateur Stanley, se trouvait petit à petit confronté à un problème pratique sérieux. Comment occuper tout le territoire au maximum et le plus tôt possible en vue de son meilleur rendement ? Du coup, les missions entraient directement dans les intérêts politiques du Souverain belge (G. Feltz, 1981: 351-499)¹¹⁷. Inquiété par la convoitise des autres puissances coloniales sur le Congo, le Souverain belge pratiqua la politique économique différentielle entre les missions chrétiennes catholiques et protestantes et se servit de l'œuvre des missions catholiques belges comme son cheval de bataille pour leur barrer résolument la route. Ainsi encouragea-t-il la pénétration et l'installation des « postes de mission » et des succursales dans l'immense hinterland, afin de faciliter la réalisation de ses plans politiques.

Ce qui explique en grande partie, d'après Kalamba (1992 :99), la bienveillance de sa politique en matière foncière, largement favorable aux « missions nationales », c'est-à-dire aux missions catholiques d'obédience belge. Grâce aux facilités juridiques et fiscales obtenues du souverain belge, notamment les formalités de bail¹¹⁸, ces dernières pouvaient obtenir gratuitement des terres, s'y établir et organiser leurs « œuvres socio-caritatives » et religieuses (Kalamba M., 1992 : 99). Grâce à ce régime de concession gratuite, les missions catholiques du Congo belge trouvèrent un cadre favorable à leur expansion territoriale et démographique maximale.

¹¹⁷Cf. Feltz, G., Une introduction à l'Histoire de l'Enseignement en Afrique Centrale (XIX^{ème}-XX^{ème} siècles) : Idéologies, Pouvoirs et Sociétés, in *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, n° 51, 1981 : 351-499.

¹¹⁸ Les clauses du bail furent établies : des prescriptions juridiques réglaient les modalités pratiques d'attribution. Au début, la concession était délibérément faite au nom individuel du Supérieur Général. Des raisons pratiques de commodité et de facilité administrative l'y obligeaient ainsi à une époque où beaucoup de congrégations missionnaires n'étaient pas encore reconnues par l'État comme une personnalité juridique. Cette pratique semblait même opportune afin de s'octroyer comme « privé » plus de terres que ne le permettait en ce moment-là la lettre de la loi pour des « associations » en tant que telles (L. Cuypers, 1962, n°2 : 446-449).

En fait, elles multiplièrent leurs postes essaimés partout où il devenait possible de s'établir. En suivant les mêmes méthodes d'évangélisation des pionniers, il semble qu'il y eût simultanément plusieurs formes d'agglomérations chrétiennes fondées « en terres païennes ». L'expérience a varié selon les lieux, les périodes et les congrégations concernées.

Par exemple pour le cas du Vicariat Apostolique du Kivu, les Pères Blancs n'ont pas suivi ce schéma mission catholique-agglomération chrétienne indigène, puisque les dix premières missions furent créées loin dans les zones reculées des centres d'agglomérations : Nyangezi, Mwanda, Burhale, Kabare, Jomba, Bombanda, Rugari, Kashofu, Kasongo, Mungombe. C'est bien longtemps après - plus de deux décennies - qu'une première mission urbaine (Sainte Thérèse, en 1932) fut créée dans la ville de Bukavu. Le premier Vicaire Apostolique du Kivu, Mgr Edouard-Louis Antoine Leys, lui-même avait choisi le petit séminaire de Mugeru, à 46 km de Bukavu, comme son lieu de résidence permanente. Car, il voulait échapper aux influences négatives de la ville et aux pressions politiques, nous a confié un de ses tout derniers élèves survivants¹¹⁹. Il n'allait à Bukavu, la capitale politique et administrative du Kivu, qu'à des circonstances très rares.

Aux yeux des protestants et des libéraux, la tragédie foncière et financière du roi devenait trop discriminatoire. Les missions catholiques recevaient de sa part de nombreuses prérogatives matérielles et sociales beaucoup plus facilement que les autres. Cette ligne préférentielle était donc selon eux une grave entorse aux stipulations de l'Acte de Berlin établissant sans distinction un traitement égalitaire pour toutes les confessions chrétiennes œuvrant dans le bassin conventionnel du Congo¹²⁰.

Toute cette controverse conduisit l'E.I.C. à modifier sa politique foncière préférentielle, pour limiter les conditions d'obtention des terres à céder aux missions. Ainsi, dès 1899, plus aucune mission ne reçut de terres en propriété, nous dit Isidore Ndaywel (1998 :351) ; les terres demandées pour les nouvelles fondations ne purent être cédées qu'en location. C'est dans ce cadre que Léopold II ébaucha avec habileté une « politique d'assistance socio-économique » pour les « sociétés missionnaires belges ». Ce sont les missionnaires catholiques qui lui offraient le profil idéal voulu.

¹¹⁹ Entretien du 15 juillet 2010 avec Mgr Adolphe Kaningu, à la Procure Saint Jean-Bosco, Bukavu.

¹²⁰ Il serait intéressant de lire le témoignage des protestants eux-mêmes sur la façon dont ils ont ressenti le système de traitement différentiel de la Colonie à leur égard en matière économique, par rapport aux missions catholiques. Cf. Kimpianga, M. Mahaniah, De la rivalité à l'œcuménisme: les relations entre les missions catholiques et protestantes durant le premier siècle de l'évangélisation, 1878-1980 in *Aspects du catholicisme au Zaïre* : 97-117.

Ce faisant, le Souverain belge était beaucoup plus motivé par les intérêts d'ordre stratégique et géopolitique que strictement « religieux » ou ecclésial. Quels étaient ses intérêts ? G. Feltz y répond clairement : « ... *En premier lieu, contrecarrer l'influence des missions protestantes, c'est la raison pour laquelle Léopold II sollicitera le concours de la congrégation anglaise d'obédience catholique des Mill Hill Fathers pour ouvrir une mission à l'Equateur ; la deuxième raison est plutôt d'ordre politique, à savoir l'occupation effective du territoire par des Européens de nationalité belge, en épaulant l'autorité coloniale là où l'État ne pouvait le faire faute de moyens ; la troisième raison était de prévenir l'octroi des subsides trop considérables... Une quatrième raison consiste en l'organisation d'une structure scolaire plus large, étendue à un plus grand nombre de jeunes, cela en conformité avec les objectifs consignés par les actes internationaux et débattus dans les officines coloniales de l'époque* » (1981 : 367-368).

B. Portée ecclésiale des subventions de l'administration coloniale

La pensée de Pierre-André Liégé traduit mieux les appréhensions que certains missionnaires avaient des subventions de l'administration coloniale. A l'instar des Romains qui se méfiaient de ce type de sollicitude qui n'est jamais gratuite surtout quand on connaît l'identité du donateur : « *Timeo Danaos, dona ferrentes = je crains les Danois même quand ils donnent des cadeaux* », il dit : « *L'Église missionnaire défendra son indépendance par rapport aux grands de la puissance financière et politique qui rêvent de l'enchaîner de chaînes d'or : et le métal peut faire illusion. Elle sait d'expérience quelles forces de pression elle pourrait obtenir d'eux pour soutenir sa cause et la faire apparemment progresser, jusqu'au jour où elle perdrait sa liberté pour rendre toujours et partout témoignage à l'Évangile.* » (1959 :187)

En quoi a consisté l'appui de l'administration coloniale aux Missions chrétiennes au Congo, en l'occurrence à l'égard des missions catholiques ? En saisissant la nature de ce soutien qu'on ne dit pas exagéré et qu'on ne nie non plus, nous pourrions alors dégager ses implications matérielles sur l'organisation de la pratique missionnaire sur le terrain. Inutile de dire que les Églises du Congo héritent aujourd'hui d'un cadre matériel et social qui a été déterminé par les accords d'ordre économique entre l'État colonial et les Missions chrétiennes.

1. Nature du soutien socio-économique de la Colonie aux missions catholiques et ses contreparties

A l'aide matérielle et financière accordée directement ou indirectement par l'administration coloniale belge aux missions catholiques, il devait y avoir une contrepartie objective de la part de celles-ci : il s'agit d'une part de l'implantation matérielle de la Mission et de l'appui par celle-ci au caractère social et juridique dans la politique générale d'administration coloniale dans la Colonie. La question à se poser est simple pour comprendre l'enjeu du problème: quelles étaient les attentes de l'État colonial à l'égard des missions chrétiennes en retour des faveurs matérielles qui leur étaient octroyées ? Rappelons que le régime léopoldien n'était pas obligé par l'Acte Colonial de Berlin à leur prêter une « assistance financière ».

S'il a apporté son appui financier à l'entreprise missionnaire, c'était de son propre gré en vue d'atteindre des objectifs utiles à son action (Kalamba, 1992 :103). C'est durant la phase initiale de l'évangélisation que l'aide de l'administration coloniale fut apportée de façon constante et notable.

L. Cuypers l'atteste clairement : « *Comme les congrégations religieuses avaient accepté le travail de l'évangélisation du Congo sur les insistances du gouvernement, celui-ci se chargea de pourvoir à l'entretien des missionnaires pendant la première période de leur établissement jusqu'à ce qu'ils aient les moyens de se suffire à elles-mêmes. Nous ne trouvons aucun accord conclu avec les premiers missionnaires, mais l'État s'est acquitté spontanément de l'obligation qu'il avait contractée en invitant les missionnaires. Comme le numéraire n'existait pas dans le pays neuf, les premiers subsides ont été octroyés sous la forme de marchandises d'échange* » (1970 : 32).

On peut distinguer plusieurs rubriques, même si, en réalité, dans l'esprit des donateurs et bénéficiaires, elles ont été le plus souvent entrelacées. La première rubrique concerne les subventions financières de la Colonie accordées aux missions catholiques œuvrant au Congo. L'apport de l'État dans les frais matériels et financiers occasionnés par la fondation de beaucoup de postes de mission pour l'entretien des missionnaires et autochtones qui leur étaient confiés est indubitable.

Même si on ne peut pas avoir des chiffres exacts, il ne reste pas moins vrai que les missions ont bénéficié directement et indirectement de son aide. Ayant fait appel au concours des missions pour occuper l'immense Congo, le gouvernement de l'E.I.C. s'efforce de favoriser l'implantation des postes de missions ainsi que leurs stations-satellites extérieures. C'est ainsi qu'au début, il subventionne les constructions de beaucoup de ces installations, provisoires ou définitives.

Parfois il prenait sur son compte les charges du mobilier, de certaines chapelles, écoles et cathédrales grâce à son propre personnel et ses moyens financiers. Avec le temps, l'État colonial belge (qui a succédé donc au « régime léopoldien ») accordait des subventions aux missions pour construire les écoles conventionnelles agréées, les entretenir et payer les enseignants. Cela ne sera effectivement applicable qu'à partir de 1926, lorsque l'État belge se mit à pratiquer le principe de subsidiarité directe des écoles conventionnelles au Congo. Même insuffisant et intermittent, le financement fourni par la Colonie aux missions catholiques pour le paiement des enseignants (européens et africains), la construction et l'entretien des bâtiments (classes, internats...) ne reste pas moins stipulé juridiquement comme une obligation contractée par l'État à l'endroit de l'Église¹²¹ dans ce secteur.

¹²¹Joseph Kalamba (1992 :299) observe que ce problème avait été longuement traité à la Conférence Plénières des Ordinaires du Congo Belge et du Rwanda-Urundi en 1945. Lire : Charges budgétaires de l'Enseignant et Traitement des Moniteurs, in *Troisième et Quatrième Conférence plénière des Ordinaires du Congo Belge et du Rwanda-Urundi, 1945-*

Tableau 2 : Les subsides reçus par les Missions au Congo Belge avant 1925

Année	Subside général	Subside Enseignement	Total pour l'enseignement	Budget total
1909	520 000			
1910	520 000			
1911	600 000			
1912	783 860	50 000	402 300	41 104 000
1914	783 860	31 000	593 750	51 936 000
1915	783 860	31 000	593 750	54 755 000
1916	783 860	31 000	562 770	54 755 000
1917	780 555	31 000	594 201	59 570 000
1918	793 600	31 000	848 500	64 988 000
1919	867 100	72 150	996 570	48 838 000
1920	887 100	72 500	1 297 880	60 553 000
1921	1 071 100	115 000	1 729 680	82 118 000
1922	2 063 800	115 000	1 925 213	83 365 000
1923	2 083 600	145 000	2 144 513	88 011 000
1924	2 117 000	220 500	3 432 700	166 234 000

Source : J. VAN KEERBERGHEN, *Histoire de l'enseignement catholique au Kasayi 1891-1947*, Ed. de l'Archidiocèse de Kananga, 1985, p. 46

On remarque que les écoles libres ne recevaient qu'une petite partie du budget de l'enseignement ; la plus grande partie de ce budget pour l'enseignement allait aux écoles officielles de l'État.

Durant des années, l'État ne livrait qu'un subside général aux missions, dans lequel une part était destinée aux charges matérielles de l'enseignement. Il fallut attendre 1926 pour réaliser le principe de subsidiation directe des écoles tant confessionnelles que « officielles ».

1951, Léopoldville 1945 : 163-183. La Convention scolaire de 1925 établit les conditions permettant la reconnaissance juridique des écoles fondées par les missions chrétiennes. J. Van Keerberghen (1985 :86-87) rapporte : «Il ne fallait aucune agrégation préalable à l'ouverture d'une école; au contraire le Gouvernement de la Colonie poussait à l'ouverture des écoles, afin de généraliser l'enseignement de plus en plus. N'importe quelle école ouverte au début de l'année pouvait être présentée à la subsidiation à la fin de l'année scolaire, à condition de remplir les conditions de subsidiarité ». Celles-ci étaient relatives au programme de cours (269 jours par an au minimum, 4 heures par jour, une heure au moins pour les travaux manuels), à l'infrastructure (bâtiments, mobilier et fournitures classiques à délivrer par la mission), à la supervision administrative (rapport scolaire du missionnaire-inspecteur à l'inspecteur provincial du Gouvernement), à l'effectif des classes obligatoires (25 élèves par classe en moyenne), et aux besoins scolaires (subventions par élève, école et enseignant).

En fait, la Convention scolaire de 1925 permit à plusieurs missionnaires engagés dans l'enseignement comme directeurs des « écoles centrales » ou « rurales » dans les succursales de toucher un salaire de l'État qui était d'ailleurs modeste et irrégulier (Kalamba M., 1992 :105). Sous cette rubrique, il convient d'ajouter le coût des biens immobiliers et mobiliers où la participation de l'État colonial ne peut être oubliée. J. Van Keeberghen en témoigne en ces termes : « *Toutes ces constructions ont été réalisées par les missions, sans subsides, seulement avec l'argent provenant de bienfaiteurs d'Europe. Mais, une grande partie des travaux était accomplie, gratuitement ou contre de petites gratifications en nature, par les habitants et surtout les élèves. Combien de briques n'ont-ils pas transportées sur la tête, d'abord de l'endroit de la fabrication vers le four et après cuisson, du four à l'endroit de construction* » (1985 :51)¹²².

Ensuite, vint la rubrique d'exemption d'impôts dont les missions bénéficièrent pendant longtemps. Avant la Convention avec le Saint-Siège, les missionnaires belges avaient effectivement manifesté leur désir de jouir d'une exemption fiscale totale. « *Leurs représentants, écrit à ce sujet L. Cuypers, sont d'avis que l'œuvre des missions, dans sa totalité, est par nature d'utilité publique. Par conséquent, les établissements des missions dans l'ensemble, terrains et bâtiments, devraient être assimilés aux écoles, hôpitaux, etc. Ces établissements sont déclarés d'utilité publique et à ce titre exemptés d'impôts* » (1985 : 133). Le roi jugea cette mesure délicate.

En fait, l'Acte de Berlin ne contraignait nullement à octroyer cette faveur. Et s'il l'accordait gracieusement aux seules missions catholiques qui la lui demandaient, « *les riches missions protestantes qui font du commerce vont exiger la même chose et l'État pourrait être sérieusement atteint dans ces recettes* », expliqua-t-il dans une lettre de 1890. C'est ainsi qu'en principe il ne s'y engagea pas.

Toutefois, très sensible à la cause des missions catholiques, le souverain belge augmenta volontiers leurs subsides afin d'équilibrer le montant des impôts auxquels ils devaient rester liées. Mentionnons aussi le transport des missionnaires et de leurs marchandises et même leur sécurité par la force publique qui étaient généralement gratuits au cours des premières décennies. « *Dès les débuts de l'existence de l'État Indépendant du Congo et sans qu'aucun accord n'eût encore été convenu, le gouvernement montra qu'il était disposé à faciliter la tâche des missionnaires. Pour ne pas retarder la pénétration à l'intérieur du pays, le gouvernement local mit ses*

¹²² L'auteur apporte d'autres données intéressantes : « A la signature de la Convention en 1925, dit-il, les subsides prévus étaient les suivants pour les écoles des candidats-commis et pour les écoles normales :- Traitement d'un instituteur européen : 5 000 Francs par an. Traitement d'un instituteur congolais : 1 000 Francs par an. - Entretien des locaux et frais de matériel didactique : 2 000 Francs par an pour l'ensemble de l'école.- nourriture des élèves et fournitures classiques : par élève 200 Francs par an. – Primes de sortie pour les écoles normales : par élève qui obtient le diplôme : avec 75 % = 350 Francs, avec 50 % = 250 Francs. –Primes de sortie pour les écoles des candidats-commis : par élève qui obtient le diplôme : avec 75 % = 600 Francs, avec 50 % = 400 Francs. Les montants donnés ci-dessus ont été affectés d'un coefficient de majoration en fonction du coût de la vie au cours des années » (Id., 191).

propres bateaux à la disposition des missionnaires... » (1985 : 133)¹²³. Et durant le déplacement, ils jouissaient en général du logement, de la nourriture et de l'entretien dans les postes de l'État. Jusqu'à l'indépendance nationale du pays (1960), des faveurs de ce genre n'avaient pas encore totalement disparu dans certains services de transports publics (trains, bus, taxis, etc.). Certes, les instructions du gouvernement colonial ne furent scrupuleusement suivies partout.

Mais, en général, cette possibilité a existé et beaucoup de congrégations en ont largement bénéficié (Kalamba M., 1992: 105-106). Il faut aussi signaler aussi le cas des soins médicaux pris au début par l'État Indépendant du Congo sur ses frais. Avec le temps, cette forme d'aide aurait varié et diminué. Il n'en reste pas moins que sous le régime léopoldien bienveillant aux missions catholiques belges, « *les missionnaires et les enfants des colonies scolaires jouiront gratuitement de soins médicaux. Quoique cette forme de subside ne soit mentionnée que pour la seule congrégation des prêtres du Sacré-Cœur, atteste Cuypers, le gouvernement l'applique à tous les missionnaires sans distinction* » (1970 : 39).

2. Préséance sociale et protection juridique des missionnaires

Il semble qu'à la veille de la Convention entre l'E.I.C. et le Saint-Siège, certains missionnaires aient souhaité jouir de la « compétence de remplir les fonctions d'état civil ». Par cet office, ils légaliseraient non seulement le mariage religieux mais aussi civil. Dans leurs doléances, les Supérieurs des Missions catholiques souhaitaient que le gouvernement détermine pour les « *missionnaires, selon les degrés qu'ils occupent dans la hiérarchie, leur rang respectif vis-à-vis des fonctionnaires de l'État et les marques de respect qui leur sont dus* » (L. Cuypers, 1985 : 133). Demande qui ne fut pas satisfaite.

Toutefois, les missionnaires pouvaient compter sur l'appui social de l'État auprès des populations indigènes. Celles-ci leur devaient respect et obéissance. Cette prérogative augmentait leur pouvoir tant religieux que politique auprès des autochtones¹²⁴. Ainsi, l'État colonial belge définit-il une politique sociale généralement favorable aux agents de l'évangélisation. Il la dictait à ses fonctionnaires dans l'administration territoriale, la leur rappelait à temps et à contretemps dans les circulaires¹²⁵.

¹²³ Avant la Convention de 1906, les missions catholiques avaient souhaité que même le titre de voyage à partir de la métropole jusqu'au Congo et de là jusqu'à l'intérieur soit gratuit aux missionnaires belges (1970 :39).

¹²⁴ Jusqu'il y a quelques décennies, on faisait chanter en Swahili les élèves d'école primaire dans l'archidiocèse de Bukavu un chant qui exprime bien cette préséance sociale des missionnaires qui s'était même déplacée sur le terrain métaphysique : « *Padri njiani na malaika : njiani twasalimia kwanza Padiri ! Njiani twasalimia kwanza Padiri! Cheo chake, cheo chake, cheo chake! Kikubwa sana, cheo chake, cheo chake, cheo chake !* Ce qui signifie littéralement: *un prêtre sur la route avec un ange: nous saluons d'abord le prêtre ! Nous saluons d'abord le prêtre ! Son titre, son titre, son titre ! Il est très grand (prestigieux) son titre, son titre, son titre !* »

¹²⁵ Chaque agent colonial avait l'obligation de répercuter à ses subalternes les grandes lignes de la politique sociale de la Colonie à l'égard des missionnaires desservant au Congo selon l'esprit de l'article 9 de la Convention précitée, ' la

Surtout face aux populations noires, les missionnaires méritaient déférence et honneur spécial de la part des administrateurs coloniaux. En cas de force majeure, l'État protège la mission et les missionnaires contre l'hostilité ou l'agression éventuelle de tierces personnes. Quand bien même il y aurait une infraction morale ou juridique de la part du missionnaire, on devait faire « preuve de tolérance » en avertissant au préalable ses supérieurs légitimes. En aucun cas, il ne devait être jugé devant les tribunaux civils, et encore moins devant les « tribunaux coutumiers » des indigènes.

Au terme de l'analyse de cette politique religieuse de l'État colonial en matière économique et sociale, il convient de préciser deux points importants. D'abord, ces prérogatives n'avaient été concédées collectivement aux missions qu'en vue de l'intérêt immédiat des populations autochtones pour qui le missionnaire se dévouait, surtout dans l'amélioration des conditions matérielles de vie.

En fait, différentes œuvres socio-caritatives montées pour faire face aux besoins criants des gens avaient conduit les congrégations à présenter telle ou telle autre doléance. Au vu des infrastructures sociales mises en place au Congo, nul doute que les bénéficiaires de l'appui matériel et financier de l'État colonial se sont efforcés à l'utiliser à cette fin, au point de monter en un demi-siècle un immense réseau d'œuvres scolaires, médicales, sociales et culturelles. Certes ces « Œuvres » ont recelé beaucoup de faiblesses tant dans leur conception, leur présentation que dans leur insertion dans le milieu social. Financièrement parlant, elles constituent une charge onéreuse sur les épaules des Églises locales du Congo (Kalamba, 1992 : 106). Je le relèverai dans le prochain chapitre.

Toutefois, je ne veux pas mettre en doute ni la bonne volonté des pionniers missionnaires belges au Kivu comme dans tout le Congo ni leur dévouement exemplaire. Ils s'y sont attelés de toutes leurs forces, habités par la conviction de pouvoir mieux servir les hommes et les femmes qu'ils ont rencontrés. Les limites de ces œuvres socio-caritatives sont à lier beaucoup plus au cadre objectif et historique de leur insertion qu'aux dispositions subjectives des personnes qui les portaient.

Il convient ensuite de préciser que, même s'ils ont bénéficié de prérogatives matérielles et sociales durant l'époque coloniale, les missionnaires belges n'étaient pas à proprement parler des fonctionnaires de l'État colonial à l'instar de ses administrateurs territoriaux. La colonie recrutait son personnel dans la métropole. Elle le formait à sa tâche de façon appropriée et l'embauchait dans les divers secteurs de l'administration publique. Ces agents restaient juridiquement des hommes de l'État colonial, engagés par lui, travaillant pour lui et selon lui.

nécessité de conserver la plus parfaite harmonie entre les missionnaires et les agents de l'État ». Cf. L. Cuypers, 1970 : 53. Dans le même sens, J. Roussel, 1956 : 213-229.

Sous cet angle, on ne peut se permettre de ranger indistinctement les missionnaires dans cette catégorie, même si leurs congrégations recevaient un certain soutien matériel, financier et social de la colonie belge¹²⁶. Les subventions leur étaient octroyées avant tout comme une « aide » et non comme un « salaire » auquel elles auraient automatiquement droit.

Dans ce sens, les faveurs matérielles reçues pour « l'implantation » des œuvres socio-caritatives n'impliquaient pas forcément un changement de l'identité propre des missions chrétiennes en « agences gouvernementales ». (Kalamba, 1992 : 107) Mais, comme on le sait, dans le domaine politique une aide n'est jamais désintéressée.

C. Enjeux de la politique coloniale d'assistance financière aux missions

Comme je l'ai démontré dans la première partie de cette thèse, l'évangélisation du Congo commencée vers la fin du XIX^e siècle et continuée au siècle dernier illustre bien l'imbrication du politique et du religieux dans la mise en place des structures et règles organisant la vie matérielle et économique des missions catholiques un peu partout en Afrique noire.

La libéralité de Léopold II, et donc de l'E.I.C., à l'égard des missions catholiques n'a pas été négligeable et encore moins fortuite et ne pouvait donc pas manquer de produire des effets pervers. Bien entendu, face aux remous tant internes qu'externes, cette politique de faveur a dû souvent se modifier. Et de fait, elle se modifia sensiblement dès que le Congo devint « colonie belge » en 1908.

Toutefois, dans ses grandes lignes de base, l'administration coloniale belge est restée substantiellement favorable aux missions catholiques. Et là où la lettre des accords officiels ne le stipulait pas expressément, la largesse légendaire du roi et de certains hauts fonctionnaires ne manquait pas de suppléer au silence juridique. De sorte qu'une marge considérable s'est instaurée entre les documents formels, d'une part, et les ordres émis dans les confidences ou instructions verbales et écrites dictées aux collaborateurs, d'autre part.

¹²⁶ L'auteur souligne : « Les missionnaires ont-ils bénéficié de privilèges? Incontestablement oui, et les missionnaires seraient bien les derniers à le nier. Certains privilèges allaient de soi, d'autres étaient ambigus. Le colonisateur belge a fait l'expérience d'une bonne entente entre l'État et la mission. Il a confié à l'Église les œuvres d'éducation et de santé, pour pouvoir compter, en retour, sur la reconnaissance et l'appui de l'Église ». Les autorités de l'Église ont accepté ce *modus vivendi*, in *P.M.V.*, Dossier Afrique n° 39, p. 7.

1. Les Missions prises dans la stratégie « géopolitique » de la Colonie

Il est loisible de signaler que tout le traitement matériel différentiel accordé aux missions catholiques n'était pas dénué d'intérêts directs et indirects au profit de l'État colonial belge. Selon L. Cuypers qui a suffisamment parcouru aussi bien la correspondance privée que les discours publics à ce sujet, le gouvernement colonial apportait son concours financier aux missions catholiques pour un triple objectif pragmatique, politique et économique-financier qu'il importe d'explicitier.

Le premier était d'ordre pragmatique dans la politique interne de Léopold II. Il fallait occuper le Congo le plus vite possible et sur toute son étendue convenue dans l'Acte de Berlin et ainsi s'assurer de l'appui moral du peuple belge entier. Celui-ci était au début peu enthousiasmé par les ambitions coloniales de son roi. Aux yeux de ce dernier, les « missions nationales », c'est-à-dire catholiques belges, semblaient les mieux indiquées pour l'épauler dans cette tâche. Tout en poursuivant leurs « fins propres », elles contribueraient par leur présence sur le terrain et leur action multiforme à l'œuvre « civilisatrice » que s'était assignée la Colonie. Le Souverain belge mit en œuvre toute son ingéniosité d'habile diplomate en intéressant les congrégations missionnaires à aller massivement au Congo.

En stimulant leur enthousiasme pour ce « nouveau champ de mission », il se montrait prêt à leur faciliter les conditions matérielles de travail. Et lorsqu'elles débarquaient sur place, il leur octroyait des terres à mettre à profit. C'est ainsi que l'arrivée de nombreuses congrégations missionnaires au début du XX^e siècle et leur occupation maximale du territoire par l'installation des « postes de mission » un peu partout étaient soutenues dans l'ensemble par son plan politique. Il espérait ainsi changer l'opinion belge, jusque-là indifférente, voire réticente à son œuvre coloniale au Congo (Kalamba, 1992 :108).

Le deuxième objectif était lié à la politique extérieure du roi à l'égard des missions chrétiennes. Aider ces dernières à s'établir, c'était en même temps s'assurer de sa mainmise dans le bassin conventionnel du Congo face à la menace des autres nations coloniales. Pour contrebalancer leurs ambitions larvées, on devait occuper le plus vite possible tout le territoire avec des agents à même de garantir ses visées politiques. Dans ce sens, la pénétration du personnel ecclésiastique et civil belge à l'intérieur de la vaste cuvette centrale étendait dans son mouvement le pouvoir de l'État auprès des populations indigènes soumises à sa tutelle : *« Il importe donc assez peu à l'État si la mission réalise ou non le but qui lui est propre, parce que le seul fait de la présence des missionnaires constitue déjà un appui non négligeable pour l'État. Toute mission, du seul fait que ses membres sont européens, contribue à l'étendue de l'autorité de l'État. La confession à laquelle appartiennent les missionnaires ne joue aucun rôle dans l'appréciation des services que les missions peuvent rendre au pouvoir civil »* (Cuypers, L., 1962 :464).

Ainsi, selon Robert Cornevin (1972 : 44-65), à leur insu, et peut-être même sans le vouloir, les missions chrétiennes étaient du coup embrigadées dans la stratégie générale de la colonie. Celle-ci récupéra leur action sociale comme un atout considérable dans ses plans politiques expansionnistes.

Le troisième objectif était d'ordre économique-financier. En cédant gratuitement les terres aux missions catholiques ou du moins en facilitant leur obtention et les conditions de vie des missionnaires, l'E.I.C. n'aurait plus à leur verser des considérables subsides pour leur subsistance matérielle quotidienne :

« Les terres cédées aux missions allaient permettre à celles-ci de pourvoir à leurs besoins et de couvrir les dépenses faites pour l'entretien des missionnaires. Les subsides et autres faveurs qui furent concédés aux missionnaires ne suffirent même pas à couvrir toutes les dépenses occasionnées par les œuvres multiples qui se développaient toujours plus largement. A mesure que les missions étaient en état de se suffire, le gouvernement était exonéré de la charge de les soutenir par d'autres moyens » (Cuypers, L., 1962 : 467).

Il fallait parer à toutes les éventualités historiques désagréables, surtout à partir du moment où le Congo devint juridiquement une « colonie belge ». L'arrivée au pouvoir d'un gouvernement de type libéral, anticlérical et « socialiste » dans la métropole risquait de priver subitement les missions du soutien financier et moral qui leur avait été jusque-là plus ou moins garanti. D'ailleurs la situation financière de l'E.I.C. était elle-même précaire et commençait à causer au roi des soucis permanents pour la continuité de l'œuvre grandiose qu'il avait entamée (Cf. NORAF, 1988 :215-264).

Il s'avéra ainsi nécessaire de doter sur place les missions des moyens matériels utiles à leur apostolat, quitte à ce qu'elles « se débrouillent » elles-mêmes sans trop compter sur la caisse de la colonie. Cette « coopération » économique-financière a laissé un impact considérable sur la vie générale de l'Église de missions au Congo en général et au Kivu en particulier, comme sur son infrastructure en particulier, et ce jusqu'à ce jour. Beaucoup de prérogatives matérielles, financières et sociales dont les Églises du Congo bénéficient encore aujourd'hui proviennent de ces « accords » du « passé colonial ». Citons à titre indicatif les exemptions d'impôts civils, les réductions douanières pour les objets de culte et les instruments de travail (véhicules), les propriétés domaniales comme le droit d'usufruits des diocèses remplaçant les congrégations missionnaires tutrices, etc. Une pareille situation n'était pas sans écueils pour l'Église de missions. Difficultés et risques ne manquèrent pas dans ses rapports avec l'État.

2. Convergences et confluence: la coopération des missions à l'ordre colonial¹²⁷

Vue à partir de l'environnement sociopolitique ambiant d'avant l'indépendance, l'Église de missions en Afrique centrale demeurait pratiquement un des « piliers » de « l'ordre établi ». Cette situation a beaucoup changé après 1960. Certes, le soutien matériel et financier que l'État colonial fournissait aux missions n'était pas si exorbitant. Il n'en reste pas moins ambigu. Ce que l'Église gagnait matériellement dans ce système de « coopération », elle le perdait au niveau de sa crédibilité historique aux yeux des générations postérieures.

En fait, ces dernières l'accusent, à tort ou à raison, de « complicité » avec les colonisateurs. Comme je l'ai déjà rappelé, en « situation coloniale », l'Église du Congo s'était étendue en grande partie grâce à l'appui tant matériel, moral que juridique de l'État. Et, en contrepartie, elle appuyait la colonisation dans sa raison d'être, même si, de temps en autre, elle jouait par ses agents individuellement ou collectivement un « rôle correctif » au système qu'elle légitimait¹²⁸. C'est avec le temps que l'Église prit officiellement ses distances en désapprouvant les visées, les méthodes et actions de l'œuvre coloniale comme contraires à l'Évangile¹²⁹.

En dépit de ces progrès effectués dans sa prise de position, l'Église de missions en « Afrique belge » restait dans son ensemble liée aux principes de base qui légitimaient l'entreprise coloniale. Ce phénomène fut le même dans plusieurs pays de mission en Afrique (J. Roussel, 1956: 383-386). Nonobstant les différences d'une colonie à une autre et même d'une époque à une autre, les accords formels et informels entre l'État et l'Église incluaient aussi une certaine forme de contribution en matière foncière et financière dont les missions devenaient bénéficiaires. C'est grâce au soutien financier de l'État colonial, entre autres, que l'infrastructure missionnaire fut généralement solide.

¹²⁷ J'emprunte ce titre de Claude Prudhomme (2004 : 79) dans son livre intitulé *Missions chrétiennes et colonisations. XVIe-XXe siècle*. Cf. Annexe 9

¹²⁸ La lecture approfondie de la lettre pastorale des évêques belges à l'occasion de l'annexion du Congo à la Belgique comme sa colonie permet d'entendre la voix officielle de l'Église de la métropole sur la question de la colonisation. Cf. J. Roussel, 1956 : 383-386.

¹²⁹ La déclaration de l'Épiscopat du Congo et du Rwanda-Urundi en 1925 a eu un retentissement dans les milieux des fonctionnaires coloniaux désarmés. « Rendue publique au moment où l'administration coloniale rencontrait d'énormes difficultés dans la recherche d'une méthode efficace de gouvernement, cette déclaration consumma le divorce entre les éléments de la triple alliance. Mr de Schervel la présenta comme l'une des principales forces intérieures de la décolonisation congolaise. D'une pierre l'Église catholique avait fait deux coups : en dénonçant les injustices du régime colonial, en proclamant la légitimité de l'émancipation politique des indigènes d'une part et, d'autre part, en critiquant le paternalisme et en exhortant les chrétiens à s'unir dans de fortes organisations syndicales, l'Église catholique prenait ses distances par rapport à l'État et au capital (Cf. Kileshye, s.d. : 299). Cette déclaration de l'Épiscopat est à lire dans R.C.A., septembre 1956 : 449-454. Pour plus d'informations, lire G. Monsmans, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Castermann, 1961:253.

Ce qui a conduit à refléter, à tort ou à raison, l'image d'une « riche Église des Blancs léguée aux prêtres noirs » avec des conséquences réelles sur la perméabilité du message évangélique des autochtones comme je l'analyserai dans ma prochaine publication. Précisons toutefois qu'un niveau subjectif, les membres ont vécu leur vœu de pauvreté dans un style de vie souvent sobre et même parfois dur. C'est au niveau collectif des congrégations comme « groupe social » que l'image d'une « Église riche » a été plus ostensible.

Ainsi, du point de vue socio-historique, les congrégations missionnaires étrangères demeuraient au Congo l'échantillon représentant la puissance matérielle de l'Église-institution ou plus précisément de « l'Église catholique blanche » (Kalamba, 1992 : 109-110). Vumbi Yoka Mudimbe (1984 :78) voit trois facteurs qui ont déterminé cette image sociale ambiguë de l'Église missionnaire léguée à l'Église africaine : « la richesse matérielle, le pouvoir et le prestige ». Pour l'auteur, « *Ordres généralement plus nantis que le jeune clergé diocésain, beaucoup de ces familles missionnaires s'étaient dotées d'un équipement de moyens matériels de vie et d'apostolat optimal. Avec le temps, cette « puissance économique » secréta « ensuite le pouvoir de l'argent : le destin des œuvres d'un ordre religieux signifie des contraintes financières, l'exigence d'investissements et la rigueur dans la gestion pour la promotion de ces œuvres qui, s'il est vrai, sont sincèrement au service des Congolais, témoignent excellemment de la gloire et de la puissance d'un Ordre, de l'intelligence et de la générosité de clercs managers et, subsidiairement seulement, 'de l'amour de Dieu' »*¹³⁰.

3. « La bouche qui mange ne parle pas ! »

C'est un adage camerounais qui dit ce qu'il dit. Toutes proportions gardées, il s'applique de manière particulière à l'Église de missions au Congo par rapport à l'administration coloniale belge. La deuxième conséquence néfaste que la politique économique de la Colonie entraîna pour l'Église fut la perte considérable de sa liberté d'action et de pensée à l'égard de l'État colonial. C'est l'autre face de la médaille dans ce genre de compromis. Ayant reçu un soutien direct ou indirect de l'État pour son équipement matériel, l'Église a risqué d'y perdre sa force prophétique tant dans son enseignement que dans sa pratique sociale face au système dominant qui l'a « aidée » (Kalamba M., 1992 :110). Ce fut justement le cas en Afrique belge. « *A partir du moment où l'Église acceptait d'être privilégiée par le pouvoir, il lui devenait difficile de susciter une réflexion sur la politique, sur les légitimes aspirations du peuple à l'indépendance, ou sur les légitimes de l'y préparer. Pour l'ensemble des missionnaires, l'État belge incarnait l'ordre établi, la sécurité et le bon sens. Ils avaient épousé la politique coloniale du 'dominer pour servir' »*¹³¹.

¹³⁰ Je prends toutefois distance devant l'identification abusive que l'auteur établit entre mission chrétienne et colonisation, comme si en principe l'une signifie l'autre et s'y identifie par essence.

¹³¹ Voir P.M.V., Dossier Afrique, n° 39, Les relations Église-Etat au Burundi, p. 9. Lire aussi Bujo Benezet, Les ordres religieux de l'époque postcoloniale au Zaïre. Espérance ou déception, in *Aspects du Catholicisme au Zaïre*, p. 145.

Mais, à une période où la sensibilité pour les « droits de l'homme » n'était pas encore suffisamment aiguë dans la société comme dans l'Église elle-même, les engagements privés de l'un ou l'autre missionnaire contre les abus flagrants du « système » méritent bien d'être loués. Ne serait-il pas injuste d'oublier et de dévaloriser les sacrifices de tant de missionnaires qui, au nom de l'Évangile, osèrent ramer contre les mentalités et pratiques ambiantes à l'époque ?

Même Fabien Eboussi Boulaga, dont on connaît la sévérité de jugement de l'action missionnaire en Afrique, est tendre sur ce point : « *Dans les limites que leur laisseront les pouvoirs publics au titre des libertés démocratiques et leur propre adhésion au système et à l'idéologie, voire aux méthodes coloniales, ils auront l'occasion fréquente de se porter en défenseurs de la dignité et de la vie des indigènes. Ils protesteront contre ce qu'on appelle alors pudiquement les abus. Ce fait est à mettre à leur crédit, même si l'on veut en minimiser l'efficacité. Celle-ci ne fut pas nulle... Mais il faut dire plus : c'est leur action quotidienne qui était la meilleure défense. Elle créait certaines conditions matérielles, intellectuelles et spirituelles qui habilitaient l'indigène à se porter à soi-même assistance, même à l'encontre des réticences missionnaires* »¹³².

En dépit de toutes ces initiatives courageuses bien louables, l'Église de missions en tant qu'institution sociale s'était rangée du côté du « maître généreux ». Et justement celui-ci lui prêtait d'une certaine façon son aide, en l'occurrence matérielle et financière. Quand bien même elle réagissait contre les abus du pouvoir politique dominant, elle se limitait le plus souvent au rôle de modération ou « régulation » à l'intérieur du système qui la « protégeait ». Elle ne parvenait pas à jouer efficacement le rôle d'instance critique comme « choc thérapeutique d'esprit » (J.B. Metz) en se désolidarisant de la logique essentielle du système en place comme « pouvoir de domination ».

En subventionnant beaucoup de ses œuvres proprement « religieuses » et socio-caritatives, l'État colonial devenait non seulement un bailleur de fonds important mais aussi un partenaire social indispensable à la prospérité matérielle des dites œuvres ecclésiastiques. Dans ce domaine, les Églises du Congo ont peut-être des leçons à tirer lorsqu'on regarde certains rapports officiels ou privés liés avec le « nouveau régime » au pouvoir¹³³. On peut dire que l'État colonial lui-même ne souhaitait pas tant voir devant lui une Église qui échapperait totalement à son obédience grâce à son éventuelle autonomie matérielle et financière (Ngongo, 1978 : 26).

¹³² Cf. Eboussi, B., F., Pour une catholicité africaine (Étapes et organisation), in *Pour un Concile Africain*, 1992 : 113-152.

¹³³ « Quand on voit les évêques défiler à tour de rôle dans les couloirs du palais présidentiel de tel pays d'Afrique, comment ne pas concevoir la hiérarchie et le clergé comme une force politique d'appoint que les maîtres du pouvoir en temps voulu, combien de cadeaux et d'argent pour services rendus à la National. Les évêques et le clergé évitent de critiquer ou de contrarier le pouvoir politique et cherchent plutôt à s'attirer ses faveurs et à sauvegarder leurs privilèges » (L. Laverdière, 1987 : 523).

C'est ainsi que la dépendance économique partielle des missions à sa poche vient jouer un rôle influent dans sa politique religieuse. Par le cordon ombilical de la bourse, la Colonie s'assurait la soumission de l'Église de missions pour l'atteler autant que possible à ses vues et à ses vœux politiques. Rappelons que ce n'est pas la première fois durant l'évangélisation de l'Afrique noire que l'ordre politique dominant cherchait à lier les missions chrétiennes à sa remorque par le biais du soutien matériel et financier.

Durant les « missions modernes », le pape Nicolas V accordait aux princes et rois catholiques du Portugal et de Castille le monopole non seulement de naviguer jusqu'à la côte « guinéenne », mais aussi de « convertir les âmes au salut », en organisant eux-mêmes l'apostolat chrétien dans les nouvelles régions « gagnées au Christ » (Kalamba, M., 1992 : 111). Ainsi, la papauté fit de ces souverains civils (salués comme « Soldats du Christ ») « *les patrons de l'évangélisation, leur imposait l'obligation d'appuyer celle-ci financièrement, politiquement, voire militairement et leur en laissait jusqu'à un certain point la direction* »¹³⁴.

Dans ce sens, leur régime facilitait aux missions catholiques les conditions matérielles de leur apostolat dans ses colonies. Les formalités administratives de voyage (papiers de voyage, transports des missionnaires et de leurs bagages à bord de vaisseaux), les charges matérielles de leur subsistance... devaient être en principe assurées par les agents du roi. En échange de ces services, le Souverain exigeait de la part de ces missionnaires un serment¹³⁵ en bonne et due forme, par lequel il les liait pratiquement à son œuvre et même à son pouvoir dans « les pays de missions ».

Et voilà que durant la mission chrétienne de la fin du XIX^e et début XX^e siècle, le même phénomène s'est produit de façon raffinée et même intensive. Par le biais des finances entre autres, l'Église de missions se liait au pouvoir colonial, comme pour prolonger le régime constantinien où l'Église et l'État font front commun face au « monde païen » à « convertir ». Il a fallu attendre la décolonisation politique pour voir en Afrique noire ce lien desserré. Depuis lors, les « territoires de missions » sont devenus des « Églises locales » à part entière.

¹³⁴ Cf. Thom Kerstiens, L'aliénation économique. Problème de pauvreté et de dépendance économique, in *Liberté des Jeunes Églises*, 1966 : 18-19. Idem., Les logiques du don dans les organisations non gouvernementales de développement, in *Les devoirs de l'homme. De la réciprocité dans les droits de l'homme. Les actes du Vème colloque interdisciplinaire de Fribourg*, 1987, Fribourg, Editions universitaires, 1989 : 147-156. Cf. Bimwenyi Kweshi, 1987: 199-111.

¹³⁵ J. Cuvilier (1936 : 69) nous donne en quelques points le résumé de ce serment (très longue). Le missionnaire doit : 1) promettre de ne suivre le parti d'aucun prince, d'être fidèle au roi du Portugal ; 2) reconnaître les évêques nommés par le Saint-Siège apostolique sur la présentation du roi de Portugal et ceux-là seulement ; 3) reconnaître le droit de patronat et autres prérogatives contenues dans les lettres apostoliques, ... ».

Evènement qui n'est pas sans retombées sur les difficultés matérielles et financières complexes des Églises d'Afrique aujourd'hui. La troisième section examine le lourd héritage colonial des structures ecclésiales que les Eglises locales d'Afrique sont obligées de gérer.

Section 3 : L'héritage occidental des structures des Eglises d'Afrique et ses effets

Même si les expériences varient nécessairement d'un lieu à un autre, il reste un fait : les structures des Églises de ce continent sont l'héritage occidental. Cet héritage leur a été légué sans que les conditions de fonctionnement de ces structures soient fondamentalement changées. C'est ce qui fait dire à Ngongo que cette Eglise demeure, de facto, sous l'emprise du pouvoir occidental (1978 :25). Selon lui, aucune rupture réelle ne s'est opérée en Afrique : nous continuons à vivre, dit-il, dans les structures d'une Église colonisée. L'illusion des Églises africaines autonomes, illusion largement exploitée par l'Occident chrétien, vient d'une double apparence : des Africains à la tête des diocèses et des liturgies inspirées des traditions culturelles africaines. Or, et comme je l'ai noté plus haut, le pouvoir réel se mesure par le rôle joué dans un processus décisionnel.

A. Une Église africaine aux structures extraverties et sa dépendance extérieure

Une simple observation comme le fait aussi Joseph Kalamba (1992 :30) montre que le personnel affecté à l'évangélisation des territoires de mission en Afrique noire durant toute la « période d'implantation », était quasiment étranger, ce qui est normal car les autochtones se comptaient sur le bout du doigt. Cet aspect n'est qu'un indice d'une situation socio-ecclésiale profondément inquiétante: l'extraversion radicale et totale des structures qui ont porté ces Églises dès le début et en l'occurrence leur infrastructure économique-financière. Trois registres principaux illustrent de façon saillante l'extériorité de « l'Église des missions » dans le paysage de l'Afrique noire, avec comme effet, la dépendance extérieure: il s'agit de la disjonction socioreligieuse de « l'Église des missions », la spiritualité et les représentations symboliques, et enfin l'infrastructure matérielle inadéquate. Disons un mot sur chacun de ces registres.

1. La disjonction socioreligieuse de « l'Église des missions »

Le premier registre est celui de la médiation matérielle des sacrements et objets de culte provenant pratiquement d'ailleurs, comme le décrit Bernard Nkuissi : « *Tout ce qui constitue l'infrastructure des sacrements vient de l'étranger : pain, vin, huile d'olive. Il en est de même des objets et des ornements sacrés : cierges de cire, patène d'or et d'argent, ostensoirs, burettes, crosses, mitres, encensoirs, encens, navette, bénitier, goupillon, amict, chasuble, aube, étole, surplis, voile huméral, tapis, crèche, pierre d'autel, statues, croix, crucifix, etc.* » (1967: 234). Le « niveau morphologique » et le « niveau symbolique » de ces objets et moyens liturgiques ne sont pas les mêmes chez les Européens et chez les Africains (Bimwenyi, 1981 : 373-374).

Pour ceux-ci, en utilisant ces objets, il est plus profondément question de « l'identité » du sujet humain risquant d'être aliéné dans les moyens de sa médiation avec Dieu. Même sans faire allusion aux aspects théologiques et sacramentels de ce problème grave comme Bimwenyi Kweshi, Joseph Kalamba, lui, y voit les enjeux économique-politiques non négligeables (1992 : 30).

Sa vision est appuyée par Jean-Marc Ela qui voit l'Église de missions en Afrique noire comme un lieu par excellence d'aliénation culturelle, car elle vivait de l'uniformité d'un seul rite de messe, imposant tout un arsenal de matériel à importer tout le temps de l'Outre-mer : «...Ce rite que nous suivons, n'a pas été choisi par nous, il porte la marque d'une culture qui n'est pas la nôtre ; il n'a pas été élaboré en fonction de notre personnalité et du génie de notre peuple. A ce niveau l'eucharistie est dans la vie de l'Église le lieu de notre aliénation culturelle » (J.-M. Ela, 1980 :12).

Faute d'avoir reconnu et développé très tôt l'usage des matières sacramentelles tirées de leur terroir local, l'Église de missions s'était emprisonnée dans l'importation continue des biens de l'extérieur. Je reviendrai plus tard sur ce point avec chiffres à l'appui pour l'archidiocèse de Bukavu. Au fond, cette dépendance financière occasionnée par l'importation des matières sacramentelles d'ailleurs renforce l'extraversion du circuit économique aussi bien au niveau des Églises que du continent noir à l'égard de l'hémisphère nord. Pour célébrer l'eucharistie, quelles dépenses financières pour une communauté chrétienne de la brousse du Kivu et quelles transactions et douanières épuisantes ne doit-elle pas entreprendre au préalable ! Elle doit payer obligatoirement la farine de blé et le vin de raisin importés de l'Occident par le canal d'une filière commerciale bien lourde. Quand bien même elle pourrait réunir toute la somme nécessaire, l'entité concernée doit payer tout cela en devises étrangères si le marché est direct.

Selon Kalamba (1992 : 31), ce sont des communautés chrétiennes des pays pauvres qui doivent aller acheter des matières des sacrements et objets de culte auprès des pays riches d'Occident qui sont déjà dominants sur la carte « géopolitique » du monde. Alors, par une étrange connivence, l'Eucharistie vient consacrer à ce niveau une situation de dépendance et de domination politico-économique déjà elle-même inconfortable pour les Églises d'Afrique¹³⁶.

¹³⁶ Dans l'archidiocèse de Bukavu, l'importation annuelle de vin de messe, élément essentiel pour le culte, pèse lourdement sur le budget annuel qui est déjà très modeste. En considérant approximativement 2 bouteilles comme besoin de consommation hebdomadaire de vin de messe de chacune des 37 paroisses de l'archidiocèse, au prix de 8 dollars la bouteille, on est à 30 784 dollars US, soit 27 577 Euros (1 Euro = 1,11532 au taux du 13 janvier 2016). Selon l'analyse de Faustin Mweze, « Sous les apparences innocentes, cet élément culturel (vin de messe) appauvrit l'économie locale pour enrichir les économies et agricultures occidentales, et participe à sa façon à l'impérialisme occidental, qui s'est infiltré jusqu'à l'Autel du Sacrifice eucharistique » (Cf. Entretien avec l'abbé Faustin Mweze, ancien économiste général adjoint (2012-2015) de l'archidiocèse de Bukavu, le 13 janvier 2016 à Paris).

Faute de cet enracinement où elle assumait ses propres produits comme matières valables pour les sacrements et le culte, l'Afrique continuera de végéter dans une dépendance extérieure permanente, occasionnée entre autres par les objets de culte.

2. La spiritualité et les représentations symboliques

Le second registre est celui de la spiritualité où l'importation indistincte des dévotions et « mystiques » d'ailleurs a caractérisé « l'ère des missions ». Le culte de piété comme certaines dévotions des « Saints » apportait un tas d'objets qui ne « signifiaient » pas grand-chose à beaucoup de néophytes africains dans leur sensibilité religieuse. René Alleau (1997:7-12) résume l'œuvre monumentale de Frédéric Creuzer (1997:24) consacrée à une prise de position sur de nombreux points de la symbolique.

Dans cette œuvre, Creuzer pense que c'est dans le champ même du symbole qu'il faut fouiller pour trouver les profondes racines de toute représentation figurée. Il propose que la logique symbolique ne doive pas être regardée comme une forme arbitraire mais comme une expression naturelle, primitive et nécessaire, de l'intelligence humaine. Par ailleurs, ce que nous nommons « image » et « figure » n'est pas autre chose que l'empreinte et le caractère de la forme de notre entendement. Leur caractère propre et commun est de rassembler sous un seul point de vue, d'exprimer en un mot plusieurs propriétés d'un même objet, de manière qu'elles se produisent instantanément et en même temps, et que l'âme les saisisse, en quelque sorte, d'un seul coup d'œil. C'est le plus court chemin pour arriver à elle et bien différent de la route longue et pénible qui mène l'intelligence de l'analyse à la synthèse et de la synthèse à l'analyse.

Creuzer montre l'âme voulant s'élever plus haut, se heurtant à l'impossibilité d'exprimer en images ses conceptions infinies, flottant entre le monde idéal et le monde sensible, se consumant en efforts pour atteindre l'un et l'autre et engendrant la double nature du symbole qui reflète la double nature de son origine. C'est là en effet, selon cet auteur, la base des propriétés essentielles du symbole, situé entre la forme et l'être, entre l'expression et l'idée, un « éclair qui laisse entrevoir à nos regards un horizon sans bornes ».

Enfin, Creuzer aborde le problème complexe des relations entre le symbole et l'art. Il distingue les symboles mystiques plastiques et il propose une définition fondamentale : « *Des idées pures, revêtues de formes corporelles, tels sont proprement les symboles; car il faudrait, pour mettre de l'exactitude dans le langage, borner le mot à cette acception.* » (Alleau, 1997 :11). Le symbole doit être réservé aux signes reconnus comme sacrés par une Église ou une tradition religieuse, à un des principes que donne Alleau, tout symbole dépendant de l'institution divine du culte dont il est l'objet, étant lié à l'existence d'une religion déterminée, ne

peut être interprété de façon cohérente sans se référer expressément à une tradition de témoignages et des textes reconnus comme inspirés ou révélés surnaturellement par cette religion même.

Donc, toute interprétation cohérente d'un symbole doit être fondée sur des équations symboliques homogènes (Alleau, 1997:36). Il convient de considérer que le symbole et le symbolisme appartiennent l'un et l'autre à l'« univers du discours », c'est-à-dire au *logos* socioculturel, sinon on se retrouve dans ce que Mgr Tchidimbo appelle une « espèce de colonie spirituelle » (1963 :92).

3. L'infrastructure matérielle inadéquate, cause de la dépendance

Le troisième registre morphologique manifestant le caractère étranger de l'Église dans le paysage local est l'infrastructure matérielle qui a déterminé la construction et la présentation artistique des édifices religieux, couvents, presbytères et évêchés. En effet, nombre de théologiens africains estiment que le nœud du problème de la dépendance financière dont souffrent actuellement les Églises d'Afrique se situe dans le mode « d'implantation »¹³⁷ de l'Église tel qu'il a été réalisé par des missionnaires au XIX^e siècle (Gbagbu S., J., 2005 : 166). L'implantation de l'Église va se réaliser différemment selon l'idée d'ecclesiologie que l'on se fait d'elle.

L'Église peut être comprise soit comme institution, soit comme communauté des fidèles. En fait, il s'agit là de deux dimensions d'une même réalité : l'Église. Mais, la différence peut venir de l'accent mis sur l'une ou l'autre dans la méthode utilisée pour la mise sur pied de « l'implantation de l'Église ». En effet, dans la perspective de l'Église-communauté des fidèles, l'accent est mis sur la fondation d'une communauté de foi qui devra ensuite se doter de structures organisationnelles selon son génie propre et les exigences de la mission dans le milieu de vie. L'« Église-institution », par contre, privilégie la mise en place d'un « modèle unique » d'institution ecclésiale qui doit être « transplanté » et reproduit auprès des jeunes Églises par l'œuvre missionnaire.

C'est cette dernière conception qui reflète l'implantation de l'Église en Afrique par l'œuvre missionnaire commencée à partir du XVIII^e siècle.

Les missionnaires ont cru implanter l'Église en Afrique en y transplantant le modèle organisationnel occidental aussi bien dans son personnel, dans ses œuvres que dans ses méthodes. Au lieu de « planter » le « grain », c'est-à-dire la Parole de Dieu, dans le terroir propre de l'Afrique pour qu'elle germe, nourrie par le suc autochtone, on a « transplanté » un grand arbre déjà formé ailleurs, avec ses fleurs et

¹³⁷ On entend par « implantation de l'Église », le complexe processus ecclésiogénétique ou encore le processus par lequel une communauté chrétienne naît et s'établit visiblement, avec tous les éléments caractéristiques d'une Église particulière. Ce processus commence normalement par la première annonce de l'évangile dans le milieu non chrétien et aboutit à la constitution complète d'une Église particulière dans ce milieu Cf. E. Nummenmacher, « Impiatazione della chiesa », in *Dizionario missiologia*, Bologna, 1993 : 279.

ses fruits. La conséquence d'une telle méthode missionnaire est claire : les Églises d'Afrique sont nées comme des corps puissamment organisés et structurés mais parfaitement étrangers au milieu (Gbagbu, 2005 : 168).

Ainsi, les chrétiens africains se sont-ils retrouvés devant des institutions qui ne sont pas nées des besoins communautaires ecclésiaux de leur milieu, mais qui sont plutôt celles du modèle européen et surtout financées essentiellement par l'Europe (Ngongo, 1978 : 167). Cet état des choses n'était évidemment pas de nature à favoriser la part des fidèles chrétiens africains, la participation active de chacun, qui est pourtant essentielle, requise pour l'autofinancement ecclésiastique. La communauté, affirme à ce propos Bimwenyi, qui ne dispose pas d'elle-même, qui est économiquement, politiquement et culturellement dépendante ou aliénée, est un milieu impropre à l'initiative et à l'inventivité (1985 : 168).

D'où la passivité de ces fidèles, dit Jules Gbagbu (2005 : 89) en ce qui concerne leur contribution financière à la vie économique de leurs communautés ecclésiales juridiquement constituées en Église diocésaine mais demeurées fortement marquées par la dépendance due principalement au caractère « hérité » de leur institution. Cette dépendance financière des Églises d'Afrique se manifeste dans le mode de fonctionnement même de ses œuvres, dans leurs institutions à travers les édifices, infrastructures, instruments et les équipements indispensables.

Le recours perpétuel par ces Eglises aux aumônes (Boka du Mpasi (1988 : 425), loin d'être seulement chronique, est structurel, systématique et nécessaire. Elles sont nées handicapées, à voir la façon dont elles ont été implantées. Il y a comme une sorte de défaut de fabrication, explique Bimwenyi Kweshi (1981 :169). Leur dépendance financière est inscrite dans les œuvres, les institutions, les structures pastorales héritées des missionnaires. Dans beaucoup de domaines, la pratique de l'Église de missions s'était largement écartée de celle suivie en général par l'Église primitive. A cette époque-là, « l'art païen » local était repris et intégré dans le christianisme, tout en lui insufflant un sens nouveau¹³⁸.

Cet effort louable d'inculturation a disparu avec le temps, dans le tumulte des conquêtes coloniales lors de la Mission des temps modernes. Un regard attentif sur la décoration de toutes les églises et

¹³⁸ Le cardinal Constantini étayera cette position avec des arguments historiques solides: « Aux premiers siècles de l'Église, dit-il, le problème de l'art dans les missions ne se posait pas. Chacun utilisait l'art qu'il trouvait sur les lieux, avec le seul souci de le purifier des éléments décoratifs faisant allusion aux idoles. On cherchait ensuite à donner un sens chrétien aux formes artistiques indifférentes en elles-mêmes et susceptibles d'être interprétés dans l'esprit nouveau que le missionnaire apportait. Ainsi la décoration par les fleurs et la vigne, l'orante (qui rappelle la Pietas ancienne), ou le bon Pasteur (qui faisait penser à l'Hermès criophore). L'Église n'a pas hésité à revêtir d'une signification chrétienne même les représentations d'Apollon et de la Victoire. Pourtant elle introduisit une nouvelle conception des temples sacrés ». Cf. Constantini, L'art chrétien dans les Missions, in *Histoire Universelle des Missions catholiques*, t. 4 : 344.

cathédrales de l'ère coloniale en Afrique suffit pour s'en convaincre. Le cardinal Constantini avait vu juste quand il déclare : « *Transporter cet art, européen et médiéval, hors d'Europe, dit-il, c'est non seulement une erreur de temps, c'est aussi une erreur de lieu, c'est de la contrebande artistique : ce serait comme déraciner une plante et la porter sous un autre ciel et dans un autre sol : il apparaîtra aussitôt que cette plante est exotique. Il attestera par ses formes son caractère étranger et qui bien souvent répugne au goût des natifs, à la lumière, au paysage indigène* » (1987 : 346).

Tout ceci nous permet de mieux saisir l'insuffisance de l'enracinement socio-historique du modèle de l'Église de missions en Afrique noire. Presque partout, « l'ère missionnaire » a laissé de gigantesques édifices : églises, couvents et presbytère dont le coût matériel de leur entretien s'avère lourd pour les pauvres communautés chrétiennes.

B. Les missionnaires occidentaux en Afrique et leur rôle influent dans l'octroi de l'aide

Bien que n'étant plus officiellement responsables de structures en Afrique, les missionnaires sont pourtant restés très influents dans les instances décisionnelles de l'Église catholique, qu'il s'agisse du financement des projets présentés par les Églises d'Afrique aux organismes occidentaux ou des nominations au Vatican de la hiérarchie locale. Plusieurs auteurs estiment que l'indépendance religieuse des Eglises, à l'instar de l'indépendance politique des pays africains, reste théorique car dépourvue d'un pouvoir réel et d'une autonomie financière, leur dépendance vis-à-vis des missionnaires occidentaux étant une donnée réelle.

1. De la dépendance missionnaire à l'autonomie pastorale africaine

John Baur (2001 :519) situe l'âge de l'indépendance missionnaire dans le contexte de l'indépendance politique des pays africains : depuis les années 1960 jusqu'au début des années 1990, cette indépendance missionnaire peut se diviser en deux phases avec 1974 comme ligne de partage. La première partie a été marquée par l'euphorie née de l'indépendance nouvellement acquise, ainsi que par la poursuite de la prédominance missionnaire. L'indépendance politique a engendré une certaine indépendance religieuse qui s'est manifestée dans une attitude plus tiède envers les autorités ecclésiales et les lois de l'Église.

A l'intérieur des « Églises missionnaires », les principales préoccupations portaient sur l'africanisation des postes clés, l'adaptation de la liturgie, les projets de développement en coopération avec le nouveau gouvernement et l'œcuménisme entre les Églises, d'abord entre les protestants eux-mêmes, puis, après Vatican II, entre catholiques et protestants. En dépit de l'augmentation constante du nombre des archevêques et des évêques africains, le fait de dépendre des missionnaires fut de plus en plus mal ressenti. C'était spécialement évident dans le camp catholique où, dans la plupart des diocèses, le corps

missionnaire constituait encore la majorité du personnel de l'Église, et où, non seulement les finances, mais aussi la politique pastorale, demeuraient entre les mains des expatriés (Ibid.).

Cette situation a créé un malaise croissant dans l'Église africaine qui a abouti à la Déclaration de moratoire¹³⁹ de la Conférence de toutes les Églises d'Afrique à Lusaka et aux déclarations de l'Épiscopat africain au IV^{ème} Synode des évêques, qui tous deux ont eu lieu en 1974. Leur préoccupation commune - qui est la seconde phase de la nouvelle période - était *l'autonomie* du christianisme africain, l'accent mis sur la recherche de sa propre identité par l'Église locale afin qu'elle devienne un membre valable et non toujours subalterne dans la communion des Églises qui constituent l'Église universelle.

Il en résulta que les nouveaux mots d'ordre furent la théologie africaine, les rites liturgiques africains, et surtout, les structures africaines d'Église - car il devenait de plus en plus manifeste que la dépendance des Églises d'Afrique était causée par les structures importées durant la période missionnaire (Baur, J., 2001 :519). Il émergea une conviction largement partagée qu'il fallait édifier des structures africaines convenables à partir de la population de base des petites communautés chrétiennes.

Dans le même temps, les dirigeants d'Église ont fait preuve d'une nouvelle indépendance envers leur gouvernement et ont trouvé le courage d'exercer leur rôle prophétique face aux maux qui règnent dans l'État et la Société. A ce sujet, au Congo plus qu'ailleurs en Afrique, l'épiscopat a joué un rôle catalyseur dans la prise de conscience nationale et dans la dénonciation des dérives du pouvoir étatique.

2. De l'Église missionnaire aux Églises locales : une hiérarchie africaine politiquement faible et financièrement pauvre

Durant la première phase de la période d'indépendance, la préoccupation majeure des Églises fut l'installation d'une hiérarchie africaine. L'ancienne tendance missionnaire qui avait consisté à préparer les Africains à des tâches auxiliaires ne permit pas de pourvoir de suite tous les postes de la hiérarchie avec des personnalités africaines qualifiées. Ce fut spécialement vrai pour la plupart des premiers évêques africains. Même si, durant la période post coloniale, c'est-à-dire toute la décennie de 1970, dans la plupart des diocèses d'Afrique le personnel missionnaire occidental diminue de plus en plus en

¹³⁹Le moratoire est une décision légale qui suspend provisoirement l'exécution de certaines obligations conventionnelles ou légales. En l'occurrence, le moratoire devait suspendre la dépendance des Églises africaines par rapport aux Églises missionnaires fondatrices.

nombre¹⁴⁰, nul n'ignore cependant son rôle influent dans l'orientation, la gestion économique-financière et la politique interne et externe de l'Église en Afrique.

Cette influence se fait remarquer notamment dans la nomination d'évêques en Afrique, car ce personnel missionnaire est très écouté au Vatican qui, on dirait, impose une présence remarquée dans les instances décisionnelles des diocèses, alors qu'il n'existe aucun membre du clergé local dans celles des congrégations missionnaires¹⁴¹. A cette présence remarquée qui peut aussi se justifier par un devoir de reconnaissance de la part de l'autorité diocésaine concernée envers les missionnaires, on doit signaler le rôle positif ou négatif qu'ils jouent dans la vie économique d'un diocèse car, jouissant d'une grande confiance auprès des organismes occidentaux de financement, ils influent énormément sur les décisions d'octroi des aides aux Églises d'Afrique. En effet, à la lecture des événements sociopolitiques et économiques qui se déroulent sur le continent africain depuis les indépendances, force est de constater qu'aucun pouvoir politique occidental ne s'est jamais sabordé en Afrique.

Le retrait systématique des Pères Blancs des paroisses de l'archidiocèse de Bukavu pour se concentrer dans leur grand séminaire de la Ruzizi et dans leur maison régionale donnerait une fausse impression qu'un changement profond s'est opéré dans la mentalité du personnel expatrié dans l'Église locale de Bukavu. Sachant que ce sont des gens très écoutés au Vatican et chez les nonces apostoliques eux-mêmes très influents sur les conférences épiscopales et dans les choix des évêques, on ne voit pas, estime Ngongo, comment l'Église d'Afrique pourrait secouer le joug du pouvoir politique occidental dans ses structures (1978 :29).

3. Le cadre socio-historique favorable à la dépendance financière

La deuxième section de ce chapitre m'a permis de dégager les éléments socio-historiques nécessaires à l'analyse des causes de la dépendance financière des Églises d'Afrique aujourd'hui. Mais comme le dit Claude Prudhomme (2004 : 8-9), si les mouvements qui portent les sociétés occidentales à fonder des missions et conquérir des colonies s'inscrivent dans une séquence historique commune, dans laquelle coexistent et collaborent, du XV^e au XX^e siècle, l'expansion de l'Europe et l'extension du christianisme,

¹⁴⁰ Cf. *Annuaire de l'Église catholique 1976-1977*.

¹⁴¹ Dans l'archidiocèse de Bukavu, les prêtres missionnaires, expatriés ou africains, sont sensiblement représentés dans les instances décisionnelles du diocèse, en l'occurrence au collège des consultants, au conseil diocésain pour les affaires économiques, etc. Cependant, il n'y a aucun prêtre diocésain présent dans les instances décisionnelles des congrégations missionnaires. De ce fait, ils participent activement et influencent directement ou indirectement à la nomination des prêtres diocésains qu'ils connaissent parfaitement à travers leurs personnes secrètes parmi les laïcs chargées de leur fournir des renseignements sur chaque prêtre diocésain. Lors de mes toutes récentes enquêtes de terrain à Bukavu en juillet-août, un prêtre n'a pas hésité de parler d'une « police secrète » pour qualifier le travail des missionnaires à Bukavu.

on ne peut en déduire automatiquement que colonisation et mission constituent les deux faces d'un même phénomène. Il convient, ajoute l'auteur, de ne pas épouser sans enquête critique de fausses évidences qui réduisent la mission à une composante de l'expansion coloniale.

La mission, en tant que diffusion à toute l'humanité d'un message révélé, est en effet constitutive de l'histoire chrétienne. Le christianisme est « missionnaire » par nature et son expansion n'a pas toujours été liée à une expansion politique, même à partir du règne de Constantin. Il n'est pas difficile de trouver, de l'Antiquité à l'époque contemporaine, des entreprises autonomes de diffusion, notamment à l'initiative des moines puis de religieux issus des ordres mendiants, qui se sont développées en dehors de projets politiques et de soutiens étatiques, en Europe, en Afrique ou en Asie (Ibid.).

Mais, en même temps, il faut bien le reconnaître, les réussites spectaculaires des missions à partir de la découverte des Amériques en 1492 ont eu pour cadre les aires géographiques colonisées par l'Europe occidentale. C'est dans ce paramètre socio-historique d'hier où les Églises locales du Congo ont vu le jour que se sont esquissés et cristallisés beaucoup de règles de jeu, de principes et de structures, constituant aujourd'hui les contours ecclésiastiques dont elles ont héritées des prédécesseurs belges.

Pour conclure ce quatrième chapitre, ma préoccupation était de montrer que la dépendance financière actuelle des Églises du Congo a un encrage historique : elle trouve ses racines dans le poids de leur passé colonial et missionnaire. Même si le type d'appui de l'État colonial aux Missions chrétiennes a varié dans sa nature d'une période à une autre, on peut dire que le Congo a été l'objet d'une sollicitude bienveillante de la part des autorités belges.

Le type d'infrastructure qu'elles ont réussi à monter au Congo était commandé par deux raisons : « *la satisfaction des besoins individuels et collectifs et l'obligation de contribuer à l'œuvre civilisatrice du pays* » (Ntoto Kikhela, 1975 : 9) et non d'éduquer les peuples autochtones à la prise en charge de leur Église. L'État colonial avait ressenti la nécessité de soutenir matériellement les Églises, en l'occurrence l'Église catholique, dans la réalisation des programmes sociaux communs.

C'est justement en évoquant ce contexte socio-historique propre à l'Église de missions que j'ai voulu circonscrire la nature et les enjeux de l'appui financier, social, politique et juridique de l'État colonial belge aux Missions catholiques au Congo. Sans entrer dans des critiques justifiées ou non à l'endroit de la colonisation ou de la Mission Chrétienne en général, j'ai voulu éclairer l'aspect matériel de l'apport de l'État aux Églises, pour apprécier l'ampleur de l'impact sociologique que cet appui économique a eu et a encore aujourd'hui sur les Églises locales congolaises, sachant que cet appui économique a changé

de formes et de volume tout au long de périodes politiques qui ont marqué la vie de la Colonie et des Missions au Congo.

J'ai voulu aussi saisir les logiques qui sous-tendaient l'action missionnaire à l'époque. En effet, s'il y avait certains missionnaires qui se souciaient de l'avenir économique de leurs Églises au Congo - tel le cas de Mgr Richard Cleire dans le Vicariat Apostolique du Kivu comme je l'ai esquissé dans la première partie de cette étude -, la marge de leur manœuvre de liberté était réduite du fait de l'opinion générale chez les missionnaires globalement défavorable à l'idée, d'une part, et de l'influence de l'État qui imposait aux missions sa politique coloniale défavorable à l'émancipation rapide des peuples colonisés, d'autre part.

Ainsi, l'action de ces missionnaires était-elle bien encadrée par des restrictions communautaires et étatiques pour qu'ils ne puissent pas mener librement leur orientation pastorale, telle l'éducation de leurs fidèles africains jusqu'au niveau de la responsabilité et de l'autonomie financière notamment. Par ailleurs, la politique généreuse de l'administration coloniale à l'égard des missions catholiques a développé une réelle dépendance au point que l'avenir économique des Églises qu'elles venaient de fonder n'était véritablement pour eux ni une nécessité ni une priorité.

Bien plus, étant chargées de l'œuvre de formation, ces missions catholiques n'ont pas préparé des acteurs congolais dans la perspective de responsabilité et par ricocher d'autofinancement. Tout se passait comme si les Églises fondées ne souffriraient d'aucun manque à l'avenir ou alors comme si elles étaient condamnées à vivre perpétuellement des aides extérieures. Ce manque de vision de la part de l'État colonial et des missions catholiques a entraîné les Églises nouvellement fondées dans la dépendance financière dont elles ont du mal à se sortir aujourd'hui, plus d'un siècle après.

Dans le chapitre qui suit, je m'attellerai à une analyse économique à travers l'évaluation qualitative et quantitative de la politique d'extraversion financière des Eglises locales congolaises, telle qu'elle a été pratiquée depuis l'indépendance jusqu'aujourd'hui, ainsi que ses limites.

Chapitre V : LA DEPENDANCE FINANCIERE DES EGLISES DU CONGO

La plupart des diocèses du Congo connaissent une vulnérabilité financière réelle qui les tourne constamment vers l'extérieur à la recherche des ressources pour leur fonctionnement. Le cardinal Joseph Albert Malula l'avait, à son temps, stigmatisé en ces termes : « [...] *En matière financière, nous dépendons tous de l'étranger* » (Cf. Kalamba, 1992 : 38). A sa suite, l'épiscopat congolais actuel prend de plus en plus conscience de cette dépendance *financière*, ne fût-ce qu'à travers ses déclarations d'intentions. En effet, lors de la session des évêques, tenue au Centre Nganda-Kinshasa du 21 au 29 janvier 2005, qu'ils ont consacrée aux *défis financier et juridique dans l'Église-famille de Dieu en République Démocratique du Congo*, les évêques congolais ont reconnu la situation de dépendance financière totale en affirmant :

« Une observation rapide de la réalisation des Églises en Afrique démontre que beaucoup de secteurs de leur vie dépendent d'un soutien financier venant de l'extérieur, principalement des Églises du Nord. La vie de nos Églises dépend, presque totalement, des ressources matérielles en provenance du monde occidental. Nos diocèses vivent essentiellement des subsides ordinaires des OPM qui, aujourd'hui, connaissent une forte diminution due à de multiples facteurs. Insuffisante, cette rente doit souvent être complétée par des subsides extraordinaires, du financement des projets et des contributions des fidèles. Les agents de la pastorale, clercs comme laïcs, sont entretenus par de dons venant d'Occident. Nos institutions ecclésiales comme les centres interdiocésains, les grands séminaires, les congrégations religieuses, les instituts de formation, les mouvements d'action catholique, les centres pastoraux, les œuvres caritatives, etc., doivent leur fonctionnement à la générosité des Églises d'Europe et d'Amérique »¹⁴².

Cette dépendance décrite par l'épiscopat congolais s'analyse en termes d'assistance économique-financière permanente dont il convient de cerner les contours.

¹⁴² Cf. Conférence Episcopale Nationale du Congo, CENCO, 2005 : 7.

Section I : Une assistance économique-financière permanente

La situation de dépendance financière des Églises du Congo comme celles d'Afrique majoritairement n'est pas nouvelle car, ainsi que nous l'ai démontré dans le chapitre précédent, même sous l'ère missionnaire elles vivaient principalement grâce aux apports extérieurs. Ces réalités si présentes dans la vie de la plupart des Églises du Sud démontrent leur dépendance structurelle vis-à-vis des Églises d'Occident et des organismes de financement. La générosité de ceux-ci - qui mérite toute la gratitude africaine, faut-il le dire, - ne dispense pas pourtant celles d'Afrique de traduire en actes la directive du Concile Vatican II qui veut que, dès sa fondation, toute communauté chrétienne doive être constituée de manière à pourvoir au plus tôt à ses propres besoins¹⁴³.

A. La RDC : un « géant chrétien d'Afrique » aux pieds d'argile

Dans sa thèse de doctorat en théologie consacrée à la question de la dépendance matérielle des Églises du Congo (alors Zaïre), Joseph Kalamba affirmait, non sans raison, que du point de vue financier, le Congo est « un géant chrétien d'Afrique aux pieds d'argile » (1992 :38).

Réfléchissant sur la question au niveau du continent, avec un peu d'exagération et de pessimisme, l'évêque camerounais Bernard Nkuissi avait auparavant trouvé une image forte pour exprimer la situation de la dépendance des Églises d'Afrique : « *Ces jeunes Églises vivent artificiellement et rien, dans l'organisation actuelle, ne permet d'entrevoir la fin d'un tel genre de vie. Elles ressemblent à ces grands malades dont les organes vitaux sont artificiels, qui ne peuvent respirer que sous un masque à oxygène et à qui on est souvent obligé de faire des transfusions sanguines. Si l'on arrêtaient une de ces opérations, ce serait la catastrophe.* » (1967 : 256)

Le Congo, qui présente aujourd'hui « *la population chrétienne la plus forte et la plus nombreuse en Afrique* » (Baur, J., 2001 : 363), illustre bien cet état de fait. Pour bien appréhender les écueils de la situation financière de ce géant chrétien au cœur de l'Afrique, il convient de voir d'abord ce qui se passe ailleurs en faisant un aperçu sur l'organisation financière que nous considérons d'emblée comme classique ou normale. Pour cela, je me sers du modèle d'organisation financière des Églises françaises.

Je ne veux pas faire une comparaison puisqu'il n'y a point à comparer, mais cette approche me semble opportune à bien des égards. D'abord, puisque les Églises françaises ont une très longue tradition chrétienne avec une organisation administrative structurée susceptible d'inspirer les Églises africaines. Ensuite, bien qu'elles ne soient pas soumises aux mêmes contraintes financières que les Églises africaines car évoluant dans des contextes socio-économiques différents, l'organisation financière des Églises françaises présente des éléments susceptibles d'inspirer une organisation en Afrique qui se voudrait efficace.

¹⁴³ Cf. Vatican II: *L'activité missionnaire de l'Église « Ad Gentes »*, 15 (US 67), Paris, Cerf, 1967

1. Les finances des Églises locales ou diocèses

Pour aborder cet aspect, je vais explorer les travaux réalisés sous la direction Mgr Michel Dubost, évêque d'Evry, dans *Le nouveau théo. L'encyclopédie catholique pour tous* (2009). Comme le prélat le dit, l'organisation financière des Églises locales varie beaucoup d'un continent à l'autre, d'un pays à l'autre, selon le développement économique de chacun d'eux, l'importance numérique de la communauté catholique, son degré de motivation, le statut local de l'Église, etc. (Dubost, 2009:1386).

Dans certains pays de la vieille chrétienté (Allemagne, Belgique, Suisse, Italie, etc.), l'État prend en charge le traitement des prêtres et des laïcs au service de l'Église, ainsi que l'entretien des bâtiments. En Allemagne ou en Italie, par exemple, le financement est assuré par l'impôt, les fidèles pouvant indiquer le culte destinataire de leur participation sur leur déclaration d'impôt.

En France, dans chaque diocèse est constituée une association diocésaine, variante de l'association culturelle instituée par la loi de 1905, revue selon l'accord du Conseil d'État de 1923. Chaque diocèse est totalement indépendant et autonome dans sa gestion et dans ses finances. Les paroisses sont également financièrement indépendantes, bien que leurs comptes soient intégrés dans les comptes des associations diocésaines. Chaque diocèse a son budget et ses ressources. Les associations diocésaines établissent des comptes annuels qui sont contrôlés par un commissaire aux comptes. Les églises affectées au culte et construites avant la séparation de l'Église et de l'État en 1905 sont la propriété des communes et les cathédrales construites avant cette date celles de l'État. Leur entretien est donc à la charge des communes ou de l'État.

En dehors de cela, l'État français ne verse aucun financement (ni pour le traitement des prêtres, ni pour le salaire des laïcs employés par l'Église, ni pour la vie des religieux et religieuses, ni pour l'entretien des bâtiments propriétés des diocèses ou congrégations). L'Alsace et la Moselle constituent une exception à cette règle. En effet, le Concordat de 1801 y est toujours en vigueur, si bien que l'État prend en charge le traitement des prêtres de ces départements (Dubost, 2009 :1386). Concernant les ressources des diocèses et des paroisses, les contributions des fidèles à leurs finances sont principalement constituées d'éléments très diversifiés. D'abord, le *denier de l'Église* (autrefois appelé denier du culte), contribution volontaire des fidèles, pratiquants ou non, qui joue le rôle de « cotisation » du catholique pour l'Église.

Car, ainsi que l'affirme Philippe Simonnot, « les gens ont besoin de donner » (2008 : 20). L'auteur fait observer une dynamique du don parfois très puissante. Dans la vie de tous les jours, scandée par les fêtes, les anniversaires, les commémorations de toutes sortes, qui sont autant d'occasions de faire des cadeaux aux proches, la part du don reste considérable. Certes, des événements exceptionnels, soit

causés par des catastrophes naturelles, tremblement de terre, inondation, tsunami, soit créés artificiellement par la radio et la télévision pour de grandes causes, lutte contre le cancer, la lèpre, le sida, etc., permettent de mobiliser massivement la générosité de chacun. Selon Simmonot, il y aurait donc, sous-jacent à toute société, un gisement financier constitué de sommes, petites ou grandes, que de braves gens sont prêts à donner pour le salut de leur âme ou de leur santé mentale ou pour tout autre objectif. Et l'appel à la générosité se révèle dans certaines circonstances très efficient et même trop efficient (2008 : 19). En France, la collecte du denier de l'Église s'est élevée en 2007 à 208,7 millions d'euros (Dubost, 2009 : 1386).

Ensuite, les *offrandes de messe*, remises au prêtre célébrant la messe à une intention particulière. Il ne s'agit pas d'un paiement, la messe n'ayant pas de prix. C'est une façon de s'unir à la prière du célébrant. L'offrande conseillée est de 16 euros en vigueur depuis 2007. Cette année-là, le montant total de ces offrandes, tous diocèses confondus, s'est élevée à 56,9 millions d'euros. Il y a aussi les offrandes reçues à l'occasion de cérémonies, appelées « *casuel* »¹⁴⁴, qui ont le même sens : baptêmes, mariages, enterrements ne se paient pas, mais, si l'on a les moyens, on peut participer aux charges de l'Église et aux moyens d'existence de son clergé. Leur montant annuel total en France en 2007 est de l'ordre de 72 millions d'euros.

Viennent les *contributions dominicales*, faites le plus souvent au profit du budget paroissial. Certaines sont ordonnées par l'évêque à l'intention d'un service d'Église, soit diocésain (séminaire, chantiers diocésains, etc.), soit national (Secours catholique, instituts catholiques, etc.), soit mondial (missions, Comité catholique contre la faim et pour le développement, CCFD, etc.). Ce sont des quêtes impérées. Leur montant total en France, en 2007, s'est élevé à 141, 7 millions d'euros. Viennent enfin les *legs*, qui représentent en 2007 pour l'ensemble des diocèses de France 62,5 millions d'euros (Dubost, 2009 : 1386). Au total, les ressources de l'ensemble des diocèses français se sont élevées en 2007 à 541, 9 millions d'euros, soit en moyenne 5 210 577 euros par diocèse.

A ces ressources, il faut ajouter les revenus des placements. Le mode de répartition de ces diverses recettes entre le diocèse et ses paroisses varie d'un diocèse à l'autre. Les catholiques ont, en outre, donné à de grandes œuvres, telles que le Secours catholique (101 millions d'euros), la Fondation d'Auteuil (84,9 millions d'euros), le Comité contre la faim et pour le développement-CCFD (29,8 millions d'euros), l'Aide à l'Église en détresse-AED (17,7 millions d'euros), l'Ordre de Malte (13,7

¹⁴⁴Du latin *casus*, ce qui est aléatoire, le casuel est une offrande versée à l'occasion de la célébration d'un sacrement (baptême, mariage, décès, etc.).

millions d'euros), les Œuvres pontificales missionnaires-OPM (9,1 millions d'euros), la Fondation Notre-Dame (7,8 millions d'euros), la Société Saint-Vincent-de-Paul (7,6 millions d'euros) pour un total de plus de 271 millions d'euros, sans compter les multiples associations ou fondations plus petites ou les dons faits aux médias chrétiens. Michel Dubost estime que les catholiques français donnent plus de 600 millions d'euros par an à l'Église (2009 : 1386 b).

Finissons ce point illustratif des diocèses français en évoquant leur budget. En effet, chaque diocèse a son budget et ses ressources, mais tous contribuent au financement des organes communs qui ont été institués au niveau national. Les comptes sont contrôlés par un commissaire aux comptes (comme toutes les associations qui reçoivent plus de 153 000 euros de dons, depuis la loi du 28 juillet 2005). Il existe une certaine solidarité entre les diocèses qui participent selon leurs ressources aux dépenses nationales.

Le cas échéant, un diocèse en difficulté peut être aidé par un ou plusieurs diocèses dont la situation financière est meilleure. Présentons dans un tableau les grandes lignes du budget des diocèses de France. Malgré la grande diversité de l'organisation financière des diocèses, on peut considérer qu'un diocèse moyen de 500 000 habitants a un budget d'environ 6 millions d'euros.

Le tableau ci-dessous fait apparaître clairement que les ressources des diocèses proviennent exclusivement de la générosité des fidèles : dons, legs, offrandes et quêtes. Les dons ne progressent pas suffisamment pour couvrir l'accroissement des charges, mettant une grande majorité de diocèses dans une situation de fragilité matérielle. De nombreux diocèses ont ainsi un déficit d'exploitation malgré les réductions de coûts et d'effectifs de laïcs salariés qui ont été réalisés depuis plusieurs années. C'est souvent grâce aux legs que le budget de chaque diocèse est équilibré (Dubost, 2009 : 1386 c). Toutes ces ressources manquent cruellement aux Églises locales du Congo, ce fils aîné de l'Église d'Afrique noire, mais pauvre. Voici donc les principales dépenses et recettes des diocèses de France:

Tableau 3 : Le budget des diocèses de France en pourcentage

Les dépenses des diocèses	%	Les ressources des diocèses	%
Traitement des prêtres	24	Denier de l'Église	24
Salaires et charges sociales des permanents laïcs	20	Quêtes paroissiales	24
Travaux et entretien des bâtiments	20	Dons et legs	10
Achats pour le fonctionnement du diocèse et des activités pastorales	20	Ressources diverses : cierges, troncs, revenus du patrimoine, etc.	22
Formation des prêtres et des permanents	2	Casuels (dons pour les cérémonies)	8
Autres charges	14	Offrandes de messes	6
		Autres revenus	6
Total	100	Total	100

Source : Cf. Dubost, M., (dir.), *Le Nouveau théo. L'encyclopédie catholique pour tous*, p. 1386c.

2. Le Congo, fils aîné de l'Église en Afrique noire mais pauvre

En se référant à l'histoire récente de la Mission chrétienne, Paul VI avait affirmé: « Le Zaïre est le fils aîné de l'Église en Afrique noire. » Sur ses pas, Jean-Paul II louait le développement ecclésial en cours : « *Ce grand pays plein de promesses, que je suis heureux de visiter, ce pays appelé à des grandes tâches, n'est pas le moindre dans l'histoire du Catholicisme sur le continent noir* ». En fait, l'évangélisation lors de la deuxième vague de la Mission moderne et de la troisième au siècle dernier s'est intensifiée le plus sur le sol congolais (Kalamba, 1992: 38).

La force démographique de sa population catholique aujourd'hui est numériquement considérable, comptant le plus grand nombre de chrétiens en Afrique (35 millions en 1995), dont plus de 20 millions de catholiques qui représentent 20% de toute l'Église catholique de l'Afrique (Baur, J., 2001 : 360). À peu près un cinquième de la population africaine est aujourd'hui catholique.

Rappelons que les catholiques africains ne représentent qu'un dixième des catholiques dans le monde. L'Afrique est le continent qui connaît la plus forte croissance de catholiques. En 1978, au début du

pontificat de Jean-Paul II - qui a consacré à ce continent 40 voyages sur 110 -, l'Afrique comptait 50 millions de baptisés catholiques ; en 2005, ils étaient 153,4 millions, soit 17,1 % de la population africaine totale. En 2009, lorsque le pape Benoît XVI a visité l'Afrique, l'effectif a été estimé à 158 millions¹⁴⁵. Ces deux dernières années, leur nombre s'est accru de 3,1 % (pour une croissance continentale de 2,5 %). Si bien qu'en 2050 l'Afrique devrait compter 322,2 millions de catholiques, sur 1,8 milliard d'habitants que ce continent attend, selon les projections des Nations-Unies.

C'est aussi sur ce continent que le nombre de prêtres et de séminaristes augmente le plus vite : 32 370 prêtres (chiffres 2008), dont la moitié est autochtone, et 23 580 séminaristes. On compte en Afrique 4 741 fidèles par prêtre (1 415 en Europe). L'Afrique n'a cependant que 15 cardinaux et 632 évêques¹⁴⁶. L'idée que peuvent donner les statistiques serait incomplète, si l'on ne considère pas le dynamisme ecclésial et la vitalité théologique remarquable au sein de l'Église du Congo depuis les quatre dernières décennies. Et pourtant, au cœur de ces exploits notables théologiques, s'inscrit l'ombre de ses faiblesses. Il s'agit principalement de sa dépendance financière vis-à-vis des Églises occidentales pour pouvoir assurer la réalisation matérielle de beaucoup de ses programmes et objectifs, et ce malgré les atouts économiques qu'elle présente dans le pays.

C'est ce drame que reflète bien l'Église du Congo. Forte en beaucoup de domaines sociaux, elle est hélas chétive en matière d'autofinancement local. On dirait bien que le Congo, « géant chrétien d'Afrique », n'est hélas, sous cet angle, qu'un colosse aux pieds d'argile (Kalamba, J., 1992 : 39) ! Faisant une évaluation périodique de l'évangélisation au Congo, le cardinal Joseph-Albert Malula avait brossé il y a quelques décennies un tableau pas vraiment élogieux pour décrire cet état qui, à coup sûr, n'honore pas l'Église de son pays : « *Après plus de 80 ans d'évangélisation ; 17 ans après l'établissement de la hiérarchie autochtone (1959) ; 16 ans après l'accession de notre pays à l'indépendance, l'Église du Zaïre continue à vivre des subsides des O.P.M. et de l'aide des Églises-sœurs des pays riches. Nous leur en sommes très reconnaissants... Or, une Église particulière est celle qui dispose de tous les moyens propres de salut. Y compris les moyens financiers. Aujourd'hui aucun des 47 diocèses de notre Église du Zaïre ne peut prétendre se suffire à lui-même en matière d'autofinancement ou d'autosubsistance... Mais en matière financière, il faut avouer que nous dépendons tous de l'étranger* » (1983 : 29).

On le voit bien, les acteurs de l'Église catholique prennent de plus en plus conscience de la réalité ; il reste à savoir comment cette prise de conscience est traduite dans des actions concrètes.

¹⁴⁵ Cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/Église_catholique_romaine_en_Afrique/ [Consulté le 7 février 2012]

¹⁴⁶Cf. <http://www.la-croix.com/Religion/S-informer/Actualite/L-Église-catholique-en-Afrique- NG -2009-03-17> [Consulté le 7 février 2012].

3. La prise de conscience progressive mais encore théorique de l'épiscopat congolais

Le problème de l'autofinancement des Églises locales du Congo est devenu, depuis le centenaire en 1980, une des priorités inscrites dans leurs programmes et objectifs majeurs¹⁴⁷, étant donné que ces Églises n'ont hérité d'aucune expérience en ce domaine, mais, au contraire, d'un grand paternalisme. Durant l'ère missionnaire, comme le montre Joseph Kalamba, ces Églises locales étaient tellement habituées à tout recevoir de l'extérieur qu'elles n'étaient pas préparées à compter avant tout sur elles-mêmes financièrement. Grâce aux aumônes provenant entre autres de leurs pays d'origine, les missionnaires pouvaient monter sur place des structures socio-économiques utiles à leur apostolat : service social chargé de distribuer des pacotilles, objets de piété religieuse venus d'Europe en containers, du riz, ... Les communautés chrétiennes n'y étaient pas associées et toute l'administration de ces biens restait « l'histoire » de la hiérarchie expatriée (1992 : 39).

Il serait naïf de croire que les congrégations missionnaires ne manquaient pas de soucis pécuniaires, loin s'en faut. Mais, de façon générale, les Églises de mission au Congo s'en tiraient tant bien que mal, grâce principalement aux ressources matérielles provenant de l'étranger, soit données par l'administration coloniale belge sous forme de subventions de l'État, soit par leur famille biologique ou religieuse, soit encore par des collectes mobilisées par des associations chrétiennes nationales ou internationales de soutien à l'action missionnaire.

Aujourd'hui, deux facteurs majeurs conduisent la hiérarchie autochtone à se pencher sur ce problème : la rareté des ressources suffisantes depuis le passage d'une Église tenue par les missionnaires européens aux acteurs africains dans l'évangélisation, d'une part, les effets de la crise économique grave qui secoue le monde en général et le Congo en particulier depuis des décennies, d'autre part.

En effet, lorsque la direction passa dans les mains de la hiérarchie autochtone durant l'ère de la « localisation », le problème matériel rebondit de façon cruciale. On s'aperçut à quel degré on dépendait des ressources essentiellement extérieures pour le fonctionnement de l'Église locale. Cette assistance financière ne fait que diminuer d'année en année, étant donné l'essoufflement des donateurs¹⁴⁸ et le contexte mondial qui change les mentalités et les mœurs.

¹⁴⁷L'autofinancement constitue un point capital parmi les options fondamentales de l'Église du Zaïre (...). Situées dans des régions économiquement dépendantes, nos Églises partagent le sort de leur pays et risquent d'être perpétuellement réduites à la mendicité et au chantage de la part de leurs bienfaiteurs » (Cf. Bimwenyi-Kweshi, 1983 : 318-319).

¹⁴⁸Achille Mbembe (1989 : 58) nous livre l'expérience vécue par l'Église catholique de Zimbabwe au lendemain de son indépendance en 1980. Elle s'est vue confier la gestion des ressources captées à l'extérieur autour du programme de reconstruction et du soulagement des effets de guerre dont la logique générale était en fait celle de l'assistance aux populations sinistrées par la guerre d'indépendance plutôt qu'à déclencher une véritable dynamique d'accumulation. L'année qui suivit la proclamation de son indépendance, une affluence à un rythme étonnant des agences de financement de

Étant due à la conjoncture elle-même (sécheresses, crises sociopolitiques, etc.), la politique d'extraversion financière vient consolider l'option caritative : généralement, les Églises catholiques d'Afrique reçoivent des financements pour les aides d'urgences, la réhabilitation de leurs principales œuvres culturelles (églises), d'assistance sociale (écoles, cliniques et hôpitaux, orphelinats...).

Cet engagement dans le social est certes indispensable dans la mesure où les Églises se voient amenées à suppléer à l'État qui s'est effacé devant ses responsabilités. Elle amasse un pouvoir et occupe une surface d'influence qui, pour être maintenue et consolidée, l'oblige à raffiner ses méthodes de captation de ressources à longue distance (Mbembe, 1989 :59). Les programmes financés par les agences européennes ne répondent que de façon minimale aux différents critères précis qui ne les dégagent pas de cette logique d'assistance. La conséquence de celle-ci est que, malgré le volume de financements reçus bien des décennies après, les Églises d'Afrique sont toujours en besoin de financements pour les mêmes activités ou même de nouvelles, aucune de ses structures n'étant parvenue à se prendre en charge financièrement.

La situation d'impasse créée par les financements extérieurs aux Églises africaines a conduit Mgr Kalilombe à se poser un double questionnement: « *Quel est l'impact sur les jeunes Églises de l'aide...en ressources matérielles apportées par les Églises d'Europe et d'Amérique ? Et s'il faut que les jeunes Églises deviennent des communautés adultes et capables de se suffire, quelles doivent être leurs relations avec les anciennes Églises ?* »¹⁴⁹

On comprend bien que l'autofinancement progressif est une exigence et une conséquence résultant intrinsèquement de la croissance des Églises locales appelées à devenir adultes pour devenir une « église authentiquement négro-africaine » comme le disait Malula : « *C'est pourquoi, écrivait-il, aujourd'hui un des problèmes majeurs du Zaïre est de trouver, dans notre pays-même, des voies et moyens d'assurer, progressivement, notre propre autofinancement...Je veux évoquer par-là l'angoissant problème de la subsistance de nos agents d'évangélisation. Notre grand souci est donc de mettre en place nos propres structures d'autofinancement à même de donner à notre diocèse, des revenus stables pour la subsistance décente de nos prêtres et pour le développement de nos œuvres pastorales* » (1973 :29).

projets dits de développement dans le Tiers-Monde. Mais, d'une année à l'autre, les donateurs étrangers se rétractaient en faisant savoir que leur éventuelle participation ne pourrait se faire qu'à hauteur d'un pourcentage réduit du coût total du projet. Il s'est amorcé une très sérieuse décrue, tous les programmes enregistrant une baisse de leurs entrées. C'est ainsi qu'à partir de 1982, la chute des revenus tirés des transactions avec l'extérieur et leur volatilité s'accéléraient et que la politique d'extraversion commença à s'essouffler : de 3 819 240 \$US en 1980, les fonds extérieurs de financement des programmes reçus par l'Église zimbabwéenne n'étaient plus que de 873 845 \$US (Mbembe, A., 1989 :55-56) en 1982, soit une baisse de 77% en deux ans seulement. Elle sera de 86% entre 1982 et 1986 (Ibid.).

¹⁴⁹Colloque d'Accra, *Libération ou adaptation, la théologie africaine s'interroge*, éd. Harmattan, 1977 : 50.

Si tel en est l'objectif global, la réalité sur le terrain demeure hélas autre chose dans beaucoup de cas. C'est pourquoi, j'ai parlé d'une prise de conscience théorique de l'enjeu du problème par l'épiscopat congolais. En effet, l'autofinancement est encore, en général, un objectif, un programme qu'on commence à se fixer un peu partout dans les Églises du Congo puisqu'elles en ressentent la nécessité, mais dont les résultats matériels sont encore maigres (J. Kalamba, 1992 : 40).

Et pourtant, cette quête à l'autofinancement local est une voie obligée pour assurer leur avenir, pour affirmer leur maturité en tant qu'Églises devenant adultes, conformément à la conception ecclésiologique de Vatican II dans son document *Ad Gentes*. La pensée d'*Ad Gentes* offre quelques critères majeurs pour jauger et juger le développement d'une Église en croissance : « *Une communauté doit être dès le début constituée de telle manière qu'elle puisse, dans la mesure du possible, pourvoir elle-même à ses besoins* » (A.G. 15).

Cette analyse est d'une grande portée sociologique car elle permet de saisir la gravité de la faiblesse matérielle et financière des Églises du Congo due au système paternaliste dans lequel elles sont nées et ont évolué durant les périodes coloniale et postcoloniale. Ces Églises n'ont pas été préparées à la logique de l'autofinancement, mais plutôt de tout attendre de l'extérieur, donc de la dépendance.

B. Le paternalisme colonial et missionnaire et le manque d'éducation à l'autofinancement au Congo

Une question me revient régulièrement à l'esprit : pourquoi les missionnaires catholiques n'ont-ils pas fait profiter à l'Afrique leur propre expérience historique en matière économique?

1. L'expérience historique européenne en matière économique non partagée en Afrique

Il faut rappeler que les ancêtres des missionnaires catholiques venus évangéliser le Congo avaient été évangélisés par des missionnaires apostoliques et moines de l'Asie mineure (Ignace d'Antioche, Pothin et Irénée de Lyon), d'Afrique (Tertullien) et est-européens (Martin de Tours, Cyrille et Méthode), qui avaient bâti des monastères dans lesquels ils vivaient et travaillaient en lien avec la population locale, en améliorant l'agriculture et l'artisanat. Ces monastères devinrent des centres de civilisation et, en même temps que la nouvelle religion, arriva le développement de l'éducation et de l'économie.

De fait, les stations missionnaires africaines furent initialement construites selon un modèle semblable : l'église, la maison des Pères, le couvent des Sœurs, l'école, le dispensaire, les ateliers, la ferme. Pourquoi cela n'a-t-il pas fonctionné comme en Europe ? John Baur (2001: 453-454), montrant la difficulté des comparaisons historiques où les dissemblances paraissent plus manifestes que les ressemblances, trouve deux explications à cet échec : les grandes distances géographiques des territoires confiés aux missionnaires et la différence des trajectoires historico-religieuses et culturelles de l'Afrique par rapport à l'Europe.

D'abord les distances géographiques : dans les territoires confiés aux missionnaires d'Afrique, elles étaient 20 à 40 fois plus grandes que les distances autour d'un monastère dans l'ancienne Europe, alors que le personnel était très réduit. Dans le Vicariat Apostolique du Kivu, en 1926 - soit vingt ans après sa création -, seulement 15 prêtres missionnaires desservaient un territoire de plus de 300 000 km² !

Les missionnaires se trouvaient face à un dilemme : ou bien ne cultiver que peu de centres et laisser 90% de la population sans l'atteindre, ou bien diviser leurs forces et établir un réseau de missions beaucoup plus réduites qui ne rendraient que peu de service au plan économique. Sous la poussée d'une forte concurrence missionnaire protestante, et quelquefois de l'islam, notamment dans le Kivu-Maniema, le choix missionnaire catholique fut porté sur la seconde alternative qui se concentrait donc sur des priorités pastorales et catéchétiques et accordait peu d'importance au développement économique de leurs milieux d'évangélisation (Ibid.). La seconde raison que l'auteur évoque, c'est la différence des trajectoires historico-religieuses et culturelles de l'Afrique par rapport à l'Europe. En effet, dit-il, le processus de conversion de l'Europe a été très lent, se déroulant sur plusieurs siècles, tandis que les événements se sont précipités en Afrique les uns après les autres. De plus, l'Europe n'a pas fait l'expérience comme l'Afrique d'un choc de deux cultures.

En Afrique, les différences entre les missionnaires et les convertis étaient bien plus importantes et elles ne favorisèrent pas une vie commune précoce, ni d'un côté ni de l'autre ! Les Africains étaient convaincus qu'un partage se ferait concernant les techniques les plus avancées de la civilisation européenne. On désirait peu améliorer l'infrastructure de l'agriculture et les métiers manuels : « *Muzungu atatuletea vitu fulani kwa kulima ao kuchimbula ma barabara...* (en swahili), qui se traduit = *le Blanc va nous amener telle ou telle machine pour cultiver ou pour creuser la route...* ».

Pourtant, se demande Baur, étant donné la profonde connaissance qu'avaient les missionnaires des échanges économiques, n'auraient-ils pas pu faire davantage pour le bien-être de leur population chrétienne africaine ? Il est aisé de répondre en invoquant les ressources réduites dont ils disposaient. Il n'y en avait jamais assez pour couvrir les besoins constants : construction de nouvelles églises, stations, écoles, hôpitaux. Ces priorités semblaient ne laisser aucune place aux autres activités (Ibid.).

Il y a eu d'abord avec le roi Léopold II, mais surtout entre 1920 et 1960, une véritable tutelle de l'État sur l'Église. Aucun autre pays, affirme John Baur, ne s'est identifié à ce point à ses colonies que la Belgique avec le Congo, et dans aucune colonie d'Afrique autre que le Congo, les missions catholiques n'ont été aussi étroitement liées à l'État. Ce lien si intime entre mission et État peut s'expliquer par le double fait que presque tous les missionnaires étaient des Belges et que la Belgique avait conçu le développement chrétien et humain au Congo comme une tâche nationale qui nécessitait la coopération de l'Église, même si ces deux institutions différaient parfois dans leurs objectifs.

Mais il serait hâtif d'affirmer qu'aucune de toutes les missions catholiques n'était impliquée dans le développement économique de leur milieu d'évangélisation au Congo, notamment leur contribution économique inhérente à toutes les activités missionnaires. Il y eut le « bénéfice » de l'éducation qui a permis à une partie significative de la nation de gagner de l'argent par le travail salarié ou de démarrer ses propres affaires. La politique reconnue était que le développement économique devait aller de pair avec une action médicale, sociale et morale, le tout imprégné d'un « esprit chrétien » (G. Mosmans, 1961: 16), mais cette politique présentait un véritable paradoxe car elle portait déjà en son sein des germes de vice.

2. Le paradoxe de la politique scolaire de l'Église et de l'État au Congo

Il n'est un secret pour personne : la formation humaine scientifique et professionnelle est la base même du développement et de la croissance. Les pays les plus avancés, tant sur le plan sociopolitique et économique que sur le plan technologique, sont ceux qui ont lourdement investi dans la formation scientifique et technologique de l'homme, premier capital économique. Andrianasy A. Djistera le montre bien dans son article sur le rôle du capital humain dans la croissance économique en analysant les cas des économies émergentes d'Asie.

Par contre, les pays les moins avancés sont ceux dont cette formation présente un taux très bas. Au Congo, la politique scolaire assurée par les principaux acteurs en présence, l'Église et l'État, présentait un véritable paradoxe dans la mesure où la formation humaine scientifique, technique et professionnelle n'a pas constitué une préoccupation majeure pour l'administration coloniale belge. Celle qui était donnée aux autochtones était dictée d'abord par les objectifs pastoraux des missions, d'une part, et, de l'autre, par les intérêts socio-économiques de l'État colonial que pour l'avenir du Congo.

Comme je l'ai montré suffisamment dans le chapitre précédent, en effet, vers 1926, l'œuvre d'éducation fut systématiquement organisée par l'administration coloniale en confiant aux missions catholiques, essentiellement belges, toutes les écoles, l'État se chargeant de verser des subventions substantielles. Cette politique scolaire devint la pierre angulaire de la mission catholique et un tendon d'Achille vulnérable à la fois pour l'Église et pour l'État.

Le réseau scolaire diffusé avec ampleur sur tout le territoire se trouvait à 90% entre les mains de l'Église catholique, le reste étant formé des écoles non subventionnées des protestants. Ce réseau fut le principal moyen d'évangélisation, produisant de grandes vagues de conversions de masse qui firent passer le nombre des catholiques de 10% de la population en 1930 à 40% en 1959. L'Église apparaissait comme un organisme d'État.

Sur quatre prêtres dans une station missionnaire centrale, l'un d'eux était pris à plein temps comme directeur d'école : son salaire couvrait la plupart des dépenses des autres Pères et, en tant que directeur, il menait l'école comme une institution chrétienne ; mais, en même temps, sa tâche administrative avec les enseignants impliquait des mesures disciplinaires, ce qui avait souvent un impact pastoral négatif (J. Baur, 2001 : 361).

En 1924, l'action médicale fut coordonnée au Congo entre l'administration coloniale et l'Église. Le gouvernement œuvra conjointement avec des organisations de soutien missionnaire pour financer des hôpitaux et payer les salaires des médecins. En bien des endroits, les missionnaires ont introduit les cultures de rente qui se sont lentement développées comme les principaux pourvoyeurs de revenu des économies nationales, comme le café en Afrique de l'Est et le cacao en Afrique de l'Ouest.

Il y avait ensuite le travail fourni par la construction et l'entretien des bâtiments de la mission ; les postes offerts au personnel de la mission ; le travail temporaire au jardin, dans les champs et sur les routes. Dans certaines régions, les missions étaient les plus grands employeurs et investisseurs, dépassant même le gouvernement (c'est le cas de l'archidiocèse de Bukavu actuellement). En plusieurs endroits de la RDC, en particulier dans la province du Kasai, c'est le réseau bien développé de la mission qui a permis de maintenir les services économiques essentiels durant le chaos qui a suivi l'indépendance.

En général, les gens ont toujours estimé les missions comme d'importants agents économiques. A l'époque coloniale, ils disaient que telle religion était meilleure que les autres parce que ses missionnaires avaient édifié les routes et les ponts dans les milieux. Même jusqu'aujourd'hui, les populations apprécient l'efficacité d'une religion selon son degré d'implication dans leur vie socio-économique et politique. C'est le cas de l'Église catholique du Congo et Bukavu en particulier au regard de ses réalisations dans le domaine du social.

Il faut néanmoins reconnaître que tous les missionnaires n'étaient pas persuadés qu'ils avaient le devoir d'aider leurs convertis à atteindre un développement économique et culturel. Chez les catholiques, le principe était universellement admis, mais la pratique clopinait loin derrière. Chez les protestants, ils étaient peu nombreux ceux qui avaient souscrit à la déclaration de l'archidiacre Farler, alors sur la fin de l'activité missionnaire, en 1886 : « *Je ne vois pas comment vous pouvez élever la vie spirituelle de l'homme sans que vous éleviez sa vie physique pour qu'elle y corresponde* » (Oliver, R., 1964 : 213). Le géant Saint Thomas d'Aquin, dans la *Somme Théologique* l'avait déjà exprimé en termes sans équivoque : « *Il faut un minimum de bien-être pour pratiquer la vertu* ».

Au niveau du lien si intime évoqué entre mission et État au Congo en vue d'un développement économique et culturel allant de pair avec une action médicale, sociale et morale, le tout imprégné d'un esprit chrétien, le plus grand défaut du système fut qu'ensemble, fonctionnaires et missionnaires étaient convaincus que l'éducation ne devait être diffusée qu'à un niveau élémentaire, en évitant la création d'une « élite qui perdrait tout contact avec les masses » - un euphémisme, d'après Allary, pour dire « une élite qui critiquerait le système colonial » (J. Baur, 2001 : 362).

Ainsi donc, l'éducation post-primaire fut limitée aux collèges qui formaient les maîtres et les maîtresses et à un petit nombre de collèges de premier cycle et d'écoles techniques. La formation secondaire et universitaire proprement dite n'était disponible que dans les séminaires et les futurs hommes politiques, comme le premier président congolais, Joseph Kasavubu, ou Antoine Gizenga, ne pouvaient être que d'anciens séminaristes (G. Monsmans, 1961 : 19).

John Baur, pour sa part, considère que la participation africaine à la Deuxième Guerre mondiale constitue l'événement majeur dans la prise de conscience du changement sociopolitique et économique dans toute l'Afrique. La colonie belge avait contribué à la victoire des forces alliées et confié à des milliers d'Africains des tâches jusqu'alors réservées aux Blancs, en leur promettant une rétribution convenable pour l'après-guerre. Ces efforts ouvrirent les yeux des Congolais sur leurs capacités et ils exigèrent d'avoir accès à toutes les opportunités professionnelles et au mode de vie européen. Leurs réclamations aboutirent à l'extension du système scolaire jusqu'à l'université.

La construction des écoles secondaires fut accélérée, mais, aux yeux de la plupart des colons et de missionnaires, ce développement était trop rapide. En 1954, l'université de Lovanium fut fondée comme institution fille de l'université belge de Louvain. Mais, en 1955, un professeur belge, Van Bilsen, élaborait encore un plan prévoyant seulement l'indépendance après trente ans.

Cette attitude « trop prudente » suivie par plusieurs missionnaires suscita un fort ressentiment dans la jeune élite, et leur ancienne confiance dans les prêtres fit place à un profond malaise et même à de l'hostilité (J. Baur, 2001 : 361). Une poignée d'hommes clairvoyants, comme le Père Guy Mosmans, le provincial belge des Pères Blancs, lancèrent un appel en 1956 en faveur d'un changement de perspective pour qu'on nomme des missionnaires non belges, qu'on prépare une Église dirigée par le clergé africain dans laquelle les missionnaires seraient des assistants, et pour une confiance totale et non paternaliste de ces derniers envers leurs anciens protégés (Mosmans, G., 1961 : 31-37).

Lorsque, à la fin de 1958, les Congolais de Brazzaville, sur l'autre rive du fleuve, eurent la possibilité de voter pour leur indépendance par rapport à la Communauté française et eurent leur propre Premier ministre, des révoltes éclatèrent à Léopoldville au Nouvel An de 1959. Le gouvernement belge en conclut que la meilleure solution pour apaiser la tension était d'accorder immédiatement l'indépendance.

Ceci prouverait la bonne volonté de la Belgique et inciterait la population congolaise à traverser cette période de transition dans une disposition positive de gratitude. C'est dans cette perspective que le jour de la proclamation de l'indépendance, le 30 juin 1960 à Léopoldville, Baudouin, roi des Belges, prononça son discours plein d'éloges pour la colonisation et son action civilisatrice au Congo, auquel le Premier Ministre Lumumba répondit dans un discours historique dans lequel il releva plutôt les méfaits de la colonisation et par lequel il signa sa mort... ! Bien que le Congo ait la scolarisation primaire la plus élevée d'Afrique, il manquait d'une véritable élite, puisqu'il ne comptait à l'indépendance que quinze diplômés d'université, très peu de cadres administratifs et aucun officier dans l'armée (Baur, J., 2001 : 362).

Comme on le constate, la hiérarchie catholique congolaise, et celle de l'Église locale de Bukavu en particulier, n'avait pas au départ d'outils, en termes de capital ni social, ni culturel ni économique de départ pour enclencher le processus de l'autofinancement. Pour tout dire, les acteurs sociaux de la nouvelle structure religieuse post-missionnaire au Congo ne disposaient d'aucune compétence, celle-ci étant entendue par Anthony Giddens comme « *tout ce que les acteurs connaissent (ou croient), de façon tacite ou discursive, sur les circonstances de leur action et de celle des autres, et qu'ils utilisent dans la production et la reproduction de l'action* » (1987 :440). Chaque fois, elle est obligée de recourir aux aides extérieures grâce aux projets élaborés et envoyés aux organismes chrétiens occidentaux.

Section II : Les sources extérieures et locales des revenus financiers des Eglises du Congo

Il n'est pas facile d'obtenir toutes les données de la situation financière tant des Églises du Congo en général que d'une Église locale comme l'archidiocèse de Bukavu depuis leur érection jusqu'à ce jour. D'ailleurs, ce serait une entreprise trop vaste et ambitieuse. Je me contenterai des éléments à ma portée, recueillis auprès des organismes catholiques de financement dans le cadre de cette étude et pour elle. Même si les chiffres récoltés ne livrent pas une vue exhaustive et définitive de l'état matériel des dépenses et des besoins des Églises locales du Congo, ils nous aident au moins à avoir une idée concrète¹⁵⁰.

¹⁵⁰Je me réfère le plus souvent aux rapports de quatre organismes d'entraide que j'ai pu obtenir comme échantillon représentatif : *Missio-Aachen*, *Misereor*, *OPM* et *l'Action de Carême Suisse*. Ces organismes s'imposent par la fréquence et

D'abord, il sera question de déterminer les sources d'où proviennent les moyens matériels et financiers utiles à l'évangélisation des Églises du Congo ainsi que les problèmes structurels inhérents à cette transaction. Ensuite, il me faudra identifier les lieux organiques de la vie ecclésiale du Congo « *qui occasionnent et nécessitent une importation massive et chronique des subsides étrangers pour leur fonctionnement quotidien* » (J. Kalamba, 1992 : 51).

Pour classer les sources financières extérieures et locales, j'ai choisi de considérer le lieu de provenance des ressources matérielles et financières comme piste et critère de distinction entre les sources donatrices. Les premières nous viennent de la générosité des chrétiens et organismes d'Occident ; les secondes sont tirées à partir des initiatives privées locales ou la contribution des communautés chrétiennes.

A. Les sources extérieures de revenus financiers des Églises du Congo

Les ressources extérieures engrangées par les Eglises du Congo viennent des *Œuvres Pontificales Missionnaires (O.P.M.)*, d'une part, et des organismes missionnaires d'entraide, d'autre part. Parmi ces derniers, je pense surtout à ceux dont la contribution financière est demeurée constante et consistante.

1. Les Œuvres Pontificales Missionnaires (O.P.M.)

La solidarité matérielle et financière des Églises riches à l'endroit de leurs sœurs africaines moins nanties se canalise principalement dans l'aide que les O.P.M. s'efforcent de récolter et de distribuer chaque année sur la base des demandes qui leur parviennent. Certes, les Églises locales d'Afrique participent à ce partage fraternel avec leur obole. Voici comment se présentent les offrandes des diocèses d'Afrique à l'Église universelle en dix ans :

la force quantitative de leur appui matériel et financier dans la plupart des Églises du Congo. Les autres organismes ne sont pas oubliés ni diminués. Dans la troisième section, je situerai ces organismes. En Allemagne, je parlerai surtout de *Missio-Aachen* et *Missio-München*, de *Misereor-Aachen*. En France, j'invoquerai les actions du Secours catholique-Caritas et celles du Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement (CCFD). En Belgique, je mentionnerai *Broederlijk Delen* (branche flamande), *Entraide et Fraternité* (branche française) avec leurs sièges à Bruxelles. En Suisse, je penserai surtout à *l'Action de Carême* et à *Miva*. En Hollande, les œuvres comme *Cebemo* et *Miva* qui apportent leur soutien financier et matériel aux Églises du Congo, notamment à Luiza. En Autriche, je me réfère à *Miva* et en Italie aux *O.P.M.* ainsi que la *Conférence Episcopale Italienne (C.E.I.)* à Rome.

Tableau 4 : Tableau synoptique des offrandes des diocèses d'Afrique à l'Église universelle (1975-1984) en \$ US

Année	Afrique	Amérique	Asie	Europe	Océanie	TOTAL
1975	160 715	23 124 066	340 581	23 484 464	1 287 696	48 397 704
1976	197 299	23 014 781	436 512	24 798 006	1 066 798	50 513 396
1977	222 398	26 578 090	522 423	30 448 707	1 252 200	59 023 818
1978	254 542	30 253 939	626 220	37 573 100	1 175 373	69 883 174
1979	332 232	33 254 185	735 601	41 652 744	1 396 315	77 371 077
1980	508 519	36 308 284	813 862	36 596 153	1 587 614	75 814 432
1981	394 300	45 260 677	958 841	33 094 133	1 591 535	81 299 486
1982	391 289	43 936 193	1 055 499	31 648 939	1 351 025	78 383 896
1982	419 240	46 076 722	872 823	30 326 293	1 513 025	79 208 105
1984	242 136	49 798 851	1 050 367	38 567 678	1 168 220	90 827 252
Total	3 122 670	266 337 887	7 412 729	262 328 875	13 389 801	710 722 340

Source : *La Pontificia Cooperazione cité par J. Kalamba, 1992 : 281*

L'analyse de ce tableau amène à des observations suivantes : les plus grands contributeurs en termes d'offrandes des Églises locales (diocèses) à l'Église universelle sont les Églises d'Amérique et d'Europe, qui apportent respectivement 37,47% et 36,91%, soit 74,38% des offrandes données à Rome par les Églises des cinq continents durant les dix ans étudiés. Les Églises locales des pays africains qui apportent leur contribution matérielle de façon régulière donnent à l'Église universelle moins de 1%, exactement 0,44%, là où leurs consœurs d'Asie et d'Océanie contribuent à concurrence de respectivement 1,04% et 1,88%.

On remarquera que, de manière globale, ces aides provenant des Églises locales des cinq continents ont augmenté d'année en année atteignant le double en dix ans. On constate que les cotisations données par les pays africains sont non seulement irrégulières, mais aussi modiques, si bien que leurs Églises locales africaines reçoivent plus qu'elles n'apportent à la caisse « commune ». C'est ce que montre le tableau ci-dessous pour la décennie 1975-1985.

Tableau 5: Tableau synoptique des subsides reçus par les Églises d'Afrique : 1975-1985 (en \$ US)

ANNEE	ŒUVRE DE SAINT PIERRE	SUBSIDES ORDINAIRES	SUBSIDES EXTRA ORDINAIRES	TOTAL GENERAL	%
1975	2 000 000	9 773 938	8 951 155	20 725 093	41, 45
1976	2 000 000	10 162 841	9 677 693	21 840 534	43, 89
1977	2 000 000	9 691 922	9 791 227	1 483 149	41, 50
1978	2 000 000	9 829 180	12 536 036	24 365 216	41, 77
1979	2 000 000	10 327 878	16 687 537	29 015 415	40, 64
1980	2 500 000	12 780 359	18 372 554	33 652 913	41, 78
1981	3 500 000	12 909 633	18 908 791	35 318 424	45, 65
1982	3 500 000	12 585 423	20 460 088	36 545 511	45, 65
1983	4 000 000	13 062 096	21 776 597	38 838 693	46, 00
1984	4 400 000	13 454 816	18 342 577	36 197 393	44, 89
1985	4 400 000	13 704 993	18 878 890	36 983 883	44, 82

Sources : *Acta Pontificalium 1975-1986* Cité par J. Kalamba (1992 : 283).

Le pourcentage représente la part qu'a reçue chaque continent de la somme générale des subsides alloués cette année-là. Le pourcentage de l'Afrique est visiblement le plus élevé de tous les autres continents. Le langage des chiffres confirme la réalité sur terrain : les Églises locales d'Afrique sont parmi celles qui vivent le plus de l'aide financière étrangère. Alors qu'en 1984 elles apportaient 242 136 dollars, la même année elles recevaient 36 197 393 dollars, soit cent cinquante fois plus.

Que cela suffise pour révéler le degré de leur dépendance financière extérieure. Les subsides de toutes les O.P.M. demeurent pour les diocèses du Congo la source financière la plus sûre, constante et permanente pour le fonctionnement ordinaire de la plupart de leurs institutions et structures. Pour le moment, les sources locales s'avèrent encore insuffisantes pour leur autofinancement intégral. Le contexte sociopolitique du pays depuis des décennies explique en grande partie cette faiblesse des ressources endogènes. Je parlerai en long et en large dans le sixième chapitre.

Dans tous les diocèses du Congo, l'aide matérielle des O.P.M. a commencé à s'élever sensiblement au début des années 1970, tel qu'on peut l'observer dans le tableau synoptique des subsides accordés par la Sacrée Congrégation de la Propagande aux différentes églises locales durant la décennie 1970-1980, qui donne le total des subsides ordinaires et extraordinaires par an. Cette augmentation relative va de pair avec la multiplication ou même avec la variation des besoins ressentis au fur et à mesure que le travail de l'évangélisation s'intensifiait en profondeur et que les nouvelles structures pastorales et institutions ecclésiastiques des jeunes Églises du Congo croissaient organiquement.

Mais, face aux nombreux besoins et aux urgences accrues que les responsables rencontrent en fait chaque jour, « l'enveloppe de Rome » reste toujours inférieure aux dépenses effectuées en réalité. Parmi les principales rubriques que couvre l'aide des OPM, les subsides ordinaires sont les plus normalisés. Ceux-ci servent à pourvoir à l'entretien du diocèse dans beaucoup de ses besoins quotidiens, à savoir l'entretien matériel et financier des prêtres autochtones pour la nourriture, le logement, les moyens de leur apostolat et les besoins personnels. Les frais généraux de fonctionnement sont aussi censés être couverts dans ces fonds de subsides ordinaires.

Les subsides extraordinaires servent, quant à eux, à la réalisation des projets d'intérêt « socio-caritatif » et « pastoral ». C'est le cas notamment de la formation et du recyclage des catéchistes, de l'organisation des sessions pastorales tant au niveau paroissial qu'au niveau diocésain, des constructions ou des réparations des églises, séminaires et noviciats ainsi que de l'acquisition des moyens de transport pour l'apostolat, etc. D'autres besoins relatifs aux activités socio-caritatives des Églises du Congo sont aussi financés par les O.P.M. selon leurs ressources budgétaires disponibles. L'entretien des orphelinats, l'apostolat des religieuses dans les milieux défavorisés sont compris dans la rubrique des « œuvres de miséricorde ». On le voit, les Églises du Congo, tout comme l'État congolais lui-même, vivent depuis longtemps du « caritativisme international ».

Quelques observations critiques rapides s'imposent. D'abord, ces « œuvres de charité » que Rome finance entrent beaucoup plus dans la logique traditionnelle d'assistance sociale de l'Église auprès des pauvres : elle ne vise pas avant tout leur conscientisation dans leurs droits envers les pouvoirs publics. On secourt, on prend en charge les « marginalisés », mais on ne responsabilise pas davantage l'État pour prendre en mains sa tâche dans ce domaine.

Ensuite, la plus grande partie des subsides que Rome verse aide, au dire de Joseph Kalamba (1992 :52), beaucoup plus directement « l'Église-institution » que « l'Église d'en bas ». Les besoins présentés sont beaucoup plus ceux de la « hiérarchie locale », des structures et institutions de l'Église-dirigeante qui est censée se dévouer pour le peuple. Ce financement aide d'abord ou surtout à l'entretien des cadres ecclésiastiques africains, et de leurs auxiliaires, les catéchistes.

C'est subsidiairement qu'il touche le peuple chrétien dans la mesure où son devoir pour l'entretien de ses ministres est allégé. Du reste, cette aide passe par la hiérarchie sans que les collaborateurs laïcs en soient informés ; c'est encore elle qui gère toute seule la distribution. Tout ceci met en évidence aussi bien le peu d'enracinement de structures financières dans le peuple local que l'extrême fragilité matérielle et financière d'une institution cléricale africaine qui ne peut vivre aujourd'hui que grâce aux ressources étrangères, principalement.

2. Les organismes missionnaires d'entraide

A côté de l'aide apportée par les O.P.M., nous pouvons mentionner le secours financier et matériel que bon nombre d'organismes missionnaires ou privés ont déjà prêté, de l'une ou de l'autre façon, aux Églises du Congo. Parmi les principaux organismes qui contribuent de façon notable et régulière, nous citerons surtout *Misereor*, *Missio*, *l'Action de Carême Suisse*, *le Secours Catholique-Caritas France*, *la Conférence Episcopale Italienne*, *l'Aide à l'Église en Détresse*, etc. L'analyse des activités de ces organismes et la présentation des montants qu'ils allouent depuis des décennies aux Églises d'Afrique en général et à celles du Congo en particulier, permet de se rendre compte de l'ampleur de la dépendance financière de celles-ci vis-à-vis de l'extérieur.

La politique financière de ces organismes diffère énormément selon que chacun d'eux a son secteur d'action, sa sensibilité particulière pour tel ou tel autre besoin ainsi que sa propre philosophie dans la « coopération ecclésiale » avec ses « partenaires ». C'est ainsi que, par exemple, une œuvre comme *Missio-Aachen* a le plus souvent supporté une grande partie des « activités pastorales » des personnes, structures et institutions des Églises du Congo. C'est surtout dans les secteurs de la formation des agents ecclésiastiques (séminaires, noviciats, clergé) et laïcs, de leur cadre matériel de vie et de leurs moyens de travail apostolique qu'elle a le plus concentré son financement¹⁵¹.

Tandis que, fidèles à la répartition de secteurs d'intervention propre, *Misereor* et *Cebemo* financent surtout les « projets de développement socio-économique » amorcés en vue de la promotion humaine.

¹⁵¹Cf. Tableau synoptique de l'apport financier global de *Missio* à l'Église locale de Luiza (1975-1989) : *Missio-Aachen* (1975-1982) et *Missio-München* (1985-1988).

Beaucoup de programmes touchant le secteur de la santé, de l'agriculture, de l'élevage, etc., sont réalisés dans les Églises locales du Congo grâce à l'intervention financière considérable de *Misereor*.

Des organismes comme *Miva-Suisse*, *Miva-Hollande*, *Miva-Autriche* apportent leur soutien dans l'acquisition des moyens de transport comme les véhicules nécessaires à l'apostolat dans les grandes zones rurales¹⁵². *Memisa*, *Entraide et Fraternité* et *Caritas internationale* opèrent, de leur côté, dans les programmes de santé pour l'achat du matériel médical, des médicaments ou d'autres objets d'équipement technique.

B. Les sources financières locales et leur précarité

Selon qu'on se place au niveau des organes économiques diocésains, des paroisses et d'autres institutions ecclésiales, les moyens matériels proviennent de deux lieux différents : le premier concerne les rouages de l'économat diocésain, le second se rapporte aux initiatives prises par des entités œuvrant au sein des Églises du Congo afin d'alimenter leur propre caisse locale.

1. Au niveau des structures économiques diocésaines

Les Églises locales du Congo disposent de deux types de sources, d'où elles tirent leurs maigres ressources en vue de leur fonctionnement interne. D'une part, elles comptent sur les moyens traditionnels de subsistance matérielle et, d'autre part, sur certaines unités modernes de production. Il y a d'abord les dons-quêtes collectés certains dimanches pour une action d'intérêt général. Les résultats acquis jusqu'ici au niveau diocésain sont quantitativement encore maigres. Ils soulignent l'urgence et la nécessité de la mise en place d'une nouvelle formule de contribution plus efficace et appropriée à la situation des communautés chrétiennes du Congo. Ensuite, on note quasiment l'inexistence d'un supermarché qui pourrait pourtant faire des approvisionnements en gros par l'économat diocésain pour alimenter les entreprises de détail, car la clientèle est suffisamment large.

On note aussi une très grande déficience dans la location des immeubles. J'y reviendrai en long et en large dans le huitième chapitre. La plupart des Églises du Congo ne disposent d'aucune grande unité de production « industrielle », par manque de vision et d'intérêt économiques des responsables. Pourtant, ces diocèses possèdent des opportunités extraordinaires dans plusieurs secteurs de production. Ils ont hérité des domaines très étendus et fertiles qui, s'ils étaient mis en valeur de manière rationnelle et efficace grâce à des projets d'investissement bien pensés susceptibles de générer des ressources financières, devraient aider ces Églises congolaises à sortir de la dépendance extérieure permanente.

¹⁵²Cf. J. Kalamba, 1992 : 284 : Contribution financière de Miva à l'achat des moyens de transport dans l'Église locale de Luiza : Miva-Hollande (1982-1987) ; Miva-Autriche (1981-1985) ; Miva-Suisse (1983-1986).

A ce sujet, lors de mes travaux de recherche sur terrain dans l'archidiocèse de Bukavu, les résultats d'enquête réalisée auprès de prêtres et autres responsables des services du diocèse nous donnent à observer ce qui suit concernant le type de financement reçu des organismes occidentaux:

Tableau 6: Les types de projets envoyés aux organismes occidentaux par l'archidiocèse de Bukavu

	Nombre	%	Effectif
Les prêtres interrogés (curés et vicaires)	75	39,68	189
Les projets à caractère économique	18	15	120
Les projets à caractère social	84	70	120
Les projets à caractère spirituel	18	15	120

Source : Notre enquête juillet 2010

2. Au niveau des paroisses et institutions ecclésiastiques

La situation économique et financière au Congo diffère d'une paroisse à une autre selon la valeur et la quantité des biens de production, des équipements hérités de l'ère missionnaire ou accumulés et des provisions faites au cours des années, fruit de l'ingéniosité et la bonne gestion des responsables qui se sont succédé. Par ailleurs, les paroisses urbaines et périurbaines n'ont pas autant d'atouts en termes de potentialités économiques que celles de la campagne. Mais elles sont généralement plus viables financièrement que celles-ci, étant donné leur chrétienté plus nombreuse et seule salariée.

Quant aux paroisses encore occupées par les missionnaires européens, elles jouissent généralement d'un niveau de vie matérielle plus aisée que celles des prêtres africains. Les anciennes congrégations diocésaines disposent déjà de certains acquis économiques, par rapport aux nouvelles qui n'ont pas de patrimoine. Certaines paroisses, comme dans le diocèse de Luiza dans le centre du pays, essayent timidement de lancer de nouvelles unités productives qu'elles ont montées elles-mêmes et à leur façon (Kalamba, 1992 :54).

Ce qui n'est pas encore le cas dans le diocèse de Bukavu où, après l'arrêt d'activité de l'atelier mécanique de Cibimbi consécutif à la vétusté de l'outil laissé par les missionnaires Pères Blancs, après aussi la mauvaise gestion durant plusieurs décennies du garage de l'économat général. A part l'usine Soja de Murhesa potentiellement rentable mais elle aussi victime à plusieurs reprises d'une mauvaise gestion, aucune autre unité de production significative n'est visible si ce n'est le poulailler, le clapier dont les unités domestiquées dépassent rarement une vingtaine.

Les paroisses concernées s'investissent dans le domaine agro-pastoral avec la production rudimentaire des denrées alimentaires et les moyens de subsistance matérielle. On a souvent un potager, un verger ou un champ de maïs et de manioc. Beaucoup se lancent dans l'élevage des poules, lapins, chèvres ou porcs afin de répondre aux besoins de l'alimentation quotidienne. C'est cette autosuffisance alimentaire qui est appelée dans les milieux religieux congolais « autofinancement ». Les zones rurales du Congo offrent pourtant dans ces domaines des chances considérables pour une exploitation économique systématique plus rentable dans l'avenir (Id. : 55).

Au niveau général du diocèse, les besoins matériels et financiers dépassent de loin les subsides extérieurs et locaux qui sont officiellement présentés pour la redistribution. La consommation générale des recettes augmente vertigineusement pendant que la production ou la rentabilité de certaines unités économiques au diocèse et dans les paroisses diminuent considérablement. Entretemps, la formule d'autofinancement des paroisses et institutions des Églises du Congo n'a pas encore porté de fruits escomptés ou est parfois inexistante à certains endroits. Ainsi, les Églises locales du Congo doivent-elles chaque année dépenser pour leur fonctionnement global plus qu'elles ne disposent réellement sur place.

C. Les principaux organismes occidentaux de financement et les types de subsides accordés

Il existe une multitude d'organismes de financement qui interviennent dans la vie matérielle des Eglises du Congo. J'en présenterai juste les principaux en décrivant pour chacun d'eux sa mission, des domaines d'intervention et les moyens financiers accordés aux Églises locales du Congo.

1. Missio Aachen

C'est une Française, Marie Pauline Jaricot qui, à 23 ans en 1822, avait donné l'impulsion pour fonder l'Association Générale pour la Propagation de la Foi à Lyon. Cette œuvre s'est répandue rapidement en France, en Italie et en Belgique, commencée en 1832 par un médecin d'Aix-la-Chapelle le Dr Heinrich Hahn. En 1922, le pape Pie XI élève l'Association à la dignité d'une « Œuvre Pontificale de la Propagation de la Foi ». Depuis 1972, celle-ci s'appelle *MISSIO* en Allemagne. C'est est une association qui, dès ses débuts, travaille en faveur de ce que nous désignons aujourd'hui comme « aide de développement pour le Tiers-Monde ».

Il soutient le travail missionnaire et pastoral des Églises locales d'Afrique, d'Asie et d'Océanie et contribue ainsi à leur indépendance au sein d'une Église mondiale aux cultures très diverses. Aujourd'hui, *Missio* est un des mouvements missionnaires avec le plus grand nombre de membres. Ses domaines d'intervention sont connus à travers l'information que nous donne la CENCO (2005 :75-76), à savoir la formation des laïcs et des religieux, l'aide à l'organisation des programmes et sessions, le soutien technique, l'acquisition d'immobilier, l'auto-assistance, l'aide aux enfants et l'aide d'urgence.

Ses moyens financiers proviennent des dons, des contributions des membres, des collectes (à l'occasion des dimanches de mission, de l'Épiphanie, journée d'Afrique), des campagnes thématiques spécifiques (Soudan, HIV, viols dans le Kivu, promotion de Justice et Paix), des dons pour promouvoir la formation des prêtres, religieuses et catéchistes, des contributions directes des diocèses, des impôts de l'Église (Association des diocèses d'Allemagne) et des testaments, honoraires et intérêts.

Le principe de coopération avec les Églises est défini par la devise « *partager ce que nous sommes et pas seulement ce que nous avons* ». Les défis à relever tournent autour de la diminution des ressources due au facteur démographique (diminution des fidèles dans les Églises, les jeunes sont plus sélectifs concernant les dons), à la diminution depuis 2004 du montant du subside de l'Association des diocèses allemands, au chômage en Allemagne et à une restructuration fiscale.

Missio voudrait répondre à une double obligation : assurer au donateur que le don est arrivé à destination et demander aux destinataires l'utilisation fidèle des fonds à des fins pour lesquelles ils ont été octroyés, et cela en dressant le rapport financier, le rapport narratif et la présentation d'autres documents pour la demande des bourses d'études ou de fonds pour l'organisation des sessions de formation. Voici les données statistiques des aides accordées par *Missio* aux Eglises du Congo pour la durée de 1991 à 2010 :

Tableau 7 : Les aides accordées par Missio aux Églises locales du Congo de 1991 à 2010 (En Euros)

Summe – Bewilligte Hilfe		
LandBez (Gruppe)	Geschäftsjahr	Ergebnis
Dem. Rep. Kongo	1991	1 661 465, 70
	1992	2 778 559, 66
	1993	1 994 099, 31
	1994	2 445 355, 88
	1995	2 734 936, 15
	1996	2 863 875, 71
	1997	1 965 549, 35
	1998	2 961 755, 38
	1999	1 969 998, 50
	2000	2 145 523, 94
	2001	2 153 611, 47
	2002	1 967 818, 54
	2003	2 253 330, 00
	2004	1 844 168, 68
	2005	2 424 127, 00
	2006	2 004 300, 00
	2007	1 903 483, 84
	2008	2 000 253, 47
	2009	2 239 100, 00
	2010	2 616 360, 00
		44 927 672, 58
Gesamtergebnis		44 927 672, 58

Source: Données recueillies au Service Afrique – MISSIO Aachen, le 23 mars 2011.

Ces données en appellent à des observations suivantes : en vingt ans, les Église du Congo ont bénéficié de manière ininterrompue des aides importantes de 44 927 672, 58 euros, soit en moyenne 2 246 383, 63 euros par an de la part de *Missio*. Ces aides n'ont jamais fait défaut, même pendant les périodes de

trouble dans le pays avec les deux rébellions de 1996 à 2003, à une époque où les partenaires se montrent généralement réticents à donner des aides aux pays en guerre pour cause d'instabilité et de d'incertitude de leurs investissements. C'est dire que *Missio* a accepté de prendre des risques pour accompagner la RDC dans des moments difficiles, « où l'on reconnaît les vrais amis ».

On observe aussi qu'il n'y a pas eu une évolution linéaire de ces aides ; il y a une très grande variation temporelle, puisque le nombre des bénéficiaires aurait diminué et donc selon les ressources mobilisées par les donateurs. On voit par exemple qu'en 1992, ceux-ci ont plus donné qu'en 2010. Cela révèle assurément la difficulté que les donateurs commencent à ressentir pour réunir les sommes demandées par les Églises locales congolaises.

Cependant, malgré les tendances à la baisse ou à la hausse, ces aides n'ont pas beaucoup varié d'une année à une autre et montrent la détermination de cet organisme à accompagner les différentes structures des Églises du Congo dans leur vie sociale. Cela montre à suffisance le degré de dépendance financière de ces Églises congolaises. Il est à remarquer que *Missio* appuie toutes les structures de l'archidiocèse de Bukavu : les paroisses, les centres pastoraux, catéchétiques et liturgiques, les institutions de formation scolaire et universitaire ecclésiastique et profane, les congrégations religieuses autochtones et missionnaires, les services sociaux, tous reçoivent les financements de *Missio* pour leur activité.

Mais seules les activités socioreligieuses, pastorales et catéchétiques sont financées. Il n'y a aucune activité à caractère économique, c'est-à-dire génératrice des revenus, qui est financée par *Missio*. Au dire du partenaire allemand interrogé, cela n'entre pas dans l'axe de la politique de cet organisme. Un deuxième grand organisme qui finance des projets dans les Églises du Congo, c'est *Misereor*.

2. Misereor

Misereor est l'oeuvre de l'Église catholique en Allemagne chargée du développement. Elle a reçu son mandat de la Conférence des évêques. Depuis plus de 50 ans, cet organisme lutte contre la pauvreté en Afrique, Asie, Amérique latine et Océanie et aide sans distinction les gens dans le besoin, quelles que soient leur religion et appartenance socio-culturelle. Convaincue qu'on ne décrète pas les changements de l'extérieur, *Misereor* s'appuie sur l'initiative des populations pauvres et déshéritées, sachant par expérience qu'elles ont en elles la force d'améliorer durablement leurs conditions de vie. L'institution s'engage, en effet, en faveur des maillons les plus faibles de la société, c'est-à-dire les pauvres, les malades, ceux qui ont faim et qui sont défavorisés.

Ces populations bénéficiaires sont soutenues dans leurs efforts en vertu du principe de « l'aide à l'autopromotion ». Les projets sont portés sur place par des organisations locales, de sorte que l'action menée corresponde vraiment aux besoins et au mode de vie des gens.

Depuis 1958, début de son action en matière de coopération au développement, *Misereor* s'est principalement concentrée sur les zones rurales. Cependant, ces vingt dernières années, les problèmes urbains ont acquis une importance croissante dans ses activités de financement de projets. La plupart des projets financés dans ce domaine ont trait au développement urbain, notamment aux logements sociaux. Les projets soutenus jusqu'ici incluent des logements à faible coût, le développement des infrastructures, des programmes de soins de santé de base en milieu urbain et des projets générateurs de revenu. Dans le cadre du financement de ce type de projets, une attention particulière est accordée aux femmes dans les centres urbains, principalement dans les bidonvilles. En 1995, le budget de *Misereor* s'est élevé à 216 millions de dollars américains.

Contrairement à *Missio*, le mandat confié par les évêques allemands à l'organisme *Misereor* exclut l'appui aux projets de nature pastorale ou missionnaire. «*Misereor super turbam=J'ai pitié de la foule...*» (Mc 8, 2), c'est cette parole de Jésus dans l'Évangile qui a donné son nom à l'Oeuvre. L'engagement de *Misereor* se caractérise par sa proximité, sa compassion à l'égard des gens se trouvant en situation de vulnérabilité, de pauvreté sous ses multiples visages.

Depuis 1958, *Misereor* incarne cet engagement de l'Église catholique dans le social et, depuis 1962, le Gouvernement allemand a aussi recours aux compétences de cet organisme. Le ministère de la coopération économique et du développement apprécie l'approche partenariale qu'adopte *Misereor* ainsi que sa proximité avec les pauvres et lui octroie chaque année une part importante de l'argent des contribuables. Ces fonds représentent maintenant les 2/3 du budget de l'organisme. Au coeur de cette coopération, il y a la confiance réciproque et le respect des principes de collaboration : le ministère de la coopération n'assortit pas l'attribution des fonds de recommandations ou de prescriptions politiques.

Parallèlement, *Misereor* doit veiller à ce que les fonds publics ne soient pas utilisés pour financer des activités pastorales ou missionnaires qui, au demeurant, ne font pas partie de son mandat. *Misereor* assiste ces processus en proposant des échanges d'expériences, des mises en réseau, une expertise sur des sujets comme le développement urbain ou rural, les droits de l'homme, la santé, la paix, et bien d'autres encore. Les organisations partenaires sont étroitement accompagnées par lui et, le cas échéant, bénéficient d'un appui organisationnel pour leurs structures. C'est pourquoi avant d'octroyer l'aide, *Misereor* se pose tout d'abord la question de la faisabilité et des effets attendus.

Les interventions financées par *Misereor* doivent satisfaire à un certain nombre d'obligations de base qui sont, la subsidiarité, la complémentarité et la limitation dans le temps. Cela signifie que *Misereor* n'apporte son aide que là où les populations et les institutions sur place se heurtent à des limites et où elles sont tributaires d'une aide extérieure. Il n'assume pas en permanence des tâches qui sont du ressort de l'État, mais il exhorte les gouvernements à mener une action qui réduise la pauvreté. Enfin, puisque limité dans le temps, l'appui fourni doit effet renforcer les capacités des pauvres et leur permettre de se prendre en charge sans créer de nouvelles dépendances.

Les principaux secteurs d'activités qui sont financés par *Misereor* dans les Églises du Congo, particulièrement dans l'archidiocèse de Bukavu tels qu'ils apparaissent dans la nomenclature de cet organisme, sont : l'éducation, formation, culture, la santé, le logement, assainissement eau, l'emploi, agriculture, alimentation, l'État et société, l'urgence, les partenaires. Ci-dessous le tableau de ces principales rubriques telles que réactualisées par *Misereor* suivant la clé de répartition utilisée dans le cadre de l'Aide Publique au Développement (APD) de 1960 à 2010.

Tableau 8: Les principaux secteurs d'activités financés par *Misereor* dans les Églises du Congo

Secteurs	Projets réalisés	% budget
Education, formation, culture	436	20,64 %
Santé	700	28,47 %
Logement, assainissement, eau	457	11,54 %
Emploi, agriculture, alimentation	404	14,48 %
État et Société	365	13,44 %
Urgence	26	0,87%
Partenaires	413	10,55 %
TOTAL	801	100,00 %

Source: Données recueillies au Service Afrique – MISEREOR, Aachen, le 25 mars 2011.

Le tableau ci-dessous fait ressortir l'enveloppe d'aides accordées les vingt dernières années (1991-2010) par *Misereor* aux Églises locales du Congo, et leur pourcentage par rapport aux aides destinées aux autres pays africains par le même organisme. L'enveloppe consacrée aux Eglises du Congo par *Misereor* est presque la même de celle accordée par *Missio*, soit respectivement 44 927 672,58 \$ US et 42 965 917,15 \$ US. Les aides reçues de *Misereor* par les Églises locales du Congo augmentent d'une manière inversement proportionnelle : alors que l'enveloppe globale accordée par cet organisme à toutes les Églises d'Afrique n'a fait que baisser de manière drastique d'année en année, passant de 28 416 664,18 \$ US en 1992 à 11 876 414,17 \$ US en 2010, soit une diminution de 41,79 % en près de vingt ans, l'enveloppe reçue par les Églises locales congolaises n'a fait qu'augmenter chaque année, passant de 1 661 465,70 \$ US en 1991 à 2 616 360,00 \$ US, soit une augmentation de 57,47%.

Tableau 9: Les aides accordées par Misereor aux Églises locales du Congo de 1991 à 2010 (en Euros)

Geschäftsjahr	Ergebnis-AFRIKA	Ergebnis-Dem. Rep.Kongo	%
1991	17 563 764, 28	1 661 465,70	9,46
1992	28 416 664, 18	2 778 559, 66	9,78
1993	22 287 626, 56	1 994 099, 31	8,95
1994	26 137 129, 23	2 445 355, 88	9,36
1995	24 247 637, 61	2 734 936, 15	11,28
1996	23 701 651, 69	2 863 875, 71	12,08
1997	24 622 826, 40	1 965 549, 35	7,98
1998	23 489 948, 23	2 961 755, 38	12,61
1999	21 753 105, 43	1 969 998, 50	9,06
2000	22 149 847, 63	2 145 523, 94	9,69
2001	20 992 288, 25	2 153 611, 47	10,26
2002	19 075 318, 92	1 967 818, 54	10,32
2003	19 065 933, 52	2 253 330, 00	11,82
2004	18 690 961, 73	1 844 168, 68	9,87
2005	20 280 547, 42	2 424 127, 00	11,95
2006	16 588 242, 84	2 004 300, 00	12,08
2007	17 232 528, 25	1 903 483, 84	11,05
2008	13 440 700, 47	2 000 253, 47	14,88
2009	12 077 082, 00	2 239 100, 00	18,54
2010	11 876 414, 77	2 616 360, 00	22,03
Total Général	403 799 124, 58	42 965 917, 15	10,64

Source: Données recueillies au Service Afrique – MISEREOR Aachen, le 25 mars 2011.

Sur l'ensemble des aides accordées par *Misereor* aux Églises d'Afrique, les Églises locales du Congo reçoivent à elles seules en moyenne 10,64%, ce qui est énorme. Pendant les trois dernières années sous étude (2008-2010), cette moyenne était respectivement de 14,88%, 18,54 % et 22,03 % de l'enveloppe globale africaine de *Misereor*. Ceci prouve à suffisance le degré de dépendance de ces Églises locales du Congo vis-à-vis des aides extérieures, notamment de ces deux organismes catholiques allemands *Missio* et *Misereor*, « sans lesquelles, comme l'avait affirmé auparavant le cardinal Malula, ces Églises fermentaient

tout simplement les portes ! » (1983:29). L'on se rend compte que le Congo est le pays qui a la plus grande population chrétienne d'Afrique, mais il est aussi le plus dépendant financièrement vis-à-vis de l'Occident. Et ce qu'on constate au niveau de l'Église se vérifie aussi au niveau de l'État. Il y a une véritable corrélation positive entre la dépendance financière extérieure de l'État Congolais et celle de l'Église. Un autre organisme occidental donateur des Églises locales du Congo c'est *l'Aide à l'Église en Détresse*.

3. Aide à l'Église en Détresse (AED)

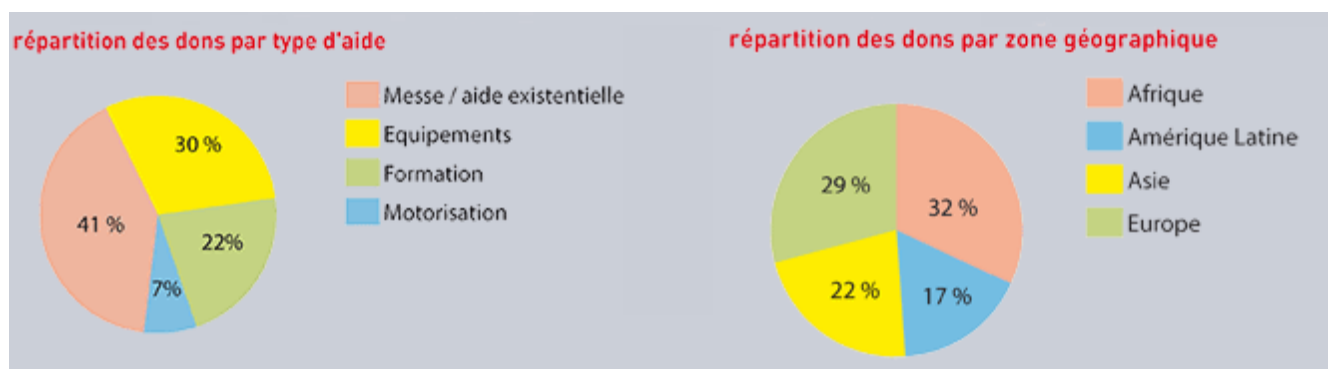
Ceuvre internationale catholique de droit pontifical, l'AED a été fondée en 1947 par un religieux prémontré hollandais, le père Werenfried van Straaten, ayant pour mission d'aider les chrétiens menacés, persécutés, réfugiés ou dans le besoin. Le siège du secrétariat international se trouve depuis 1975 à Königstein, à 15 km de Francfort en Allemagne. Chaque année, l'AED collecte près de 80 millions d'euros pour soutenir l'Église dans le monde¹⁵³. Par cet acte officiel, l'Église confie à l'AED une mission pastorale pour le monde entier, celle de « *remplir un mandat précis de l'Église dans un secteur spécifique qui est le service de la Charité envers les Églises locales les plus souffrantes et nécessiteuses.* » Grâce à ses 17 pays donateurs dont la France, l'AED intervient dans 145 pays pour soutenir l'Église.

L'Église est-elle toujours en détresse ?, pourrait-on se demander. Oui, partout dans le monde, en Asie, en Afrique, en Amérique latine, et même en Europe, il ne fait pas toujours bon d'être disciple du Christ! Dans de nombreux pays aujourd'hui, la liberté religieuse est menacée. Des chrétiens continuent à être assassinés pour leur foi. D'autres sont menacés pour avoir pris la défense des petits et des pauvres. Tous ces chrétiens forment « l'Église en détresse ». La répartition géographique des aides couvre les 5 continents par type d'aide reflète le souci de l'AED de répondre aux priorités de l'Église, tant pour l'équipement, la formation, que pour l'aide à la subsistance.

¹⁵³ Concrètement l'AED aide directement ceux qui souffrent ou qui sont dans le besoin. 1 séminariste sur 6 dans le monde est soutenu par l'AED. Quelque 19 000 séminaristes et novices sont soutenus par l'AED chaque année dans le monde ; 800 prêtres, religieux et religieuses deviennent, grâce à des bourses, à leur des formateurs ; des communautés opprimées ou qui sortent de la persécution et qui manquent de tout sont soutenues; des milliers de prêtres reçoivent une aide de subsistance. Mais également, des chantiers de construction (chapelles, séminaires, couvents...), sans oublier l'aide à la motorisation, à l'apostolat des médias, à la diffusion de livres religieux, sont financés par l'AED. L'an dernier l'organisme a dû refuser 2000 demandes d'aide qui ne répondaient pas aux critères d'octroi. Avec un peu plus de 16 millions d'euros reçus en 2009, l'AED-France a soutenu 1030 projets à travers le monde.

Voici comment sont réparties les aides par type d'aide et par zone géographique :

Tableau 10 : Répartition des aides par type et par zone géographique



Source : <http://www.aed-france.org/> date de consultation : le 12 octobre 2011

Comme dit plus haut, le but de l'organisation est nettement pastoral ; elle répond aux demandes des Églises locales persécutées, menacées et démunies dans 145 pays du monde. Ces demandes sont adressées à l'Œuvre par l'intermédiaire des évêques ou par les supérieurs majeurs des communautés religieuses. Certaines demandes transitent par les Bureaux nationaux, tel le Bureau national français qui transmet à Königstein toutes les demandes qui lui parviennent. Les Églises locales déterminent les priorités et le caractère de l'action pastorale. La Commission des Projets à Königstein doit aussi tenir compte de la situation sociopolitique, économique et culturelle des projets. L'AED n'apporte pas d'aide socio-caritative, sauf s'il s'agit de réfugiés et toujours dans un but pastoral. Elle n'apporte pas d'aide au développement. Si les projets ne correspondent pas aux critères pastoraux énoncés ci-après, les demandes sont soit refusées, soit orientées vers des organismes spécialisés.

4. La Conférence Episcopale Italienne (CEI)

Conférence épiscopale des évêques de l'Église catholique en Italie, la CEI a été fondée en 1952. Elle est responsable des normes liturgiques et des tâches administratives ecclésiastiques. Après les accords de révision, en 1984, du Concordat du Latran entre le Saint-Siège et la République Italienne, et selon les dispositions de la Loi n. 222/1985, la quote-part de 8 pour mille (0,8%) du produit global de l'Impôt sur le revenu des personnes physiques destinée à l'Église catholique par le choix des contribuables, est utilisée pour les trois finalités prévues par l'article 47 de ladite Loi.

Il s'agit de dépenses pour les besoins de culte, du denier de l'Eglise et des interventions caritatives en Italie et dans les pays du Tiers Monde. Il revient aux Conférences Episcopales d'indiquer le tableau des priorités locales et de garantir une égale répartition des ressources humaines et financières. Les projets de formation sont prioritaires, surtout dans les domaines suivants: alphabétisation de base, éducation des

adultes, formation des formateurs, formation universitaire, formation des cadres, soutien aux associations locales pour l'acquisition de compétences gestionnaires, etc.

5. Secours Catholique-Caritas France

Fondé en 1946, le Secours Catholique-Caritas France est un service de l'Église catholique, membre de la confédération Caritas Internationalis. Association à but non lucratif et reconnue d'utilité publique, le Secours Catholique gère un budget annuel de 130 M€. Il fédère un réseau de 65 000 bénévoles pour *« apporter, partout où le besoin s'en fera sentir, à l'exclusion de tout particularisme national ou confessionnel, tout secours et toute aide directe ou indirecte, morale ou matérielle, quelles que soient les options philosophiques ou religieuses des bénéficiaires »* (Cf. Extrait des Statuts, art. 1).

Le Secours Catholique assure sa présence sur quatre continents : l'Afrique, l'Amérique Latine et Caraïbes, l'Asie, le Moyen-Orient et Nord de l'Afrique, et soutient chaque année, à la demande des Caritas locales, 570 projets internationaux d'aide aux populations défavorisées. Ces actions sont menées à la fois par la direction action internationale et par les délégations départementales. Le financement de ses projets est assuré par les donateurs et par les aides publiques de l'Union européenne.

En collaboration avec les Caritas locales, le Secours Catholique finance et accompagne des projets de développement sur le long terme. Il appuie des programmes d'aide d'urgence qui sont prolongés dans une perspective de développement durable. Il participe activement à des collectifs internationaux pour peser sur les décideurs politiques, économiques et financiers. Ces actions de plaidoyer internationales entendent influencer sur les enjeux liés à la mondialisation et promouvoir une vision juste et humaine du développement. Cette confédération dont le siège est à Rome rassemble 165 Caritas nationales capables d'intervenir à tout moment dans la plupart des pays du monde.

Les Caritas agissent en étroite coopération pour apporter des réponses adaptées aux problématiques d'urgence et de développement. L'Afrique, qui compte 90 % des pays les plus pauvres de la planète, est le continent prioritaire de l'action du Secours Catholique. Environ un tiers du budget de l'action internationale est consacré à ce continent. En RD Congo, le Secours Catholique accompagne les malades du sida et scolarise les orphelins, la résolution des conflits armés issus de l'instabilité politique et les guerres civiles dans ce pays qui ont provoqué la disparition des structures étatiques et communautaires, ainsi qu'une crise économique majeure. Cet organisme français soutient aussi les femmes violées pendant la guerre.

Ce sont là les quelques principaux organismes occidentaux qui soutiennent les pays et les Églises d'Afrique, en particulier celles du Congo, parmi lesquelles l'archidiocèse de Bukavu, à travers le financement des projets de tous genres. Leur dépendance financière est totale, au point que tous les

acteurs de la vie sociale en Afrique ne vivent que des projets et, du coup, ils sont devenus de grands experts en élaboration de projets : évêque, curé, catéchiste, laïc responsable d'un service diocésain, etc.

Il faut s'inquiéter de cette double dépendance, qui n'est plus donc seulement financière, mais aussi et surtout psychologique : au lieu de penser comment valoriser les ressources locales disponibles, tous ces acteurs ne passent leur temps qu'à élaborer des projets soi-disant de développement pour obtenir l'argent facile qui vient des partenaires occidentaux. Le danger est tellement grand que des demandes de financement de projets sont répétitives et annuelles. Cette mentalité de quémander de l'argent en Occident pour n'importe quelle taille du projet annihile toute initiative de production. Car l'on sait que l'argent viendra toujours de *Missio, Misereor, Aide à Église en Détresse, Conférence Episcopale Italienne, Secours Catholique,...*

L'argent des projets est tellement alléchant qu'il provoque régulièrement des conflits d'intérêt et des luttes d'influence entre acteurs (clercs entre eux, clercs et laïcs responsables des services diocésains) dans un même diocèse qui se livrent parfois une guerre sans merci, soit pour occuper des postes de responsabilité dans le diocèse, soit pour arracher la confiance des bailleurs de fonds occidentaux sur fond des manœuvres clientélistes et calomniatrices.

Cela renvoie aux phénomènes observés par Michel Crozier dans ses travaux lorsqu'il analyse les stratégies des acteurs et s'interroge non seulement sur les motivations, mais sur les logiques d'acteurs pour montrer comment, en fonction des conditions organisationnelles, les acteurs répondent en adoptant des conduites qui leur sont favorables (1969 :5-14). L'auteur souligne l'importance des attitudes et des systèmes culturels et, à la suite de Max Weber, l'extension et le caractère fonctionnel des bureaucraties.

Plus directement, ses travaux sur les phénomènes bureaucratiques, sur les fonctions et dysfonctions dans les organisations, sur les relations entre patrons et syndicats, sur les attitudes et comportements des différentes catégories s'inscrivent dans un vaste champ des recherches sur les organisations marquées, avant 1940, par les thèses de Taylor, Fayol, E. Mayo et, après 1945, par les travaux de R. Merton, Gouldner, Homans, March et Simon, Selzick...

Dans *L'Acteur et le Système*, Crozier et Friedberg (1977) mettent tout d'abord l'accent sur le fait que les organisations ne sauraient être considérées ni comme des entités abstraites, ni comme des données quasi naturelles et objectives. Une illusion permanente tend à naturaliser ces organisations, alors qu'elles sont comme des constructions sociales, disent les auteurs, comme des « construits sociaux » (1977 : 13). Donc, l'organisation n'est pas une donnée naturelle, un phénomène naturel, mais *un construit d'action collective*. Celui-ci ne détermine pas totalement le comportement des acteurs.

Car les individus qui concourent au fonctionnement de l'organisation vont y apporter leur contribution, dans des conditions orientées par les règles, mais pour y poursuivre leurs intérêts selon des stratégies conformes à leur représentation de ces intérêts. Par ce concept central de stratégie, Crozier et Friedberg (1981 :47) entendent souligner que le comportement de l'acteur dans l'organisation est un comportement actif, jamais totalement déterminé, sans que, cependant, l'acteur ait des objectifs parfaitement clairs et constants. Il changera d'objectifs au cours du temps, en découvrira de nouveaux, en raison même des résultats qu'il aura obtenus (1981 :47).

Le plus inquiétant est que, malgré les aides considérables et répétitives reçues des organismes occidentaux, le développement dans les pays bénéficiaires reste un leurre. Même quand l'objectif déclaré des bailleurs est de lutter contre la pauvreté, celle-ci continue de sévir dans les États et les Églises d'Afrique, et l'archidiocèse de Bukavu n'échappe pas cette triste réalité socio-économique.

Concluons ce cinquième chapitre en relevant que la question de l'autonomie financière des Églises d'Afrique ne semble pas avoir été au centre de la préoccupation des acteurs de leur implantation. Face à la pauvreté très probablement jugée « extrême » par rapport au progrès technologique et économique des pays en provenance des missionnaires, ceux-ci se sont mis à assister l'évangéliste africain dans sa pauvreté à travers de nombreuses œuvres socio-caritatives, sans que ce dernier soit suffisamment préparé à prendre des initiatives pour sa propre promotion humaine. Les contributions des membres locaux de l'Église étaient marginales.

La plupart des missionnaires étaient convaincus qu'ils préparaient ainsi l'avenir et ne se sont jamais rendu compte que leur enthousiasme et la générosité de leurs bienfaiteurs allaient être la source de tant de problèmes quasi insurmontables pour leurs successeurs locaux. Le résultat de cette méthode missionnaire, c'est la mentalité d'« assistés et de mendiants perpétuels » observée aujourd'hui chez les fidèles africains. Ils reçoivent plus qu'ils ne donnent. Ils attendent qu'à leur place d'autres fidèles (d'ailleurs) financent leur Église.

Or l'autofinancement d'une Église particulière se définit par la prise en charge financière de cette Église par ses propres fidèles, pourvu que ceux-ci soient économiquement capables de le rendre possible. A l'époque missionnaire, les nouveaux chrétiens ne se sentaient cependant pas concernés par la vie matérielle de leur Église locale. Au contraire, ils se réjouissaient d'avoir découvert une 'vache à lait' apparemment intarissable !

Les quelques prêtres et religieuses autochtones formés par les premiers missionnaires n'étaient jamais associés à la gestion financière de leur communauté, tout leur était donné sans qu'ils sachent exactement ni l'origine, ni la consistance des ressources matérielles et financières de la communauté.

Cette tendance à cacher l'information financière aux Africains est encore très présente dans la plupart des congrégations missionnaires où les Africains ne connaissent rien de la réalité économique-financière de leur structure ni même, pour certains, de leur communauté. Après le départ des missionnaires, les nouveaux évêques résidentiels et leur clergé devaient faire face à une tâche impossible : gérer des institutions extrêmement complexes et très coûteuses sans disposer des ressources nécessaires.

A plusieurs endroits, les œuvres de rapport ont disparu avec les missionnaires qui les ont fondé et gérés. Ils étaient également obligés de dire à leurs fidèles qu'ils devaient désormais prendre eux-mêmes en charge leur Église. Les gens furent stupéfaits et indignés. A certains endroits, ils s'insurgeaient même contre les membres du clergé autochtone¹⁵⁴. Finalement, l'aide massive et continue transforme les gens en assistés qui ont besoin d'être aidés davantage et ne conduit pas à l'autonomie. (Manhaeghe, E., 1994 :45- 46). Aujourd'hui encore, des évêques africains sont obligés de parcourir le monde occidental en tendant la main. Ils ne rentrent presque jamais les mains vides, mais se sentent néanmoins frustrés. En théorie, ils sont les seuls responsables de leurs Églises ; mais, en réalité, ils doivent rendre compte à une multitude de « bienfaiteurs » étrangers. Ils ont parfois l'impression d'être condamnés à la mendicité à perpétuité ! En considérant la situation telle qu'elle est vécue depuis l'époque coloniale et missionnaire, il y a lieu de se demander quel type d'éducation ont reçu les Congolais, à la dépendance, à l'auto-prise en charge ? La logique actuelle de financement des projets n'est-elle pas de nature à favoriser une éducation à la maturité ?

C'est ce que je vais analyser dans le sixième chapitre. Et dans les chapitres suivants, je m'efforcerai d'analyser les voies et moyens que ces Églises du Congo peuvent mettre en branle pour assurer leur autofinancement au regard des potentialités économiques dont elles disposent. Il faut encore que le contexte sociopolitique et économique du pays soit favorable à ces efforts vers l'auto-prise en charge, ce qui ne semble pas être le cas pour les Églises du Congo.

¹⁵⁴ L'auteur rapporte avoir entendu, dans un diocèse où il a travaillé, les membres d'une communauté chrétienne protester contre la nomination d'un prêtre autochtone. Ils disaient, rapporte-t-il, à l'évêque : « Pourquoi nous avez-vous donné un prêtre autochtone ? Il prend notre argent et le donne à sa famille. Nous voulons un prêtre blanc qui n'a pas besoin de notre argent et qui construit des églises et des écoles pour nous ! » Ces reproches étaient évidemment aussi adressés à l'évêque lui-même. Quand on assiste à un entretien pareil, on comprend mieux la situation peu enviable du clergé autochtone. A ce propos, lire M. Munima, « Solidarité familiale et liberté évangélique. Quelques aspects de la situation du prêtre », in *Telema*, n° 69, 1992 : 33-39.

Chapitre VI : LE CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE DU CONGO: UN FACTEUR DEFAVORABLE A L'AUTONOMIE FINANCIERE DES EGLISE LOCALES

Si les années 1960 ont représenté pour la plupart des États africains les années du « *Soleil des indépendances* », pour reprendre le titre d'un roman de l'ivoirien Ahmadou Kourouma (1968), les années 1990 inaugureront dans leur histoire le processus de la démocratie.

De fait, après trois décennies essentiellement dominées par des régimes oppressifs, dictatoriaux et parfois tyranniques, la fin de la guerre froide, l'avènement de la *Perestroïka*¹⁵⁵ et la chute du Mur de Berlin (symbole du clivage idéologique et politique de la guerre froide), ces trois événements interconnectés ont produit des effets aussi sur le continent africain : le vent de la démocratie. Ce vent a éveillé le peuple africain à l'urgence et à la nécessité de la mise sur pied des structures sociopolitiques et économiques plus soucieuses de l'homme, plus responsables de la dignité et des droits de la personne humaine. Tout développement endogène d'un peuple n'est possible qu'à ce prix.

Le contexte sociopolitique et économique du Congo calamiteux et systémique depuis son indépendance, dicté par plusieurs enjeux tant internes (nationaux) qu'externes (sous-régionaux, régionaux, internationaux) est un facteur défavorable à l'autonomie financière des Églises locales en tant que composantes institutionnelles de la société congolaise. Celles-ci sont encore largement dépendantes des aides extérieures, dans la mesure où les acteurs contributeurs internes que sont les populations congolaises majoritairement chrétiennes croupissent dans la misère et donc sont incapables de prendre en charge leurs institutions ecclésiastiques.

C'est l'objet de ce sixième chapitre de ma thèse. Pour vérifier l'une de mes hypothèses de travail, je montrerai qu'il y a une forte corrélation positive entre le bien-être général des populations chrétiennes, leur propension à donner et la vie matérielle de leur Église. En d'autres termes, la santé économique de celle-ci dépend en grande partie du degré de richesses de ses chrétiens et de leur générosité. Car, le contexte sociopolitique d'un pays est déterminant pour saisir à quel point les régulations sociales, institutionnelles et politiques sont fondamentales pour comprendre les dynamiques de développement économique (C. Triglia, 2002 : 7).

¹⁵⁵ Nom donné aux réformes économiques et sociales menées par Mikhaïl Gorbatchev en URSS d'avril 1985 à décembre 1991. Cf. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Perestroïka> [Consulté le 20 janvier 2013].

Section 1. La situation sociopolitique du Congo depuis l'Indépendance

Pendant près de cent ans, les Belges ont gouverné le Congo, un territoire quatre-vingt fois plus grand que la métropole. La mise en valeur du Congo belge fut conçue essentiellement en fonction de la Belgique et des Belges et suivant leur vision des choses (I. Ndaywel, 1998 : 378)¹⁵⁶. Au beau milieu de la colonisation, il était difficile d'imaginer qu'il pût en être autrement. La Belgique s'était imposée au départ une trop grande ouverture internationale et ce, pour des raisons tactiques. L'enjeu consistait à s'écarter systématiquement et avec méthode de cette vision par crainte de perdre la colonie ou une partie de celle-ci. Cette crainte, ressentie dès la fin de la période léopoldienne, confirmait la nécessité de jouer à fond la carte nationaliste. Le personnel colonial était exclusivement belge.

Pour l'évangélisation, on s'employa à soutenir les « missions nationales » par rapport aux « missions étrangères », peu importe en principe qu'elles aient été catholiques ou protestantes, encore qu'en réalité, comme nous l'avons déjà souligné, elles furent presque exclusivement catholiques.

A. Aperçu sociopolitique du Congo

En 1960, c'est la décolonisation, le Congo devient indépendant. Les fonctionnaires de l'administration coloniale, les cadres des grandes entreprises du pays quittent le Congo ; c'est le début d'une période d'instabilité politique. La Belgique, la France et les États-Unis d'Amérique s'inquiètent de voir le Congo basculer dans le camp communiste. Ces trois pays favorisent alors l'arrivée au pouvoir, en 1965, d'un militaire, le général Mobutu (Makobio, 2004 :68). Ce dernier rétablit l'ordre et garantit l'unité nationale. Mais, très vite, le régime de terreur et de corruption s'installe au Congo. Mobutu fait assassiner plusieurs opposants.

Lui-même, sa famille, ses proches accumulent une fortune fabuleuse de plusieurs milliards de dollars, sans que le peuple n'en profite. Grâce à une théorie simple « moi ou le chaos » et le soutien des puissances occidentales dont il bénéficie, Mobutu a survécu pendant 32 ans. Il a su agiter le spectre de l'implosion du Congo et manipuler les divisions ethniques. Ses relations avec l'Église catholique furent marquées par des tensions et des réconciliations éphémères.

¹⁵⁶ On consultera avec intérêt la collection des travaux locaux sur « la mise en valeur socio-économique de chaque entité administrative, notamment sur les provinces de l'Équateur (Tshund'Olela et Kanga Egbebe), de Léopoldville (Lombi Bikandu et Kitambala Dwam'Essa), du Kasai (Kabatanshi Mulamba et Lwinsa Tshiamba) et du Kivu (Bucyalimwe B. et Kashamura K.R.), etc. Commencée par B. Jewsiewicki, cette recherche n'a pu encore aboutir à une synthèse d'ensemble ; mais cette collection de mémoires de maîtrise en histoire est disponible à l'université de Lubumbashi.

1. Instabilité politique et déliquescence progressive du pays

L'on ne saurait trouver meilleure description de la situation sociopolitique et économique de la RDC que celle qui nous est donnée par Philippe Hugon dans son récent livre *Géopolitique de l'Afrique*, 3^{ème} édition (2012 :195-196). Le pays compte 60 millions d'habitants¹⁵⁷ répartis sur un territoire de 2 345 425 km². La guerre a fait environ 6 millions de morts depuis 1996. Jusqu'en 2006, ce pays n'avait jamais connu de processus démocratique, une partie du territoire était restée longtemps soumise à l'influence des seigneurs de guerre et des pilliers de richesses appuyés par les pays voisins et impliquant plusieurs pays du Nord.

La RDC a subi historiquement différents chocs ayant conduit à cette situation chaotique. Tout d'abord, la colonisation belge, dominée par les 3 E (État, Églises, Entreprises) n'a pas préparé des cadres administratifs devant prendre la relève après ceux de l'administration coloniale. Pour illustrer ce déficit, au moment de l'indépendance du pays, celui-ci ne comptait que dix diplômés universitaires. Ensuite, à la suite d'une indépendance sanglante, Mobutu soutenu par les Occidentaux, avait instauré la dictature, avec comme corollaire la corruption remplante dans toutes les couches sociales. Le paternalisme, l'exploitation des ressources, le culte des particularismes ethniques caractérisaient ce système. Au début de la décennie 1990, Mobutu fut amené à libérer l'espace politique par le multipartisme qui entraîna une certaine fragmentation de la vie politique du fait de l'imaturité des acteurs.

Un autre événement allait déclencher une longue période sombre: c'est le génocide rwandais, dont les conséquences furent les guerres d'agression et le pillage des ressources par les États voisins. En effet, le pays acquiert son indépendance en 1960 puis devient Zaïre sous Mobutu. Progressivement, le pays entre en déliquescence. Les soubresauts sont permanents, depuis l'indépendance, avec la tentative de sécession du Katanga, l'assassinat de Lumumba, l'enlisement de l'ONU dans le chaos congolais. La dégradation des services publics et l'effondrement du niveau de vie conduisent certains à regretter le système colonial. Après que Mobutu eut été chassé, le Rwanda et l'Ouganda déclenchèrent de nouvelles guerres au Congo à l'issue de la prise de pouvoir par Laurent-Désiré Kabila (1996-1998 ; 1998-2003 et 2004, 2009-2012). Pas moins de huit armées nationales et vingt-et-un groupes armés irréguliers étaient alors présents sur le sol congolais (Hugon, 2012 :195).

¹⁵⁷ Certaines sources parlent de 73 599 190 hab. (Cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/République_démocratique_du_Congo, citant Note CIA1 [consulté le lundi, 31 décembre 2012]). En réalité, le nombre d'habitants est difficile à établir puisque le pays n'a plus organisé un recensement général depuis des décennies. Donc, tout nombre donné dans divers documents statistiques ne peut être qu'approximatif.

On dit souvent, et c'est vrai, que la RDC est un « scandale géologique » avec des richesses du sous-sol très importantes. L'État n'a toutefois aucun contrôle sur un territoire considérable¹⁵⁸ et un peu sur des richesses attirant la convoitise des États et armées voisins et des groupes multinationaux bénéficiant de l'absence d'État de droit. L'économie est informalisée et criminalisée. La RDC demeure l'épicentre de conflits liés à des coalitions aux intérêts multiples. Les enjeux sont à la fois économiques et politiques (instrumentalisation de l'ethnicité), ils ont des dimensions locales et régionales (Hugon, 2012 :196). L'État a été dans l'incapacité d'assurer ses fonctions régaliennes.

2. La mise à contribution des Missions catholiques pour combattre le communisme

Par mesure de prudence, la Belgique, avec l'appui de ses partenaires occidentaux, décida de confier aux Églises catholiques la tâche de lutter contre toute propagation des idéologies marxistes-léninistes au Congo. Ainsi, au nombre des tâches qui étaient assignées au Gouverneur général belge par la Charte coloniale, figurait-elle celle de protéger et de favoriser les institutions religieuses (art. 5). Pour faciliter l'évangélisation, l'Administration coloniale engagea une poursuite contre les sectes traditionnelles et interdit les mouvements messianiques noirs susceptibles de favoriser l'émergence du communisme.

L'Islam fut étroitement surveillé, car susceptible de détacher les indigènes de la civilisation européenne et incapable d'améliorer leur situation morale et matérielle, et même de leur faire comprendre les avantages de la civilisation. Soulignons que la rivalité des missions catholiques et protestantes remonte à l'État Indépendant du Congo où le roi Léopold II fit appel aux congrégations religieuses nationales pour lutter contre l'apostolat des Baptistes et des Méthodistes (Tshimanga, 2005 :14).

Rappelons-nous, toutes les missions catholiques étaient belges, alors que toutes les missions protestantes étaient d'origine non belge : anglaise, américaine, danoise, norvégienne, suédoise et canadienne (Mutamba, 1998 :160). Ces dernières furent privées de concessions et de crédits, ce qui freina leur expansion. En 1933, le Conseil Protestant du Congo accusa le gouvernement colonial d'être complètement dominé par l'Église catholique. Jusqu'en 1946, le gouvernement belge refusa d'accorder des subventions aux écoles protestantes. Pire encore, il élaborait une instruction formelle interdisant les élèves des écoles protestantes d'être en contact avec les élèves des écoles catholiques pour éviter que ces derniers ne perdent la foi et tombent pour toujours dans l'empire des ténèbres (Ibid. :161).

¹⁵⁸ Vircoulon, T., affirme qu'en raison de sa taille continentale, la RDC est un pays défi dont l'organisation territoriale physique, administrative et politique doit être rebâtie (2008 : 19).

L'administration coloniale était convaincue que seule la religion chrétienne catholique, basée sur l'autorité, pouvait être capable de changer la mentalité indigène, de donner aux Congolais une conscience nette et intime de leur devoir, de leur inspirer le respect de l'autorité et l'espoir de loyalisme à l'égard de la Belgique (Ibid. :135). C'est cette politique coloniale qui expliqua qu'une grande partie d'intellectuels congolais fut formée à l'époque dans l'enseignement catholique.

Selon Tshimanga, l'interdiction formelle des activités politiques, de la lecture des ouvrages parlant d'autres religions que la religion catholique, des ouvrages politiques en général, et surtout ceux parlant du communisme, fut un moyen de préserver les Congolais contre un envahissement éventuel des idées communistes dans le pays. Respect, docilité, collaboration loyale et sincère étaient les grandes vertus que les missionnaires étaient appelés à inculquer aux Congolais, de manière à ce que ceux-ci voient, sentent, comprennent et apprécient la dette immense qu'ils avaient envers la Belgique (2005 :15).

Rappelons qu'avant les années 50, l'Église catholique, essentiellement dirigée par des prélats missionnaires belges et des prêtres quasi totalement belges, avait joué un rôle négatif dans la démocratisation des institutions et dans la jouissance des libertés fondamentales au Congo belge.

Déjà, entre 1944-1947, lorsque les « évolués » congolais avaient fait connaître leurs préoccupations face aux pratiques discriminatoires et à la privation de toutes sortes de libertés, la réaction du prélat Victor Roelens fut vive : « *Ces demi-savants qui, fiers du pauvre bagage scientifique dont leur cerveau est garni, sont tentés de se croire les égaux des Blancs et capables de les remplacer. Ces pauvres faquins, mécontents de ce que leur prétendu mérite n'est pas reconnu, sont fort exposés à laisser envahir leur esprit par ces idées subversives d'origine étrangère qui s'infiltrèrent dans le pays où ils peuvent devenir si l'on n'y veille, des fauteurs de trouble* » (Mutamba, 1998: 43).

Pour Tshimanga, la Belgique a fait le blocage du mouvement d'indépendance au Congo pour protéger les intérêts occidentaux, et ce, à travers trois manœuvres : blocage du développement politique et de l'émancipation des Congolais, indifférence face aux revendications des populations congolaises, volonté inébranlable de ne pas se séparer du Congo et de le garder dans une structure autonome (2005:15-25).

B. Les quatre piliers de l'édifice colonial belge au Congo

Jean-Jacques Rousseau disait : « *Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir* ». (Cf. Mutamba, 1998 :135)

Sur base de la tradition coloniale, l'édifice construit par la Belgique au Congo reposait sur quatre piliers : l'étroite collaboration qui devait exister entre l'Administration, les Missions et les Trusts (Cf. Hugon P., 2012 : 195); le prestige du colonisateur blanc ; le slogan « pas d'élites, pas d'ennuis » et la proscription de la politique (Tshimanga, 2005 : 16).

1. L'étroite collaboration entre l'Administration, les Missions et les Trusts ou les 3 E (État, Églises, Entreprises)

L'Administration coloniale s'appuyait sur la religion chrétienne catholique basée sur l'autorité et considérée comme capable de changer la mentalité indigène. C'est dans cette optique que, pour faciliter l'évangélisation, le colonisateur a poursuivi les sectes traditionnelles, en interdisant les mouvements messianiques noirs et en renforçant la surveillance sur l'Islam pour éviter que les indigènes ne fussent écartés de la civilisation européenne (Mutamba, 1998 :135).

Le Congo belge avait connu un pouvoir colonial paternaliste et autoritaire, voire dominateur et répressif. Ce système était basé sur l'usage de la force et non sur le dialogue et la persuasion. Claude Prudhomme (2005 :91) constate que la collaboration entre l'Administration et les missionnaires belges était tellement étroite que ceux-ci ont pratiqué les mêmes méthodes dans la façon de traiter leurs fidèles congolais. Lors de la grande campagne antiesclavagiste patronnée par le Saint-Siège qui les encourageait à pratiquer à grande échelle le rachat d'esclaves, les pères blancs de Mgr Lavignerie furent critiqués pour leur méthode puisqu'elle donna lieu à d'inquiétants dérapages.

Et pourtant, cette lutte initialement tournée en priorité contre la traite musulmane. Les pères scheutistes belges en font l'amère expérience quand une enquête internationale établit, en 1906, qu'ils ont collaboré à la création de colonies scolaires formées d'enfants prétendument abandonnés, recrutés de force pour constituer la future milice coloniale de l'État indépendant du Congo (devenu plus tard Congo Belge). L'auteur observe dans le comportement de missionnaires une naïveté et un manque de sens critique, mais aussi une exportation de méthodes qui voient dans le recours à l'autorité un moindre mal et le moyen le plus efficace de transformer les mœurs « sauvages » des populations.

Si certains missionnaires exercent courageusement une fonction de recours et de protection contre les abus coloniaux, d'autres manifestent une grande complaisance pour la domination peu respectueuse des individus. En toute bonne conscience, ils recourent eux-mêmes au travail forcé des enfants dans leurs ateliers et leurs exploitations agricoles, au prétexte que celui-ci existe dans les sociétés indigènes.

Beaucoup sont dissuadés de protester par la volonté de se poser en patriotes exemplaires aux yeux de leurs concitoyens, en un temps de luttes religieuses où pèse sur eux le soupçon d'être au service d'autorités étrangères. Face aux dérives coloniales, ils se contentent d'exprimer dans leur correspondance leurs critiques de manière privée ou confidentielle pour ne pas alimenter l'anticolonialisme (Ibid.:92).

2. Le slogan « Pas d'élites, pas d'ennuis »

Quant aux préparations des Congolais à l'exercice du pouvoir et à la gestion des affaires publiques qui étaient déjà en cours dans les colonies françaises et britanniques, il y avait par contre au Congo belge un blocage total du développement politique et de l'émancipation des Congolais. La raison en était que le pouvoir colonial belge tenait à protéger ses intérêts et craignait une ascension intellectuelle de *l'intelligentsia* congolaise considérée jadis comme trop ambitieuse et dangereuse pour l'avenir de la colonie. Ce qui justifia la célèbre formule déjà soulignée ci-dessus : « pas d'élites, pas d'ennuis ».

La création d'une élite était par conséquent considérée dans les colonies belges comme la provocation d'une séparation d'une minorité de la masse et l'alimentation d'une contestation inutile et dangereuse (Tshimanga, 2005 : 17). A ce sujet, Henri Depage soutiendra que : « *construire des universités et accorder des droits politiques avant d'avoir permis aux Africains d'atteindre le même niveau de vie que les Blancs serait favoriser la formation de mécontents et d'agitateurs.* » (Mutamba, 1998 :137)

Et pourtant, dans les colonies françaises et même britanniques, l'initiation à l'exercice du pouvoir et à la pratique de la démocratie avait bien commencé depuis les années 40. A cette époque, l'on parlait déjà de la tradition parlementaire dans les colonies françaises, notamment au Sénégal depuis Blaise Diagne.

Depuis 1946, les députés noirs représentaient déjà l'Afrique Equatoriale Française (AEF) et l'Afrique Occidentale Française (AOF) au Parlement français. On évoquait les mérites et les capacités de certains noirs africains. Le cas du Guyanais Félix Eboué, qui fut le premier noir à avoir été nommé Gouverneur général de l'Afrique Equatoriale Française par le Général Charles de Gaulle le 12 novembre 1940, est toujours resté dans les esprits. L'ascension de Léopold Sédar Senghor, qui fut député au parlement français, marqua de nombreux Africains qui en avaient fait le modèle (Tshimanga, 2005 :17).

Pendant ce temps, il n'y avait aucun diplômé congolais ni un haut fonctionnaire de l'État dans la colonie belge. Après l'indépendance du pays, on assistera au même phénomène dans les Églises du jeune État congolais que dans la sphère du pouvoir : l'impréparation de la hiérarchie catholique autochtone à l'esprit de recherche d'une prise en charge des Églises locales par elles-mêmes.

Aussi, cette hiérarchie catholique autochtone héritera-t-elle des diocèses déficitaires, soit pour certains avec des structures économiques non adéquates et/ou non viables puisque déjà vétustes et coûteuses (ateliers de mécanique, garages, fermes, ...) qui nécessitent des renouvellements, soit pour d'autres (diocèses) sans structures économiques du tout.

La hiérarchie catholique autochtone commencera ainsi la gestion des diocèses congolais dans des conditions très difficiles, tout comme pour les dirigeants politiques congolais qui, au 30 juin 1960, ont hérité d'un pays dont la trésorerie nationale accusait une impasse de 3 245 millions de FB (Ndaywel, I., 1998 : 577), alors que, selon les spécialistes, l'exécutif congolais ne pouvait survivre financièrement au-delà du 15 août, sans une subvention de 2 milliards de FB qui lui serait allouée par la Belgique. Cette subvention ne fut qu'une promesse (Willame, J.C., 1990 : 268).

Pour résoudre les problèmes de base pour leur apostolat, étant eux-mêmes formés dans l'esprit de dépendance et de paternalisme, privés d'esprit d'initiative personnelle, les évêques congolais entreprennent un processus permanent de mendicité sans précédent, soit auprès des Églises occidentales pour obtenir des aides en termes d'intentions de messe à distribuer à leurs prêtres comme unique rémunération¹⁵⁹, soit auprès des organismes catholiques occidentaux de financement présentés dans le chapitre précédent, à travers l'élaboration continue des projets à caractères sociaux.

C. Revendications des populations congolaises non prises en compte

Il apparaît que la Belgique tenait à garder longtemps le Congo sous sa domination sans tenir compte des revendications des populations congolaises, et surtout de l'anticolonialisme développé jadis par les États-Unis et l'Union Soviétique. Ces deux grandes puissances avaient mené depuis les années 40 une lutte acharnée contre toutes les puissances colonisatrices en exigeant l'octroi de la liberté aux peuples opprimés des colonies (Tshimanga, 1998 :19).

1. Ignorance des pressions internationales par la Belgique

A la question de savoir pourquoi la Belgique refusait d'accorder les droits politiques dans ses colonies, les représentants belges à l'ONU s'étaient justifiés en précisant qu'il n'y avait pas de revendications politiques sur cette question dans les colonies et qu'il n'était pas, de ce fait, utile de chercher à anticiper, étant donné que le pupille congolais, rwandais ou burundais se contentait du bien-être matériel et moral que lui prodiguait le tuteur belge (Tshimanga, 2005 :20). Les prises de position des responsables politiques soviétiques à l'ONU contre la colonisation faisaient craindre le pire, non seulement à la Belgique, mais aussi à tous les pays colonisateurs. Afin d'éviter que le Congo ne basculât dans le camp communiste au risque de menacer la prédominance des intérêts belges, le renforcement des mesures internes était devenu plus que primordial (Tshimanga, 2005 :21).

¹⁵⁹ Dans l'archidiocèse de Bukavu, les intentions de messe constituent l'unique rémunération des prêtres. Et ces intentions sont rares, ne dépassant pas 60 euros par mois et par personne.

La Belgique ne voulant pas se séparer du Congo, a tout fait pour le garder dans une structure autonome avec un semblant d'indépendance. En fait, ce pays avait suscité des intérêts économiques et financiers importants qui ne pouvaient laisser toutes ces grandes puissances indifférentes. Accorder, dès lors, l'indépendance à ce grand pays aux richesses incommensurables sans toutefois se rassurer de la fiabilité du système politique dans lequel le pays allait être entraîné, était un pari fort risqué pour l'Occident au profit éventuel des Soviétiques du fait du vide laissé par le pouvoir colonial (Tshimanga, 2005 :21-22).

Face aux nombreuses pressions exercées par l'Union soviétique et les Etats-Unis, les puissances colonisatrices qui avaient, dans un premier temps, accusé ces deux géants de soigner leur image de marque et de vouloir se substituer à elles, étaient tiraillées entre le souci de garder les colonies dans une structure autonome et celui de leur accorder purement et simplement leurs indépendances. Fallait-il sacrifier les intérêts géopolitiques et économiques occidentaux, étant donné que les colonies servaient, d'une part, de sources d'approvisionnement en matières premières destinées à l'industrie occidentale et, d'autre part, de terrains propices à l'installation de leurs bases militaires ? Le choix fut difficile, compte tenu de l'importance de l'enjeu.

Une autre raison qui rendait le choix difficile entre l'autonomie et l'indépendance était le fait qu'en pleine guerre froide, la perte des colonies allait affaiblir les pays occidentaux possesseurs des colonies, au risque de subir de fâcheuses conséquences économiques, sociales et politiques et de s'exposer à de nombreuses menaces du communisme (Ibid. :23). Toutefois, le souci de protéger leurs intérêts avait amené les puissances colonisatrices à opter dans certains cas pour l'autonomie et dans d'autres pour l'indépendance. La France et la Grande-Bretagne entreprirent une préparation progressive des autochtones en développant leur capacité à s'administrer eux-mêmes conformément à l'article 73 de la Charte de l'ONU. Ces deux puissances colonisatrices avaient amorcé une meilleure formation des colonisés et une initiation à l'exercice du pouvoir, à la gestion des affaires publiques et à l'apprentissage de la démocratie. Elles décidèrent d'en confier certaines aux autochtones de manière à leur permettre de développer le sens du devoir, l'esprit d'initiative et d'imagination et la capacité de résoudre seuls les problèmes de gouvernance auxquels ils devaient être confrontés plus tard.

2. Ne pas se séparer du Congo et le garder dans une structure autonome

Contrairement à la France et la Grande Bretagne, la Belgique avait conditionné la démocratisation des institutions à la création d'une Communauté belgo-congolaise. Celle-ci devait prendre en compte à la fois les intérêts belges et congolais dans le cadre d'une structure autonome du Congo. Ce projet écartait en même temps toute idée d'une indépendance totale et immédiate que ne cessaient de réclamer les Congolais.

C'était un projet qui imposait la cohabitation entre Belges et Congolais dans un seul État autonome, comme c'est le cas aujourd'hui en Afrique du Sud. Il s'agissait surtout de protéger les intérêts belges au Congo et de répondre en même temps aux inquiétudes des Belges qui résidaient dans la colonie et qui avaient choisi de s'établir définitivement dans ce pays devenu leur seconde patrie.

Ces derniers avaient même réclamé à travers une pétition adressée au roi Baudouin en 1955, l'instauration au Congo d'une Vice-Royauté qui devait être occupée par l'actuel roi Albert II, à l'époque Prince de Liège (Tshimanga, 2005 :23). Toute la classe politique belge était favorable à ce projet qui devait assurer la protection des intérêts belges et permettre aux colons établis au Congo et aux nombreuses entreprises privées occidentales de poursuivre leurs activités en toute sécurité.

Le soutien à ce projet fut apporté par exemple par le député bruxellois de l'aile conservatrice du Parti Social-Chrétien (PSC), M. Raymond Scheyven, lors de son séjour au Congo en septembre 1956. Ce dernier, en voulant conquérir les Belges membres de la Chambre de Commerce de Luluabourg (Kananga), brandit leurs intérêts en ces termes: « *J'en viens au danger de fixer une limite dans le temps. Comment peut-on dire à un capitaliste, à un technicien, venez vous installer, investissez ici votre argent, votre énergie, votre intelligence, mais attention, dans dix ans, vingt ou trente ans, suivant le cas, cela touchera à son terme...Comment pouvez-vous encourager un jeune à travailler au Congo si vous lui dites, en même temps, qu'il n'a même pas le temps d'une carrière devant lui ?* » (Mutamba, 1998 :272).

L'idée même de la création d'une communauté belgo-congolaise avait suscité quelques réticences auprès de nombreux leaders politiques congolais, comme Jean Bolikango, Jacques Massa, Joseph Kasavubu, Jean-Pierre Dericoyard et beaucoup d'autres. Ils avaient trouvé que cette formule allait renforcer la dominance des Européens et la continuité des pratiques discriminatoires. Joseph Ileo et ses amis du journal *Conscience Africaine* tenaient beaucoup à l'émancipation non seulement politique, mais aussi économique et sociale du Congo. Ils étaient convaincus qu'une telle association belgo-congolaise constituait un frein à l'émancipation totale du peuple congolais, un moyen astucieux pour perpétuer indéfiniment la domination ou tout au moins l'influence prépondérante d'Européens, formant une caste de privilégiés.

N'étant donc pas rassurés que cette Communauté belgo-congolaise conçue sans eux allait réellement créer une fraternité humaine basée sur l'égalité foncière des hommes sans distinction de races, mais plutôt une situation congolaise du type Apartheid d'Afrique du Sud, les hommes politiques congolais rejetèrent le projet. Ils estimaient que s'il le partenaire belge avait été sincère, une telle association aurait dû être plutôt le fruit d'une libre collaboration entre deux nations indépendantes, liées par une amitié durable (Ibid. : 249).

Tshimanga considère que ce projet pouvait être avantageux, compte tenu du fait qu'il devait associer dans la gestion d'un nouvel État autonome et indépendant, à la fois les Belges et les Congolais. Son échec a été lourd de conséquences dans la gouvernance du Congo Indépendant, étant donné l'impréparation des Congolais à gérer seuls la jeune République. Elles sont encore ressenties dans la gouvernance du pays car, depuis l'indépendance, les Congolais traînent des séquelles de leurs insuffisances dans la conduite des affaires de l'État (Tshimanga, 2005 :25).

Toutefois, la marche vers l'indépendance était irréversible. Pour la Belgique, la question devait désormais se poser autrement : quel type de dirigeants choisir ? Il s'avéra donc que la volonté politique occidentale de placer les dirigeants « modérés » au pouvoir nécessitait le recours au régime autoritaire avec comme résultat, d'une part, le renforcement et la concentration de tous les pouvoirs entre les mains du Chef de l'État et, d'autre part, l'indépendance de ce dernier vis-à-vis du législatif.

C'est dans ce contexte que l'Occident, tiraillé entre la protection de ses intérêts et la poursuite du régime démocratique en place depuis 1960 au Congo, avait décidé finalement de saboter le système démocratique en place et de soutenir le régime autoritaire à partir de 1965 (Tshimanga, 2005 :42). Ainsi, quand le pays accède à l'indépendance le 30 juin 1960, celle-ci est-elle déjà piégée dans ses germes et les conséquences sont incalculables jusqu'à aujourd'hui pour le pays en tant qu'un tout et ses différentes entités qui le composent, notamment les Églises locales.

Section 2 : L'indépendance piégée de 1960 et ses conséquences

Pendant toute la durée de la colonisation, l'enseignement était rudimentaire et souffrait de nombreuses déficiences. Les Congolais n'étaient pas initiés à développer leur capacité de s'administrer eux-mêmes. Ils n'étaient pas non plus aidés dans le développement progressif de leurs libres institutions politiques. Ils n'étaient pas initiés aux notions fondamentales sur les valeurs républicaines, dans le sens du respect des institutions, à commencer par le Chef de l'État en tant qu'institution, de l'égalité des citoyens devant la loi, de la liberté d'expression et d'association, du souci du bien commun, de la ponctualité, de l'amour de la patrie, de l'amour du travail bien fait.

A. Absence d'une volonté politique réelle pour une indépendance paisible et réussie

C'est finalement à quelques mois de l'accession du Congo à l'indépendance, plus précisément après la Conférence de la Table Ronde politique tenue à Bruxelles du 20 janvier au 20 février 1960, que le pouvoir colonial se décida de commencer l'initiation des Congolais à l'exercice du pouvoir, conformément à l'une des résolutions de ladite Table Ronde.

Dans une très courte période allant du 20 février au 30 juin 1960, les Congolais devaient apprendre rapidement à maîtriser le fonctionnement des institutions de transition, notamment au niveau de la Commission politique à Bruxelles, du Collège exécutif général et des collèges exécutifs provinciaux dont les membres devaient exercer collégalement les pouvoirs attribués autrefois au Gouverneur général et aux gouverneurs belges de provinces.

1. Courte transition du système démocratique, insuffisance politique et administrative des Congolais

En face du désir unanime des populations congolaises d'accéder à l'indépendance, la Belgique, malgré son œuvre coloniale inachevée et une insuffisance des Congolais qualifiés et expérimentés, s'était trouvée dans l'obligation d'accorder dans la précipitation cette indépendance. Il appartenait dès lors aux Congolais eux-mêmes de démontrer qu'ils étaient capables de mieux assurer la relève, de relever le défi de l'indépendance et de répondre aux exigences de la démocratie. Or ils n'étaient pas mieux préparés pour faire face à ce défi et à gagner le pari.

L'on s'était vite rendu compte que leur niveau d'instruction était généralement très bas et, à une exception près, qu'ils avaient difficile à conduire seuls les destinées du pays. Le niveau d'instruction des membres du gouvernement avait déjà fait entrevoir les difficultés auxquelles le pays allait être confronté. On dénombrait 22 commis de l'administration publique et du secteur privé, 4 assistants médicaux, 4 universitaires, 2 journalistes, 1 instituteur, 1 directeur commercial, 1 commerçant, 1 greffier-adjoint et 1 chef de secteur (Mutamba, 1998: 475).

Toutefois, dans l'euphorie qui accompagna l'indépendance du pays, les Congolais n'étaient pas conscients de la lourde tâche qui les attendait pour faire de ce grand pays un État de droit avec respect des libertés et droits de l'homme; protéger l'intérêt supérieur de la Nation et celui des personnes; rendre tous les citoyens égaux devant la loi; garantir à tous les citoyens l'égalité des chances, etc. Certes, le passage du système colonial considéré comme totalitaire vers un système démocratique, le 30 juin 1960, n'était pas chose aisée pour les Congolais dans la mesure où ils n'étaient pas préparés à affronter seuls une telle situation. La culture politique, la culture même des textes, la conscience nationale et la capacité d'organisation et de gestion faisaient cruellement défaut.

A part, bien entendu, une minorité d'hommes politiques congolais qui avaient fait un apprentissage à travers une culture personnelle (lectures, voyages d'études à l'étranger, cours par correspondance, contacts avec d'autres africains des colonies britanniques et françaises), il y avait en général une insuffisance des Congolais hautement qualifiés et expérimentés et un manque de culture politique. Les Congolais étaient ainsi confrontés à de grandes difficultés de maîtriser le fonctionnement de nouvelles institutions politiques et administratives (Tshimanga, 2005 : 44-45).

2. Instigation des conflits au niveau des organes exécutifs

La dualité des organes exécutifs était sciemment préparée et tous les moyens étaient nécessaires pour écarter Patrice Lumumba du pouvoir. Cette dualité fut le point de départ de la déstabilisation de la jeune démocratie. En consacrant l'irresponsabilité du Chef de l'État, la loi fondamentale avait contribué à créer une situation conflictuelle entre celui-ci et le Premier ministre.

En effet, en vertu de l'article 36 de la Loi fondamentale, c'est le Premier ministre qui était chargé de diriger la politique de l'État en accord avec son cabinet. La direction de l'action gouvernementale était donc réservée au Conseil des ministres, responsable devant le Parlement. Dans ce contexte, le Chef de l'État n'avait comme mission que de régner, donc irresponsable. C'est dans cette logique que Lumumba s'était empressé de prononcer le discours historique, le 30 juin 1960, au moment de la passation des pouvoirs entre les autorités belges et congolaises, et qui signa sa mort.

Il convient de rappeler que les protocoles belge et congolais ne prévoyaient que les discours du Roi belge et du Chef de l'État congolais. Le discours de Lumumba ne figurait pas au programme de la journée. Mais, contre toute attente, son allocution « improvisée » fut un véritable bouquet de feu d'artifice du verbe nationaliste qui fut interrompu à huit fois par des applaudissements. C'était en fait l'antithèse des allocutions que venaient de prononcer le Roi Baudouin et le Président Kasa-Vubu.

Ce discours jugé très agressif à l'égard du monarque belge, nombreux observateurs l'avaient considéré comme une erreur politique grave par laquelle Lumumba venait de signer son arrêt de mort. D'autres observateurs estiment que, du fait même de sa personnalité charismatique, il était déjà condamné bien avant même la prise officielle de la fonction de Premier ministre (Tshimanga, 2005: 46).

Cette confusion des rôles avait permis de déceler le flou entretenu par la Loi fondamentale jusqu'à créer les conflits des responsabilités et des compétences entre le Chef de l'État et le Premier ministre. La situation conflictuelle s'amplifia avec les influences négatives exercées sur le Chef de l'État par les membres des partis politiques de droite appartenant au Cartel d'Union Nationale et par les lobbies étrangers. La dualité entre les deux personnalités au sommet de l'État fut le point de départ de la déstabilisation des institutions démocratiques.

D'après Tshimanga, les puissances étrangères avaient ainsi saisi l'opportunité pour continuer à manipuler Kasa-Vubu en l'opposant à son Premier ministre, souvent par l'entremise de Joseph-Désiré Mobutu pour lequel elles préparaient progressivement le terrain. Certains observateurs imaginèrent même que les attributions du Chef de l'État et du Premier ministre étaient définies sur mesure dans la Loi fondamentale, puisque les autorités politiques belges étaient convaincues que le MNC/Lumumba

n'allait pas remporter les élections, compte tenu des gros moyens financiers et matériels qui allaient être mis en jeu pour bloquer la gauche nationaliste aux fins de permettre aux partis modérés de gagner ces élections. Dans les calculs qui étaient faits, J. Kasa-Vubu ou un autre membre des partis politiques modérés, comme Jean Bolikango ou Joseph Ileo, allait diriger le gouvernement (Tshimanga, E., 2005 :47). Mais la victoire du MLC/Lumumba fut une surprise pour tous ses détracteurs, et alors qu'on s'attendait à ce qu'il réclamât le poste de Chef de l'État, Lumumba, très rusé, chercha à être Premier ministre pour mieux contrôler la politique du pays. D'où l'embarras et les tergiversations dans sa désignation comme formateur du gouvernement. Son discours du 30 juin 1960 n'était pas fait non plus pour apaiser l'animosité et le ressentiment que les Belges gardaient contre lui.

3. L'indépendance et sa gestion

D'après Ndaywel (1998 :565), la célébration de l'indépendance avait un caractère ambigu : les participants n'en étaient pas conscients, mais les auspices n'étaient guère favorables. Les interprétations que le peuple donnait à ce mot variaient d'une personne à l'autre et devenaient parfois fantaisistes. J'y reviendrai dans la cinquième section de ce chapitre. L'indépendance fut donc un grand moment, évoquée avec une passion d'autant plus grande que toute la classe politique était consciente de sa précarité.

Ces craintes étaient effectivement justifiées. Le Congo indépendant comptait trop de forces centrifuges susceptibles de mettre à tout moment en mal sa cohésion interne. De fait, des mouvements de revendication sociale se manifestèrent dès 1959 et se poursuivirent même après l'indépendance, notamment par la grève à l'Office de Transport au Congo (OTRACO, 1^{er} juillet), les troubles à Kinshasa entre Yaka (3 juillet), et les revendications salariales à Mbandaka (4 juillet). La formation du tout premier gouvernement de Lumumba laissa des insatisfaits parmi les représentants de certaines régions, entre le Katanga et le Kasai¹⁶⁰. On était bien loin d'une véritable cohésion interne : le gouvernement se fondait sur une situation de compromis.

Par ailleurs, l'inimitié entre le président Kasa-Vubu et le premier ministre Lumumba, déjà perceptible lors des séances du Collège Exécutif Général et encouragée par la structure bicéphale de l'Exécutif, constituait à elle seule un péril pour l'avenir proche du pays. En réalité, la situation n'était pas rassurante. A Léopoldville et dans d'autres villes, la fête de l'indépendance fut intense mais de courte durée.

¹⁶⁰ La CONAKAT avait réclamé pour le Katanga deux portefeuilles ministériels : celui des Affaires économiques et celui de la Défense nationale. Elle obtint le premier ; quant au second, elle dut se contenter du poste de secrétaire d'Etat.

Elle fut vite oubliée quand l'État fraîchement constitué connut trois grandes secousses: au lendemain du départ des derniers invités venus participer aux festivités, les mutineries de la Force Publique éclatèrent (mercredi 5 juillet). Elles furent suivies, six jours plus tard, de la proclamation de l'indépendance du Katanga (lundi 11 juillet), puis celle du Sud-Kasaï (lundi 9 août). Je reviendrai sur les causes économiques de ces deux « indépendances ».

Enfin le Président révoqua le Premier ministre, qui le révoqua à son tour (5 septembre) ; les Chambres votèrent une motion de confiance en faveur de Lumumba révoqué et Kasa-Vubu répliqua en les renvoyant. L'impasse était totale : l'euphorie de l'indépendance proclamée le 30 juin avait duré un mois, et l'amitié belgo-congolaise qui se voulait le fleuron de ce système colonial ne put résister aux effets de la crise, quelques semaines à peine après la signature du traité liant les deux pays.

En effet, la guerre qui accompagna la mutinerie provoqua surtout la première rupture des relations diplomatiques, quatorze jours après la proclamation de l'indépendance réalisée pourtant « en plein accord » entre les deux pays. Quelques maladresses commises peu après suffirent à compromettre les relations belgo-congolaises... « pour au moins dix ans », d'après les estimations de l'ambassadeur de Belgique, témoin de ces journées chaudes (De Vos P., 1975 :129). Ces hostilités surgirent malencontreusement à une époque où le pays avait grand besoin du secours de l'ancienne métropole pour la guider dans son entrée dans la vie internationale (Ndaywel, 1998 : 572).

La rupture avec l'ancienne métropole eut pour conséquence d'« internationaliser » presque simultanément la crise congolaise. Au moment où le pays est admis comme État membre de l'ONU, la mutinerie en est à sa troisième journée (7 juillet) ; le premier appel adressé à cette institution internationale date du 10 juillet, moins de quinze jours après la proclamation de l'indépendance. Il s'agissait d'une demande d'assistance militaire d'urgence adressée à Ralph Bunche¹⁶¹, qui se trouvait alors à Kinshasa depuis la veille du 30 juin.

¹⁶¹ Ralph Johnson Bunche (né le 7 août 1904 - mort le 9 décembre 1971) est un politologue et un diplomate américain qui reçut en 1950 le Prix Nobel de la paix pour sa médiation en Palestine. Il devient ainsi la première personne de couleur à être honoré dans l'histoire de ce prix. En 1963, il reçoit la Médaille présidentielle de la liberté du président Lyndon Baines Johnson. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, Bunche participe, avec la délégation américaine, à l'élaboration de la Charte des Nations unies en 1945. Il participe également, du côté américain, avec Eleanor Roosevelt, à l'élaboration de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Au début de 1947, Bunche est entraîné dans les négociations concernant le conflit israélo-arabe. Il devient alors assistant du comité spécial des Nations unies pour la Palestine, puis secrétaire général de la Commission pour la Palestine des Nations unies. En 1948, il travaille avec le comte Folke Bernadotte, médiateur de l'ONU en Palestine. En septembre, Bernadotte est assassiné par des militants juifs du Lehi. Bunche devient alors son remplaçant, et organise les négociations qui mèneront à la signature des Accords d'armistice israélo-arabes de

A la suite des interventions militaires belges dans le Bas-Congo, simultanément, Kasa-Vubu et Lumumba réclamèrent à l'ONU l'envoi d'une aide militaire directe pour protéger la jeune république contre l'agression extérieure. Le Conseil de sécurité réuni ce jour-là, constata que la situation au Congo risquait de compromettre le maintien de la paix et de la sécurité internationale. Il décida d'envoyer une force des Nations-Unies sur place et demanda le départ des troupes belges. Le 14 juillet, depuis Kindu, Kasa-Vubu et Lumumba prirent le soin de prévenir l'Union Soviétique que son aide pourrait être sollicitée si le camp occidental ne mettait pas fin à son intervention (Ndaywel, 1998 : 572-573).

Les circonstances pouvaient mener à un conflit international. Le secrétaire général, le Suédois Dag Hammarskjöld, parvint habilement à éviter une condamnation explicite de la Belgique considérée comme agresseur et à écarter le risque d'une participation des Grands au conflit du Congo.

On était alors en pleine période de « guerre froide ». Les Casques bleus ne proviendraient pas des pays membres permanents du Conseil de sécurité ; ils ne seraient recrutés que dans des pays neutres, pour la plupart afro-asiatiques. C'est ainsi que les quatorze premiers bataillons qui débarquèrent au Congo (14-19 juillet) comptaient des Ghanéens, des Tunisiens et des Suédois (Braeckman, C. et alii, 1990 : 81-82).

La décolonisation congolaise avait cessé d'avoir pour seuls acteurs le Congo et la Belgique. A présent, plusieurs protagonistes se trouvaient dans l'arène : la Belgique, l'ONU, les États-Unis, l'URSS, etc. La cible privilégiée de l'internationalisation de cette crise fut le Katanga (Ndaywel, 1998 : 573).

B. Le gouvernement Lumumba et la jeune démocratie mis à rude épreuve

Les intérêts économiques comme facteurs de relations internationales avec le Congo-Zaïre ne font plus l'ombre d'aucun doute, au regard de l'analyse des motivations économiques dans le phénomène de guerres récurrentes en RDC depuis l'indépendance.

En effet, comme le souligne Nissé Nzereka Mughendi dans son livre *Les déterminants de la paix et de la guerre au Congo-Zaïre* (2011), la ruée internationale vers les ressources congolaises, y compris par le biais de la guerre, a une profondeur historique qui ne se limite pas aux deux dernières décennies (1990-2010), particulièrement ruineuses par leurs cruautés humaines (plus de 6 millions de Congolais morts dans les rébellions successives à l'Est du Congo pilotées par le Rwanda et l'Ouganda depuis 1996).

1949, travaux pour lesquels il reçoit le Prix Nobel de la paix en 1950. Il continue de travailler pour l'ONU, notamment au Congo, au Yémen, au Cachemire, et à Chypre. Il devient Secrétaire général adjoint des Nations unies en 1968. Il décède en 1971 à New York. Cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Ralph_Bunche [Consulté le 30/11/2013].

Pour l'auteur, les sécessions du Katanga et du Sud-Kasaï, au moment de l'indépendance, montrent que le syndrome lombard et la présence belge dans cette déstabilisation de la jeune République n'étaient pas le fruit du hasard: le Katanga et le Sud-Kasaï étaient les deux provinces considérées comme les plus riches du pays (2011 :339).

1. Instigation des sécessions dans deux régions minières : au Katanga et au Sud-Kasaï

Les dernières journées de la souveraineté belge au Congo furent marquées par deux tentatives de sécession au Katanga. Il existait un plan de proclamation de l'indépendance du Katanga le 28 juin, c'est-à-dire deux jours avant celle du Congo. Les responsables katangais envisageaient de faire reconnaître l'État sécessionniste d'abord par les États-Unis et la Belgique, puis l'Angleterre et le Portugal, deux puissances occidentales qui avaient des colonies voisines au Katanga, respectivement le Tanganyika (actuelle Tanzanie), la Rhodésie du Nord (actuelle Zambie) et l'Angola, puis de lancer un appel à l'ONU, sous prétexte qu'ils voulaient soustraire leur région au danger de « Lumumba communiste ».

Informés du plan occidental d'utiliser les services secrets belges et américains pour empêcher Lumumba de gouverner en vue de l'écarter du pouvoir, ils étaient alors convaincus que leur projet de sécession allait facilement obtenir le feu vert des autorités politiques belges et américaines et qu'il ne pouvait être bloqué avant le 30 juin 1960. Mais ce fut une erreur de calcul de la part des dirigeants katangais et des colons belges qui soutenaient fermement ce projet, mieux, qui en étaient réellement les concepteurs. Car la Belgique était déjà liée par le système qu'avait institué la loi fondamentale.

Pour rappel, les gouvernants belges et congolais avaient déjà prévu dans le traité de coopération des conventions particulières qui allaient à l'avantage de deux pays, et particulièrement de la Belgique, dans les domaines économique, administratif, judiciaire, militaire, diplomatique, culturel, scientifique et scolaire. Les deux pays prévoyaient de s'accorder de façon réciproque et inconditionnelle le traitement de la nation la plus favorisée pour tout ce qui concernait leurs relations commerciales, ainsi qu'en matière de transports maritimes et d'adjudications publiques (Ibid. : 478).

Mais avec Lumumba, Premier ministre incontrôlable et devant la méfiance des Congolais quant à l'effectivité du traité de coopération entre les deux pays souverains, la seule solution pour rester au Congo était de proclamer l'indépendance du Katanga. En séparant cette province minière du reste du Congo, les acteurs de la sécession voulaient ainsi éviter le danger que présentait Patrice Lumumba pour eux. C'est dans cet esprit qu'ils exercèrent de fortes pressions sur les dirigeants de la CONAKAT pour pouvoir accélérer la proclamation de l'indépendance du Katanga.

La mutinerie des soldats congolais qui avait éclaté le 5 juillet 1960 à Léopoldville (Kinshasa), et qui s'étendit dans tout le pays comme un feu de paille, leur donna une occasion pour pousser les responsables katangais, eux-mêmes assoiffés du pouvoir et aigris, à proclamer la sécession du Katanga minier le 11 juillet 1960, soit 11 jours seulement après la proclamation de l'indépendance nationale.

Comme il n'y avait plus aucune instance capable d'empêcher sa réalisation, les autorités katangaises avaient enfin le champ libre pour mener leur projet à bien sans crainte des représailles du pouvoir central. Les intérêts du capital international étaient en jeu. Au demeurant, Baudouin I^{er} lui-même, 21 jours après avoir accordé l'indépendance au Congo, déclara lors de la fête nationale belge : « *Des ethnies entières, à la tête desquelles se révèlent des hommes honnêtes et de valeur, nous ont conservé leur amitié et nous adjurent de les aider à construire leur indépendance au milieu du chaos qu'est devenu aujourd'hui le Congo belge* » (Boissonnade E., 1990 :58-59). L'allusion à Tshombe était à peine voilée.

Cette caution discrète fut bien comprise et conforta dans sa mission l'équipe des militaires et techniciens belges qui entouraient le président katangais. Ces « théoriciens » de la sécession du Katanga étaient tous membres de la « Mission d'Assistance technique belge au Katanga » dont la direction fut confiée au comte Harold d'Aspremont Lynden, l'ancien chef de cabinet adjoint du Premier ministre Eyskens, qui fut envoyé sur place¹⁶². Son équipe comptait donc plusieurs coopérants, parmi lesquels le professeur René Clemens de l'université de Liège, celui-là même qui rédigea la Constitution du Katanga.

Au Kasai, le MNC/Kalonji avait obtenu des résultats supérieurs à ceux du MNC/Lumumba : 12 conseillers provinciaux contre 17. Mais les alliances pré-électorales conclues entre le MNC/L, élargies après les élections, aboutirent à l'isolement des conseillers provinciaux du MNC/K qui ne récolta que trois postes ministériels mineurs, alors que la présidence de l'assemblée provinciale et la présidence du gouvernement provincial échurent aux partis alliés au MNC/L. Cette situation mécontenta les membres du MNC/K qui décidèrent de former eux aussi, le 14 juin, un gouvernement provincial dissident dans le cadre d'une nouvelle province appelée « province minière » (Mutamba, 1998 : 363).

Cette menace de dissidence fut prise au sérieux par le gouvernement Lumumba qui décida de maintenir l'état d'exception au Kasai. Toutefois, ne s'avouant pas vaincus, Albert Kalonji et ses acolytes concrétisèrent en proclamant la sécession de la région minière du Sud-Kasai le 9 août 1960, dans les circonstances similaires à la sécession katangaise, sous la pression discrète des forces extérieures. A la différence près que, au lieu de l'Union Minière, c'est la Minière BCK qui l'imposa.

¹⁶² D'Aspremont fut par la suite nommé ministre des Affaires africaines du gouvernement belge. Il fut remplacé au Katanga par M. Rothschild.

Kalonji lui-même l'a expliqué du haut de la tribune de la Conférence nationale souveraine (1992). Ecrasé par le poids des réfugiés chassés de Luluabourg comme du Katanga, Kalonji sollicita l'aide de la Minière de la BCK à Bakwanga, l'ancêtre de la MIBA actuelle. Son président, monsieur Cravatte, l'aurait rassuré en promettant de lui verser la part des dividendes dus à l'État sur le bénéfice et les droits de sortie du diamant pour la période de juillet à décembre 1960, « à la seule condition de proclamer l'indépendance et de se comporter en autorité publique pour éviter à la société de payer une seconde fois les impôts au gouvernement central » (Ndaywel, 1998 : 576).

Comme on le voit, la sécession du Sud-Kasaï, comme celle du Katanga est une preuve d'injonction extérieure sur fond des motivations économiques et politiques. Dans ces deux parties « rebelles » du jeune État congolais, l'exploitation minière devint anarchique durant la sécession. Des avions venaient chercher, chaque semaine, la totalité de la production pour la transporter en Afrique du Sud (Boissonnade E., 1990 :55-57).

Par ailleurs, les deux sécessions avaient pour but de se venger de Lumumba : Kalonji était le premier adversaire politique de Lumumba, en tant que porte-drapeau de dissidence du MNC. Il avait été banni de toute participation au gouvernement central, à la grande consternation des siens. Lumumba l'empêcha par la suite d'accéder à un poste d'importance au Kasaï. Expulsés tant d'Elisabethville que de Luluabourg, les Luba réclamèrent, dès avant le 30 juin, la modification de l'article 7 de la Loi Fondamentale qui autoriserait la constitution d'une septième province.

Plus grave encore, dès le 14 juin, ils mirent en place l'assemblée et le gouvernement (présidé par Ngalula) de cette province. Avec l'indépendance, ils n'eurent qu'à se déplacer de Luluabourg à Bakwanga¹⁶³. La Belgique, qui avait offert au Congo indépendant une Loi Fondamentale, ne lui fournissait même pas les fonds nécessaires à l'application de cette Loi. Dépourvu d'argent, Lumumba était également presque sans armement. L'aviation de la Force Publique, on l'a dit, avait pris parti pour les sécessionnistes (Wandewalle, 1974 :154 ; Weber G., 1983 :115). Il n'était plus question de compter sur les munitions provenant de l'ancienne métropole, comme à l'époque coloniale, alors que le Katanga continuait à en bénéficier. L'Armée Nationale Congolaise était en piteux état, menée par des officiers à peine nommés, plus proches de leurs leaders régionaux que du haut commandement militaire qui était lui-même en crise (Ndaywel, 1998 :578).

¹⁶³ La déclaration de sécession (8 août) fut effectuée depuis Elisabethville, où un Traité d'alliance avait été signé avec Tshombe. A Bakwanga, la Forminière lui prêta une villa et des voitures ; elle mit également des fonds, d'après les témoignages de J. Ngalula et de Kadima (Muya bia L. 1980 : 173).

Devant faire face à la détérioration du climat politique et social dans le pays, notamment aux violations flagrantes de la Loi Fondamentale par les dirigeants de la CONAKAT et du MNC/Kalonji, le gouvernement Lumumba sollicite l'intervention de l'ONU pour l'aider à ramener le calme dans le pays. Mais l'ONU, sous l'influence des États-Unis, ne donna pas satisfaction à cette demande.

Abandonné à son triste sort, P. Lumumba se rendit aux États-Unis pour y rencontrer les responsables de l'ONU et ceux de l'Administration américaine. Sa visite là-bas n'avait servi à rien car les Américains avaient même refusé de le recevoir. A son retour, toujours soucieux de rétablir l'ordre et la paix dans le pays, il fit appel à l'Union Soviétique qui, au dire de Tshimanga, n'hésita pas à lui venir en aide (2005 :50). Ce geste posé envers les Soviétiques par Lumumba lui valut la condamnation à mort car l'Occident avait considéré cet appel lancé aux Russes comme la vente du Congo à l'Union Soviétique¹⁶⁴. M. Larry Devlin, Chef de la CIA au Congo à cette époque, avait même souligné que le fait que Lumumba ait fait appel aux Communistes, il avait alors mis les intérêts de l'Occident en danger et il fallait dans ce cas l'éliminer (Ibid.).

2. Imbroglie créée à la tête de l'État et irruption d'un troisième larron : Mobutu

Les puissances étrangères et les colons belges avaient alimenté les situations conflictuelles entre le Chef de l'État Kasa-Vubu et le Premier ministre Lumumba, dans l'unique but, à terme, de se débarrasser de ces deux grands leaders politiques congolais. Leur coup avait réussi puisque la manipulation à la fois de Kasa-Vubu et de Mobutu aboutit à la révocation du Premier ministre par le Président le 5 septembre 1960, quelques mois seulement après l'indépendance. Joseph-Désiré Mobutu, nommé Chef d'État-major par Lumumba quelques mois auparavant, profita de la dualité créée délibérément au niveau des organes exécutifs et du climat de méfiance qui s'était installé au sommet de l'État entre Lumumba et Kasa-Vubu, pour pousser ce dernier à révoquer le Premier ministre, qu'il se précipita à placer en résidence surveillée.

¹⁶⁴ Lumumba s'adresse à l'ONU pour être aidé à reprendre le contrôle du Katanga ; si le secrétaire général des Nations Unies Dag Hammarskjöld envoie bien des casques bleus, il ne leur donne pas l'ordre d'attaquer les sécessionnistes du Katanga. Lumumba demande alors l'aide de l'URSS qui répond favorablement en lui envoyant notamment des techniciens, des avions et véhicules militaires (Frank R. Villafana, 2012 :24). Pour le président des États-Unis, Dwight Eisenhower, il est évident que Lumumba est un communiste. Craignant qu'un bastion communiste se crée au centre de l'Afrique, le président américain donne l'ordre à la CIA d'éliminer Lumumba mais la tentative d'empoisonnement échoue. Voyant que son premier ministre n'arrête pas de se faire des ennemis, le président Kasavubu le démet de ses fonctions. Soutenu par le parlement, Lumumba, à son tour, démet le président de ses fonctions. Partagée entre les deux hommes, l'ONU vote finalement la confiance à Kasavubu. Celui-ci nomme Joseph Mobutu premier ministre pendant que Lumumba est placé en résidence surveillée à Kinshasa le 10 octobre 1960. Cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_de_la_République_démocratique_du_Congo [Consulté le 30/11/2013]

Le « danger Lumumba » écarté, Mobutu devait alors se débarrasser de Kasa-Vubu qui ne présentait aucun danger ni résistance. Il venait ainsi de réaliser un plan concocté de longue date (Tshimanga, 2005 :51).

Lumumba tenait à décoloniser les structures pour que l'indépendance ne fût pas qu'un changement nominal et à consolider l'unité nationale qui demeurait laborieuse. Pour lui, l'État moderne restait encore une réalité étrangère et il fallait pour cela créer rapidement une administration. Il tenait à relever le défi de l'indépendance : « *Nous allons montrer au monde ce que peut faire l'homme noir quand il travaille dans la liberté, et nous faire du Congo le centre de rayonnement de l'Afrique toute entière... Notre gouvernement va assurer l'exercice des libertés fondamentales, supprimer toute discrimination, établir la justice sociale, et faire gagner la paix en sollicitant l'adhésion des cœurs... Nous ne solliciterons l'aide extérieure que dans la mesure où celle-ci ne chercherait pas à imposer une dictature. Nous allons à l'avenir observer certaines règles : respecter la vie et les biens des étrangers, dépasser les querelles ethniques, et faire preuve d'un esprit constructif même dans l'opposition* » (Souris Christian, 1983: 6-12).

De tels engagements ne seraient pas attendus d'un Chef de gouvernement communiste, comme les détracteurs de Lumumba avaient voulu le présenter, mais bien d'un nationaliste qui tenait absolument à son idéal démocratique. Pour Tshimanga, son indépendance d'esprit et sa grande force de caractère ne pouvaient plaire aux Occidentaux en pleine guerre froide ; d'où sa diabolisation comme adepte du communisme. L'auteur est convaincu qu'en cultivant une haine contre le Premier ministre congolais élu démocratiquement et en orchestrant des manœuvres pour l'écarter du pouvoir, les puissances occidentales avaient manqué d'une réelle volonté politique de soutenir le processus démocratique amorcé à travers les élections nationales de mai 1960 (Tshimanga, 2005 : 52). Et c'est cela qui justifie le titre de son ouvrage auquel je me réfère dans cette étude : « *L'Occident pour ou contre la démocratie en Afrique. Cas du Congo-Zaïre* » paru chez L'Harmattan.

Elles étaient pourtant convaincues, ajoute-t-il, que Lumumba était à l'époque l'homme politique congolais le plus populaire et même le seul capable de conduire son pays dans la voie de la démocratie. De ce fait, elles savaient bien que le fait de le chasser de force du pouvoir allait sans doute faire basculer le pays dans les désordres et le chaos. D'autant plus que les populations congolaises, en majorité victimes de toutes sortes de particularismes (tribalisme, régionalisme, clanisme), étaient facilement manipulables par une classe politique congolaise immature, irresponsable et opportuniste pour créer l'anarchie et l'insécurité (Ibid).

Et c'est ce qui arriva. En effet, l'hostilité et l'acharnement des puissances occidentales sur Lumumba ont toujours été considérés comme ayant été, en grande partie, à la base des crises politiques qui avaient

éclaté en septembre 1960, puis les crises économiques et sociales qui allaient en découler et plonger ainsi durant des décennies les populations dans une misère indescriptible jusqu'à ce jour¹⁶⁵.

L'on assista donc au non-respect de la Loi Fondamentale, à des querelles de positionnement, à des luttes d'influence entre politiciens sans aucun sens patriotique. Il y eut de guerres fratricides dans le pays dues à l'institutionnalisation de la haine. Les institutions furent bloquées et l'économie paralysée ; l'Etat était quasiment mort. La plupart des partis politiques n'avaient ni base populaire ni projet de société, mais surtout ils manquaient d'éducation politique pour un meilleur apprentissage de la démocratie ; ce que les puissances occidentales n'étaient pas prêtes à favoriser, puisque, selon Tshimanga (2005 :53), le sabotage de la démocratie était le seul moyen de placer de force au pouvoir des dirigeants dociles.

Le coup d'État camouflé du 14 septembre 1960 est à situer dans ce plan d'exécution. En effet, le Premier ministre Lumumba n'était en rien responsable de la mutinerie de l'armée qui avait éclaté en juillet 1960. Mais Mobutu en profita pour exécuter les prémices du plan dont il était chargé de l'application, en accusant Lumumba d'être à la base de cette mutinerie de connivence avec les communistes. Cet ancien sergent catapulté colonel et Chef d'État-major de l'Armée nationale afficha publiquement une arrogance et une indiscipline sans pareil à l'endroit de son autorité politique, Lumumba. Car il se savait protégé et soutenu par les mains à peine voilées d'agents secrets belges et américains, notamment le colonel Louis Marlière et de Larry Devlin, respectivement Chef des services secrets belges et Chef de la CIA au Congo.

Très rassuré, le colonel Mobutu décida, le 14 septembre 1960, de bloquer les deux organes exécutifs en plaçant le Premier ministre Lumumba en résidence surveillée et en mettant le Chef de l'État Kasa-Vubu et les deux Chambres en congé forcé jusqu'au 31 décembre 1960. Il prit en mains la conduite des affaires de l'État et créa un Collège des étudiants pour diriger le pays. Il considéra son acte, non pas comme un coup d'État militaire, mais plutôt comme une simple révolution pacifique pour permettre à l'Armée de résoudre les crises politiques qui devenaient de plus en plus aiguës.

¹⁶⁵ Il est donc certain que la Belgique ne manqua pas d'exercer des pressions pour que Lumumba soit révoqué. Van Bilsen, à l'époque conseiller de Kasa-Vubu, reconnaît que le Premier ministre Eyskens le chargea, le 18 août, de dire à celui-ci que Lumumba devait être révoqué et qu'il en avait le pouvoir (Willame J.C., 1990 : 271). L'ONU, quant à elle, suite à la mésentente survenue le 15 août entre le secrétaire général et le Premier ministre, semblait partager cet avis. En effet, les menaces fréquentes de faire appel à Moscou, du reste peu disposée à lui fournir l'aide attendue, contribuèrent à isoler Lumumba en cette période de « guerre froide », où le monde dit libre et le bloc soviétique s'affrontaient ouvertement dans l'arène de l'ONU. Les pays occidentaux sentaient qu'il gagnait du pouvoir sur Kasa-Vubu et étaient peu enclins à le laisser faire. Pour eux, le chaos du Congo était un moindre mal ; il fallait surtout éviter à tout prix que l'ex-Congo belge, vu son importance stratégique, bascule dans le camp communiste.

Cette confusion et ce désordre ainsi créés déstabilisèrent la jeune démocratie au Congo et aboutirent à l'assassinat du Premier ministre Lumumba (2005 :54).

3. Assassinat de Lumumba et les effets d'entraînement sur l'avenir sociopolitique du pays

Toujours sur instigation de ses conseillers militaires belges et américains, Mobutu dirigea lui-même les opérations d'arrestation de Lumumba en décembre 1960, son emprisonnement et son transfert dans un premier temps à Bakwanga (Mbuji-Mayi) où il devait être remis à Albert Kalonji Mulopwe, l'un de ses ennemis jurés, et avec lui, deux parlementaires, M'Polo et Okito. Mais un contretemps empêcha l'avion d'atterrir à Bakwanga et « les trois colis » (désignés ainsi à l'époque) furent finalement transférés à Elisabethville. Les trois personnalités, Lumumba, Okito et M'Polo, furent finalement exécutées le 17 janvier 1961.

Je n'entre pas ici dans les détails des conditions et circonstances de leur assassinat¹⁶⁶. De nombreux ouvrages y ont déjà consacré de larges pages sur des témoignages recueillis directement auprès de principaux acteurs de cet assassinat. C'est le cas des révélations inédites recueillies par Christian Souris auprès de Moïse Tshombe, ancien Président de l'État sécessionniste du Katanga, et vécues par le journaliste lui-même¹⁶⁷, le 14 janvier 1961. Le colonel Marlière avait déclaré que : « *Lumumba avait choisi le mauvais camp. Il était plus ou moins communiste. Il avait choisi le camp des Russes au lieu de celui de l'Occident* ».

Quant à Larry Devlin qui avait reconnu avoir été chargé par le gouvernement américain pour perpétrer le meurtre de Lumumba, il dit: « *Lumumba était un danger à la fois pour le Congo et pour le reste du monde occidental en ce sens qu'il autorisait les Soviétiques à s'installer au Congo. Nous avons donc de bonnes raisons de penser que les Soviétiques allaient certainement prendre le contrôle du pays* ». (Tshimanga, 2005 :54) Pour sa part, le diplomate belge, Jacques Brassine, qui avait également joué un rôle important dans cet assassinat, soulignait qu'il y avait effectivement un complot pour l'élimination physique de Lumumba, en précisant: « *Lumumba était dangereux parce qu'il n'était pas susceptible d'être ouvert à des solutions parfois que nous aurions voulu voir se réaliser dans ce pays* ». ¹⁶⁸ Tshimanga prolonge sa réflexion pour essayer de comprendre

¹⁶⁶ Lumumba s'enfuit et tente de rejoindre ses partisans à Stanleyville mais des soldats de Mobutu le capturent. Kasavubu et son nouveau premier ministre l'envoie par avion à son ennemi, Moïse Tshombe, leader du Katanga indépendant. Le 17 juin 1961, il est exécuté par un peloton sous les yeux de ministres katangais et d'officiers belges (Ludo de Witte, 2000 :253-258). La radio préfère annoncer que Lumumba a été victime de villageois. Cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_de_la_République_démocratique_du_Congo [Consulté le 30/11/2013]

¹⁶⁷ Déclarations du colonel Louis Marlière et de Larry Devlin, respectivement chef des services secrets belges et chef de la CIA au Congo, reprises dans le film documentaire de Michel Noll : « *Une mort de style colonial : assassinat de Patrice Lumumba* », février 2001.

¹⁶⁸ Déclaration de François Lumumba, fils de Patrice Lumumba, faite à la presse belge à Bruxelles, in *La Dernière Heure* du mercredi, 6 février 2002.

les vraies motivations de l'assassinat Lumumba, ainsi que la vraie sémantique de la notion des droits de l'homme selon qu'on se trouve ou non au service de l'Occident: « *Toutes ces raisons évoquées par les Occidentaux, pouvaient-elles justifier la mise à mort d'un homme adoré par son peuple et sur lequel ce peuple comptait beaucoup pour la conduite du pays pendant les premières années de l'indépendance ? A quel moment les droits de l'homme sont-ils respectés ? Est-ce uniquement lorsque les intérêts de l'Occident sont protégés au détriment de ceux des peuples autochtones ?[...]* » (Tshimanga, 2005 :55-56).

La mort de Lumumba a entraîné de très néfastes effets sur la gouvernance du pays et sur l'évolution de la démocratie au Congo jusqu'à aujourd'hui, même si on y observe quelques balbutiements de démocratie. Sans surprise, l'Occident a toujours attribué la responsabilité de l'assassinat de Lumumba aux seuls Congolais, affirmant qu'il s'agissait d'une affaire « congolo-congolaise ». L'on sait que les Congolais cités dans cet assassinat n'ont été que des marionnettes utilisées par l'Occident pour réaliser son plan concocté par avance. Les déclarations des personnalités belges et américaines citées plus haut le démontrent, de même que les tentatives de sabotage des résultats et les tergiversations du pouvoir colonial belge qui ont suivi la victoire de la gauche nationaliste aux élections démocratiques en mai 1960 dont j'ai longuement parlé dans la précédente section.

Evidemment, la responsabilité des commanditaires occidentaux ne peut en aucun cas exonérer celle des Congolais qui ont accepté de coopérer à l'assassinat de la démocratie au Congo par celui de Lumumba. Par ailleurs, son assassinat jeta un froid dans une classe politique profondément divisée déjà par les querelles de positionnement et le développement de la haine, tel qu'on l'observe même aujourd'hui avec cette classe politique qui n'a pas mûri plus de cinquante ans après.

Pour le peuple congolais, avec la mort prématurée du leader charismatique qui était en avance par rapport à son époque, l'avenir du Congo venait de s'assombrir. La poursuite du système démocratique devenait très incertaine sans cet homme qui était entièrement dévoué à l'avènement d'un État de droit. Et comme l'avait déclaré son fils François Lumumba en février 2002 à Bruxelles, en réponse aux excuses de la Belgique pour son implication dans l'assassinat de son père, « *la lutte de la Belgique contre Patrice Lumumba était calculée, visant son élimination politique qui avait abouti à son élimination physique. Il s'agit là d'un préjudice grave pour le peuple congolais et pour sa famille. Cet assassinat avait provoqué la fin du processus démocratique, des millions de morts au fil des ans et le chaos que connaît toujours la RDC... Nous ne pouvons pas oublier ce qui s'est*

passé. Jamais nous ne pourrions oublier. Imaginez ce que c'est que vivre pratiquement toute sa vie avec un père absent. Nous avons un droit de mémoire que ces excuses ne gommant évidemment pas »¹⁶⁹.

A partir du cas de Lumumba, il y a lieu de comprendre que les nationalistes africains qui ont été, pour la plupart, assassinés dans différents pays, ne demandaient rien d'autre que d'être traités comme des hommes épris d'amour pour leur pays. A l'instar, pourtant, de tous les nationalistes du monde occidental durant les deux guerres mondiales, ils voulaient que les intérêts des Africains comptent autant que ceux des étrangers, comme cela se passe logiquement partout dans le monde. Ils voulaient une indépendance d'esprit et une liberté d'action dans la gestion de leurs pays.

Pleins de volonté et animés d'une idée très haute de la Nation, ils étaient capables de relever le défi des indépendances et de sortir le continent de la spirale des problèmes sociopolitiques et économiques qui ont suivi ces indépendances des pays d'Afrique. Leurs disparitions prématurées concoctées par les puissances occidentales ont eu comme conséquences de retarder l'avènement de la démocratie, des droits de l'homme, de la bonne gouvernance, et d'entraîner l'Afrique, à quelques exceptions près, dans des guerres fratricides, le blocage pur et simple des institutions, l'institutionnalisation de la haine, dans la paralysie économique, etc. Ce sont des disparitions qui ont laissé un vide encore difficile à combler (Tshimanga, 2005 :59).

Après l'assassinat de Lumumba, il s'ensuivit quatre décennies de dictature, de non-État avec des conséquences sociopolitiques et économiques incalculables. Ce sera l'objet de ma troisième section.

Section 3 : Trois décennies de dictature, de non-Etat et ses conséquences

Philippe Hugon le dit si bien, la légitimité du pouvoir en Afrique est également externe. Plusieurs pouvoirs autoritaires ont bénéficié de soutiens extérieurs avec une faible légitimité interne, soit pour défendre des intérêts économiques pétroliers ou miniers, soit pour éviter un basculement dans un camp idéologique adverse, soit par crainte du chaos. Les bailleurs de fonds ne négocient qu'avec les seuls pouvoirs officiels, mettant souvent en œuvre des mesures en trompe-l'œil, leur permettant de maintenir les bases de leur pouvoir réel.

Ils aident à la reconstruction des États en se spécialisant selon les secteurs (justice, police, armée, etc.) aux dépens d'une vision cohérente. Les réseaux personnels et de solidarité l'emportent sur l'institutionnalisation de l'État.

¹⁶⁹ Déclaration de François Lumumba, fils de Patrice Lumumba, faite à la presse belge à Bruxelles, in *La Dernière Heure* du mercredi, 6 février 2002.

Les pouvoirs personnalisés se caractérisent par des luttes factionnelles d'influence ou de clan, du fait de l'acuité de la compétition des entrepreneurs politiques. Ils s'appuient souvent sur des réseaux familiaux. Mais on observe également un maillage des sociétés en réseau et une information des faits et gestes des « haut en haut » par les « bas du bas » (Hugon, P., 2012 :90).

Au Congo, après Lumumba, les premiers ministres se succèdent jusqu'à ce que Mobutu mène le 24 novembre 1965 un deuxième coup d'État militaire qui, cette fois, renverse le président Kasavubu.

A. Le coup d'État militaire de Mobutu du 24 novembre 1965 et ses dérives

Une fois le Premier ministre Patrice Lumumba éliminé, ce fut le tour du Chef de l'État, Joseph Kasavubu de céder sa place à Mobutu, choisi et préféré aux autres pour sa disponibilité à jouer à merveille le jeu de l'Occident et à défendre fidèlement ses intérêts. Il fut poussé donc à prendre le pouvoir de manière anti démocratique par un coup d'État militaire opéré grâce à la manipulation du Haut Commandement Militaire.

1. Remplacement des organes exécutifs civils par les organes exécutifs militaires

Déjà, après la mort de Lumumba, Kasa-Vubu était maintenu comme Chef de l'État en attendant que l'apprentissage politique de Mobutu s'achève. En fait, il exerçait depuis le 14 septembre 1960, date de son premier coup d'État camouflé, la plénitude du pouvoir dans l'ombre avec le soutien de ses conseillers politiques et militaires occidentaux. Rassuré, il imposait ses vues et allait parfois à l'encontre des instructions des autorités politiques qu'il considérait, en âme et conscience, comme déjà en sursis en attendant l'exécution des étapes finales du plan imposé par l'Occident.

Après avoir été rehaussé par le Président Kasa-Vubu le 19 novembre 1965 au rang de Lieutenant général - le plus haut grade de l'armée nationale congolaise d'alors -, Mobutu, qui rêvait toujours de prendre la direction du pays, trouva cette nomination insuffisante à la mesure de ses ambitions. Il décida alors une semaine seulement après cette importante nomination de passer à l'action en faisant un coup d'État militaire le 24 novembre 1965. Il destitua, de ce fait, Kasa-Vubu et le Premier ministre Evariste Kimba et annula en même temps les élections présidentielles qui étaient en préparation. Les organes exécutifs civils furent remplacés par les organes exécutifs militaires.

Comme les membres du Sénat et du Parlement élus démocratiquement n'appréciaient pas Mobutu qu'ils rendaient responsable de la trahison de Lumumba et de l'éviction de Kasa-Vubu, les conseillers militaires et civils occidentaux avaient alors estimé que Mobutu était devenu un otage et, non seulement il ne pouvait pas agir librement, mais aussi il risquait même d'être écarté à son tour du pouvoir par l'organe suprême de l'armée.

Ils lui demandèrent alors d'écarter progressivement et subtilement les membres de cet organe militaire de fonctions de commandement dans l'armée et de confier à certains d'entre eux des postes d'Ambassadeurs, et même de mettre d'autres à la retraite en les groupant dans une sorte d'institution-bidon avec des titres honorifiques de « Compagnons de la Révolution », de manière à mieux les contrôler et les surveiller.

C'est dans ce cadre qu'il opta pour la suppression du dualisme de l'exécutif et la création d'un exécutif monocéphale par la fusion des postes de Chef de l'État et de Chef du gouvernement. Il se débarrassa ainsi du Premier ministre Léonard Mulamba Nyunyi qui lui faisait ombrage en raison de ses qualités militaires exceptionnelles et de sa popularité au sein de l'armée (Tshimanga, 2005 :63-64).

2. Abolition du système démocratique de 20 mai 1960 et instauration d'une dictature anarchique du 20 mai 1970

Après s'être débarrassé des membres du Haut Commandement Militaire devenus gênants pour la réalisation de son plan, Mobutu décida de s'attaquer aux institutions démocratiques existantes, notamment le Sénat et le Parlement dont les membres pouvaient aussi gêner ses actions. La plupart des membres de ces deux Chambres étaient des personnalités qui avaient joué un rôle important dans la lutte pour l'accession du Congo à l'indépendance.

Il abolit ainsi toutes les institutions démocratiques issues des élections démocratiques de mai 1960 et procéda à la création d'un parti politique, « le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) », qu'il décida d'institutionnaliser lors du congrès extraordinaire qui fut convoqué le 20 mai 1970. Le MPR devenait un parti unique, unique non seulement au Congo mais aussi unique au monde et dans l'histoire politique de l'humanité puisque il avait été décrété que « *tout enfant congolais naissait dorénavant membre du MPR* » (Ibid.: 65), devenu par la suite « Parti-Nation » ou « Parti-État ».

Les institutions démocratiques mises en place par la loi fondamentale à l'issue des élections générales de mai 1960, renouvelées par la Constitution de Luluabourg et 1964 et révisées et aussi respectées par la Constitution référendaire de 1967 sous la direction du Haut Commandement Militaire, furent systématiquement remplacées par une pléthore d'organes du MPR : Comité Central, Bureau Politique, Comité Exécutif, Commission de discipline, Conseil Législatif, Conseil Exécutif, JMPR, CADER, Garde Civile,... qui étaient tous des appareils de parade destinés à masquer à l'opinion publique le caractère excessivement personnel du pouvoir au Congo, consigné même dans la Constitution taillée sur mesure qui stipulait dans l'alinéa 2 de l'article 33 : « *La doctrine du MPR est le Mobutisme, c'est-à-dire les idées, les paroles et les actes du Guide Mobutu* ».

Pire encore, le même article 33 de la Constitution révisée stipulait que « *le fondateur du MPR était de plein droit Président de la République* ». Donc, il était l'unique candidat à chaque élection présidentielle, puisqu'il n'y avait pas deux fondateurs du MPR. Certes, la stratégie de l'Occident a été de favoriser l'arrivée de Mobutu au pouvoir afin de pacifier le pays après les désordres créés par l'action manipulatrice étrangère. Il devait donc stopper l'anarchie créée et écarter la menace communiste dans le but de préserver les intérêts occidentaux, peu importe le système politique et les moyens utilisés.

Puisque les Congolais étaient considérés comme n'étant pas prêts pour affronter les exigences de la démocratie, il fallait un pouvoir dur et fort pour réduire les tensions sociales, forger l'unité nationale et la cohésion sociale. On estimait même que le parti unique était censé favoriser l'unanimité des consentements et empêcher le séparatisme, le particularisme et l'ethnicisme. Or, la réalité de terrain a montré que pacifier un pays était une chose et le développer en était une autre (2005:67).

3. Blocage du multipartisme et soutien occidental au monisme politique

Bien que les partis uniques aient constitué de véritables blocages à la démocratie en Afrique, plusieurs travaux ont été publiés pour justifier l'impérieuse nécessité de leur existence qu'ils ont mise en relation avec le développement des pays africains. Au dire de Diangitukwa (1997 :44), certains auteurs occidentaux ont même soutenu les partis uniques comme un système approprié et adéquat pour travailler efficacement contre les divisions et les guerres fratricides, de manière à privilégier finalement l'intérêt supérieur des nations africaines.

Mais force est de constater qu'aucun pays africain jadis ou aujourd'hui dirigé par un dictateur mis au pouvoir n'a réellement avancé en matière de développement sociopolitique et économique¹⁷⁰. Au contraire tous ont régressé. Il est évident que ces auteurs occidentaux n'ont pas tenu compte des spécificités des sociétés africaines. Ils se sont limités surtout à établir une sorte de corrélation de causes à effets entre l'existence des crises au sein des sociétés africaines, dues au sabotage des premières expériences du multipartisme les premières années des indépendances et à la prolifération des partis uniques en Afrique, souvent à la suite des coups d'État militaires orchestrés par l'Occident.

¹⁷⁰ Réfléchissant sur les régimes politiques et le développement, Philippe Hugon affirme que les tests reliant la croissance économique, les régimes politiques et la stabilité politique donnent des résultats peu concluants. La thèse de North selon laquelle les institutions sont le principal déterminant de la performance à long terme des économies ne semble pas vérifiée. La démocratie, reconnaît Hugon, n'est pas nécessairement le plus efficace des systèmes institutionnels en termes d'efficacité économique et de lutte contre la pauvreté. En revanche, dit-il, la démocratie permet de mettre en place des contre-pouvoirs évitant des dérives, elle interdit la famine et est un facteur essentiel de sécurité et développement durable. On note un lien entre les indicateurs de corruption, de contribution à la paix dans le monde, l'absence de ressources pétrolières, le jeu démocratique et l'absence de conflits (Hugon, P., 2012 : 99).

C'était donc à partir de ces régimes autoritaires et des partis uniques mis en place que de nombreux États africains avaient commencé à connaître une véritable descente aux enfers, étant donné l'inexistence d'institutions démocratiques et de différents mécanismes de contrôle de pouvoir : parlement, sénat, opposition politique, etc. Notons cependant que l'instauration des partis uniques n'était pas mauvaise en soi¹⁷¹ compte tenu de l'absence d'une culture politique dans de nombreux pays africains. Mais le mal provient du fait que les nouveaux dirigeants considérés par les puissances occidentales comme modérés ont recouru à une domination de type patrimonial mélangeant tradition et arbitraire. Ainsi, le choix de leurs collaborateurs se faisait-il parmi les membres de leur famille ou de fidèles courtisans ou des clients ainsi liés à eux par des liens de loyauté personnelle.

De ce fait, l'autorité gouvernementale ne faisait aucune distinction entre ses biens propres et les biens publics de l'État. Elle jouissait de ces biens et en disposait à sa convenance, manière propre aux régimes autocratiques. Or l'existence du pluralisme politique constitue un espace viable et objectif pour l'exercice de la démocratie et la liberté d'expression critique sur la gestion de la chose publique par le pouvoir établi. Dans le monde occidental, le pluralisme politique permet la conquête, l'exercice et la conservation des pouvoirs par le parti qui l'emporte après une compétition électorale. Dans cette optique l'opposition politique intervient précisément pour tempérer les excès du parti ou de la coalition au pouvoir.

Cette vision du multipartisme fut pourtant rejetée par le président Mobutu, ayant préféré le monisme politique qui favorisait le culte de sa personnalité. Il faisait croire à l'opinion nationale et internationale que démocratie au Congo était synonyme de tribalisme et de rébellions qu'il avait combattus dans les premières années de l'indépendance. Pourtant, la réalité politique sous le parti unique, le MPR et les apparences d'unité nationale, ne pouvait se vanter d'être moins tribaliste que le Congo démocratique d'avant 1965. Ces arguments avancés pour bloquer le multipartisme furent détruits dans les années 80 par ses anciens collaborateurs devenus opposants politiques. Ils dénoncèrent les manœuvres dilatoires de Mobutu qui faisait habilement croire à ses amis occidentaux que la démocratie au Congo était synonyme de chaos, de rébellions et de sécession.

¹⁷¹ On rapporte que Lucius Quinctius Cincinnatus, ce patricien romain, né sous le règne de Tarquin le Superbe, vivait paisiblement sur son domaine, avec sa famille, ses esclaves et ses *gens*, élevant son troupeau et cultivant ses terres en toute simplicité, labourait son champ quand les envoyés du Sénat romain lui envoyèrent les insignes de la dictature. On raconte qu'après avoir mis de l'ordre par la dictature à Rome, il se retira dans ses champs. (<http://www.apophtegme.com/POLITIQUE/cincinnatus.htm>) [Consulté le vendredi, 04 janvier 2013].

Ces mensonges étaient montés dans l'intention de faire peur aux Occidentaux qui craignaient toujours le basculement du Congo dans le camp communiste, une façon pour lui de les obliger à accepter le blocage de la démocratie et à le maintenir au pouvoir malgré sa mauvaise gouvernance.

Ainsi la dictature s'installa-t-elle efficacement dans le pays et Mobutu érigea son parti unique comme étant plutôt un mouvement d'avant-garde s'inspirant de l'exercice du pouvoir et de la pratique de la démocratie dans la société traditionnelle congolaise : *le recours à l'Authenticité*. Il était pourtant le seul qui nommait tous les membres des organes du parti unique, les rendant ainsi ses subordonnés et chacun devait lui promettre fidélité au cours d'une cérémonie de prestation de serment favorisant ainsi l'allégeance et la délation (Tshimanga, 2005 :70).

B. Instauration d'un régime de terreur, violation manifeste des Droits de l'Homme

Les États-Unis avaient longtemps gardé un silence devant les violations manifestes des Droits de l'Homme par Mobutu. Son régime dictatorial a perpétré des horreurs et des atrocités innommables. Pendant toute la durée de la guerre froide, les interventions de l'Occident au Congo consistaient à protéger ce pays contre une éventuelle invasion de l'Union Soviétique. Les intérêts occidentaux avaient ainsi une large priorité sur la situation politique, économique et sociale du pays, et surtout sur le bien-être de ses populations. Démocratie ou pas, ce qui importait, c'était d'avoir un régime politique capable de protéger les intérêts occidentaux et d'éviter que le pays bascule dans le camp soviétique.

1. Indifférence internationale face au régime dictatorial de Mobutu

Le monde avait observé avec indifférence, au regard des atrocités commises, le régime dictatorial de Mobutu. Rappelons les pendants de quatre personnalités politiques à la Pentecôte 1966, soit à peine sept mois après sa prise de pouvoir. Evariste Kimba, Jérôme Anany, Alexandre Mahamba et Emmanuel Bamba, respectivement ancien Premier ministre, ministre de la Défense, ministre des Affaires sociales et ministre des Finances dans le gouvernement au pouvoir à Kinshasa au moment du coup d'État du 24 novembre 1965, furent arrêtés et pendus publiquement, suite à un complot inventé de toute pièce par Mobutu pour les éliminer de la scène politique comme il le fit avec Lumumba et Tshombe.

Il refusa de les gracier en dépit de la clémence réclamée par certains responsables occidentaux, même par le pape Paul VI. Selon lui, le geste devait servir d'exemple et d'avertissement à tout Congolais qui oserait par la suite tenter une action subversive, réelle ou imaginaire contre le régime. C'était le début du règne de la terreur. Plusieurs opposants revenus d'exil furent exécutés. C'est le cas de Pierre Mulele et de treize jeunes officiers, tous diplômés d'écoles militaires ou brevetés d'État-major, qui, en 1978, furent arrêtés pour s'être retrouvés à un deuil et sur une liste de cotisation afin de venir en aide à leur ami éprouvé.

Après un procès bidon, ils furent condamnés à mort et exécutés. Curieusement, tous ces assassinats et disparitions se déroulaient dans une indifférence totale des ambassadeurs occidentaux présents à Kinshasa et du monde occidental en général (Tshimanga, 2005 :71). Dissuadés par les échecs de la lutte armée d'opposants congolais des décennies précédentes et par le poids de la répression, le 15 février 1982, dix-neuf fils du Congo, dont les fameux « treize parlementaires » représentant les neuf régions du pays, se sont désolidarisés du régime après l'avoir servi majoritairement comme ministres durant deux décennies (cas d'Etienne Tshisekedi).

Ils avaient profité sûrement plus de la diminution progressive de l'influence de Mobutu en Occident avec l'accession à la présidence américaine de Jimmy Carter que de leur souci démocratique. Tout de même, on leur reconnaît le mérite d'avoir osé défier Mobutu à l'intérieur même du Congo en annonçant la création d'un parti politique d'opposition : l'Union pour la Démocratie et le Progrès Social (UDPS). Les fondateurs de ce parti avaient justifié sa création par le souci d'instaurer la démocratie pluraliste et de permettre ainsi à l'homme congolais de recouvrer sa liberté.

Malheureusement, ce parti politique d'opposition a très vite déçu le peuple congolais puisqu'il n'a pas échappé aux reflexes dictatoriaux de ses fondateurs tous venus du parti unique, le MPR, dont ils furent les co-fondateurs, avec Mobutu. Après avoir écarté systématiquement les autres membres fondateurs, Tshisekedi est resté depuis 1982 le seul président du parti dont la gestion n'a rien de démocratique. Sans vision politique et sans projet de société, ce parti caractérisé par une pensée unique s'illustre par des violences, des pillages par ses membres, majoritairement des jeunes de la rue sans culture démocratique.

Au dire de Tshimanga, à l'annonce de la création de ce parti politique d'opposition, en 1982, on enregistra des réactions de désapprobation de la part des missions diplomatiques occidentales à Kinshasa. L'argument avancé par le monde occidental était le risque d'un retour du Congo-Zaïre au chaos, à l'anarchie, au tribalisme et autres rébellions et sécessions. Le monde occidental reprenait toujours la même argumentation présentée par la propagande officielle de Mobutu dans le but de bloquer la démocratie pluraliste et de faire perdurer la dictature.

2. Tergiversations de Mobutu pour la démocratisation du pays

La démocratie, au dire de Philippe Hugon, est une forte aspiration des populations, comme le montrent toutes les enquêtes disponibles et les mouvements populaires. Elle est devenue une conditionnalité politique, mais elle est souvent pensée sous sa seule forme institutionnelle (multipartisme, élections

libres), alors que la démocratisation¹⁷² est un processus endogène qui suppose des combats et des conquêtes. Elle ne peut être imposée de l'extérieur. Au-delà de ses formes institutionnelles, elle repose sur des principes fondamentaux de liberté, de débats publics différenciés des espaces privés, d'équilibre des pouvoirs, de jeu de contre-pouvoirs et d'indépendance entre autres de la justice (2012 :97).

Pour éviter la répétition des attaques imposées à Mobutu par la rébellion armée congolaise, les puissances occidentales décidèrent finalement de demander à leur protégé de procéder à une ouverture politique, une façon de l'amener à reconnaître les libertés et l'exercice de la démocratie.

C'est dans ce contexte que le Parlement, bien que constitué essentiellement de membres du parti unique, avait commencé à exercer effectivement son rôle critique de l'action gouvernementale. Les interpellations parlementaires se succédèrent à partir de fin 1978 et les membres du gouvernement défilèrent devant l'Assemblée nationale pour s'expliquer devant les élus du peuple. Ces interpellations étaient si efficaces qu'elles avaient même conduit à l'amélioration de la gestion de la chose publique et à l'arrestation de certains ministres et hauts dirigeants des mandataires publics. L'atmosphère était au changement radical vers un régime démocratique et à l'amélioration des méthodes de gouvernement tel qu'imposé à l'époque par l'Occident à Mobutu (Nguza Karl I Bond, 1982 : 189).

Toutefois, le gouvernement ayant été fortement discrédité par les interpellations parlementaires, le président Mobutu décida, dans un premier temps, un remaniement ministériel sur pression des puissances occidentales au mois de mars 1979. Mais, à la suite d'une enquête parlementaire approfondie qui révéla les pillages scandaleux des deniers publics et qui impliqua principalement le président Mobutu lui-même, ce dernier, très embarrassé, se rendit vite compte que la libéralisation et la démocratisation constituaient un danger réel pour son régime. Sentant le danger de la chute de son régime, en 1980 il décida la fin des interpellations parlementaires, sous prétexte de ne pas tomber dans une sorte d'anarchisme parlementaire.

¹⁷² La démocratie suppose une séparation des pouvoirs et des enjeux de contre-pouvoirs, au-delà du multipartisme et des élections. Or, en règle générale, notamment dans les pays francophones, les Parlements sont faibles face à l'exécutif, la justice est peu indépendante du pouvoir politique, les partis sont peu fondés sur des bases programmatiques et la presse est politisée ou « people ». L'espace public de l'action collective renvoie à un enchevêtrement de niveaux de décisions ; donc à des conflits de légitimité des différents décideurs collectifs et publics. La démocratisation dépasse la légitimité électorale et met en œuvre des politiques délibératives et un espace public défini, au sens de Habermas, comme le lieu où les interprétations et les aspirations en question se manifestent et acquièrent consistance aux yeux de chacun, s'interpénètrent, entrent en synergie ou en conflit. La démocratie doit être à la fois représentative et participative ; elle est faite de représentation et d'arbitrage entre les valeurs parfois conflictuelles, elle est construite par des procédures, des délibérations, des expertises et des opinions exprimées publiquement (Hugon, P., 2012 : 97).

Pourtant, c'était une procédure démocratique de contrôle de gestion de la chose publique. C'est dans cet esprit que quelques mois plus tard, le Parlement élu fut muselé et son rôle réduit à néant puisqu'il lui fut substitué un Comité Central du parti unique, le MPR. Or tous les membres de cet organe du parti étaient choisis parmi les fidèles collaborateurs et nommés par le président Mobutu lui-même. Au plan du fonctionnement et de la préséance, le Comité Central n'était, en réalité, qu'une caisse de résonance, une assemblée marionnette appelée à cautionner les décisions autocratiques du Chef de l'État, et dont les membres se faisaient octroyer des honoraires plantureux.

C'est ainsi que le régime autoritaire de Mobutu s'est maintenu pendant trois décennies par manque de pressions politiques pour un retour au système démocratique. Les conséquences ont été désastreuses, tant au niveau politique qu'au niveau économique et social-culturel¹⁷³ national. En effet, la classe politique congolaise était tombée dans une véritable déliquescence car infantilisée par le régime. Quiconque voulait avoir une ascendance politique devait s'inféoder au régime. Il s'est développé dans tout le pays un clientélisme sans précédent en même temps que régnait un climat de terreur, de délation, de calomnie, de règlement de compte. On vit alors magistrats, professeurs d'université, médecins, cadres de l'administration, étudiants, toute l'intelligentsia zaïroise basculer dans une sorte de prostitution intellectuelle, pourvu d'avoir place au soleil qu'offrait le régime.

Au niveau économique et social, les inégalités se sont creusées dans les couches sociales entre les cadres du régime, qui se trouvaient de manière insolente et scandaleuse riches et propriétaires du jour au lendemain, et les populations enfoncées dans une misère indescriptible. A cause de la mauvaise gouvernance et le désordre administratif, plusieurs entreprises publiques tombèrent en faillite.

Car elles étaient gérées par des personnes incompétentes et indignes, généralement des membres du clan, de la tribu et de la concubine du Chef de l'Etat, de ses collaborateurs et subalternes. Chacun récupérait à loisir sa part, exactement comme le dit si bien un adage camerounais: « *la chèvre broute là où elle est attachée* » ! Le tissu économique fut complètement détruit, la corruption devint endémique dans toutes les sphères de la société.

¹⁷³ La culture est, selon Philippe Hugon (2012 :59), un ensemble de valeurs, d'idées, de techniques qui donnent sens à la vie et à la mort et par lesquels l'homme maîtrise la nature. Elle est un ensemble de modèles d'identités communes, de significations symboliques et d'aspirations. Une civilisation se définit par son langage, ses techniques, son art, ses croyances religieuses, son organisation économique, sociale et politique et ses institutions. La prise en compte du culturel doit éviter les deux écueils du culturalisme (doctrine sociologique qui considère l'influence du milieu culturel en renvoyant à des référents immuables et isolées des autres sphères de la société), figeant les traditions et l'altérité, et de l'uniformisme des bailleurs de fonds témoignant d'une « indifférence comparative » culturelle (Sen, A.K., 2004).

L'inversion des valeurs était devenue la norme à nulle autre pareille : les fonctionnaires de l'État qui s'illustraient dans le mal se voyaient paradoxalement récompensés par une ascension politique¹⁷⁴, tandis que ceux qui s'efforçaient de cultiver la vertu dans une société hautement corrompue étaient virés de leur poste. Le militaire était devenu un véritable bourreau de la population qu'il était censé protéger. La vie sociale du Congolais se dégrada d'année en année, c'était un chaos sans précédent puisque chacun devait se « battre » pour vivre, comme le montre pour traduire la réalité sociale l'expression « *kobeta libanga*, ce qui signifie en *ligala* : *frapper sur la pierre pour vivre* ».

Dans un tableau ci-sombre, aucune institution, aucune organisation ne pouvait se développer véritablement, les Églises non plus, dès lors qu'elles sont l'émanation de la société et évoluent dans cette société. Elles furent durement atteintes par cette crise multisectorielle de la société zaïroise. En effet, comme l'affirme Peter Eigen (2005), menace réelle pour le développement en Afrique, « *la corruption est une cause majeure de la pauvreté ainsi qu'un obstacle pour la contrer... Elle doit être combattue avec vigueur pour que toute aide allouée puisse provoquer une vraie différence pour libérer les gens de la pauvreté. La corruption freine la réalisation des Objectifs du Millénaire pour le Développement car elle est à l'origine du « sabotage » de la croissance économique et du développement durable.* »¹⁷⁵

3. Un système politique basé essentiellement sur la corruption et la répression

Avec le régime de Mobutu, durant trois décennies, de 1965 à 1996, le Zaïre s'est trouvé dans une corruption à la fois systémique et généralisée liée à ce que Jean-François Médard appelle, « la nature néo patrimoniale des États africains » (1991 : 22). Cette notion est le prolongement de celle de domination traditionnelle patrimoniale de Max Weber qui repose sur l'idée de confusion du public et du privé dans un contexte de légitimité traditionnelle (1971 : 36).

Jean-François Médard entend par « État patrimonial » le fait que, si l'État est par ses structures formellement différencié de la société, du point de vue de son fonctionnement, les domaines du public et du privé tendent informellement à se confondre. Dans ce cas, le dirigeant politique se comporte en chef patrimonial, c'est-à-dire en véritable propriétaire de son royaume.

¹⁷⁴ Sous le régime corrompu de Mobutu, il était fréquent de voir nommés aux postes de ministre, de commissaire de région (gouverneur) *des danseurs, des détourneurs de biens publics ou des délinquants séniles* sexuels qui abusaient des filles adolescentes. On se rappellera la dérision faite à l'époque par le chanteur Pépé Kallé pour les interpeller à travers sa chanson « *Tika mwana...*, qui signifie en *lingala* : *laisser l'enfant grandir !* »

¹⁷⁵ L'auteur note que parmi les dix-neuf pays les plus pauvres du monde, qui ont récemment bénéficié d'une annulation de leur dette, aucun n'a obtenu de note supérieure à 4 de leur Indice de Perception de la corruption.

C'est pourquoi le pouvoir et la richesse tendent à se confondre et la possession du pouvoir politique ouvre la voie à l'accumulation économique. Aussi, le pouvoir étatique, au lieu d'être institutionnalisé et de se distinguer de la personne du chef, tend-il à se confondre avec la personne de son titulaire. Philippe Hugon relève que de tels régimes autocratiques prédateurs (avec pouvoir personnalisé peu soucieux de la chose publique) conduisent à des perspectives à court terme, à des instabilités, à l'absence de transparence des activités gouvernementales, à des taux d'épargne limités et à un État peu facilitateur du développement (2012 : 99-100). L'État néo-patrimonial est une sorte d'État avorté et la corruption lui est consubstantielle. Il repose sur le pouvoir personnel.

La plupart des chefs d'État qui ont réussi à durer au pouvoir ont bâti un véritable système autour de leur personne, un pouvoir de patronage, distribuant alternativement la faveur et la défaveur, la grâce et la disgrâce (Blundo, Giorgio & Médard, Jean-François, 2002 : 11). La légitimation - et donc la reproduction de ce système de pouvoir personnel - suppose que le chef dispose d'une capacité de redistribution qui lui permette de faire accepter le recours à la contrainte dont il use pour extraire des ressources de la société. La gestion rationnelle - c'est-à-dire soucieuse de sa propre reproduction - d'un État patrimonial repose sur la redistribution, mais sur une redistribution fondée sur le favoritisme ou de type particulariste, comme c'est le cas du « welfare state ».

Si les ressources viennent à manquer ou qu'elles ne sont pas judicieusement redistribuées, l'instabilité menace. Les États risquent alors de se transformer en États purement prédateurs, utilisant la force uniquement pour se maintenir au pouvoir et en extraire tous les bénéfices possibles. C'est exactement ce qu'était devenu le régime de Mobutu au crépuscule de sa vie. Le pouvoir était autocratique au profit d'une poignée d'individus qui formaient l'entourage présidentiel. Les fortunes personnelles de Mobutu, de ses proches parents et amis étaient scandaleuses et se chiffraient en milliards de dollars.

Les Congolais, qui espéraient que les Américains désormais informés des tergiversations de Mobutu pour la démocratisation de son régime allaient faire pression sur leur protégé lors de sa visite à Washington en décembre 1981, avaient vite déchanté en apprenant que le président Ronald Reagan s'était limité à des sermons. Il accorda un sursis au chef de l'État et l'invita à mettre fin à un système politique basé essentiellement sur la corruption et la répression. Il exigea surtout du président zaïrois d'aller au-delà de bonnes intentions si souvent proclamées, de s'attaquer aux vrais problèmes de son pays et de mettre fin à une misère socio-économique qui était le résultat d'une gestion désastreuse.

Selon Tshimanga, l'administration américaine se préoccupait en réalité moins de la misère du peuple zaïrois et attachait plutôt une importance particulière à la protection de ses intérêts en Afrique centrale.

Scandalisé par l'attitude affichée au niveau du Département d'État face à la mauvaise gouvernance de Mobutu, M. John C. Prichard de l'Église Presbytérienne des États-Unis qui avait fait sa déposition sur le Zaïre le 1^{er} avril 1981 aux commissions responsables du Congrès américain, avait déclaré à cette occasion : « *Le peuple zaïrois a souffert et souffre toujours cruellement sous le régime du président Mobutu..., les États-Unis sont tellement intimement associés au président Mobutu que, lorsque sonnera l'heure du changement inéluctable, nous serons boutés hors de ce pays. Par conséquent, la politique des États-Unis devrait s'orienter de manière à garder distance entre nous et le président Mobutu... Notre politique devrait être celle de désengagement et de non-ingérence, parce que dans l'opinion du peuple zaïrois, Mobutu est notre fantoche. A ses yeux, c'est nous qui l'avons mis au pouvoir, et c'est toujours nous qui l'y maintenons* » (Tshimanga, 2055 :101).

Sur le plan socio-économique, nul n'ignore les dégâts considérables causés par le pouvoir autoritaire de Mobutu qui s'appuyait essentiellement sur le parti unique. Pendant trois décennies, ce régime dictatorial n'a pu réussir à relever le niveau de vie des populations et à redresser la situation économique. Au contraire, l'économie, jadis florissante pendant la colonisation, avait cessé de croître. Aucun secteur de la vie nationale ne marchait convenablement, sauf celui de l'extraction des matières premières et leur acheminement vers les grandes métropoles économiques du monde. On a assisté à la destruction des infrastructures et du tissu économique et industriel. La fermeture des entreprises aussi bien publiques que privées était progressive avec les conséquences désastreuses sur l'envolée du chômage et l'aggravation de la misère et de l'insécurité.

Quant aux usines, les unes ont fermé à tour de rôle et d'autres ont été confrontées à une baisse sensible de leur production. Après le départ des expatriés, toutes les entreprises publiques qui se sont retrouvées sous la gestion des responsables politiques d'office membres du parti unique, le MPR, et généralement incompetents, tombèrent en faillite systématiquement l'une après l'autre du fait d'une gestion calamiteuse. L'on a assisté au fil du temps à la fuite des capitaux du Congo vers le continent asiatique dans des pays tels la Corée du Sud, Taïwan, Hong Kong, Malaisie, Singapour, présentaient de meilleures conditions d'accueil et de développement d'activités.

C. La fin d'un règne sans partage et le début de deux décennies de guerres d'agression

Lorsque Mobutu fut installé officiellement au pouvoir en novembre 1965, le pays avait déjà commencé à sortir du chaos et à se stabiliser. Il présentait à ce temps-là le même niveau de vie de développement que la Corée du Sud. Les sociétés minières tournaient à plein régime et demandaient davantage d'investissements. Les investisseurs se bousculaient à la porte de la jeune République surtout après la mort de Lumumba qu'ils craignaient en le considérant comme adepte du communisme.

Le nouveau Chef de l'État militaire disposait donc de tous les atouts pour réussir à faire de ce pays un des plus riches et des plus puissants d'Afrique. Mais, c'est le contraire qui se produisit car, à sa chute en mai 1997 après trente-deux ans de règne sans partage si ce n'était qu'avec sa famille, ses courtisans et son clan biologique, il laissa le pays dans un état lamentable, au bord de la faillite, par rapport à ce qu'il fut en novembre 1965.

1. L'abandon de Mobutu par l'Occident et sa chute en mai 1997

D'aucuns pensent qu'il faudrait reconnaître à cet homme le mérite d'avoir surtout œuvré pour faire du Congo un pays uni, solidaire et indivisible. Les partisans de cette thèse estiment que Mobutu restera, de ce point de vue dans l'histoire du Congo, non seulement comme un des grands dictateurs du XXI^e siècle, mais aussi comme l'unificateur, le pacificateur et même l'édificateur de la conscience nationale. Car, disent-ils, l'instauration d'un régime dictatorial par lui a essayé, avec un relatif succès, de réduire par la terreur les tensions ethniques, en vue de bâtir une jeune nation (Nzereka, 2011:223)¹⁷⁶. C'est d'ailleurs grâce à cette conscience nationale forgée avec difficultés que, confronté aujourd'hui aux multiples menaces de division de son pays, le peuple congolais est resté solidairement attaché à son unité et à l'intégrité de son territoire.

Cette analyse est diversement appréciée car c'est la gestion calamiteuse du pays sous Mobutu, qui a préparé toutes ces tensions sociales sur fond des revendications identitaires et géostratégiques, qu'on observe aujourd'hui avec des guerres à répétition aux frontières-est du pays où la question de la nationalité et de la propriété a été scandaleusement mal gérée, surtout avec les populations de souche rwandaise¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Il s'en vante dans sa défense de sa conception du pouvoir en Afrique, basé sur un triptyque « pouvoir, démocratie, parti unique » construit, selon lui, sur le consensus ou l'unanimité proprement africain et contraire au multipartisme conflictuel occidental ; le degré de démocratie ne se mesurant pas par ailleurs au nombre de partis politiques. Habité par son sens de l'humour, il commente : « La Belgique, par exemple, compte quelque huit partis pour une dizaine de millions d'habitants ; est-elle quatre-vingt fois plus démocratique que les Etats-Unis qui n'en ont que deux pour plus de deux cents millions d'Américains ? » ; Remilleux, J.-L., 1989 : 83-87.

¹⁷⁷ Le déclin du régime Mobutu en 1990 a accentué très rapidement la décomposition de l'Etat, en même temps que les acteurs politiques concouraient pour la prise ou la conservation du pouvoir. L'ancien secrétaire d'Etat américain Cohen a pu le souligner déjà en 1993 : « Les institutions du pays ne contrôlaient plus que la capitale, en laissant « ingouvernée » l'immensité du pays. Mobutu s'était contenté de sa DSP (Division Spéciale Présidentielle) et du contrôle de la Banque centrale pour entretenir son réseau clientéliste et sa division militaire mono-ethnique qui lui permettaient de conserver le pouvoir. Son retranchement à Gbadolite avait laissé un vide de gouvernance et de gouvernement au niveau des institutions centrales du pays » (Nzereka, 2011 : 293).

C'est finalement vers la fin de son règne que Mobutu, resté longtemps insensible à la misère de son peuple et ayant favorisé la corruption, l'impunité et l'insécurité dans le pays, réalisa que le système autoritaire instauré pendant trois décennies de règne était inapproprié pour son pays et que, si c'était à refaire, il devait recourir à une démocratie pluraliste qu'il avait pourtant étouffée. Il restera sans doute l'un des plus beaux exemples contemporains d'un dirigeant créé par l'Occident pour servir ses intérêts et d'un cas type d'usure du pouvoir dans la mesure où son règne n'aura débouché que sur la misère économique et le mépris des droits de l'homme (Tshimanga, 2005 :113-114).

Les puissances occidentales étaient longtemps confrontées, pendant la guerre froide, aux chantages des dirigeants « modérés » qu'elles plaçaient au pouvoir en Afrique et dans de nombreux pays du Sud. Ces chantages, qui consistaient à dire « sans nous, c'est le chaos ou le communisme », amenèrent les pays occidentaux à soutenir ces dirigeants, garants de leurs intérêts et à avaliser l'enrichissement illicite de ces derniers au moment où leurs populations vivaient dans une misère noire. Se sachant protégés de l'extérieur puissant, ces dirigeants continuaient à piller leur propre pays et à vivre dans une opulence scandaleuse (multiples châteaux, villas et comptes bancaires à l'étranger, entreprises privées, plantations, bateaux, etc.).

Comme le dit Tshimanga, la politique américaine dans le monde a toujours été faite de revirements de ce genre : on forme et on crée les dirigeants, on les place au pouvoir pour servir les intérêts américains et quand on n'a plus besoin d'eux, on s'en débarrasse par un limogeage, voire par une élimination physique pour ne pas gêner des intérêts jugés en danger (Tshimanga, 2005 :117).

Depuis les années 90, deux nouveaux acteurs politiques sont mis en scène pour les intérêts géostratégiques et économiques anglo-saxons dans les Grands-Lacs africains : Kagame du Rwanda et Museveni de l'Ouganda.

2. Conflits d'intérêts et luttes d'influence dans la région des Grands Lacs depuis les années 1990

La RDC et le Rwanda, tous deux anciennes colonies belges avec le Burundi, entretiennent des relations diplomatiques depuis leur accession à l'indépendance respectivement en 1960 et 1962. Mais les relations de bon voisinage qui existaient autrefois entre les deux États avant l'arrivée au pouvoir au Rwanda par une rébellion surarmée du Front Patriotique Rwandais (FPR) conduite par Paul Kagame, sont en dents de scie et n'ont cessé de se détériorer ces vingt dernières années à cause de la présence permanente des rebelles rwandais en RDC.

En effet, la situation n'est pas bonne entre les deux pays depuis l'arrivée au pouvoir du FPR après le génocide de 1994 qui a fait près d'un million de victimes¹⁷⁸ et déversé des centaines de milliers de réfugiés rwandais au Congo, parmi lesquels les hommes armés de l'ancien régime, principalement dans les provinces du Nord et Sud Kivu. Cet afflux massif des réfugiés a exacerbé les tensions et massacres interethniques dans la partie Est de la RDC.

Et depuis, le pays continue de subir les conséquences de la présence quasi permanente des groupes rebelles rwandais, notamment les Forces démocratiques pour la libération du Rwanda (FDLR), mais aussi et surtout l'influence politique et militaire du régime de Kigali dans les affaires intérieures de la RDC¹⁷⁹. Tshimanga note que les États-Unis s'étant impliqués dans le conflit rwandais durant la décennie 1990 qui a abouti au génocide des Tutsis et à l'errance des Hutus en soutenant aveuglement la rébellion du FPR à dominance tutsie, ils voulaient réellement arracher le contrôle de ce territoire aux Français. C'est même cette implication des États-Unis dans le conflit rwandais qui les pousse encore aujourd'hui à soutenir le Rwanda tombé dans leur camp et à rejeter toute accusation d'agression de la RDC par son allié rwandais (2005 :120).

En effet, malgré des preuves diverses et accablantes fournies même par des ONG internationales et des experts de l'ONU¹⁸⁰, qui démontrent l'implication rwandaise et ougandaise dans des rebellions à répétition qui écument, tuent, endeuillent, violent, et pillent l'est de la RDC, les États-Unis, avec leur allié la Grande-Bretagne, continuent de bloquer au Conseil de Sécurité toute résolution visant à condamner formellement le Rwanda et l'Ouganda. Ils considèrent qu'il n'y a pas eu d'agression au Congo, arguant qu'il s'agit là du droit de poursuite exercé par leurs alliés rwandais et ougandais pour traquer les

¹⁷⁸ Le professeur André Guichaoua a consacré un ouvrage très volumineux (621 pages) et d'une richesse qualitative rare sur le génocide rwandais, intitulé *Rwanda, de la guerre au génocide. Les politiques criminelles au Rwanda (1990-1994)*, paru aux éditions La Découverte, Paris, 2010. En plus de ses nombreux autres ouvrages et articles sur la région des Grands Lacs, l'auteur séjournait à Kigali, la capitale rwandaise, lorsque survint l'attentat du 6 avril 1994 contre l'avion présidentiel, qui a déclenché les massacres et la guerre civile. Comme le dit René Degni-Ségui qui a préfacé l'ouvrage, il s'y exprime donc en expert et en témoin oculaire. Parmi les multiples thèmes abordés, l'auteur analyse « le contexte social et politique » et « la question des réfugiés et le choix de la lutte armée par le FPR » en 1990, la « guerre, comme instruments de départage des candidats à la succession » de Habyarimana en passant par « l'attentat du 6 avril » l'évolution « des massacres au génocide »... (p. 10).

¹⁷⁹ Réflexion publiée vendredi, 16 novembre 2012 à Ottawa, parue dans le quotidien de Kinshasa *Le Potentiel*, le vendredi, 23 novembre 2012.

¹⁸⁰ Comme le rapport d'étape et son additif, le dernier Rapport final du Groupe d'Experts publié le 12 novembre 2012 a établi clairement et de manière péremptoire que le Gouvernement rwandais continue de violer l'embargo sur les armes; il a fourni directement une aide militaire aux rebelles du M23, a facilité le recrutement de combattants pour le compte du Mouvement, a incité et facilité la désertion de soldats des forces armées congolaises, a fourni au M23 des armes, des munitions et des renseignements, et le conseille sur le plan politique.

anciens génocidaires hutus qui auraient constitué au Congo une base arrière pour leurs supposées ou réelles multiples attaques perpétrées contre le Rwanda.

A en croire de nombreux observateurs, c'est plutôt la querelle d'influence et les conflits d'intérêts entre les grandes puissances occidentales francophones et anglo-saxonnes¹⁸¹ qui furent le point de départ de la propagation du conflit et de la déstabilisation de toute la région des Grands Lacs (Ibid.:121) depuis l'arrivée au pouvoir de Museveni en Ouganda en 1988 et de Kagame au Rwanda en 1994. En effet, immédiatement après le génocide au Rwanda, quand le FPR avait fini de s'installer au pouvoir à Kigali, rassuré par ses parrains anglo-saxons, entre 1996 et 1997, c'est le Congo qui entra dans une longue période de turbulences, de massacres, de viols collectifs et massifs, de pillages des richesses naturelles congolaises, avec les mêmes acteurs régionaux et internationaux.

Un groupe rebelle dénommé « Alliance de forces démocratiques pour la libération du Congo » (AFDL), conduit de manière fictive (Cf. Annexe 10) par Laurent-Désiré Kabila, avec le soutien militaire et logistique du Rwanda et de l'Ouganda, avait fini par chasser le président Mobutu et s'emparer du pouvoir. Une année après, soit en août 1998, un autre groupe rebelle dénommé « Rassemblement congolais pour la démocratie » (RCD), composé essentiellement des tutsis-congolais, « Banyamulenge » issus de l'AFDL, vit le jour. Cette rébellion était également soutenue par le Rwanda et l'Ouganda contre le régime de Laurent Désiré-Kabila, leur ancien allié.

C'est le début d'un deuxième conflit qui dégénéra en une véritable guerre régionale, opposant, d'un côté, l'armée congolaise soutenue par l'Angola, le Zimbabwe, la Namibie, le Tchad et, de l'autre, les rebelles du RCD soutenus par le Rwanda et l'Ouganda. Près de six millions de Congolais ont perdu la vie depuis en raison soit de maladies, soit de malnutrition, mais surtout des massacres interethniques perpétrés au gré des renversements d'alliances entre belligérants. Laurent-Désiré Kabila lui-même sera assassiné le 16 janvier 2001 dans sa résidence officielle dans des conditions encore mystérieuses.

¹⁸¹ La géopolitique, au sens strict, est l'étude de l'influence des facteurs géographiques sur la politique (dans la tradition de J. Ancel, Y. Lacoste, F. Ratzel). Elle peut, de manière plus large être définie comme l'étude des forces à l'œuvre dans le champ du politique. Elle fait partie des relations internationales : relations entre les nations, entités collectives distinctes qui se reconnaissent mutuellement le droit d'existence. Elle concerne une pluralité d'acteurs non étatiques : collectivités territoriales, firmes multinationales, organisations de solidarités internationales (OSI), églises, migrants, diasporas, en interaction dans un espace transnational (Hugon, P., 2010 :5). La puissance s'exprime dans le champ interne et international non seulement par la contrainte et la force, mais aussi par les champs culturels, linguistiques, religieux et juridiques avec des rapports de domination et d'hégémonie, mais également des résistances, des ruses et des réappropriations (Hugon, P. : 2012 : 59).

Toutes les autres rébellions qui se sont succédé depuis dans l'Est de la RDC ont été, soit créées par le Rwanda, soit soutenues par ce dernier et composées des mêmes acteurs : les tutsi-congolais et les soldats de l'armée rwandaise fondus dans le mouvement rebelle. On peut citer notamment le « Congrès national pour la défense du peuple » (CNDP) créé, après les Accords de Sun City en 2003, par Laurent Nkunda et Bosco Ntaganda, tous deux poursuivis par la justice congolaise pour crimes de guerre et crimes contre l'humanité, enrôlement d'enfants-soldats et pillages des ressources naturelles de la RDC, le premier étant toujours protégé par le Rwanda et le second se trouvant à présent transféré à la Cour pénale internationale (CPI).

Il y a quelques années, le « Mouvement du 23 mars 2009 » dénommé (M23) surgissait dans le Nord-Kivu, né sous les cendres du CNDP lui-même né sous les cendres du RCD, sous des fabrications pure et simple du Rwanda. C'était, comme toujours, d'anciens rebelles tutsi-congolais du RCD et du CNDP qui avaient été intégrés dans l'armée nationale mais qui n'ont jamais accepté d'être déplacés de l'est du Congo. Cette nième rébellion créée par le Rwanda a été détruite par l'Armée congolaise depuis 2012, mais comme toujours, ses membres se trouvent depuis au Rwanda, protégés par le régime de Kigali au service de qui ils opéraient dans le Nord-Kivu.

On peut dès lors comprendre leurs accointances avec le pouvoir militariste rwandais parrain de ces rébellions, avec ses visées expansionnistes sur l'est du Congo. Ces rébellions sont accusées d'être responsables de crimes contre l'humanité et de crimes de guerre qui ont causé en quatorze ans six millions de Congolais morts, de viols des femmes et enfants et plusieurs millions de réfugiés et déplacés internes. La publication du rapport des experts des Nations-Unies en juin 2012 et de celui du 12 novembre 2012 a mis à nu tout le soutien que le Rwanda (et l'Ouganda, dans le deuxième rapport) a toujours apporté aux différentes rébellions qui sévissent dans l'Est de la RDC. Le Rwanda continue d'abriter et de protéger les personnes recherchées, aussi bien par la RDC que par la Cour pénale internationale, pour des crimes commis sur le territoire congolais.

Pour comprendre l'enjeu économique des guerres en RDC et les causes réelles de l'implication avérée du Rwanda dans les conflits récurrents chez son grand voisin de l'Ouest, il faut évoquer ses ressources naturelles, notamment dans l'Est, ainsi que son utilité socio-économique à l'échiquier mondial.

3. L'État congolais, ses ressources et son utilité socioéconomique

A qui profite l'insécurité de la RDC ? Qui aurait intérêt à voir ce pays se stabiliser? C'est ce que se demandent souvent les Congolais qui ne comprennent pas ce silence observé dans le chef des institutions internationales dont la vocation est d'imposer la paix dans le monde, alors que ceux qui déstabilisent ce pays sont bien connus.

A vrai dire, la RDC est victime de la convoitise de quelques-uns des pays voisins, et principalement le Rwanda, qui voudraient perpétuer les guerres et l'insécurité dans sa partie orientale afin de tirer profit des ressources naturelles. Kakule Matumo, parlant de vrais acteurs des guerres de rébellions récurrentes en RDC, démontre que la situation d'insécurité est une opportunité pour eux de piller des minerais congolais pour les vendre au prix d'or aux multinationales des pays occidentaux basées principalement aux USA (2000 :240-244. Cf. Annexe 11), en Angleterre, en Hollande, en Finlande pour ne citer que ceux-là. Et ce, sous l'œil indifférent de leurs gouvernements respectifs.

Pour bien réussir sa stratégie, le Rwanda crée des groupes armés qu'il finance et entretient aux petits oignons. A telle enseigne qu'en ce moment, il y en a près d'une trentaine dont le fameux M 23, créé il y a bientôt un an sur les ruines du RCD et du CNDP. Non seulement il les finance, mais il les « congolise » pour faire croire à l'opinion internationale que c'est un problème congolo-congolais.

Comment la communauté internationale réagit-elle ? Certes, il y a des déclarations des gouvernements qui soutiennent le gouvernement congolais dans la recherche de solution à la crise dans l'Est du pays. Certains pays qui ont suspendu leur aide budgétaire au Rwanda, d'autres (comme la Belgique) qui ont même suspendu la coopération militaire avec ce pays. Mais pourquoi, dans tous ces pays anglo-saxons, toutes ces déclarations ne sont pas généralement pas suivies d'effets pour condamner clairement le Rwanda qui déstabilise depuis deux décennies son voisin ?

François Bonnet n'hésite pas de qualifier l'ONU en RDC, d'une honte internationale¹⁸². L'auteur constate que la MONUSCO, armée sous mandat des Nations-Unies déployée au Congo depuis 1999, a laissé se dérouler les plus épouvantables massacres jamais commis depuis la Seconde Guerre mondiale : au moins 6 millions de personnes, selon les Nations-Unies elles-mêmes, sont mortes durant cette période, tuées par la faim, les maladies et les combats.

¹⁸²www.mediapart.fr [consulté le 3 décembre 2012].

La Monusco illustre jusqu'au scandale l'impuissance, l'hypocrisie et la lâcheté de la communauté internationale. Rappelons que cette armée est la plus grande de l'histoire avec 23 000 casques bleus¹⁸³, qui d'après François Bonnet¹⁸⁴, a déjà coûté près de 24 milliards¹⁸⁵ de dollars et dont le budget annuel est d'environ 1,5 milliard de dollars¹⁸⁶. Officiellement, ces casques bleus protègent les populations civiles. Pourtant, les populations congolaises de l'Est sont constamment en errance sur leur territoire et les morts n'ont jamais été aussi nombreux dans ce que les spécialistes qualifient de «première guerre mondiale africaine».

Pour clore le chapitre, je me suis efforcé de montrer que le contexte sociopolitique et économique du Congo depuis les années d'indépendance est un facteur défavorable à l'autonomie financière des Églises locales et des autres institutions sociales de ce pays. Ce facteur défavorable revêt un caractère systémique dans la mesure où nous y trouvons une conjonction des facteurs endogènes et exogènes. L'on ne saurait donc expliquer les problèmes sociopolitiques et économiques du Congo à partir de la seule vision interne et des seuls acteurs nationaux.

Ils requièrent aussi des considérations internationales puisque, de par sa configuration naturelle et historique, le Congo est un pays aux enjeux internationaux majeurs et les divers acteurs internes et extérieurs qui interviennent sur la scène politique et sociale sont, dès le départ, déterminés par cette double contrainte.

La faiblesse de l'État congolais depuis l'indépendance s'explique du coup par cette complexité d'acteurs du système dont les enjeux et les motivations¹⁸⁷ ne sont pas forcément convergents. C'est pourquoi, je souscris à l'idée de Philippe Hugon (2012 :208-209) qui préconise une redéfinition des principes et des pratiques de l'aide, notamment pour la RDC.

¹⁸³ Elle a été créée par la résolution 1279 du Conseil de sécurité en date du 30 novembre 1999. En 2012, l'effectif déployé était de plus de 23 000 personnes dépasse l'effectif autorisé (22 016 personnes) Cf. Faits et chiffres - site de la MONUSCO [archive] https://fr.wikipedia.org/wiki/Mission_de_l'Organisation_des_Nations_unies_en_République_démocratique_du_Congo [Consulté le 30/11/2015].

¹⁸⁴ « Un coût exorbitant pour des résultats catastrophiques, c'est le bilan affolant de la Monusco. Une nouvelle démonstration vient d'en être faite avec l'avancée foudroyante du groupe rebelle M23 dans la région du Nord et du Sud-Kivu, dans l'est de la RDC, ce pays grand comme l'Europe et dont les richesses minières constituent l'inépuisable carburant des guerres. Les rebelles ont pris Goma, l'une des principales villes du pays. Sous les yeux de la Monusco ». (www.mediapart.fr [03 décembre 2012]).

¹⁸⁵ Chiffre actualisé au 30/11/2015, il était de 15 milliards en 2012.

¹⁸⁶ Cf. MONUSCO, Faits et chiffres [archive] https://fr.wikipedia.org/wiki/Mission_de_l'Organisation_des_Nations_unies_en_République_démocratique_du_Congo [Consulté le 30/11/2015]

¹⁸⁷ Dans son ouvrage *Les Organisations* (1969 : V-XIV), les analyses de Michel Crozier conduisent à majorer les stratégies des acteurs, à s'interroger non seulement sur les motivations, mais aussi sur les logiques d'acteurs pour montrer comment, en fonction des conditions organisationnelles, les acteurs répondent en adoptant des conduites qui leur sont favorables.

Il estime que l'aide d'urgence à déboursement rapide doit s'accompagner de la sécurisation des flux à long terme, du développement économique et de la reconstruction institutionnelle. Les appuis doivent se situer à diverses échelles.

Au niveau local, il faut mobiliser les systèmes légitimes de régulation des conflits et créer des opportunités d'emplois et de revenus et d'accès aux droits (eaux, foncier...). Au niveau national, il s'agit de recentrer l'aide vers les préventions et la gestion des conflits, de la réformer par des actions plus rapides et de resserrer la coordination entre bailleurs de fonds. Car ce n'est ni à l'estime, ni à l'honneur, ni à la crédibilité de l'ONU de constater sa présence massive au Congo, la plus grande de l'histoire avec plus de 23 000 casques bleus, pour un résultat nul avec pourtant un coût si exorbitant de 15 milliards de dollars.

Pour Hugon (2012 :210), la prévention des conflits passe évidemment par des politiques de développement améliorant les disponibilités et les accessibilités grâce à des progrès de productivité, à des politiques de redistribution et à un progrès des capacités des agents en termes d'accès au crédit et de soutien des initiatives populaires.

En définitive, ce sont toutes les institutions sociales, étatiques et non étatiques, en l'occurrence les institutions religieuses, qui subissent les conséquences du contexte sociopolitique et économique défavorable, et ce depuis l'accession du Congo à l'indépendance. La conjugaison des facteurs eux-mêmes systémiques rend difficile l'objectif de développement socio-économique et, par ricochet, de l'autonomie financière de ces institutions religieuses autant que les autres institutions internes qui composent l'État congolais.

Pour autant, doit-on affirmer de manière péremptoire que le sort de leur indépendance financière est scellé ? Les Églises locales de la RDC n'ont-elles pas d'autres atouts en termes de stratégies à explorer pour assurer leur autofinancement ? Les tentatives de réponse à ces questions feront l'objet de la troisième et dernière partie de ma thèse.

**Troisième partie : NÉCESSITE DES STRATÉGIES
D'AUTOFINANCEMENT DES ÉGLISES DU CONGO. CAS
DE L'ARCHIDIOCÈSE DE BUKAVU**

Les Églises du Congo, comme celles d'Afrique en général, connaissent presque toutes d'énormes difficultés pour financer elles-mêmes leur mission d'évangélisation. Pauvres dans un pays meurtri par des décennies de guerres et mal gouverné pendant trois décennies, leurs ressources financières proviennent substantiellement d'une assistance permanente accordée par des Eglises d'Occident économiquement fortes ainsi que des organismes catholiques de financement. Cette situation dure depuis leur fondation. Elle s'est fait ensuite sentir plus fortement à partir des années 1960, période pendant laquelle elles ont été érigées en Églises diocésaines, consécutives à l'indépendance du pays. Depuis cette période, certains acteurs majeurs, en l'occurrence l'épiscopat africain, ont tenté de réfléchir sur leur situation matérielle précaire, mais aucune solution viable n'a été trouvée puisque les méthodes et les stratégies envisagées n'ont pas été adéquates.

En tant qu'institution sociale, l'Église vit en *interaction* avec son environnement socioculturel, politique et économique. Dans le contexte congolais où pendant des décennies l'État avait cessé d'exercer ses fonctions régaliennes, l'Église s'est vu obliger d'assurer des fonctions allant au-delà de ses objectifs spécifiques, à savoir le salut chrétien des fidèles par son enseignement doctrinal. Elle participe activement au développement humain de tous les habitants de sa région.

C'est le cas de l'archidiocèse de Bukavu, très dynamique dans le domaine du social, qui participe pleinement à la promotion de la population congolaise longtemps abandonnée par le pouvoir politique.

Mais, malgré son dynamisme socioreligieux, cette Église locale ne trouve pas encore les moyens de son autonomie financière. Comme pour la plupart des Eglises congolaises, ce diocèse de Bukavu, mon terrain principal d'étude, ne peut plus beaucoup compter sur les ressources extérieures dont il vit depuis longtemps, vu leur amenuisement progressif. Le même constat est fait pour l'archidiocèse de Yaoundé au Cameroun, mon deuxième terrain de recherche. Or, dans les deux cas, les contributions des fidèles, qui devaient normalement constituer la principale ressource pour faire fonctionner les structures ecclésiales, restent elles aussi très insuffisantes du fait du faible revenu des fidèles demandeurs de l'offre religieuse.

Dans cette dernière partie de ma thèse, après avoir montré la faiblesse de la politique d'extraversion financière pratiquée jusque-là par la capture des ressources extérieures et les contraintes actuelles de l'archidiocèse de Bukavu, en comparaison avec les réalités ecclésiales dans l'archidiocèse de Yaoundé (chapitre 7), je vais analyser les défis de l'autofinancement de cette Église locale en examinant, d'une part, l'ensemble des stratégies à mettre sur pied, les obstacles socioculturels à contourner découlant des acteurs internes tributaires d'une certaine représentation sociale sur la richesse de l'Église et, d'autre part, les chances de succès en termes d'atouts dont dispose l'archidiocèse de Bukavu pour atteindre son objectif d'autonomie financière (chapitres, 8, 9), signe de sa maturité de foi et gage de sa survie.

Chapitre VII : LA FAIBLESSE DE LA POLITIQUE D'EXTRAVERSION FINANCIERE DES EGLISES DU CONGO ET LEURS CONTRAINTES ACTUELLES

Dans ce chapitre, je vais analyser la politique traditionnelle de captation des ressources que les Églises du Congo ont toujours pratiquée, ses limites, les causes exogènes et endogènes de l'amenuisement des ressources différentes, et enfin les contraintes actuelles auxquelles ces Églises locales sont confrontées pour faire fonctionner normalement leurs structures organisationnelles et réaliser ainsi leurs objectifs socio-pastoraux. Les expériences de terrain porteront beaucoup plus sur l'archidiocèse de Bukavu.

Section I : L'ancrage de l'extraversion financière dans un modèle paternaliste

Une question mérite, finalement, d'être posée pour essayer de comprendre le problème de la dépendance auquel font face les Églises locales du Congo : quel type d'éducation ont-elles reçue ? Une éducation à la dépendance ? Cette question avait déjà préoccupé il y a deux décennies un prêtre missionnaire belge de la Congrégation de Cœur Immaculé de Marie (cicm) ou Scheut, le père Eric Manhaeghe, dans un article publié dans la revue *Telema* intitulé « Les Églises, 'famille de Dieu' en acte et en vérité. Interdépendance et solidarité au plan financier » (1994 : 43-53). A travers une approche socio-anthropologique, l'auteur rappelle que, lorsqu'on se rend compte qu'une personne ne réussit pas à se faire accepter en tant que majeur, on se pose des questions sur sa naissance, sa jeunesse, bref : son éducation. Comment les Églises d'Afrique, sont-elles nées ? Comment les 'adultes' de cette époque les ont-ils éduquées ? Qu'ont-elles appris des missionnaires ?

A. La recherche, l'allocation et la gestion des finances dans les Églises du Congo

Quand on s'intéresse à la question financière des Églises du Congo, un constat général s'impose : l'un des problèmes majeurs de ces Églises, c'est leur dépendance financière et matérielle vis-à-vis des Églises et organismes d'Occident, et cela depuis l'époque missionnaire. Les Églises du Congo sont restées tournées vers Rome, l'Allemagne, l'Espagne, la France, où des organismes de financements de renommée mondiale comme *les Œuvres Pontificales Missionnaires (OPM)*, *Propaganda Fide*, *Missio*, *Misereor*, *Kirche in Not*, *la Conférence Episcopale Italienne*, *Manos Unidas*, *Secours Catholique-Caritas France*, *Miva-Autriche*... ont pendant des décennies financé, chacun selon son axe d'intervention, des projets au Congo dans différents secteurs de la vie socioreligieuse : construction des églises, des couvents, séminaires, des hôpitaux, dispensaires, écoles, adduction d'eau, etc.

En ce qui le concerne, pour ses nombreux besoins (moyens de locomotion, construction d'églises et d'écoles ; œuvres de l'enfance, séminaires, activités pastorales...), l'archidiocèse de Bukavu s'adresse aux mêmes organismes internationaux ci-haut cités.

1. La contingence des aides extérieures

A l'instar de toutes les autres Églises d'Afrique, l'archidiocèse de Bukavu a longtemps vécu dans cette totale dépendance, à travers des dons, des subsides venant des Églises sœurs occidentales et des organismes de financement extérieurs. D'après Kalamba Nsapo, c'est une conviction partagée dans les milieux ecclésiastiques africains : si cette aide financière s'arrêtait, il y aurait lieu de se poser de sérieuses questions sur l'avenir de ces Églises (2000 :72).

Des auteurs, comme Robert Luneau et Jean-Marc Ela, arrivent à exprimer la réalité en termes de « *perfusion* » financière sous laquelle tient l'existence des Églises africaines et sans laquelle elles risquent de s'éteindre tout simplement (1981 :121). C'est pourquoi leurs responsables hiérarchiques, à l'instar des gouvernants politiques, sont encore obligés de se tourner vers l'Occident à la recherche de ressources pour faire vivre leurs Églises.

En effet, pratiquement tous les évêques africains se rendent régulièrement en Europe pour y chercher des moyens financiers. Il s'agit souvent de projets de développement présentés aux organismes catholiques de financement, élaborés soit par les responsables des différentes structures du diocèse (paroisse, hôpital, école, etc.), mais qui requièrent au préalable la recommandation (signature) de l'évêque, soit par la structure qui s'occupe du développement dans chaque diocèse (Bureau diocésain de développement, BDD), mais parrainé directement par l'évêque.

Lors de mes travaux de recherche sur le terrain en mars 2010 à Aix-La-Chapelle (Aachen) auprès de deux principaux organismes allemands *Missio* et *Misereor*, les données suivantes sur l'intervention de Misereor et ses partenaires dans le financement des projets en RDC depuis cinq décennies m'ont été fournies pour montrer ce que l'amenuisement de leurs ressources est susceptible de créer comme effets dans la viabilité des Églises du Congo, à savoir l'asphyxie.

Tableau n° 11 : Misereor en RDC entre 1960 et 2010	
Montant global des projets	125 148 424, 49 Euros
Nombre total de projets reçus des partenaires de la RDC	8 964 (100%)
Nombre total de projets financés par Misereor	2 801 (31%)
Projets envoyés à Misereor par L'Église	2 661 (95%)
Projets envoyés à Misereor par la Société Civile	140 (5%)
<i>Enveloppe moyenne consacrée à la RDC par Misereor</i>	<i>2 500 000 Euros/an</i>

Source : Données recueillies auprès de MISEREOR IHR HILFSWERK, Aachen, le 24 mars 2010

On le voit, depuis leur prise en mains par la hiérarchie autochtone qui correspond aussi à l'avènement de l'indépendance du pays, les Églises du Congo ne vivent que des projets financés de l'extérieur et sans lesquels ce serait une véritable asphyxie. Cela s'entend puisqu'après le départ des missionnaires, les subventions accordées par l'administration coloniale belge aux missions se sont arrêtées.

Les nouveaux responsables (évêques, curés) devaient gérer des diocèses nouvellement fondés en déficit (à l'époque missionnaire, on parlait de vicariats apostoliques, mais dont la notion avait une extension beaucoup plus grande qu'un diocèse) et des structures socio-économiques (économats diocésains, procures, garages, ateliers mécaniques et de menuiserie, hôpitaux, écoles, etc.), ainsi que des églises devant tôt ou tard être réparées, entretenues. N'ayant pas les mêmes ressources ni les mêmes canaux d'approvisionnement de ces ressources, les responsables africains n'avaient plus d'autre choix que d'ouvrir cette unique voie - sûre à l'époque - de captation des ressources extérieures que sont les projets.

C'est ce qui explique le nombre imposant de projets envoyés par les Églises du Congo au seul organisme *Misereor* (8 964 projets, soit une moyenne de 179 projets par an, en raison 4 projets par diocèse). Sachant que les organismes catholiques occidentaux qui interviennent dans les financements des Églises d'Afrique sont très nombreux, dont les plus importants par leurs contributions sont une dizaine, on peut en extrapolant estimer à 30 projets que chaque diocèse du Congo envoie en Occident en vue de la recherche de financement.

Or, dans le cas de *Misereor* dont j'ai les données exhaustives, le tableau ci-dessus indique que, sur un total de 8 964 projets envoyés par les 47 diocèses du Congo rien qu'à ce bailleur en cinquante ans, 2 801, soit 31% seulement ont été financés et leur ont rapporté 125 148 424, 49 euros, soit 2 502 968,49 euros par an, en raison de 53 254,64 euros en moyenne donnés par cet organisme à chaque diocèse du Congo par an, et cela depuis cinquante ans. Cela signifie que, dans l'hypothèse la plus optimiste, si à lui seul *Misereor* avait réussi à financer 60% (soit 5 378) des projets envoyés par les Églises du Congo, celles-ci auraient reçu de lui des sommes allant à 240 288 549, 2 euros, avec une moyenne de 4 805 771 euros par an, en raison de 102 250, 45 euros par diocèse reçus d'un seul bailleur, *Misereor*.

Et comme il y a au moins dix grands bailleurs, l'on peut sans exagérer estimer que dans cette même hypothèse la plus optimiste de 60% de projets financés, chaque diocèse du Congo bénéficierait, comme ressources captées de l'extérieur, d'au moins 1022 505 euros par an pour son fonctionnement. Or l'archidiocèse de Bukavu n'a pas un budget en recettes de 500 000 euros. Ceci confirme l'idée de perfusion financière dont parlent Robert Luneau et Jean-Marc Ela, sous laquelle vivent les Églises d'Afrique et dont l'amenuisement ou le tarissement ne pourrait qu'entraîner leur asphyxie générale et donc la mort.

Pourquoi *Misereor* ne finance-t-il que le tiers des projets reçus des Églises du Congo ? Cette question, nous l'avons posée Mme Marie-Louise Vervier, responsable financier de *Misereor* en mars 2011, et voici sa réponse : « *Les raisons sont multiples. D'abord, le contexte international a radicalement changé. Il y a quelques décennies, nous recevions encore de nos contributeurs beaucoup de moyens pour financer un nombre important de projets envoyés chez-nous par les Églises d'Afrique et du Congo, mais avec la crise mondiale, beaucoup de gens qui donnaient généreusement ont sensiblement diminué ou carrément interrompu leurs aides. Ensuite, la transition générationnelle en Occident avec le changement des mentalités et de comportement vis-à-vis de la religion. Si les générations passées, du fait de leur foi, étaient très engagées dans la vie de l'Église et pourvoient à ses besoins, tel n'est pas le cas des générations qui ont suivi. Du fait de leur désengagement et de leur désintéressement des réalités religieuses, la part de ressources qui devait venir de cette catégorie sociale diminue de manière significative l'assiette financière de nos organismes et se répercute sur l'enveloppe de financement des projets des Églises d'Afrique. Une troisième raison consiste à dire qu'il y a des types de projets que nous ne finançons pas puisqu'ils n'entrent pas dans notre axe de priorité. C'est notamment les projets à caractère économique* »¹⁸⁸.

A la question de savoir pourquoi *Misereor* n'a pas inscrit ce type de projet parmi ses axes d'intervention prioritaires, Marie-Louise Vervier m'a dit que son organisme a des réticences pour financer des projets à caractère économique en RDC, tel que le projet portant sur la micro-finance, partant des risques importants que présentent de tels investissements. Puisque le soutien de *Misereor* s'inscrit dans le cadre d'aide au développement, il ne lui appartient pas de financer des projets d'investissement susceptibles de générer des richesses ou des bénéfices. *Misereor* soutient des ONG de développement et non l'institution ecclésiastique mais dont l'action relève de la tutelle de l'Église. Ainsi finance-t-il, à travers ces ONG relevant de l'Église, les projets indirectement économiques en vue de susciter l'effort d'améliorer sa propre autonomie.

Les types de projets financés par *Misereor* en RDC sont : la santé (à travers le BDOM), l'agriculture et l'économie (à travers le BDD), les élections (à travers la CENCO), la formation professionnelle (à travers l'ONG Enfants de la Rue), le Social (à travers l'APRODEPED et la commission diocésaine Justice et Paix), la Culture et les moyens de communication sociale (à travers la Radio Maendeleo). Puisque *Misereor* ne peut pas financer des projets de gros investissement pour susciter la croissance économique en vue de la rentabilité, tel n'étant pas son rôle, les Églises du Congo devraient, selon notre partenaire, songer à leur avenir économique. C'est pourquoi d'ailleurs le Gouvernement allemand, qui est le grand bailleur des organismes de financement, exige de plus en plus une part significative des partenaires du Sud.

¹⁸⁸ Entretien avec Marie-Louise Vervier, Responsable Service Afrique Centrale(RDC)-Afrique de l'Ouest, *Misereor Aachen*, mercredi, 23 mars 2011.

Par ailleurs, tout en ne pensant pas quitter l’Afrique, *Misereor* demande à ses partenaires de s’adresser à leurs pouvoirs étatiques pour réclamer leur part de la richesse nationale, leur dû, pour amener chaque gouvernement à prendre ses responsabilités devant le peuple et savoir quel est son plan et son programme d’action pour tel ou tel secteur.

Enfin, d’après l’analyse de notre partenaire, aucune Église en Afrique et au Congo n’arriverait à s’autofinancer par les seules aides extérieures (reçues des organismes de financement), celles-ci étant par nature contingentes, limitées. Difficile pour ces Églises de s’autofinancer si elles ne reçoivent pas d’aide étatique, si les contributions des chrétiens ne sont pas suffisantes¹⁸⁹, si les congrégations oeuvrant dans chaque diocèse ne donnent pas de leurs ressources (qui sont généralement importantes provenant de leur organisation financière au niveau de la congrégation : gros investissements rentables, dons et legs, actions cotées en bourses, etc.).

Donc *Misereor* ne finance pas des projets à caractère économique et pastoral. Pour ce dernier, c’est difficile de trouver des organismes prêts à les financer parce que « Rome s’en occupe déjà », ce qui ne manque pas d’irriter plus d’un responsable africain (Manhaeghe, 1994: 43). Quant aux projets à caractère économique, c’est-à-dire susceptibles de générer de la rentabilité et ce, des revenus, ils sont tout simplement rejetés car n’entrant pas dans l’axe prioritaire des organismes de financement. C’est du moins ce que m’a révélé l’enquête menée auprès des 83 personnes, dont 75 prêtres et 8 autres responsables de structures de l’archidiocèse de Bukavu, tel qu’il ressort du tableau ci-dessous :

Tableau n° 12 : Les types de projets envoyés aux organismes occidentaux de financement en 2005- 2010

	Economie	Social	Pastoral	Total	Effectif
Types de projets envoyés aux bailleurs	54	129	203	386	83
Types de projets financés	0	45	43	88	83
Projets entièrement financés	0	18	21	39	83
Projets qui ont été partiellement financés	0	27	22	49	83
Projets qui n’ont pas été financés	54	84	160	298	83

Source : Notre enquête : Bukavu, juillet-août 2010.

On le voit, aucun projet à caractère économique n’a été financé durant les cinq années sous étude par les organismes de financement, ce qui confirme l’idée que ce type de projets n’entre pas dans les axes prioritaires des bailleurs.

¹⁸⁹ En Belgique, c’est l’Etat qui paye le clergé. En Allemagne, ce sont des contribuables chrétiens qui, s’étant déclarés comme tels, acceptent un prélèvement sur leur revenu en termes d’impôt sur le culte. J’y reviendrai plus tard pour montrer les difficultés qu’éprouvent actuellement l’Eglise de ce pays à collecter des ressources importantes et dont les conséquences se répercutent sur les aides accordées aux Eglises d’Afrique.

Au dire de 75% des personnes enquêtées, donc 62 individus sur 83, la raison est à chercher dans le souci pour les pourvoyeurs de fonds de voir les Églises du Sud toujours dépendre éternellement d'eux, même quand ceux-ci n'ont plus les mêmes ressources qu'avant, l'intention étant de garder une influence, une domination sur les Églises du Sud et les contrôler.

Disons avec Norbert Elias que *le pouvoir d'autrui est redoutable : il peut nous forcer à faire quelque chose, que nous le voulions ou non. Le pouvoir est suspect. Les hommes s'en servent pour exploiter autrui à leurs propres fins. Le pouvoir apparaît comme contraire à l'éthique : chacun devrait être en mesure de prendre lui-même ses décisions* (Cf. Etienne J., Mendras, H., 2004 :117).

Mais le pouvoir issu de l'argent amoindrit la liberté du bénéficiaire qui doit plutôt agir selon les conditionnalités que lui dicte le donateur. 10% seulement de l'ensemble de projets envoyés aux différents bailleurs ont été entièrement financés, tandis que 13% ont reçu un financement partiel. Il faut rappeler ici que, la plupart du temps, ce sont des demandes de cofinancement qui sont faites pour chaque projet, aucun bailleur n'étant disposé à le financer seul, compte tenu du nombre important de demandes. Sur 386 projets présentés aux bailleurs, 298, soit 77% n'ont pas été financés.

A la question de savoir si les bailleurs donnent des raisons du refus de financement, 72% des enquêtés disent n'en avoir jamais connu. Mais le grand bailleur *Misereor* m'a expliqué que c'est généralement par manque de fonds suffisants pour répondre aux besoins croissants des demandeurs congolais, ou tout simplement puisque les projets à leur envoyés sont mal présentés, ou encore puisqu'ils n'entrent pas dans l'axe des priorités du bailleur de fonds, ou enfin puisque le demandeur n'avait pas justifié le financement reçu auparavant.

On le voit, les Églises du Congo ne peuvent plus compter sur les financements extérieurs pour leurs activités, puisqu'ils sont devenus aléatoires et contingentés. Malgré tout, l'Église allemande reste jusqu'à présent une des plus généreuses, comme nous l'avons montré, chiffres à l'appui, dans les quatrième et cinquième chapitres de cette thèse, et elle finance aussi des projets pastoraux. Mais elle aussi n'a plus les mêmes capacités de mobilisation de fonds au niveau national.

Selon Eric Manhaeghe et Kessel-Lo (1997 : 427), on ne s'étonne donc pas qu'elle attire pas mal de « pèlerins » dont la dévotion à « Saint Mark » ne fait pas de doute. Les Africains eux-mêmes parlent en ces termes de leurs efforts en vue de trouver des fonds étrangers. Ils disent également en plaisantant que devenir évêque en Afrique, c'est entrer dans un « ordre mendiant ». Cet humour, ajoutent les auteurs, cache un malaise, voire une certaine amertume. Certains évêques africains ont compris qu'ils doivent compter avant tout sur leurs propres fidèles et ils ont lancé des campagnes d'autofinancement de leurs Églises (Matondo, I., : 80. Cf. *Documents du Synode africain*, Ydé, 1995 : 31-33 ; 43-44).

2. Une transition mal préparée et une gestion difficile des structures ecclésiales héritées

Avec le passage de l'ère missionnaire à celle de la « localisation ecclésiale », les difficultés financières se sont complexifiées pour les autochtones. Comment faire marcher, avec le peu de moyens, toute cette lourde machine héritée ? C'est le dilemme sérieux dans lequel se trouvent enfermées les Églises locales obligées de reconduire le modèle d'Église hérité des prédécesseurs. Avec le retrait ou le départ définitif de ceux-ci, les sources tendent à tarir. Les nouveaux « héritiers » sont dès lors réduits à les faire fonctionner avec des moyens de bord, exposés aux incompréhensions constantes de leurs fidèles. Cette situation exige une prise de conscience progressive de ces difficultés financières survenues dans la période post-missionnaire et la recherche d'une émancipation, en travaillant sur le changement des mentalités de tous les acteurs en présence, c'est-à-dire les fidèles, les clercs (candidats en formation, prêtres), les religieux et religieuses.

Dans le Moratoire de Lusaka, il avait été stigmatisé par les participants ceci que nous rapporte Kalamba: *« En Afrique, nous ne faisons que copier ces formes étrangères, sans prendre du recul, sans nous demander si elles sont taillées à notre mesure et si elles conviennent à l'ensemble de nos fidèles. Prenons le cas de la structure de l'église. Certes, il faut qu'il y ait des diocèses et des paroisses, disposant de moyens adéquats. Mais faut-il que les édifices, l'équipement, l'administration et les œuvres imitent ceux de l'Europe... ? Si nous persistons à vouloir les mêmes structures que nos amis d'Outre-mer, alors il faut accepter de rester à jamais dépendants de l'aide extérieure, qui seule peut les soutenir et les financer. »* (Kalamba, 1992 :199).

Alors qu'elles entraînent dans la « période post-missionnaire », les Églises locales du Congo gardaient encore leurs structures économique-financières propres à la « période missionnaire ». Et, avec ces structures, c'est surtout l'esprit véhiculé qui se trouve inadapté au nouveau paysage socio-ecclésial. Celui-ci a ses exigences d'autofinancement, alors que l'ancien modèle missionnaire se caractérisait par une assistance financière quasi-totale et passive. Il convient de voir comme guérir le mal à la racine qui conduit aux « impasses structurelles » et même aux « impasses mentales » actuelles en vue de préparer les générations futures à une autre vision de l'Église.

3. Un paternalisme ancré dans les maisons de formation sacerdotale et religieuse

Pour prendre la mesure de l'impact du paternalisme missionnaire sur la vie des acteurs ecclésiastiques autochtones, je prends deux secteurs de la vie des Églises du Congo qui illustrent bien la persistance de l'esprit de dépendance financière étrangère. Il s'agit de maisons de formation sacerdotale et religieuse (petits et grands séminaires, noviciats, scolasticats) ainsi que des communautés sacerdotales des prêtres autochtones. Ce sont des lieux qui nécessitent de façon indispensable et permanente l'injection des subsides extérieurs abondants : entretien du personnel enseignant (clergé et laïcs) et administratif, moyens de transports motorisés, d'équipement technique et matériel... Sans les ressources matérielles et financières d'ailleurs, leur fonctionnement ordinaire serait gravement amputé.

L'infrastructure d'accueil fait même défaut pendant que certains séminaires se remplissent de candidats au sacerdoce. Ce sont les subsides de Rome principalement qui viennent débloquent une situation en soi précaire et inquiétante. Avec raison, Paul VI pouvait dire : « *Si on supprimait l'œuvre de Saint Pierre Apôtre, il ne resterait plus qu'à fermer les séminaires dans les pays des missions !* » (Cité par Kalamba, 1992 :200) Or, c'est dans ces maisons de formation sacerdotale et religieuse que l'esprit de dépendance s'est forgé comme «imaginaire collectif» des futurs acteurs d'évangélisation. Eux aussi apprennent beaucoup plus à quémander qu'à compter avant tout sur leur capacité productive.

Lors de mes enquêtes sur terrain effectuées en juillet-août 2010 auprès des grands séminaristes de l'archidiocèse de Bukavu, j'ai observé l'ampleur de cet imaginaire collectif, tel qu'il ressort dans le tableau ci-dessous :

Tableau n°13 : Perception des difficultés financières de l'Eglise de Bukavu par les grands séminaristes

	Oui	Non	Aucune réponse	Total (en %)
Êtes-vous informé des difficultés financières de votre diocèse ?	11	62	3	76
	14%	82%	4%	100
Donnez-vous une contribution financière pour vos études ?	76	0	0	76
	100%	0%	0%	100%
Ce que vous donnez est-il suffisant pour vos études ?	0	76	0	76
	0%	100%	0%	100%
Connaissez-vous qui finance (nt) vos études au grand séminaire?	57	12	7	76
	75%	16%	9%	100%
Pensez-vous que vos études seront toujours prises en charge par les OPM ?	53	20	3	76
	70%	26%	4%	100%
Trouvez-vous normal que vos études soient financées par les subsides étrangers ?	49	24	3	76
	65%	32%	4%	100%
Votre diocèse, votre institution de formation peut-elle s'en passer ?	18	56	2	76
	24%	74%	2%	100%

Source : *Notre enquête : Bukavu, juillet-août 2010*

Les 76 grands séminaristes interrogés sur leur perception des difficultés financières de leur diocèse sont majoritairement dans les dernières classes d'études ecclésiastiques (4^e, 5^e, 6^e année, diacres). Cela signifie que, dans un horizon temporel très proche, ils seront sur le terrain social d'évangélisation. Dans une faible proportion, d'autres interrogés sont au début de leur formation, donc en philosophie (1^{ère}, 2^e et 3^e année).

Tous sont conscients que la contribution financière qu'ils donnent pour leurs études est de loin minime par rapport à l'offre de formation : soit, 9 % du coût moyen annuel d'un grand séminariste. 82 % affirment ne pas être informés des difficultés financières de leur diocèse. 75 % d'entre eux savent que leurs études sont financées par les Œuvres Pontificales Missionnaires (OPM), 70 % estiment qu'il n'y a pas de raison que cette aide extérieure diminue un jour, tandis que 65 % trouvent normal que leurs études soient financées par les subsides étrangers, puisque, d'après 70 % des enquêtés, le diocèse ou l'institution d'accueil pour la formation ne saurait s'en passer.

Toutes ces observations permettent de révéler l'état d'esprit de ces futurs acteurs sociaux de l'Église qui s'est forgé dans les maisons de formation sacerdotale et religieuse : un esprit de dépendance, un esprit paternaliste, au point que c'est la loi du moindre effort, de tout recevoir, qui est observée dans leur comportement en lieu et place de la dureté de la vie. Des habitudes, des attitudes comportementales, des propos infantilisants et des attentes « paternalistes » ont marqué une bonne partie des candidats au sacerdoce durant leur formation (Kalamba, 1992 : 200).

Certes, le séminaire dans sa forme actuelle demeure plus essentiellement une structure de consommation où les activités productives sont un point quasi absent dans la vie et la formation des candidats. Mais, justement, cet état de choses vient consacrer l'esprit de dépendance envers l'étranger au lieu de le convertir. « *Il n'y a que les enfants, les infirmes et les malades qui ont le droit de vivre aux dépens d'autrui* », rappelle sévèrement Walbert Bühlmann (1978 : 170).

Il y a même lieu d'interroger plus radicalement le système en place. De quel type de séminaires et de noviciats les Églises locales du Congo ont-elles vraiment besoin aujourd'hui si elles doivent assumer, elles-mêmes avant tout, leur entretien matériel quotidien ? Dans la forme actuelle du catholicisme en Afrique, des structures comme les petits séminaires sont maintenues, parce que Rome surtout y tient. Les OPM versent chaque année des contributions pécuniaires pour leur subsistance. Mais leur part face aux besoins réels est tellement insuffisante que chaque diocèse est obligé de présenter tout le temps les problèmes matériels de ces maisons à d'autres œuvres d'entraide en Occident.

Le coût de formation d'un candidat au sacerdoce ou à la vie religieuse dans les Églises locales du Congo s'avère bien élevé, comme le dit le Père Boisseau : « *Pour avoir des prêtres, il faut des grands séminaires, des petits séminaristes pour alimenter les grands. Quand on pense qu'un enfant sur dix entrés au petit séminaire arrive au sacerdoce, que séminaires, petits et grands, sont entièrement à la charge de l'Église, et que les études y durent 15 ans, on est littéralement effaré devant le « prix de revient » d'un prêtre et pourtant il faut bien y passer; à moins de nous demander si notre conception 'occidentale' du sacerdoce chrétien est vraiment la seule valable* » (1968 : 472).

Juste pour donner une idée du coût annuel de formation d'un prêtre dans le contexte occidental, au grand séminaire interdiocésain d'Orléans en France, il s'élève actuellement à 18 500 euros¹⁹⁰. Le mode de formation des prêtres africains et leur profil posent un problème fondamental que les difficultés financières ne font que révéler : le poids de la dépendance financière occidentale. En effet, les séminaires dépendent presque entièrement des œuvres pontificales missionnaires, et spécialement de l'œuvre de Saint Pierre Apôtre. En 2010, les OPM ont donné les Subsidés ordinaires: 17 236 000 \$ à l'Afrique. L'Œuvre Pontificale Saint Pierre Apôtre a subventionné au total 837 séminaires, dépendant ou non de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples: 461 petits séminaires et 376 grands séminaires. Le nombre des séminaristes soutenus par l'Œuvre est de 77 715, répartis ainsi : 51 592 pour les petits séminaires et 26 123 pour les grands. L'Œuvre, ayant examiné les demandes, a accordé des subsides, répartis ainsi: aux petits séminaires, 6 427 490 \$; aux grands séminaires et aux séminaires propédeutiques: 15 913 601 \$. Elle a destiné 6 504 005,98 \$ aux aides extraordinaires.

Donc, chaque petit séminaire a reçu en moyenne 13 942 \$ en 2010, soit 125 \$ par petit séminariste. Le montant alloué à chaque grand séminariste en Afrique par les OPM cette année ne dépassait pas 610 \$. Pour Fabien Eboussi Boulaga, cette aide est liée à une certaine orientation de la formation des futurs prêtres, selon l'image occidentale du sacerdoce. Le prêtre formé dans les séminaires africains doit être le continuateur du missionnaire d'hier (1978 :165).

Or le prêtre africain d'aujourd'hui et peut-être de demain doit, selon l'auteur, vivre en agent catalyseur pour ses frères qui ont déjà été abusés par le politicien, non en partageant avec eux leur pauvreté, mais en les aidant à s'en sortir, en partageant avec eux joies et peines dans la rigueur qu'impose l'amour du travail, d'un travail bien fait, la bonne gouvernance, la lutte contre la corruption qui engendre les injustices dans la répartition de la richesse nationale (Ibid.) S'il est habitué dès le séminaire à compter sur les « bienfaiteurs occidentaux », renchérit Kalamba, ne serait-il pas tenté de négliger sa formation humaine? L'apprentissage d'un métier lui permettrait de vivre, non en privilégié, mais en tiers-mondiste sous-développé participant activement à l'effort économique et social de son pays (Kalamba, 1992 :156). Louis-Paul Ngongo est tranchant à ce sujet : « *Il faut appeler de tous nos vœux la mort du séminaire colonial, haut lieu de la logique aristotélicienne et d'une éducation aristocratique, pour qu'à la place naissent enfin des centres de formation d'animateurs de communautés chrétiennes, financées et dirigées par les Africains dont la hantise ne soit pas la reproduction en dégradé de séminaires bourgeois occidentaux ! En effet, l'emprise la plus sûre et la plus durable de l'Occident sur l'Église en Afrique consiste à moduler les structures mentales des futurs dirigeants de nos églises.* » (1978 :33).

¹⁹⁰ Déclaration de l'évêque de Chartres, Mgr Michel Pansard, lors de l'ordination de l'abbé Pierre Abelson, le 19/10 2013.

B. L'esprit dépendant de la hiérarchie et de la chrétienté

Après plus d'un siècle d'évangélisation, beaucoup de chrétiens et clercs autochtones vivent encore avec des mentalités propres à « l'époque missionnaire », un des obstacles sérieux sur la voie de la prise en charge matérielle des Églises locales du Congo par elles-mêmes. Mais ces mentalités anachroniques reflètent justement le modèle paternaliste qui a prédominé durant l'ère missionnaire jusqu'à laisser des marques profondes et prégnantes.

L'évêque du diocèse de Luiza dans le Kasai l'a stigmatisé en évoquant cette période « ...quand l'évangélisation emprunte les méthodes coloniales comme c'était le cas en Afrique et lorsqu'une hiérarchie locale prend la relève des missionnaires expatriés, elle hérite alors d'un ensemble de structures et d'institutions mises en place par les missionnaires selon leur propre génie et à la mesure de 'leurs propres moyens matériels et financiers' » (Mukeng'a Kalond, 1990:38. Cité par Kalamba, 1992 : 192).

Abondant dans le même sens, Eboussi (1978 :168) déplore de voir les Églises d'Afrique continuer à concevoir des actions dont le profil répond aux habitudes et aux attentes de leurs traditionnels bailleurs de fonds qui ne tiennent pas compte des réalités locales et des besoins réels des Africains.

1. La logique de captation de ressources financières pour le fonctionnement des Églises du Congo

L'auteur ajoute que les évêques africains passent leur temps dévoré par mille futilités, « par l'inessentiel. » Dans celui-ci, on y inclut le souci d'argent, ce grand alibi, dit-il, qui les absout de n'être pas là où l'on croit qu'ils devraient être. Ils parcourent l'Europe, les États-Unis et le Canada avec leur sébile, essayant d'apitoyer les bonnes âmes par la fable de la pauvreté matérielle de leurs diocèses et de leurs ouailles. Cette existence errante et mendicante témoigne pour leur abnégation, puisqu'ils surmontent leur répugnance native et culturelle au nom de ce qui leur paraît un devoir et un intérêt supérieur (Ibid.).

Décrivant la situation matérielle du clergé africain, Mgr J. Jadot peint un tableau dans lequel plusieurs traits caractérisent l'Église du Congo : « Ce clergé vit dans des conditions misérables, là surtout où il devient nombreux. Cette misère lui est d'autant plus difficile à supporter qu'il compare sa condition avec celle des missionnaires étrangers et des religieux [...] L'entretien du clergé diocésain constitue pour les Évêques une charge qui s'accroît sans cesse [...] Cette charge devient d'autant plus lourde à supporter que les intentions de messe se font rares [...] La misère est néfaste pour le clergé. Elle paralyse beaucoup de prêtres. Le manque de moyens de subsistance et surtout de moyens d'apostolat, conduit au découragement, à la passivité, parfois même à l'aigreur. Elle entraîne aux 'affaires'. On commence un commerce pour le bien de la paroisse et rapidement, on se laisse prendre par l'appât du gain personnel. Elle facilite les amitiés compromettantes avec les nantis du régime. Dans bon nombre de pays de mission, la population reproche amèrement aux prêtres locaux de s'être liés avec les riches et d'épouser inconsciemment le parti des 'profiteurs'. Elle porte à la jalousie envers les missionnaires étrangers et contribue à accroître la tension qui existe entre les deux clergés » (1962 : 73-76).

Si telle en est en grande partie la situation matérielle des prêtres africains et les implications sociales et morales de leur infortune financière, comment dès lors s'en tirent les Églises locales du Congo ? Elles sont davantage tournées jusqu'à ce jour vers l'étranger afin d'attraper un peu de fonds indispensables à la subsistance de leur personnel clérical et laïc, de religieuses et religieux y compris.

Certes, les besoins financiers diffèrent selon l'aisance du « poste de mission », les services pastoraux concernés et les possibilités matérielles des personnes qui y œuvrent. Ces fonds viennent souvent des subsides que les O.P.M. (Rome) et d'autres organismes missionnaires d'entraide à l'étranger accordent chaque année, comme nous l'avons vu précédemment. Sans leurs ressources matérielles et financières, les Églises locales du Congo auraient toutes les peines pour entretenir leur propre personnel.

2. La problématique de la recherche extérieure des honoraires de messe

C'est le lieu d'explicitier avec Kalamba (1992 :201) les problèmes d'ordre ecclésiologique que le transfert des intentions de messes d'ailleurs soulève dans la maturation financière des Églises locales du Congo. Rappelons d'abord que les intentions ou offrandes ou honoraires de messe sont une des contributions des fidèles aux finances des diocèses et paroisses.

Comme son nom l'indique, l'honoraire de messe est une somme d'argent versée à l'occasion d'une messe par une personne qui souhaite que l'intention qui la préoccupe soit prononcée au cours de l'office. Si toute messe est célébrée pour le monde entier, l'on a toujours reconnu au célébrant la possibilité de joindre à cette intention générale telle ou telle intention particulière qui peut lui être confiée. Il ne s'agit pas d'un paiement, la messe n'ayant pas de prix. C'est une façon de s'unir à la prière du célébrant. L'offrande conseillée en vigueur dans les diocèses de France depuis le 1^{er} mars 2014 est de 17 euros. En fait, le cas des « intentions de messe » illustre mieux l'extraversion financière dont les Églises locales du Congo souffrent dans l'état actuel des choses.

Sans l'importation massive et chronique de ces « intentions de messe » d'ailleurs, beaucoup de diocèses auraient effectivement de la peine aujourd'hui à entretenir leur propre effectif clérical. Joseph Kalamba considère que cet état est une entorse au projet même d'enracinement de l'Église dans son milieu sociologique. En effet, dit-il, l'importation permanente est un signe d'une faiblesse grave de communautés chrétiennes africaines à pourvoir à la subsistance matérielle de leurs propres agents d'évangélisation et pasteurs (1992 :202). La dépendance extérieure est devenue tellement « vitale » que supprimer le transfert de ces « intentions de messe », c'est priver, automatiquement, à bon nombre de communautés sacerdotales la principale ressource (et l'unique ressource plus ou moins permanente pour certains diocèses comme celui de Bukavu) matérielle et financière indispensable à leur subsistance quotidienne.

Car les Églises locales du Congo ne sont pas encore capables de fournir, à partir de leurs ressources financières locales, les moyens de vie à leur propre clergé pour assurer le fonctionnement optimal comme hier le missionnaire belge le faisait tant bien que mal dans un « poste de mission » (Ibid.).

Que l'argent pour les « intentions de messe » vienne d'ailleurs, ce n'est pas tellement cela qui pose problème, estime Kalamba, mais c'est le caractère permanent et exclusif de cette ressource sans laquelle des Églises du Congo ne sauraient subvenir aux besoins financiers de leur clergé. Qu'advient-il, en effet, dans un horizon temporel relativement proche pour ces Églises locales africaines, étant donné que ces « intentions de messe » de l'Occident commencent à tarir, voire à disparaître dans la pratique socioreligieuse déjà en désuétude ?

C'est une question qui devrait préoccuper les institutions religieuses congolaises qui font montre d'une sorte de ce que l'auteur appelle « maternité ecclésiale irresponsable ». D'un côté, elles engendrent à cœur joie des ministres mais sans leur donner de moyens sûrs pour leur évangélisation; de l'autre côté, elles ne s'occupent pas effectivement et efficacement d'eux. C'est comme s'il fallait que d'autres « mères étrangères » viennent prendre soin de ces « fils adoptifs », tout le temps nourris grâce à la charité des Églises d'ailleurs ! (Kalamba, 1992 :202). Il y a lieu de craindre qu'à force d'entretenir le clergé autochtone avec les honoraires de messe de l'extérieur, les communautés chrétiennes du Congo oublient même leur devoir primordial. Normalement, c'est à elles qu'incombent en premier lieu le devoir de prendre en charge leur propre clergé africain, avant de compter sur la part des Églises d'ailleurs.

Bien plus, selon Kalamba, la prédominance des honoraires de messe étrangères conduit souvent bon nombre d'acteurs sacerdotaux autochtones à minimiser ou même à oublier les besoins spirituels des fidèles de leurs Églises locales respectives, au bénéfice des chrétiens d'ailleurs pour lesquels ils sont tenus de dire la messe « financée »¹⁹¹, puisqu'il faut respecter l'intention du donateur. L'anomalie se trouve aggravée, déclare Nkuissi, du fait que ces intentions étrangères sont en général anonymes. Ni l'intention elle-même, ni le donateur des honoraires ne sont connus pas plus des fidèles que du prêtre.

¹⁹¹ J. Van Cauwelaert considère que du côté des chrétiens qui remettent les honoraires de messe, la tarification maintient en eux la tendance à vouloir “acheter les effets salvifiques de la messe”, au lieu d'y voir une aide au ministre desservant. “Détaché de l'offrande et présenté comme un moyen d'acquérir par l'acte du célébrant les fruits de la messe, l'honoraire restera toujours aux yeux de nos fidèles le prix de la messe. Les distinctions des théologiens, si légitimes qu'elles soient, n'empêchent pas que les fidèles continuent de nous demander: 'combien coûte une messe'? Combien vous dois-je pour une messe?” (1966: 536).

On peut se demander, ajoute-t-il, si dans ces messes étrangères “*ad intentione dantis*”, les fidèles ne sont pas quelque peu des “spectateurs étrangers” et si leur participation et leur communion au Saint Sacrement ne s'en trouvent pas d'autant réduites (1968: 266-267).

A la longue, on risque en Afrique de ne prier que pour de lointains riches “donateurs” au point de ne penser d'abord aux problèmes et joies de l'assemblée locale présente, pour la simple raison qu'elle n'est pas nantie pour “payer” des “intentions de messe”. Drôle de situation, où les pasteurs africains ne prieront que pour les âmes d'ailleurs alors qu'à leurs propres “ancêtres” personne n'y pense ! C'est ce que résume cette sagesse bantou luba que nous donne Kalamba: “*Katentekela bena bilowo, biende bishale bisendame – Celui qui va arranger les calebasses des autres et les siennes restent inclinées*” (1992:202).

Les évêques africains sont obligés, par la logique même du système dont ils ont hérité, de sillonner l'Europe, l'Amérique à la quête de ressources matérielles et financières indispensables à la vie de leurs Églises respectives¹⁹². Cette situation pénible est pratiquement un mouvement général, reflet d'un mal structurel lié intrinsèquement au modèle d'implantation dont les communautés africaines ont hérité de l'ère missionnaire et les pousse constamment à se tourner vers l'extérieur pour chercher des solutions à leurs problèmes financiers¹⁹³.

Ainsi considéré à partir de ce contexte socio-ecclésial et historique, l'évêque en Afrique porte tout seul sur ses épaules les soucis matériels d'un modèle d'Église-Institution dont le poids financier reflète le caractère défectueux de son adaptation sur le continent. C'est un poids de l'infrastructure héritée de l'Église des missions. La plupart des clercs, nous dit J.E. Penoukou, ont été plus habitués à gérer des institutions ecclésiastiques héritées de l'époque missionnaire qu'à inventer des voies et moyens nouveaux pour que leurs communautés se prennent davantage elles-mêmes en charge (1996: 29-42).

Ce genre de « démarches à l'étranger » les oblige parfois à dépenser une bonne partie de leur temps, de leur énergie physique, intellectuelle et morale. Bien sûr, c'est la vie pastorale locale qui en pâtit, puisque les acteurs responsables sont obligés de se déplacer tout le temps à l'étranger à la recherche entre autres des fonds utiles à l'entretien de leur personnel ecclésiastique et de différentes institutions socio-caritatives héritées de la période missionnaire. Plus grave encore est que cette pénurie matérielle et financière des institutions ecclésiastiques donne l'air d'entretenir l'esprit de mendicité, voulue à dessein.

¹⁹² Fabien Eboussi Boulaga (Art. Cit.: 126) se demande pour combien de temps une organisation comme le diocèse peut-elle tenir en vivant d'une manne circonstancielle extérieure. Et encore, obtenue à quel prix ? (Cité par J. Kalamba, 1992 :341).

¹⁹³ L'Episcopat du Rwanda et du Burundi le confessait tout haut : « *cette situation oblige les évêques à se transformer en mendiants et à consacrer une part importante de leur temps à des démarches étrangères à leur activité de pasteurs* ». Les missions et le problème financier, in *Le Christ au Monde*, p. 172.

Alors, comme le constate Kalamba (1992 : 203), les impasses financières des Églises locales du Congo viennent s'incruster dans des « impasses mentales » dont il devient difficile de se guérir.

3. La mentalité de dépendance dans l'agir et les attitudes des autochtones

Le paternalisme missionnaire a laissé des séquelles mentales, non seulement chez les ecclésiastiques africains, mais aussi chez les chrétiens au sein de leurs communautés. C'est à tous les niveaux que le changement de mentalité mérite d'être opéré. Il est facile de saisir les effets de la « mentalité d'assistance » qui pèse encore lourdement sur une grande partie de fidèles catholiques africains, face aux exigences du programme d'autofinancement de leurs Églises locales du Congo. La racine de cet esprit est à situer dans le modèle de l'implantation de l'Église au début.

En effet, pour réussir leur établissement dans une région de leur choix, les premiers missionnaires recrutaient la main d'œuvre nécessaire parmi les convertis de première heure venus trouver refuge sous leur citadelle. Les « colonies scolaires » dont j'ai parlé précédemment et les « colonies des esclaves libérés », puis les « fermes-chapelles » subsistaient en très grande partie grâce au soutien financier octroyé aux missionnaires par l'État, leurs familles et bienfaiteurs d'Europe. Ainsi, un peu partout au Congo les gens finirent par voir dans le missionnaire ou le religieux expatrié l'image d'un bon « Père Noël » ou d'un « Saint Nicolas » distribuant gratuitement ses biens aux « pauvres enfants nègres »¹⁹⁴. Et, comme jadis, c'était le poste de mission qui demeurait la seule « voie de progrès » dans toute la campagne, le missionnaire européen passait malgré lui comme un « riche indispensable » pour la prospérité matérielle de la tribu où le poste de mission était implanté.

Les autochtones vivaient de son aumône pendant que lui aussi entretenait leur dépendance comme base de son pouvoir (Kalamba, 1992 : 204). Face aux séquelles du paternalisme missionnaire, tout programme d'autofinancement ecclésial ne pouvait que rencontrer ici un des obstacles majeurs. Avec le temps, la concurrence entre missionnaires catholiques et protestants vint à renforcer encore davantage la mentalité d'assistance, déjà cristallisée dans les esprits durant la période coloniale. En fait, chacun des protagonistes religieux cherchait à gagner à sa cause le plus d'adeptes possible. Il recourait abondamment aux offres matérielles et financières alléchantes comme « appât » pour « avoir la population indigène » et surtout ses représentants traditionnels les plus influents du fait de leur ascendance morale et sociale sur la population.

¹⁹⁴ Le trait du « missionnaire bienfaiteur » est effectivement un de ceux que beaucoup d'africains ont retenu de lui. A ce sujet, on peut lire avec intérêt les travaux de L. Laverdière qui, dans un essai de sociologie littéraire, dépeint l'image que l'africain se fait du missionnaire (1987 : 133-247) et ceux de M. Lorenzini consacrés à l'action missionnaire catholique dans la région du Kivu à travers l'ethnologie, la missiologie et le développement (1986 : 368-372).

Progressivement, des autochtones prirent goût au jeu miroitant dont on paie aujourd'hui le prix : « *La méthode de persuasion utilisée par les missionnaires tant protestants que catholiques, comprenait l'offre des dons tels que les habits, les chapeaux et les couteaux aux chefs ou à une personnalité influente du village et du clan. Ainsi donc, les villages et clans étaient divisés selon la religion que le chef du groupe acceptait en premier lieu* »¹⁹⁵.

Chez les chrétiens catholiques, certains facteurs particuliers viennent renforcer cette « mentalité d'assistance ». En voyant l'infrastructure brillante de l'un ou l'autre poste de mission laissé par le missionnaire, beaucoup de fidèles arrivent à la ferme conviction que le missionnaire européen financièrement puissant doit avoir laissé toute cette richesse à ses successeurs africains. Et donc certainement ceux-ci, en commençant par leur évêque, s'ils n'ont pas mal géré le patrimoine hérité de l'ère missionnaire, doivent être très riches, ne manquant de rien dans leur confort. De sorte qu'ils ne devraient demander une quelconque contribution aux fidèles pour tel ou tel besoin de la paroisse sous peine d'être traités de voleurs, puisque « les missionnaires n'étant pas partis avec la caisse, doivent avoir tout laissé à leurs successeurs africains ! »

Il s'est donc ainsi développé un véritable malentendu autour de la demande et de l'offre financières entre les acteurs religieux et leurs adeptes. Car, dans l'entendement de ceux-ci, c'est le diocèse qui doit les aider, ne leur exigeant rien comme contribution sous peine d'être considéré comme un détournement de biens communautaires au profit des intérêts individuels et familiaux. Parfois, ce genre d'esprit, d'attitude et de langage qui frisent un degré de mentalité proche de l'infantilisme et même de l'aliénation mentale sont observés majoritairement chez les chrétiens catholiques.

Pendant que les protestants et les adeptes des autres Églises africaines indépendantes comme les Kimbanguistes étaient généralement éduqués à compter d'abord sur les propres capacités et moyens matériels avant toute aide extérieure, les chrétiens catholiques eux levaient un peu trop les yeux vers « le Père Supérieur de la Mission » (Ladrière, L., 1972 :193). Ainsi le missionnaire occidental a-t-il été considéré à tort ou à raison comme une machine à produire de l'argent, voire « une vache laitière » aux capacités inépuisables, au point que bon nombre de fidèles catholiques congolais ont aujourd'hui de la peine à croire aux difficultés financières de leur diocèse (Kalamba,1992: 205) et qu'ils sont plutôt scandalisés quand leur responsable religieux les sollicite pour un réaliser un projet de l'institution.

¹⁹⁵ Dans un article intitulé *De la rivalité à l'œcuménisme : Les relations entre les missions catholiques et protestants durant le premier siècle de l'évangélisation, 1878-1980*, M.M. Kimpianga montre comment ce phénomène était monnaie courante surtout durant la période missionnaire (1980 :108). Il en est de même pour L. Laverdière qui détaille en quoi consistait ce recrutement pastoral sur fond de corruption morale : « Pour attirer les adultes et les vieillards aux leçons du catéchisme ou aux offices liturgiques, les missionnaires distribuent aux participants quelques feuilles de tabac, des cubes de sucre ou une autre denrée bien appréciée... » (1987 : 103-104).

Cette mentalité ambiante chez beaucoup de chrétiens et responsables des communautés chrétiennes dans les Églises locales du Congo dévoile même, à la limite, une grave méconnaissance de la nature véritable du sacerdoce, de la vie religieuse et de l'épiscopat. Certains des chrétiens africains ne voient avant tout dans ces fonctions et ministères que les intérêts matériels et les prérogatives sociales que la tribu peut en tirer. Car le sacerdoce est considéré en Afrique, tant par les acteurs religieux eux-mêmes que par leurs familles et d'autres chrétiens, comme une ascension sociale lucrative dans la mesure où l'on attend de l'acteur religieux des services philanthropiques pour son milieu. Cette vision étriquée du sacerdoce par les acteurs socioreligieux travestit la nature et la racine véritables de la prêtrise ou de l'épiscopat et, par voie de conséquence, elle impacte négativement l'identité même et de sa mission évangélisatrice.

C'est ce qu'exprime l'évêque de Luiza dans le Kasaï occidental : « *Comment en effet notre société ne voit dans l'Église qu'une société à la mesure et à la façon de leur société temporelle et politique, comparant les services de l'Évangile aux dirigeants de ce monde et classant les religieux parmi des gens nantis, socialement pourvus, qui mangent trois par jour à la façon et au rythme des bourgeois coloniaux ![...] Loin d'être une simple nostalgie des marmites de l'époque coloniale, n'est-ce pas là plutôt l'expression de l'idée qu'ils se font des agents de l'Évangile, des hommes de l'Église et des religieux ? N'est-ce pas l'ignorance flagrante de l'identité de l'Église dans sa réalité intime et eschatologique ? Mais le jugement de ces gens n'est-il pas inspiré par le visage que les acteurs religieux donnent à cette société... ?* » (Mukeng'a K., 1983: 20).

Dans cette épineuse question de l'émancipation des Églises africaines et congolaises vis-à-vis des aides extérieures, il y a lieu de souligner la présence numériquement faible des missionnaires occidentaux et des congrégations qu'ils ont fondées, mais qui ont une très grande capacité dominatrice dans les choix de décisions stratégiques sur les Églises africaines. De sorte qu'il n'y a que leur voix qui est entendue au Vatican dans les grandes décisions, notamment celles liées au financement d'un projet recommandé par tel évêque, et dans la nomination des évêques dans les diocèses africains. Le financement est octroyé ou non selon que tel évêque est en bonne relation avec les donateurs ou avec les missionnaires.

C. L'influence missionnaire dans l'allocation des ressources extérieures

Bien qu'elles aient à leur tête des responsables autochtones, les Églises africaines ne jouissent pas pleinement de leur liberté. La dépendance à l'égard des sociétés missionnaires et des organismes chrétiens occidentaux est encore partout ressentie plus dans les Églises catholiques que dans les Églises protestantes qui, dès l'origine, étaient irritées de leur dépendance dans le secteur financier et des directives provenant des états-majors missionnaires. Le missionnaire reste encore présent dans l'Église africaine et son influence est déterminante notamment dans l'allocation des ressources aux Églises locales.

1. Une présence occidentale influente et déterminante dans l'allocation des ressources

Lors de son interview à Ouagadougou par *TELEMA-REDACTION* sur la situation économique et financière des diocèses d'Afrique et ses retombées sur la pastorale, le cardinal burkinabè Paul Zoungrana évoque « *le rôle d'écran et de canal sélectif subjectif joué par certains missionnaires entre nos diocèses et les organismes d'aide, une certaine concurrence entre les Instituts Missionnaires et les diocèses* » (1995 : 6).

En effet, à examiner de près la procédure employée pour l'octroi de ces subsides, on est frappé par un autre phénomène : ce sont les instances romaines qui jugent de l'opportunité de maintenir telle structure, de réaliser tel projet présenté par les Eglises d'Afrique pour demander leur financement. Cette interférence jusqu'aux moindres détails dans le fonctionnement des Églises d'Afrique enlève pratiquement tout pouvoir réel à leurs responsables ecclésiastiques.

Le prélat propose qu'un premier réajustement puisse se concevoir ici : les œuvres pontificales missionnaires répartiraient les fonds, soit par pays, soit par conférences épiscopales. Il reviendrait à celles-ci de juger de la priorité à accorder à tel projet, de déterminer des situations où il semble plus urgent de construire une adduction d'eau qu'un palais épiscopal ou même une grande église-cathédrale... Louis-Paul Ngongo observe que la situation financière d'un diocèse africain est globalement liée à la présence du personnel missionnaire dans ses institutions, et cela à deux niveaux : au niveau de la gestion à travers des économistes diocésains missionnaires et au niveau de la recherche des fonds. En effet, un diocèse recevra facilement de l'argent de Suisse, de Belgique, du Canada ou des USA, s'il compte parmi son personnel des ressortissants de ces pays.

Fort de ses arrières, le missionnaire expatrié en Afrique peut alors jouer un rôle sans commune mesure avec sa place officielle. Il fixe dans les coulisses et de façon décisive les priorités pastorales. Il dépend de lui, ajoute l'auteur, de faire avorter telle ou telle œuvre en lui coupant les vivres (Ngongo, 1978 :38). On ne saurait recenser, à travers l'Afrique, les œuvres et les structures ecclésiales disparues, faute de financement, après le départ du missionnaire occidental qui en assurait le fonctionnement (Ibid.).

De même, l'impact financier de cette présence occidentale sur l'Église d'Afrique est réel : la plupart des diocèses dont l'ensemble ou la quasi-totalité des membres du clergé ou de religieux et religieuses est africain végètent au niveau matériel. C'est le cas des Prêtres diocésains de l'archidiocèse de Bukavu, les Frères Serviteurs de Jésus, les Filles de Marie Reine des Apôtres et les Filles de la Résurrection. L'on observe la même misère financière dans tous les instituts religieux missionnaires dont la totalité de membres est d'origine africaine. C'est le cas actuellement des congrégations missionnaires des Pères Franciscains, des Pères Barnabites.

Par contre, là où il y a encore présence remarquable des Occidentaux, comme chez les Pères Blancs, les Pères Xavériens de Parme, les Jésuites, les sœurs Blanches, les sœurs Dorothees (de Cemmo et Educatrices), les Dames de la Sainte Famille, les Carmélites Missionnaires Thérésiennes, les Picole Figglie et les sœurs Franciscaines, la situation financière est encore enviable. On assiste alors dans certaines régions d'Afrique à un phénomène aussi humiliant que scandaleux, parce que signe d'aliénation: des jeunes en quête de leur vocation religieuse qui se voient découragés par les congrégations missionnaires d'aller dans des congrégations diocésaines sur fond d'arguments économiques¹⁹⁶.

Il en est de même des chrétiens d'une paroisse réclamant de leur évêque africain un prêtre occidental en lieu et la place d'un autochtone parce que celui-là dispose de moyens financiers que n'a pas celui-ci, notamment pour scolariser leurs enfants ou pour construire une école, une église... Bien que la hiérarchie soit établie presque partout en Afrique¹⁹⁷, les Églises du continent dépendent encore de ce qu'on appelle des Œuvres Pontificales Missionnaires (« Propagation de la Foi, Saint Pierre Apôtre et Sainte Enfance ») quant à leur fonctionnement et à la création de nouvelles structures.

2. Le manque de formation chrétienne suffisante sur l'autonomie et la responsabilité

Revenant sur la question posée au début de la section, celle de savoir si, au regard de la réalité en face, on n'est pas en droit d'affirmer que les Églises locales du Congo ont reçu des missionnaires une éducation à la dépendance, Jules Gbagbu Sapo (2005 : 148) estime qu'il faut en fait chercher les causes de la dépendance financière des Églises d'Afrique en général et du Congo en particulier dans l'histoire de l'évangélisation de ces Églises. L'incapacité actuelle de ces Églises à se prendre en charge s'explique par le manque de formation chrétienne suffisante en cette matière. Le problème semble dériver pour une grande part des méthodes missionnaires d'« implantation de l'Église » dont j'ai suffisamment parlé dans la première partie de cette étude, méthodes sérieusement remises en question par des théologiens africains, surtout Congolais et Camerounais.

¹⁹⁶Au début des années 1990, une campagne de dénigrement sur fond d'arguments matériels avait été menée dans l'archidiocèse de Bukavu par certains membres des congrégations missionnaires pour décourager les jeunes garçons et filles qui voulaient s'orienter dans les congrégations diocésaines, au motif que celles-ci n'offraient pas d'ouvertures à l'épanouissement et à des opportunités de réussite, tant elles sont pauvres. A contrario, on les incitait à entrer dans les congrégations missionnaires internationales, avec comme offres avantageuses alléchantes tels que les voyages réguliers dans plusieurs pays du monde, notamment en Europe, les possibilités à pouvoir aider leur famille misérable d'origine, les études dans des pays étrangers... Paradoxalement, ces congrégations internationales qui se livraient à ce jeu marketing sont soumises au vœu de pauvreté, ce qui fait dire avec humour aux diocésains, que les religieux et religieuses missionnaires font le vœu théorique de pauvreté mais ce sont les séculiers qui le vivent.

¹⁹⁷On peut encore trouver dans la hiérarchie catholique en Afrique, des évêques occidentaux. C'est notamment dans certains pays francophones comme la RCA, le Gabon, le Congo Brazzaville, le Cameroun, le Tchad...

Rappelons que le souci des premiers missionnaires catholiques en Afrique était d'occuper le plus vite possible l'ensemble du territoire qui leur avait été confié et d'intéresser la population entière au message qu'ils apportaient. Ils étaient toujours pressés à cause de la concurrence impitoyable des Protestants. Ils étaient également convaincus qu'ils devaient prendre soin de tout, la population autochtone étant considérée comme trop pauvre pour contribuer d'une façon significative au développement des 'missions', et les missionnaires prenaient très au sérieux leurs responsabilités dans le cadre de la 'Commission'. Ngongo estime que « *pour atténuer le caractère aliénant de l'aide qui viendrait d'autres églises, nous ne devrions faire appel à l'extérieur que si nous pouvons assurer nous-mêmes le financement des 2/3 d'un projet. Certes alors, nos projets seraient-ils moins grandioses, nos églises, nos salles d'œuvre, nos palais épiscopaux moins triomphalistes, mais ils seraient nôtres ; nous pourrions leur donner une orientation originale, nous serions à même de les entretenir quand, pour une raison ou une autre, l'Occident cesse de nous envoyer sa manne* » (1978 :34).

L'auteur exhorte les Africains au réalisme et à la circonspection: « *En effet, quelle réforme de structures proposer et appliquer quand on n'a pas les moyens de sa politique ? L'Occident continue à soutenir les structures mises en place par lui et dont nous ne serions que les gardiens. Il ne s'agit pas de couper les Églises d'Afrique du centre du catholicisme* » (Ibid.). Mais, comme le fait observer Ngongo, les liens qui nous unissent aux autres Églises, même la romaine, doivent être avant tout des liens de charité et non de dépendance financière ou politique (1978 :31-32).

3. Une prise de conscience africaine de plus en plus accrue du problème

Ouvriers de leur propre développement, les peuples africains en sont les premiers responsables, comme l'observe le pape Paul VI (*Populorum progressio*, n° 76-80. Cf. Maugenest, D., 1985 : 528-529), et ils en prennent de plus en plus conscience, même si leurs manœuvres d'auto-prise en charge restent encore très réduites. Les dernières décennies ont vu des *prises de conscience et de position progressives* de la part de la hiérarchie catholique africaine. Elles témoignent d'un changement de discours très significatif à l'égard du problème.

En effet, dans les années 60, les nouvelles Églises d'Afrique comptaient, d'une manière explicite, sur l'aide venant de l'extérieur, surtout des Églises mères dont elles pensaient être en droit d'attendre un apport substantiel, en personnel et en ressources financières, pour leur propre existence (Kalamba Nsapo, 2000 : 160). On peut par exemple entendre l'épiscopat zaïrois déclarer sous une note de résignation: « *Une Église jeune comme la nôtre peut difficilement faire face seule aux exigences de la formation intégrale de ses membres. Seul le soutien que lui donnent en ce domaine d'autres Églises peut lui permettre de faire face elle-même à ses propres problèmes et à ses besoins les plus vitaux* » (Message de l'Église du Zaïre à l'Église de Belgique. Cf. Ibid. : 161).

Dans les années 70, l'épiscopat africain commence à s'exprimer explicitement, en soulignant la nécessité que les Églises africaines soient prises en charge par elles-mêmes.

La situation de leur dépendance économique inquiète de plus en plus les évêques africains, non seulement parce qu'elle ne s'exprime pas en termes de complémentarité ou de subsidiarité, mais surtout au regard des effets qu'elle produit dans les rapports entre les dépendants et leurs bienfaiteurs : « en arriver à une dépendance de vie et de mort ne peut qu'exposer à de dangers très graves, empêcher toute vraie collaboration et même porter atteinte à la réalisation authentique du plus faible » (Ibid. 161, note 191).

Tout en reconnaissant le danger que comporte la dépendance extérieure, la raison principale de la pauvreté des Églises africaines est à chercher dans le contexte sociopolitique du continent : « L'Église est pauvre en Afrique, principalement parce que l'Afrique est pauvre. Mais une dépendance totale et prolongée d'aides financières d'origine étrangère ne manque pas d'être très préoccupante. Ce synode doit se pencher sur cette grave anomalie », avait déclaré le Cardinal Thiandoum dans son Rapport introductif au Synode africain (Cheza, M., 1996 : 37). Effectivement, l'autosuffisance financière des Églises particulières d'Afrique est l'une des grandes questions qui ont attiré l'attention des Pères synodaux (Cf. Luneau, R., 1997 : 120-125).

Dans le questionnaire préparatoire, on peut lire le n° 14 qui interroge ces Églises si elles sont suffisamment conscientes de la nécessité, de l'urgence de parvenir à l'autosuffisance financière, ainsi que les efforts, les initiatives, les stratégies envisagés pour l'atteindre (Cheza, M.-Dorrite, H.-Luneau, R., 1992 : 424-425). Dans l'Exhortation apostolique post-synodale que le Pape Jean-Paul II est venu publier le 15 septembre 1995 à Yaoundé, le chapitre V est intitulé : « Vous serez mes témoins » en Afrique. Le n° 104 traite des « moyens matériels » dont voici le contenu intégral :

« Dans cette perspective, les Pères synodaux ont souligné qu'il est nécessaire que toute communauté chrétienne soit en mesure de pourvoir par elle-même, autant que possible, à ses propres besoins. L'évangélisation requiert donc, outre les moyens humains, des moyens matériels et financiers substantiels, dont bien souvent les diocèses sont loin de disposer dans des proportions suffisantes. Il est donc urgent que les Églises particulières d'Afrique se fixent pour objectif d'arriver au plus tôt à pourvoir elles-mêmes à leurs besoins et à assurer leur autofinancement. Par conséquent, j'invite instamment les Conférences épiscopales, les diocèses et toutes les communautés chrétiennes des Églises du continent, chacune en ce qui la concerne, à faire diligence pour que cet autofinancement devienne de plus en plus effectif. Par ailleurs, j'adresse un appel aux Églises-sœurs du monde pour qu'elles soutiennent plus généreusement les Œuvres pontificales missionnaires et que, à travers leurs organismes d'aide, puissent être consentis aux diocèses dans le besoin des financements destinés à des projets d'investissement capables de produire des ressources, en vue de l'autofinancement progressif de nos Églises. Il ne faut d'ailleurs pas oublier qu'une Église ne peut arriver à l'autosuffisance matérielle et financière que dans la mesure où le peuple qui lui est confié ne subit pas une misère extrême »¹⁹⁸.

¹⁹⁸ LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE, Exhortation apostolique de Jean-Paul II, *L'Église en Afrique* « *Ecclesia in Africa* », aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux religieux et aux religieuses, et aux tous les fidèles laïcs, sur l'Église en Afrique et sa mission Évangélisatrice vers l'An 2000, 1^{er} octobre 1995, n°212 : 843.

Ce texte peut être considéré comme fondateur et déclencheur de l'impulsion de la vie économique des Églises d'Afrique. Dans le neuvième chapitre, j'y reviendrai en analysant les idées principales que le pape soumet aux Eglises d'Afrique à prendre en considération comme nécessité dans la recherche de leur autofinancement. Effectivement, les évêques congolais sont de plus en plus conscients que l'atteinte de leur autonomie financière en appelle à une prise en charge par les fidèles des besoins matériels de leur Église. Cela exige aussi que l'aide venant des anciennes Églises puisse s'insérer et s'inscrire dans des projets d'ensemble élaborés par les Églises locales, au lieu d'être décidée unilatéralement et fournie de façon ponctuelle¹⁹⁹.

Conscients qu'ils ne peuvent pas encore se passer de l'aide des Églises occidentales, les évêques africains plaident pour une nouvelle philosophie d'aide conduisant les Églises autochtones à ne pas dépendre indéfiniment de l'aide financière extérieure. Cette aspiration qui cadre avec l'enseignement de Vatican II, est une requête ecclésiologique fondamentale et non une quelconque volonté d'accumuler des richesses. Grâce à cette autosuffisance, les Églises seront aussi en mesure de venir en aide aux couches les plus pauvres de nos populations (Cf. 7^e Assemblée plénière du SCEAM réunie à Kinshasa du 15 au 22 juillet 1984, *ibidem* : 294).

Le pape Paul VI rappelle que la vocation de l'Église c'est contribuer à anoblir l'homme par tous les moyens, pourvu qu'ils soient justes et honnêtes à promouvoir « le développement intégral de l'homme, c'est-à-dire de tout homme et de tout l'homme », et non à lui prêcher une certaine médiocrité. Au lieu que l'Église « descende » pour rejoindre l'homme dans sa misère matérielle, ce qui n'est vraiment pas un idéal à désirer, l'Église devrait plutôt chercher à tirer l'homme de la misère pour l'élever dans la dignité tant spirituelle que matérielle.

Car, comme dit un principe moral, « il faut un minimum de bien-être pour pratiquer la vertu ». La pauvreté matérielle n'est pas un idéal à recommander. Dans les textes épiscopaux, il apparaît que l'autofinancement des Églises locales est un problème qui se pose et se posera encore en Afrique, d'autant plus que la situation économique de ce continent est toujours plus inquiétante. Le prix à payer est celui de changements profonds, si l'on veut affronter sérieusement le problème : « *A moins de changer la structure et la forme des Églises locales, le temps ne viendra jamais où les vocations autochtones de type traditionnel suffiront à répondre aux exigences de ces Églises ; si nous persistons à vouloir les mêmes structures que nos amis d'outre-mer, alors il faut accepter de rester à jamais dépendants de l'aide étrangère, qui seule peut les soutenir et les financer* » (Kalilombe, P., 1979 : 56-58).

¹⁹⁹ Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar au Synode, 20 octobre 1974, in *Les évêques d'Afrique parlent* (1969-1991). Documents pour le Synode africain, textes réunis par M. Cheza, H. Dorrite, R. Lunnau, Paris, Centurion, 1992 : 75.

Ce genre d'affirmations met en lumière un problème très profond, notamment ce que Sylvia Recchi appelle la non-conformité du modèle d'Église bâtie en Afrique avec la réalité socio-économique des populations de ce continent (Recchi, S., 2003 : 31). En effet, l'épiscopat africain prend progressivement conscience que le dynamisme vers l'autofinancement pour les Églises d'Afrique exige, en même temps, des batailles diverses, notamment une révision des structures laissées par l'Église du temps colonial, la nécessité d'une plus grande responsabilité des fidèles afin qu'ils soient prêts à prendre économiquement en charge leur Église, une vie du clergé plus simple et plus cohérente avec l'Évangile, ainsi que la promotion de la justice et des droits de l'homme en Afrique (Ibid.).

Dans une enquête réalisée dans l'archidiocèse de Yaoundé, on constate la même faiblesse de la politique de l'extraversion financière que dans les diocèses du Congo. Au fur et à mesure, les ressources financières tirées de l'extérieur diminuent, beaucoup de projets importants pour le développement socio-économique de ce diocèse ne sont pas financés, ceux qui sont financés ne le sont que de moitié, ce qui met le diocèse en difficulté, obligé de laisser des chantiers inachevés ici et là parce que le financement reçu ne suffit pas...

Pour me rendre compte de la réalité, j'ai réalisé une enquête sur un échantillon représentatif de réponses reçues des organismes de financement à 40% de projets annuels qui leur ont été envoyés entre 2000 et 2005, et les résultats auxquels j'ai abouti sont les suivants :

Tableau 14: Financements de projets dans l'archidiocèse de Yaoundé : 2000-2005 (en euros)

Année	Nombre de projets envoyés	Montants demandés	Montants reçus	%
2000	01	54 873	25 564,59	47
2001	04	289 247	150 000	52
2002	04	145 890	93 911,48	64
2003	06	358 913	191 000	53
2004	25	1 879 436	1 091 917,34	58
2005	05	324 197	243 486	75
TOTAL	45	3 052 556	1 765 876,41	58

Sources : Tableau créé par l'auteur à partir des données des rapports annuels

Une triple observation mérite d'être faite au préalable : l'échantillon des projets tirés pour mon analyse représente 40% de l'ensemble des projets annuels que le diocèse a envoyés aux bailleurs selon les différents axes (volets): pastorale, santé, développement, éducation, investissement (constructions, bourses pour études de spécialisation...). Mais pour certaines années, les données étaient indisponibles que le nombre de projets étudiés a été déterminé par recoupement d'informations parcellaires recueillies dans les archives de l'Econamat diocésain.

C'est le cas pour l'année 2000 où je n'ai retrouvé qu'un seul projet dans les archives de la procure de Yaoundé. Par ailleurs, les montants donnés représentent en moyenne 90% du coût total des projets concernés car déjà diminués de la participation locale (estimée donc à 10%). Aussi, d'après les expériences antérieures, nous prenons comme hypothèse que les montants reçus au cours d'une année concernent des projets envoyés aux bailleurs l'année d'avant.

Il ressort que ces chiffres révèlent la faiblesse de la politique de l'extraversion financière de l'archidiocèse de Yaoundé. Même si cette période sous étude est particulièrement difficile comme nous le verrons tantôt, il est une évidence que les ressources extérieures ne rassurent plus. Durant les six ans, aucun projet n'a été financé intégralement. Seule l'année 2005 a eu un financement qui approche ce qui avait été demandé car, parmi les financements demandés, 75% de montants ont été reçus, ce qui confirme d'ailleurs notre hypothèse, car l'année 2004, c'est-à-dire l'année de la sortie du Plan Pastoral de l'archevêque, beaucoup de projets avaient été élaborés et les réponses sont arrivées en 2005.

Ce quinquennat correspond à la période la plus difficile depuis la prise en main de l'Église particulière de Yaoundé par le clergé local. En effet, en cinq ans, il y a eu trois Archevêques et un Administrateur apostolique : en 1998 : mort de Mgr Zoa ; de 1999 à 2000 : période intermédiaire avec l'Administration apostolique de Mgr Joseph Atanga; en 1999 : nomination de Mgr André Wouking est nommé archevêque de Yaoundé. Il meurt subitement en 2002 ; de novembre 2003 à juillet 2013 : Mgr Victor Tonye Bakot. Le siège archiepiscopal est resté vacant à l'issue de la démission de ce dernier. C'est Mgr Jean Mbarga qui a été nommé comme Administrateur Apostolique avant de recevoir le pallium en tant que nouvel archevêque métropolitain le 31 octobre 2014.

Cette instabilité à la tête du diocèse a certainement perturbé la conduite des activités socio-pastorales de ce diocèse, y compris l'élan de générosité des organismes d'aide occidentaux. Durant ce même laps de temps, ce diocèse connaît six économistes diocésains, à l'issue du séisme financier qui l'a secoué. Six économistes diocésains en sept ans, soit une moyenne d'un an de service par économiste diocésain, c'est un triste record qui ne pouvait que donner des résultats lamentables ! Il convient de rappeler que, d'après le droit canonique, l'économiste diocésain est nommé pour cinq ans par l'évêque diocésain « après qu'il ait entendu le collège des consultants et le conseil pour les affaires économiques »²⁰⁰.

²⁰⁰ Can. 494 §1 : « Dans chaque diocèse l'évêque, après avoir entendu le collège des consultants et le conseil pour les affaires économiques, nommera un économiste vraiment compétent dans le domaine économique et remarquable par sa probité.

§2 : « L'économiste sera nommé pour cinq ans, mais ce temps écoulé, il peut l'être de nouveau pour d'autres périodes de cinq ans; durant sa charge, il ne sera pas révoqué sauf pour une cause grave estimée telle par l'évêque après qu'il ait entendu le collège des consultants et le conseil pour les affaires économiques ».

Dans les conditions où ce diocèse s'est trouvé à partir de 1998, avec la mort de Mgr Jean Zoa et le départ inopiné de l'économiste diocésain Jean-Claude Soete, aucune disposition canonique ne pouvait être respectée ; le diocèse était obligé de vivre au rythme des événements. Avec un tel contexte défavorable, les financements des projets étaient quasi rares. Car les quelques projets qui ont été élaborés et envoyés aux bailleurs occidentaux ne pouvaient pas être facilement reçus, tellement la crédibilité de l'archidiocèse de Yaoundé avait été suffisamment entamée avec ce qui a été appelé « le crash financier de 1998 »²⁰¹. Cependant, au-delà du contexte particulièrement défavorable, un constat est général : les financements extérieurs deviennent de plus en plus hypothétiques et ce, d'autant plus que donateurs et destinataires n'ont pas la même vision de l'aide.

D. Le manque de vision commune entre donateurs et destinataires de l'aide

La dépendance des Églises du Sud vis-à-vis de leurs partenaires du Nord se situe à un plan sociologique. A plusieurs endroits, la générosité des Églises et des organismes occidentaux a favorisé un modèle pastoral qui ne tenait pas compte des priorités des fidèles auxquels il est destiné. Aussi bien les Églises du Nord que celles du Sud sont responsables de ce développement, alors que, croyons-nous, elles devraient mettre en œuvre un modèle socialisant d'autofinancement participatif pour certains, et pour d'autres, créer les mêmes mécanismes de solidarité universelle qui garantissent une aide efficace sans conduire à l'une ou l'autre forme de dépendance.

1. Les exigences, les priorités et les orientations des organismes de financement

Un aspect m'a semblé particulièrement favorable à l'archidiocèse de Yaoundé parce que contrastant avec l'expérience de partenariat des autres Églises particulières du Congo, notamment, avec les organismes de financement occidentaux. Il s'agit de la réaction de ces derniers vis-à-vis des projets essentiellement économiques, et donc rentables. En effet, lors de mon entretien sur la réaction des organismes de financement extérieurs, contrairement à ce que j'ai recueilli auprès des enquêtés dans l'archidiocèse de Bukavu, l'autorité diocésaine m'a informé que, de manière objective, il n'y a pas des catégories de projets qui sont refusées par les bailleurs de l'archidiocèse de Yaoundé :

« Tout dépend parfois, dit-il, de la présentation du projet. Il y a des volets de projets qu'ils ne financent pas, par exemple le volet salaire. S'il y a ce volet salaire dans un projet, ils ne financent pas. Ils refuseront aussi en fonction de leurs orientations. Il y en a qui ne font pas dans l'éducation, qui sont plutôt dans l'agriculture. Si le diocèse leur envoie des projets qui ne répondent pas à leurs critères et politiques, ils ne financeront pas. De manière générale, d'après l'Ordinaire du lieu, le refus des bailleurs dépend, pourrait-nous dire, de leur trésorerie, de leur politique et de la présentation du projet »²⁰².

²⁰¹ Mgr Victor Tonye Bakot, *Besoins de financement de l'archidiocèse de Yaoundé*, p. 3.

²⁰² Entretien à la CDO avec l'Ordinaire du Lieu de l'archidiocèse de Yaoundé, le 22 mars 2012

Donc, contrairement à ce qui se passe ailleurs, du moins dans certaines Églises particulières de l'Afrique centrale où aucun projet à caractère économique, rentable n'est financé, dans le cas de l'archidiocèse de Yaoundé, aux dires de l'autorité diocésaine : « *Les bailleurs montrent beaucoup d'intérêt. On constate que les aspects économiques les touchent beaucoup. Par rapport aux aspects purement pastoraux, il y en a qu'ils ne financent pas, ou ils demandent que l'Église particulière se prenne en charge. Quand il s'agit d'un projet purement économique, il y a une attention soutenue. C'est par exemple la palmeraie de l'archidiocèse de Otele et de Mfou, qui a été financé par la Conférence Episcopale Italienne, de même le volet éducatif, l'éducation des enfants de la rue, les petits métiers, ... c'est un volet formation mais qui a un aboutissement immédiat sur l'économie* »²⁰³.

Mais, à la question de savoir si les montants demandés aux bailleurs sont toujours donnés, la réponse de l'autorité diocésaine est spontanée et sèche: « *Jamais ! Les bailleurs donnent rarement tout ce qu'on a demandé, c'est très difficile. C'est pour cela que, renchérit-il, dans la sagesse de la présentation d'un projet, la contribution locale est très importante, sachant que le bailleur donnera 'l'obole de la veuve'. Je ne sais pas qui d'entre nous a déjà reçu le montant total demandé ! Ce n'est pas impossible, mais à ma connaissance, je ne connais pas un seul cas. Peut-être que les missionnaires eux reçoivent la totalité !* » (Ibid.)

Sauf pour ceux de faibles montants, il est rare qu'un projet soit financé durant la même année de son envoi aux bailleurs. C'est ce que corrobore l'opinion de l'autorité diocésaine à la question de savoir si la plupart des bailleurs de l'archidiocèse de Yaoundé répondent à temps aux demandes de financement. Les raisons avancées me semblent objectivement admissibles : « *Non, dans la mesure où l'envoi du dossier est déjà en lui-même un motif du retard. C'est-à-dire que la poste ne va pas à la vitesse de la lumière. Et quand le projet est reçu il n'arrive pas toujours à temps, parce que les bailleurs ont leur Conseil d'Administration pour évaluer le projet. Or, celui-ci ne se réunit pas tous les mois ! Et tout ceci fait que quand vous envoyez un projet, vous devez vous accorder a priori un temps d'attente, qui est fait de stress, d'angoisses, et parfois c'est la réponse négative. Quant au montant, c'est parfois la moitié de ce qu'on a demandé, le tiers... Mais ils répondent toujours, même après longtemps* ». (Ibid.)

J'ai également vérifié auprès de l'Ordinaire du Lieu du diocèse de Yaoundé s'il y a des projets qui ne sont pas financés : « *Beaucoup ne sont pas financés. A titre d'exemple, un curé de paroisse avait sollicité un cofinancement à trois organismes pour la construction du presbytère. La paroisse avait déjà réalisé les ¾ du projet estimé à 70 millions de FCFA, soit environ 106 707 Euros. Malgré cet argument, les trois organismes n'ont donné aucun sou. Le curé pensait que cette contribution locale très substantielle allait les impressionner et leur arracher les 25% qui restaient pour réaliser le projet, il n'en était rien ! Il est possible qu'ils financent plus aisément des organisations interdiocésaines ou les conférences interétatiques comme le SCEAM, l'ACERAC, ... mais les financements des projets des Églises particulières commencent à faire défaut. Quelques projets sont financés, mais l'apport de ces organismes n'est pas toujours entier, c'est-à-dire à la mesure de la demande, ce qui rend irréalisables plusieurs projets qui pourtant étaient bénéfiques aux populations, au fonctionnement normal des structures des Églises locales. Ils ne financent pas tous les projets mais ils soutiennent l'Église.* » (Ibid.)

²⁰³ Entretien avec l'autorité diocésaine à la CDO, Yaoundé, le 22 mars 2012.

A la question de savoir si les bailleurs donnent toujours les raisons de leur réponse négative, l'autorité du diocèse invite au réalisme et à la circonspection pour interpréter le langage du bailleur : « *Quand on envoie une demande, si l'organisme vous dit : 'Nous n'avons pas pu vous soutenir pour telle raison ou pour telle autre', c'est déjà bien. Si l'organisme vous dit : 'reprenez votre dossier en prenant en compte telles remarques', c'est que le dossier est intéressant mais il a été mal présenté. La problématique les intéresse mais elle a été mal articulée, par exemple le montant de la demande est exagéré, à la connaissance de ce qu'ils ont comme information du coût du projet, parce qu'ils ont leurs experts aussi. Donc quand ils refusent catégoriquement la demande ils vous disent la gentille formule : 'Nous avons reçu votre demande mais malheureusement vu le nombre des sollicitations que nous recevons chaque année de par le monde entier, ... nous sommes au regret de ne pas pouvoir satisfaire à votre demande, bien que nous comprenions votre besoin... !', une formule stéréotypée écrite d'avance qu'on sert à tous ceux qui vont recevoir une réponse négative !* » (Ibid.)

2. Les aides sont-elles conditionnées par des organismes de financement ?

Réfléchissant sur la dépendance économique de l'Afrique, Philippe Hugon en arrive à l'idée que la dépendance traduit une asymétrie de position (2012 :137). Selon Balandier (1974), elle ne signifie pas « prédétermination par l'extérieur mais plutôt non-disposition de tous les éléments de base nécessaires à la liberté de choix ». Appelé par la rédaction de *Lumen Vitae* à réfléchir sur la question de savoir si les Églises du Nord imposent des modèles pastoraux en finançant les Églises du Sud et conditionnent, de ce fait, leurs aides par certaines exigences, Eric Manhaeghe rappelle d'abord le débat qui avait eu lieu autour du moratoire des années 70.

En 1972, en effet, quelques théologiens africains, réunis à Lusaka (Zambie), proposent un moratoire sur le personnel et les ressources financières étrangers. Leurs arguments peuvent se résumer comme suit : si les missionnaires étrangers quittaient les Églises africaines et si celles-ci cessaient de recevoir de l'argent des Églises occidentales, elles mettraient fin à la domination occidentale²⁰⁴ et elles seraient libres de résoudre leurs problèmes à leur façon.

²⁰⁴ Georg Simmel consacre un des six chapitres de son ouvrage *Philosophie de l'argent* à la contribution de l'argent au développement de la liberté individuelle. En premier lieu grâce à sa capacité à se substituer à des biens en nature : la dépendance purement personnelle est transformée en dépendance « chosale ». Cette propriété de l'argent explique par exemple la préférence du paysan pour le paiement de l'impôt seigneurial en monnaie ou encore le choix de certaines jeunes femmes d'un emploi salarié en usine au détriment d'un travail domestique pour des patrons chez qui « elles sont peut-être mieux loties matériellement, mais se sentent moins libres, étant soumises à la subjectivité des personnes ». Il existe donc un pouvoir *désaliénant* des relations monétaires, en particulier quand celles-ci concernent des individus inégaux en termes de pouvoir. C'est parce qu'il est étranger à l'individu que l'argent libère dans une certaine mesure ce dernier : « objet économique étranger entre tous à la personnalité », il est le seul à pouvoir séparer véritablement la personnalité du produit et permettre le « divorce entre l'être et l'avoir » (1987 :397). Bref, pour Simmel, la monétarisation de l'économie stimule finalement le processus d'individualisation en libérant les personnes des liens personnels dont elles sont prisonnières. Elle permet à l'individu d'échapper à la fois aux petits groupes homogènes où sa liberté est fortement restreinte et aux obligations sociales qui y sont la norme. Grâce à l'argent qui autorise le développement de relations impersonnelles, l'homme moderne

Quelques années plus tard, la Conférence des Églises de toute l'Afrique (CETA) invite les Églises africaines à appliquer un tel moratoire. Les évêques catholiques du continent n'en voient pas la nécessité. Ils soulignent que l'organisation de l'Église catholique diffère de celle des Églises protestantes. En effet, l'aide aux jeunes Églises protestantes est organisée dans le cadre de relations bilatérales entre Églises locales, tandis que dans l'Église catholique, une bonne partie de l'aide passe par un organisme central à Rome : la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples (CEP).

Une Église locale occidentale ne peut imposer directement une approche pastorale à une Église locale africaine. La prise de position des évêques catholiques a été sévèrement critiquée, mais on doit néanmoins admettre qu'ils avaient bien saisi le problème. Il se pose effectivement en termes différents pour l'Église catholique et les Églises protestantes. Cependant, les arguments qu'ils ont avancés - *« l'aide aux jeunes Églises est une forme de solidarité qui doit les conduire graduellement à l'autofinancement ; nous voulons faire comprendre aux Églises occidentales qu'elles partagent avec nous les biens que Dieu a destinés à toute l'Église ; ce partage n'est pas une faveur qu'elles nous accordent mais un acte de justice »* - passaient sous silence la raison principale pour laquelle ils n'attendaient pas grand-chose du moratoire.

Les Églises protestantes pouvaient, en effet, attendre du moratoire une plus grande autonomie pastorale, car l'Église-mère ne disposait plus d'aucun moyen de pression pour imposer ses points de vue. Les Églises qui ont appliqué le moratoire sont devenues plus indépendantes, même parfois à un prix très élevé. Dans l'Église catholique, l'autonomie financière n'exclut pas du tout une intervention romaine. Plusieurs Églises occidentales riches en ont fait l'expérience²⁰⁵.

Eric Manhaeghe pense qu'il est tout à fait illusoire de penser que l'on sera à l'abri des interventions romaines après avoir réalisé l'autonomie financière²⁰⁶. Il reconnaît qu'on est évidemment vulnérable quand on dépend financièrement du centre, mais il est inexact de dire que Rome n'intervient que dans les Églises locales pauvres (Manhaeghe, 1994 :44). Ce n'est donc pas, dit-il, parce qu'on constate que les pays bailleurs de fonds ou des organismes de développement-catholiques ou autres imposent leur point de vue aux bénéficiaires de leur aide qu'il en est nécessairement de même dans l'Église catholique.

est émancipé de nombreuses attaches, puisque son lien avec ses contemporains est médiatisé par l'argent (Damien de Blic, Jeanne Lazarus, 2007 :42).

²⁰⁵ C'est le cas des interventions romaines dans l'Église des Pays-Bas (concile pastoral, catéchisme hollandais, nominations d'évêques), des États-Unis (mise en garde après la publication du document de la Conférence épiscopale sur l'économie, réserves sur l'usage du langage inclusif, le rôle des femmes, l'approche participative de certains évêques), de la Suisse (nomination de Mgr Haas), etc.

²⁰⁶ Lire à ce propos J. Quinn, « Réflexions sur la papauté » dans La Documentation Catholique, n° 2147, 1996 : 930-943.

Elle vit des dons des Églises locales et ne réussit toujours pas à joindre les deux bouts. Les subventions accordées aux Églises locales pauvres par la CEP - entité financièrement indépendante du reste de l'administration centrale - proviennent également de dons reçus des Églises locales, y compris des plus pauvres. La répartition se fait dans une assemblée où toutes ces Églises sont représentées (Ibid.) Cela n'exclut évidemment pas, reconnaît l'auteur, toutes les manœuvres équivoques, mais on ne peut pas parler de manipulations à grande échelle.

Par ailleurs, la CEP a toujours encouragé l'autofinancement des Églises locales ainsi que la formation des ministres de culte autochtones. Elle n'y voit pas la moindre menace pour son autorité ! Elle peut l'exercer sans recourir à des sanctions financières (Ibid.). Rappelons que la CEP a été érigée en 1622 - appelée alors *Congregatio de Propaganda Fide* - précisément pour permettre aux communautés catholiques naissantes de se développer sans trop dépendre d'un « patron » qui les mettait sous tutelle²⁰⁷. Elle se heurta dès le début à des difficultés énormes, entre autres financières.

C'est dans ce contexte qu'elle a généralisé le système de la « Commission ». Elle confiait un territoire à un institut missionnaire qui l'administrait sous son autorité tout en prenant à sa charge les finances, le recrutement et la formation du personnel. L'on comprend pourquoi les missionnaires n'avaient pas de gros soucis financiers comme les évêques d'aujourd'hui, puisqu'ils étaient pris en charge par l'institut missionnaire. Cela conduisait à une situation inconfortable pour les vicaires apostoliques - représentant directement la CEP - qui en théorie avaient plein pouvoir, mais qui en pratique dépendaient entièrement de leur institut missionnaire dont ils recevaient le personnel et les finances.

Du point de vue institutionnel, presque tous les vicariats apostoliques sont devenus des diocèses. Ce n'est qu'après l'abolition du système de la « Commission » en 1969 qu'on s'est rendu compte des problèmes qu'il avait générés. Les nouveaux évêques diocésains, pour la plupart des autochtones, devaient maintenant prendre en charge le personnel et les finances des diocèses dont ils étaient pleinement responsables. Ils pouvaient compter sur la coopération des instituts missionnaires, mais en établissant un contrat ou une convention avec eux, ce qui a toujours été très délicat en Afrique. Mais ces instituts missionnaires n'étaient plus tenus que par obligation morale à aider ces nouvelles institutions (les diocèses) nées d'eux. En dépit de leur « autorité », les diocèses n'avaient pas d'accès direct à une partie importante des ressources provenant de l'étranger. Les évêques se rendaient compte de leur dépendance, ce qui explique les multiples tensions et réactions exagérées de part et d'autre.

²⁰⁷ Le « droit de patronage » confié par le pape Alexandre VI en 1493 aux rois d'Espagne et du Portugal (traité de Tordesillas) avait conduit à une impasse.

Ils affirmaient leur autorité qu'ils considéraient comme absolue et beaucoup de missionnaires ne voulaient « céder » que le minimum nécessaire²⁰⁸. Dans ce climat tendu, des sources de revenus (fermes, plantations, garages, imprimeries, etc.) furent transmises aux diocèses. Dans la plupart des cas ce fut une catastrophe. Les nouveaux gestionnaires étaient mal préparés à gérer des entreprises modernes, l'évêque demandait l'impossible ou intervenait maladroitement et très vite ces ressources disparaissaient.

Contrairement aux protestants, les catholiques n'avaient jamais été invités à prendre en charge leur Église, mais avaient au contraire été habitués à tout attendre d'elle : œuvres de charité, soins médicaux, enseignements, etc. Ajouter à cela la situation économique précaire de la plupart des pays africains dix ans après leur indépendance. Pour Eric Manhaeghe et Kessel-Lo, le problème ne se pose donc pas tellement en termes d'ingérence externe directe ou d'imposition d'un modèle pastoral étranger, mais plutôt en termes de participation ou de non-participation locale. Les auteurs estiment que le premier défi à relever par les responsables des Églises africaines, c'est de convaincre leurs fidèles de la nécessité de participer activement à la gestion de leur propre Église.

Certes, la conscientisation est nécessaire, vu le degré de dépendance mentale et les préjugés défavorables qui étaient déjà ancrés dans les représentations collectives des fidèles africains sur l'argent dans le sens marxiste et la dénonciation du mammonisme²⁰⁹ et sur la richesse réelle ou supposée de leurs Églises héritées des missionnaires. Je le montrerai à suffisance dans le neuvième chapitre de cette thèse. Mais je pense que, à la lumière mon hypothèse de départ, les chrétiens congolais pourraient être généreux envers leurs Églises s'ils avaient des ressources nécessaires. Le problème est beaucoup plus au niveau de leur capacité limitée à participer à la vie économique de leurs Églises qu'à leur conscientisation.

²⁰⁸ Pour une description plus détaillée, voir E. Manhaeghe, « Les Eglises, 'famille de Dieu' en acte et en vérité. Indépendance et solidarité au plan financier » dans *Telema*, n° 78, 1994 : 43-53.

²⁰⁹ La question de l'argent occupe une place centrale dans l'œuvre de Karl Marx. Si celui-ci est l'un des principaux contributeurs à l'élaboration d'un regard proprement sociologique sur l'argent, il reste nourri des schèmes de jugements et des catégories théologico-morales qui ont caractérisé le discours social sur l'argent pendant des siècles. Les écrits du jeune Marx, de *la Question juive* (1843) aux *Manuscrits de 1844*, manifestent particulièrement bien cette filiation. Ils dénoncent en effet la transformation de l'argent en une divinité concurrente du Dieu judéo-chrétien, la dangerosité du caractère insatiable du désir d'argent, la dénaturation provoquée par ce dernier. Voilà pour Marx le « vrai » visage de l'argent : « il est la divinité visible, la transformation de toutes les qualités humaines et naturelles en leur contraire, la confusion et la perversion universelle des choses ; il fait fraterniser les impossibilités » (Marx, K., 1844 : 210). Si l'argent est le vrai dieu des temps modernes, c'est qu'il possède la qualité de tout acheter et de s'approprier tous les objets. C'est pourquoi le désir d'argent ne sera jamais rassasié... L'argent est source d'aliénation parce qu'il est à la fois extérieur et supérieur à l'homme, c'est pourquoi les sociétés bourgeoises sont aussi les sociétés qui connaissent un degré d'aliénation particulièrement élevé. C'est en fait dans l'argent que se manifeste le mieux ce qu'est l'aliénation, c'est-à-dire « la domination complète de la chose rendue étrangère sur l'homme » (Ibid. : 211). Objet de fétichisme, l'argent est pour Marx la manifestation concrète et tangible de l'aliénation (de Blic, D., Lazarus, J., 2007 : 39-40).

Telle est l'impasse financière à laquelle les Églises congolaises, dont l'archidiocèse de Bukavu. Au moment où ses partenaires extérieurs commencent à s'essouffler, ses besoins financiers ne font pourtant qu'augmenter et ses partenaires internes sont incapables de lui assurer une certaine autonomie financière. Quelles sont les causes de cet amenuisement progressif ? Elles sont tout aussi externes qu'internes, les unes et les autres étant complexes. C'est l'objet d'analyse dans cette deuxième section.

Section 2 : Les causes exogènes et endogènes de l'amenuisement des ressources financières des Églises du Congo

La question du développement socioéconomique d'un pays comme le Congo avec ses retombées sur les structures institutionnelles internes, par exemple les Églises, ne peut être traitée comme une question uniquement technique, isolée des différents rapports sociaux et indépendamment de la cohérence globale des politiques mises en œuvre, de l'insertion internationale de son économie, du rapport de l'économie nationale au marché mondial (Cf. Treillet, S., 2011: 60-63). L'amenuisement des ressources financières des Églises du Congo, tout comme celles de l'État congolais en général, a des causes tant exogènes qu'endogènes qu'il importe d'explorer. Qu'elles soient directes ou indirectes, proches ou lointaines, leur impact sur la vie matérielle de l'Église universelle et ses composantes continentales, nationales et locales n'est pas moins important.

Parmi les causes extérieures, je vais examiner principalement les domaines de l'économie mondiale, de la sociologie religieuse (à travers sa dimension historique et sa vision moderne occidentale de la religion), qui ont d'une manière ou d'une autre un impact réel sur la viabilité matérielle des populations congolaises et par ricochet de leurs Églises. Quant aux causes endogènes, il s'agira beaucoup plus des difficultés internes d'ordre sociopolitique et économique du Congo, celles liées à l'histoire de l'implantation des Églises au Congo durant l'époque coloniale, et l'impact de cette précarité financière sur le fonctionnement de ces Églises aujourd'hui.

A. Les causes exogènes de la précarité financière des Églises du Congo

Pour ne pas être un leurre, l'indépendance politique appelle un minimum d'autonomie économique, ce qui n'est guère donné pour beaucoup de pays africains, notamment le Congo. Durant les années 50 et 60, les pays développés ont connu une forte croissance économique et une ouverture des échanges commerciaux, avec élévation des niveaux de vie, montée de besoins nouveaux, installation dans l'aisance, sinon dans l'opulence. Des peuples entiers sont devenus riches. Dans le même temps, pour les autres, le progrès a été faible et dépendant, avec une forte poussée démographique ; d'où l'extension de zones de pauvreté, relative et absolue. Cette disparité, accentuée entre peuples riches et peuples pauvres, constitue une situation intolérable, à potentialité explosive.

Paul VI le dénonce au nom de la solidarité universelle et de la justice. Comment vivre dans la justice, la solidarité, le respect mutuel des nouvelles relations internationales afin de favoriser le développement de ces peuples et leur équitable accès aux ressources disponibles, naturelles autant que manufacturières, sans oublier les biens et la santé, de l'éducation... ? Le pape appelle chacun à s'employer à y remédier. Le même cri prophétique, d'angoisse et d'urgence ouvre et clôt son encyclique « *Populorum progressio* = le développement des peuples », n°4 et 87 (Maugenest D., 1985: 491-492). En effet, les disparités économiques, sociales et culturelles trop grandes entre les peuples provoquent tensions et discordes et mettent la paix en péril.

1. Le contexte économique mondial défavorable au continent africain

La première cause exogène à évoquer de l'amenuisement progressif des ressources extérieures des Églises du Congo, c'est le contexte économique mondial marqué par la mondialisation qui a marginalisé le continent africain et dont les conséquences se font directement sentir au niveau des populations et des Églises. En effet, comme l'Église ne vit pas en marge de la société, les mutations profondes qui caractérisent le monde contemporain ne peuvent pas ne pas l'affecter dans un sens ou dans un autre, grâce au phénomène de la mondialisation.

Le terme mondialisation, comme le dit Philippe Hugon, rend compte d'une interdépendance entre cinq processus : la globalisation financière, l'organisation mondiale de la production, la libre circulation des marchandises, les migrations et les mouvements de population, et l'instantanéité de l'information par les réseaux technologiques. Elle tend à faire jouer aux réseaux transnationaux un rôle important à côté des territoires. Elle est un processus transnational caractérisé par une transformation de l'organisation spatiale des relations économiques, sociales, politiques et technologiques, dans leur intensité, leur rapidité et leur extension.

L'auteur cité observe que dans l'histoire longue, l'Afrique a toujours été ouverte grâce à des réseaux efficaces de commerce portant, selon les époques, sur l'or, les esclaves, les produits primaires ou les activités plus ou moins illicites. Mais cette ouverture au monde a toujours été au détriment du continent africain. Hugon indique les caractéristiques de l'économie africaine, à savoir une dépendance économique, un échange inégal, des économies affrontant le vent de la concurrence, des économies fluctuant en fonction de l'économie mondiale (2012 :136). En effet, cinquante ans après leur indépendance, les économies africaines restaient polarisées sur les économies européennes qui représentaient plus de 2/3 de leurs zones d'échanges commerciaux et d'origine des capitaux, avec toutefois une réorientation récente vers l'Asie.

L'Afrique a peu modifié la structure de ses exportations : le premier produit primaire exporté représentait, en 1960 comme en 2010, environ la moitié des exportations ; les exportations de produits manufacturés ne constituent que 5% du total. La dépendance est quasi intégrale en biens d'équipements et en biens intermédiaires, voire en biens de consommation de première nécessité. Une part élevée des recettes publiques demeure liée, malgré les réformes en cours, aux droits de douane. Les dépendances sont fortes en capitaux, technologies étrangères et compétences expatriées. Seule l'Afrique du Sud est une puissance régionale ayant un système productif relativement développé.

Par ailleurs, les producteurs africains sont *price takers* (preneurs de prix) et non *price makers* (faiseurs de prix). Dans les modèles de l'échange inégal (Treillet, S., 2011 : 56-57 ; 57-58. Cf. Annexes 12, 14), la baisse des termes de l'échange et le partage inégal de la valeur s'expliquaient par des partages asymétriques de progrès de productivité entre des pays à salaires différents.

L'explication actuelle renvoie à la fois au pouvoir d'achat du consommateur du « Centre » payant des marques et au pouvoir des oligopoles (Hugon, 2012 : 137-138). Dans un monde où la valeur ajoutée passe par le signe et l'immatériel, l'échange inégal entre le Nord et le Sud²¹⁰ passe par la spécialisation de ce dernier dans des activités de transformation matérielle par du travail à bas salaire, alors que la chaîne de valeur ajoutée dans le Nord concerne essentiellement l'immatériel.

Bien plus, l'Afrique demeure globalement confrontée à plusieurs problèmes existant lors de l'indépendance (subordination quasi exclusive à l'égard des exportations des produits de base, tissu industriel embryonnaire, faibles taux d'épargne et d'investissement, rentabilité limitée du capital productif eu égard au risque, couverture limitée des besoins de santé et d'éducation...) tout en devant gérer le passif de la dette et répondre aux défis internes, notamment démographiques et climatiques (Treillet, S., 2011 : 20).

La théorie du structuralisme et du paradigme Centre-Périphérie (Treillet, S., 2011 : 53-54. Cf. Annexe 13). Après avoir bénéficié des surprix coloniaux à l'exportation et des préférences commerciales, l'Afrique affronte les vents de la compétitivité en participant très faiblement à la chaîne de valeur internationale.

²¹⁰ Tout part de la théorie du structuralisme et du paradigme Centre-Périphérie, telle que le démontre Stéphanie Treillet. Le terme Périphérie a été forgé par les économistes structuralistes de la Commission économique pour l'Amérique latine des Nations unies (CEPAL) dans les années 1950. La Périphérie renvoie à un Centre et souligne le fait qu'on a affaire à deux pôles de l'économie mondiale, dont les structures sont différentes et dont l'une est dominée par l'autre sur le marché mondial (Treillet, S., 2011 :20).

Les pays africains ont géré la transition d'économies administrées et protégées postcoloniales vers des économies libéralisées et ouvertes, subissant l'érosion des préférences et affrontant les vents de la mondialisation. Sauf rares exceptions, les économies africaines sont restées, en dépit de leurs réformes internes, dominées par des logiques de rentes. Elles ont, en revanche, fortement diversifié leurs relations vers les pays émergents bénéficiaires de la mondialisation. Elles ont bénéficié des révolutions technologiques et des coûts décroissants dans l'information et la communication.

Aussi, les instabilités de la croissance africaine sont largement liées aux instabilités des termes de l'échange, des flux d'aide et de capitaux privés, aux modes de gestion de la dette extérieure et à la demande mondiale de produits primaires. Ainsi l'on avait noté une reprise de la croissance. Celle-ci, supérieure à 5% par an entre 2000 et 2010, avait retrouvé les taux des années antérieures au premier choc pétrolier (Ibid. : 137-139).

Philippe Hugon relève que l'Afrique est de moins en moins en marge des flux commerciaux et financiers. Elle a vu, entre 1990 et 2000, sa part des échanges extérieurs passer de 51 à 65% de son PIB, avait vu également sa part de production mondiale chuter d'un quart. Au-delà de ses diversités et de ses mutations, l'Afrique est longtemps demeurée une économie de rente²¹¹, disposant de revenus sans liens avec l'effort productif où le processus d'accumulation n'a pu être réellement enclenché.

Les logiques redistributives l'emportaient sur les logiques productives et l'accumulation des liens sociaux avait la priorité sur celle des biens. Des dynamiques internes conduisent toutefois à des insertions différenciées à l'économie mondiale (Hugon, P., 2012:123). La logique d'économie de rente et la faiblesse des gains de productivité conduisent à une perte durable de la compétitivité extérieure. Celle-ci rend compte de la capacité à accroître ou à maintenir pour des firmes ou des produits des positions sur des marchés domestiques ou d'exportation.

Le poids de l'Afrique dans le commerce mondial a baissé de plus de moitié entre 1970 et 2007. Les exportations des pays d'ASS, de 3,1% des exportations mondiales en 1970, ne représentaient plus que 1% en 2007 (dont plus de 40% pour le seul pétrole). L'Afrique se trouve à l'écart des grandes routes maritimes et aériennes et les progrès de transport, en termes d'autonomie des vols aériens ou de containerisation des marchandises, ont plutôt marginalisé commercialement l'Afrique. Le commerce mondial, réalisé pour environ 2/3 par les firmes multinationales, porte de plus en plus sur des produits à haute valeur ajoutée et sur des services aujourd'hui inclus dans les accords de l'OMC.

²¹¹ Economie de rente : économie pouvant se reproduire sans accumulation grâce à l'exploitation de ressources naturelles ou de transferts financiers.

Les avantages comparatifs dynamiques sont liés à l'innovation technologique, à la mobilité du capital et à la diffusion de nouveaux produits. Le commerce extérieur avec l'UE représentait 51% en 1990 contre 28% en 2010, mais on constate une baisse relative au profit des Etats-Unis et des pays émergents, notamment la Chine, de l'Asie (28%), du Moyen Orient (6%), de l'Amérique latine (5%). La détérioration des termes de l'échange a fait l'objet des controverses que Stéphanie Treillet analyse dans ses travaux (Treillet, S., 2011 : 54-55. Cf. Annexe 15).

Quant à la globalisation financière, elle se caractérise par l'interconnexion des marchés financiers, par un essor de nouveaux produits financiers et par des crises financières. Le capitalisme financier mondial, dominé par le poids des actionnaires, tend à l'emporter sur le capitalisme managérial. La dérégulation a accru l'ampleur des crises et des volatilités des prix financiers qui ne peuvent constituer des signaux pertinents de risques et de rentabilités pour les investissements. L'essentiel des capitaux disponibles pour financer le développement est devenu privé. Or l'Afrique a un accès limité aux marchés internationaux de capitaux et les marchés financiers sont quasiment inexistantes (excepté la place de Johannesburg), malgré les places boursières du Ghana et du Nigeria et les bourses régionales des valeurs immobilières à Abidjan, Douala ou Libreville.

L'Afrique est peu attractive de capitaux privés. Hormis certains secteurs, tels le pétrole, les mines, l'agroalimentaire et les secteurs privatisés, on note un attentisme des investisseurs étrangers privés, des maintiens de position sur des marchés en marasme et un désengagement des firmes multinationales. Les investissements directs étrangers (10 millions de dollars) ont représenté, entre 1980 et 2005, 2% du total mondial contre 30% pour l'Asie. Plusieurs facteurs l'expliquent, malgré les mesures d'attractivité, tels les codes d'investissement et la privatisation ; notons l'instabilité politique, notamment en RDC, l'étroitesse des marchés et l'importance des risques (Hugon, 2009 :50).

L'aide publique au développement, malgré une inflexion récente, a tendu à baisser après la chute du mur de Berlin. Elle s'élève en 2008 à 40 milliards de dollars (Hugon, 2012: 140-141). Emmanuel Jarry et Yves Clarisse (édit.) ont, à la suite des données fournies par l'Organisation de coopération et de développement économique (OCDE), publié un article dans *Reuters* du 03 avril 2013. Ils relèvent que l'aide budgétaire des pays riches aux pays pauvres a reculé de 4% en valeur réelle en 2012, après avoir baissé de 2% en 2011. La poursuite de la crise économique et financière et les turbulences de la zone euro ont conduit nombre d'États à donner un tour de vis budgétaire, ce qui a eu un impact direct sur l'aide versée aux pays pauvres. Compte tenu du tarissement des flux privés, un relais s'opère par l'aide publique au développement, APD (Adda, Smouts, 1990 ; Gabas, 1990 ; Magnard, Tenzer, 1988).

En 2012, l'APD versée par les membres du Comité d'aide au développement (CAD) de l'OCDE a atteint 125,6 milliards de dollars, soit 0,29% de leur revenu national brut (RNB) cumulé. L'APD a reculé de 4% en valeur réelle par rapport à 2011. Depuis 2010, elle a baissé de 6% en valeur réelle (Hugon, 2012 : 141-142). Celle-ci permet de lever la contrainte financière extérieure (Hugon, 2009 :50).

L'Afrique s'est également insérée de manière croissante dans les transactions financières illicites et les paradis fiscaux où l'argent de l'économie criminelle, des évasions fiscales des multinationales et de transactions occultes se place ou transite. Les sorties des capitaux illicites sont également très élevées. Philippe Hugon montre que l'Afrique est devenue un lieu de recyclage des capitaux permettant le blanchiment de l'argent, le financement des partis politiques étrangers ou les surfacturations, source de rentes privées et publiques (Hugon, P., 2009 : 48-49).

Un autre fardeau non moins onéreux qui a plongé l'Afrique, c'est l'endettement permanent dont parlent Raffinot et Moisseron (2000) qui montrent que l'Afrique subsaharienne avait été, au cours des années 1980, prise dans cet engrenage de l'endettement permanent. Le ratio de la dette sur le PIB était supérieur à 60% et le service de la dette dépassait 13% en 2006. Dans un contexte de faible valorisation de matières premières et de taux d'intérêts très élevés, la plupart des pays emprunteurs étaient devenus des débiteurs insolvables. Les rééchelonnements et les accès aux crédits pour honorer les intérêts ont conduit à une accumulation d'arriérés, et ils sont placés dans la bosse de la dette extérieure évaluée à 210 milliards de dollars (Afrique du Sud exclue), qui a triplé entre 1980 et 1998, passée de 97% à 177% des exportations de biens et services et de 27% à 61% du PNB. Le service de la dette, après rééchelonnement, passait (en % des exportations de biens et services) de 11% à 15,1%, dont environ la moitié sous forme d'intérêts.

Les pays les plus touchés par cet accroissement ont été les pays à revenu intermédiaire subissant la baisse des cours en matières premières (Côte d'Ivoire, Cameroun, Congo, Gabon), ainsi que les pays pauvres lourdement endettés (Sénégal, Madagascar et RDC). La question est celle du surendettement et de sa non-soutenabilité (Ibid.). La dette, essentiellement publique²¹², rétroagit sur la dette publique interne. Elle est, comme le reconnaît l'auteur, une épée de Damoclès.

²¹² La dette publique est l'ensemble des emprunts effectués par l'Etat. Si elle est à long terme, on parle de dette consolidée, à court terme de dette flottante. La dette extérieure est constituée de l'ensemble des engagements pris par les agents économiques d'un pays envers d'autres agents économiques extérieurs (Echaudemaison, C.-D., dir., 2009 :142).

L'initiative Pays pauvres très endettés (PPTE) a élargi l'éventail des dettes en incluant la dette multilatérale. Si elle favorise le désendettement avec conditionnalité concernant la réduction de la pauvreté, celle-ci n'a pourtant pas diminué, au contraire, dans des pays qui en ont bénéficié (le Cameroun et tout récemment la RDC), puisque le panier de la ménagère y est resté très maigre. Entre 1970 et 2002, l'Afrique a emprunté près de 300 milliards de dollars, en a remboursé près de 270 milliards et doit encore 210 milliards. Hugon démontre que, pour 2 dollars d'aide, il en ressort 1 sous forme de service de la dette. La dette est passée en moyenne de 110% du PIB (2000) à 23,8% (2008), alors que le service de la dette passait de 20,8% des exportations à 7,2% (BAD, OCDE, 2008 cité par Hugon, P., 2009 :49).

Sans avoir la prétention de faire une analyse économique à travers le jonglage des chiffres et des statistiques, je voulais montrer que le contexte économique mondial n'a pas été favorable à l'Afrique, restée en marge des évolutions du commerce mondial cependant qu'elle reste ployée sous le poids de la dette. Les Églises de ce continent, composantes institutionnelles majeures dans chacun de ses États, en l'occurrence au Congo, subissent le contrecoup de cette situation difficile. Outre le contexte économique mondial défavorable au continent africain, une autre cause exogène de la précarité financière de ses Églises est, me semble-t-il, à chercher dans l'usure de la foi en Occident à travers l'Histoire et les nouvelles visions socioreligieuses qui se sont créées au cours de son évolution.

2. La baisse de la pratique religieuse en Occident, le poids de l'Histoire et les nouvelles visions socioreligieuses

L'amenuisement des ressources extérieures des Églises de l'Afrique en général et du Congo en particulier, est dû au poids de l'Histoire par rapport à l'Église et les nouvelles visions socioreligieuses, avec comme phénomène observé qui en découle : la baisse de la pratique religieuse en Occident, principal pourvoyeur de fonds aux Églises d'Afrique. Si la religion a été durant des siècles, voire des millénaires, la référence ultime et la norme de tout agir socio-moral, tel n'est plus le cas aujourd'hui dans la société contemporaine industrialisée et globalisée, caractérisée par ce que Jean-Paul Willaime appelle « *une évolution sociale d'ensemble marquée par la perte de la fonction englobante de la religion* » (2011:3).

Rien n'étonne, car, ainsi que le reconnaît l'auteur, dès ses débuts, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, la sociologie s'est interrogée sur le devenir du religieux dans les sociétés modernes occidentales. C'est bien parce que les sociétés européennes changeaient profondément, suite aux révolutions politiques, économiques (industrialisation), scientifiques, sociales et culturelles (mouvement des Lumières) qu'une étude systématique du fonctionnement des sociétés et de leur évolution s'est imposée.

Dans cette volonté de cerner les contours de la nouvelle façon de vivre en société qu'impliquaient tous ces changements, l'interrogation sur le devenir du religieux fut centrale. Loin d'être un aspect marginal des penseurs classiques de la sociologie, la sociologie des religions fut au contraire une dimension essentielle de leur œuvre : on le vérifie tout particulièrement chez Émile Durkheim et chez Max Weber.

Eu égard au rôle central joué par des représentations et des pratiques religieuses dans la vie antérieure des sociétés, l'émergence des sociétés modernes signifiait-elle un réaménagement profond de la place et du rôle du religieux, voire sa perte inéluctable d'influence ?, s'interrogent-ils. C'est tout le problème des rapports entre religion et modernité qui se trouvait dès lors posé, la modernité apparaissant souvent comme l'opposé de la religion, comme si plus de modernité signifiait obligatoirement moins de religieux.

Même si les pères de la sociologie furent souvent des moralistes réfléchissant à la reconstruction de l'ordre social bouleversé par les révolutions industrielle et politique, ils reprirent quelque chose de la philosophie des Lumières et de la critique rationaliste en tentant de fournir une approche scientifique de la religion. Et c'est cette constitution de la religion comme objet de science qui fut souvent marquée par des approches réductionnistes tendant à considérer le religieux seulement comme une variable dépendante pouvant être expliquée par diverses autres variables, comme si les religions n'avaient pas de consistance symbolique propre. La critique rationaliste de la religion cherche à expliquer les représentations et pratiques religieuses par divers facteurs, qu'ils soient anthropologiques (Feuerbach), économiques (Marx), psychiques (Freud) ou sociaux (Durkheim).

Ces approches mêlèrent souvent à l'étude scientifique des religions une critique idéologique fondée sur un projet de réforme social, voire une véritable conception alternative de l'homme et du monde. L'influence d'une certaine analyse marxiste renforça cette tendance qui amena certains sociologues à considérer la religion comme un épiphénomène, une superstructure n'ayant qu'une importance sociale tout à fait secondaire. Ce réductionnisme et cette marginalisation progressive de la sociologie des religions parmi les sciences sociales ont été encouragés par des philosophies linéaires de l'histoire qui, d'une façon ou d'une autre, pensaient que l'avènement de la société moderne signifiait la disparition progressive de la religion, sa liquidation à terme.

Dans les sociétés occidentales, ce point de vue fut renforcé par la perte d'emprise effective des institutions religieuses sur la société et les personnes : la baisse de la pratique cultuelle et la crise des vocations sacerdotales dans le monde chrétien occidental contribuaient à cautionner empiriquement cette interprétation globale de l'évolution religieuse (Willaime, 2011 : 3-4).

Bref, au fil du temps, une nouvelle vision de la réalité religieuse supplante progressivement le dogmatisme moyenâgeux et influe sur les mentalités et les réflexes de nos contemporains. Il y a de moins en moins de chrétiens dans le monde et sur tous les continents. Les conséquences de cette nouvelle vision du religieux se font sentir dans toutes les dimensions de la vie de l'Église, notamment la pratique de la foi et les actes de charité qui ne sont plus dictés par un devoir moral ou une obligation canonique, mais par un certain humanisme librement décidé. De sorte que l'Église, où qu'elle se trouve, ne peut plus d'autorité décréter l'agir de ses ouailles pour la réalisation de tel ou tel autre objectif social, fût-il noble, sans en référer à leur volonté souveraine.

Certes, la pratique socioreligieuse aujourd'hui est le fruit de la nouvelle vision de l'Homme et du Monde qui s'est forgée avec le temps autour de deux facteurs déterminants : l'humanisme et les progrès scientifiques, tels qu'analysés par Parailoux Marianne et Ferrer Damien dans leur écrit sur l'humanisme et ses conséquences artistiques et religieuses aux XV^e et XVI^e siècles en Europe²¹³.

3. Le regard critique de la religion et ses répercussions sur la vie de l'Église en Occident

Une autre cause exogène de l'amenuisement des ressources extérieures des Églises d'Afrique et du Congo, qui est d'ailleurs le pendant de la deuxième, c'est le regard critique de la religion et la baisse des pratiques religieuses en Occident. En effet, fruit des nouvelles visions socioreligieuses que je venais d'évoquer dans le point précédent, la critique de la religion a abouti inexorablement à la baisse des pratiques religieuses en Occident avec des retombées économiques et financières évidentes.

La critique de la religion²¹⁴, qui peut émaner tant de la religion elle-même que de milieux sécularisés, remonte à l'Antiquité. De nombreuses voix se sont élevées contre la religion ; on le retrouve notamment dans l'épicurisme (Bloch, 1997 : 37). Beaucoup de religions prétendent détenir la vérité ; or les vérités religieuses diffèrent d'une religion à l'autre. Ces antagonismes ont donné lieu à des guerres violentes telles que les Guerres de religion (France)²¹⁵. Signalons aussi les conflits iconoclastes qui ont rythmé les différents courants religieux monothéistes. À la fin du Moyen-âge certains critiques sont sortis du cadre théologique.

²¹³www.palissy47.info. L'humanisme et ses conséquences artistiques et religieuses aux XV^e et XVI^e siècles en Europe [consulté le 18 février 2013].

²¹⁴ Cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/Critique_de_la_religion [consulté le 19 février 2013].

²¹⁵ Il est important de noter que tous les conflits n'ont pas pour cause une différence de croyance religieuse. Au contraire, le partage d'une même foi n'empêche pas les pires horreurs. Par exemple lors du génocide au Rwanda, Hutu et Tutsi sont d'obédience catholique.

Au XVII^e siècle puis au XVIII^e siècle, l'idée de l'athéisme et des critiques frontales du clergé commencèrent à se développer, notamment sous l'influence des Lumières. Elle se poursuit au XIX^e siècle par le développement des sciences qui remettent en cause le bien-fondé de la métaphysique et la recherche d'une cause première. En parallèle des critiques littéraires, philosophiques ou scientifiques, des mouvements politiques se sont opposés au poids des églises et du clergé pour la société prenant parfois des formes virulentes d'anticléricisme.

Notons que la science ne critique pas directement les divinités, car elles lui sont inaccessibles; mais remet en cause les explications religieuses de leurs manifestations aux hommes. Avec le renouveau de la philosophie et des sciences, de nombreux auteurs en Europe critiquent ouvertement la religion et plus particulièrement les religions chrétiennes. En France, Auguste Comte conteste les principes métaphysiques qui guident la pensée religieuse et semblent entrer en contradiction avec les principes de la pensée scientifique, qui, selon lui, devrait être seule à guider les hommes vers la vérité : c'est le positivisme, courant philosophique et parti pris méthodologique qui assignent aux sciences humaines la démarche scientifique adoptée dans les sciences de la nature.

Le positivisme est l'analyse des seuls faits perçus par l'observation externe, expérimentation et mesure, élaboration de lois prédictives relatives aux phénomènes observés. Ce parti pris instaure une coupure radicale entre le monde objectif (domaine des jugements de faits) et le monde subjectif (domaine de la conscience, de l'intuition, des jugements de valeur). Ce dernier échappe à la science. La connaissance de l'essence des choses est illusoire, la science doit se contenter des vérités tirées de l'expérience des phénomènes.

Selon le fondateur du positivisme, Auguste Comte, les sociétés sont entrées dans « l'âge positif » où la science, seule autorité légitime, est garante de l'ordre social (Echaudemaison, C.-D., 2009 :386). En Allemagne, Ludwig Feuerbach dénonce lui aussi les illusions de la religion. En Angleterre, Charles Darwin renie sa foi à l'aune de ses découvertes scientifiques. Pour Karl Marx, «la critique de la religion est le fondement de toute critique». Une formule devenue célèbre résume sa position sur la religion : «C'est l'opium du peuple²¹⁶.» De façon encore plus radicale, Friedrich Nietzsche développe une critique extrême de la religion, et plus précisément du christianisme, avec son annonce de la « mort de Dieu » ou en traitant Jésus d'idiot (1895 :214).

Il faut remarquer que toutes les critiques de la religion ne sont pas aussi catégoriques. Léon Tolstoï est un écrivain qui a pris la parole pour répandre sa foi en la parole du Christ, mais qui souhaite aussi libérer le peuple des superstitions tout en préservant les rites établis qui servent de soutien au plus grand nombre. Sigmund Freud introduit dans la critique de la religion une perspective scientifique, en développant une approche psychanalytique du fait religieux. Il affirme que la religion serait la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité ; comme celle de l'enfant, elle dérive du complexe d'Œdipe, des rapports de l'enfant au père (1973:44). Freud partage l'idée de nombreux penseurs et philosophes que la religion est une illusion. Cependant, l'explication qu'il propose du rôle et de la fonction de la religion et autres croyances est différente de la métaphore vindicative et négative de Marx. Il affirme le caractère artificiel de la religion, mais lui attribue une fonction positive apaisante pour l'âme.

4. Les effets d'expériences avec les partenaires africains

Parmi les causes exogènes de la diminution drastique des ressources financières captées de l'extérieur par les Églises du Congo, il faut citer le non usage objectif des fonds reçus ou leur affectation à d'autres fins que celles pour lesquelles ils ont été donnés. Sous des formes diverses, cette irrégularité s'entend en termes de détournements pur et simple par les acteurs gestionnaires institutionnels et locaux de projets financés (pour ce qui est des Églises), mais non réalisés ou réalisés partiellement, etc.

En effet, parmi les causes externes de l'amenuisement des ressources des Églises d'Afrique, je ne saurais oublier les expériences négatives des bailleurs de fonds avec leurs partenaires africains à certains endroits quant à la gestion des fonds reçus. Déçus et se sentant abusés, les pourvoyeurs des fonds ont fini par décider de réduire sensiblement leur aide ou, dans le cas extrême, l'ont purement et simplement suspendue contre l'une ou l'autre Église. Nadège Bahiaoui²¹⁷ fait une analyse sur le paradoxe entre religion et société contemporaine (Cf. Annexe 16).

Ces expériences malheureuses ne manquent pas de produire des effets chez les bailleurs qui, déçus, se montrent à la longue réticents à financer des projets en provenance de certaines Églises ou institutions ecclésiastiques. À ces difficultés d'une gestion rationnelle et transparente par les bénéficiaires de l'aide, il faut ajouter ce que Philippe Hugon appelle les faibles capacités d'absorption et d'appropriation de cette aide qui, délégitimée, caractérisée par une forte évaporation, offre un bilan mitigé du fait de questions d'absorption et d'appropriation, à savoir les problèmes de cohérence et de coordination entre bailleurs, les relations complexes et complexées entre donateurs et bénéficiaires en raison des asymétries de savoirs, de pouvoirs et d'avoirs (2009 :50).

En effet, réfléchissant sur la gestion de l'aide publique au niveau des États (et l'on peut, toutes proportions gardées, mener le même raisonnement concernant les aides et les financements reçus par les Églises d'Afrique de leurs partenaires occidentaux),³⁵¹ Hugon montre que non seulement l'aide en Afrique se heurte aux faibles capacités d'absorption, mais aussi qu'elle est souvent détournée de ses fins et a des effets multiplicateurs limités (pour 100 flux d'entrée, il en ressort immédiatement 60).

²¹⁷ Cf. <http://www.imanemagazine.com/religion-et-societe-contemporaine-un-paradoxe/> [Consulté le 08-sept-2012]

B. Les causes endogènes de la précarité financière des Églises du Congo

Parmi les causes internes d'ordre socioéconomique de la précarité financière des Églises locales du Congo, nous pouvons citer sans être exhaustif : la jeunesse et l'inexpérience de la nation congolaise ; l'absence d'un État de droit ; les très graves déficiences du pouvoir politique, incapable d'assurer une monnaie stable permettant l'épargne, l'investissement ainsi qu'un système bancaire efficace ; le mauvais état des infrastructures de base et l'insécurité des biens et des personnes ; les troubles sociopolitiques des premières années de l'indépendance congolaise dont nous avons largement parlé dans le cinquième chapitre ; la dictature, les pillages, la mauvaise gouvernance et la corruption à partir de 1972 ; l'utilisation irrationnelle de plusieurs ressources matérielles nationales par les Congolais eux-mêmes.

A cela s'ajoutent les complicités internes dans l'exploitation des ressources matérielles par des puissances extérieures et les multinationales qui, à cette fin, attisent des conflits ethniques responsables de tant de morts et de destructions à travers tout le pays depuis deux décennies.

1. L'insécurité du pays depuis son indépendance

Tous ces éléments peuvent se résumer dans ce que Philippe Hugon appelle l'insécurité. En effet, au sens de l'auteur, l'insécurité dans laquelle vit le Congo depuis son indépendance est la principale cause endogène de la précarité financière des populations et dont les effets sont directement aussi ressentis dans le fonctionnement des Églises²¹⁹. Les effets de l'insécurité et des conflits armés que la RDC connaît depuis son accession à l'indépendance sont divers.

Or les conflits conduisent à une destruction ou à une dévalorisation du capital physique (infrastructure, équipements), du capital humain et social reposant sur la confiance, les règles ou les réseaux de relations. Selon certaines études, les comparaisons internationales montrent que les guerres (de 7 ans en moyenne) font chuter le revenu par tête de 15%, amputent de 2 points le taux de croissance et conduisent à une fuite de capitaux frappant en moyenne 20% des actifs contre 9% en période de paix (Hugon, P., 2012 : 202).

²¹⁸ Cf. J. Hassens, "D'où viennent nos ressources? Une préoccupation missionnaire », dans *Euntes-Dossiers*, n° 9, 1992, p.20-32. Voir aussi J.J. Bonk, *Missions and Money : Affluence as a Western Problem*, coll. American Society of Missiology, n° 15, Orbis Books, New York, 1991, XXI + 170 p.

²¹⁹ D'après Philippe Hugon, l'insécurité physique et humaine est au cœur du sous-développement économique et de l'impossibilité pour l'État d'exercer ses fonctions régaliennes. Le concept d'insécurité est beaucoup plus large que celui de conflit armé. Il est pluridimensionnel : économique, alimentaire, social, politique (violation des droits de l'homme). La sécurité est l'état d'un sujet (individuel et collectif) qui s'estime non menacé ou dispose de capacités de réponse face à des dangers réels ou anticipés. Elle est un bien public mal assuré du fait de la faiblesse, voire de la disparition des forces de police, de gendarmerie, d'armées et de justice garantissant le respect des droits civils et politiques. Or, selon Montesquieu, la véritable liberté publique ne peut avoir lieu que lorsque la sécurité des personnes est assurée (Hugon, 2012 :95-96).

Les conflits ont ainsi des effets négatifs vis-à-vis de la croissance que l'on peut analyser au niveau macroéconomique, microéconomique et sectoriel. Ces effets très largement transfrontaliers sont mal saisis par les statistiques élaborées dans un cadre national. Sur un échantillon de 55 pays ayant connu la guerre de 1960 à 1999, le revenu par tête était amputé de 15% à la sortie d'une guerre, le taux de croissance de 2 points et l'évasion du capital du double (Banque mondiale, 2003).

2. Les difficultés internes d'ordre sociopolitique au Congo et les effets du génocide rwandais de 1994

Les travaux sur le « risque pays »²²⁰ introduisent comme déterminant des exportateurs et des investisseurs, à côté du climat des affaires et des risques financiers, les risques politiques. L'insécurité et les risques de guerre sont une explication importante du faible investissement étranger en Afrique. Après trois décennies de désordre politique et de dictature, le climat d'instabilité sociopolitique (pillages, tensions, blocage des institutions) qui a suivi le discours du 24 avril 1990 libéralisant le pluralisme politique au Congo n'a fait que décourager davantage les investisseurs tant nationaux qu'étrangers.

Ils n'y ont pas trouvé leur sécurité ni juridique ni sociopolitique, chaque alternance politique pouvant modifier le droit à sa guise, même rétroactivement. En fait, la sécurisation des investissements est un des défis majeurs que l'État congolais doit relever, à la fois pour relancer la croissance économique et pour diminuer le risque de guerre lié à la poursuite des enjeux économiques. Parmi les effets de l'insécurité et des conflits armés, Philippe Hugon inventorie différents coûts des guerres, à savoir le coût économique, le coût humain et le coût pour la communauté internationale (2012 :20-205). L'auteur reconnaît que, dans le coût économique des guerres, il faut considérer les effets sur les niveaux de revenu, le coût financier de la guerre et les guerres de pauvreté, le rôle des conflits dans la faible croissance africaine.

En effet, dit-il, les pays qui ont connu une guerre civile comme la RDC ont en moyenne un revenu 50% plus bas que ceux qui n'en ont pas connu. Les effets des conflits sur les niveaux de revenu par tête des pays africains sont, par contre, controversés. A l'issue du génocide rwandais de 1994, le revenu par tête a baissé de 25% (2012 : 202). S'il en est ainsi pour ce pays qui a perdu dans ce drame 800 000 personnes, il est logique de déduire que, pour le Congo qui compte à ce jour 6 000 000 de victimes²²¹, -

²²⁰ Risque pays : risque que représente un pays pour les exportateurs et les investisseurs (cf. *Credit Risk International*, société de notation des risques pays). Cf. Hugon : 2012 :203.

²²¹ Cfr. Emission radiodiffusée « Partout ailleurs » du jeudi, 20 novembre 2014 sur France Inter de Eric VALMIR : « Comment 6 millions de morts peuvent ils être placés sous silence médiatique ? Sur les cendres du génocide rwandais, la seconde guerre du Congo éclate en 1998 dans la région des grands lacs à l'Est du Congo. 9 pays Africains sont impliqués. L'Angola, le Zimbabwe, la Namibie au sud, le Rwanda l'Ouganda, le Burundi, le Congo, le Tchad, le Soudan au nord. Une trentaine de milices locales sévit sur le terrain. Cette guerre du Congo est marquée par les séquelles du génocide

un génocide oublié mais sept fois et demi plus important que celui du Rwanda -, le revenu par tête a baissé dans ce pays de 187,5%, soit une baisse sept fois et demi plus que le revenu par tête au Rwanda. Or paradoxalement, dans ce dernier pays, depuis le génocide de 1994, le revenu par tête ne fait que s'améliorer du fait des aides massives que le pays reçoit continuellement des bailleurs internationaux meurtris de remords pour cette tragédie qu'ils n'avaient pas voulu empêcher.

Au même moment, en RDC, ayant subi de plein fouet les effets négatifs du génocide rwandais, le revenu par tête ne fait que diminuer de manière drastique, du fait des guerres permanentes auxquelles le pays est soumis depuis deux décennies dont les mobiles sont tout autant économiques que géostratégiques. Par ailleurs, la guerre a un coût élevé en termes de dépenses militaires et d'endettement extérieur pour les pays utilisant les armes conventionnelles. A l'exception de l'Afrique du Sud, le continent africain est un grand importateur des armes (Hugon, P., 2012 :203). En plus, les conflits réduisent la croissance économique et, inversement, de nombreux pays sortant de conflits connaissent une croissance rapide.

C'est ce que l'on observe en RDC qui a atteint une croissance de 8,4% en 2015, mais cette croissance rapide ne s'est pas encore fait sentir dans le panier de la ménagère et c'est ce qui explique la grogne sociale actuelle et le déchaînement des partis de l'opposition actuelle contre le gouvernement Matata Ponyo Mapon. En effet, ces relations statistiques sont peu significatives en termes de sortie de frappes à sous-développement. Un pays en conflit peut connaître une croissance si ses ressources stratégiques sont protégées (le cas des enclaves pétrolières), alors que le sous-développement s'accroît en termes d'éducation, de santé ou d'aménagement du territoire.

Quant au coût humain des guerres, il engendre les morts, les déplacés et réfugiés, les handicaps, les maladies et les famines, ce qui entraîne le coût pour la communauté internationale à travers ses organismes humanitaires et les forces de maintien de la paix (Hugon, P., 2012 : 202-205). En effet, le coût humain est considérable au regard du nombre de morts. On estime que les conflits entre 1945 et 1995 ont fait plus de 7 millions de morts dans six pays totalisant 160 millions de personnes, dont la RDC avec ses 6 millions de morts entre 1998-2001²²², et le Rwanda avec près d'un million lors du génocide de 1994.

rwandais, la faiblesse de l'Etat Congolais, la vitalité militaire du nouveau Rwanda, la surpopulation de la région des grands lacs, la perméabilité des vieilles frontières coloniales, l'accentuation des tensions ethniques due à la pauvreté, la présence de richesses naturelles, la militarisation de l'économie informelle, la demande mondiale de matières premières minérales, la demande locale d'armes et l'impuissance des Nations Unies » (Disponible sur le site <http://www.franceinter.fr/emission-partout-ailleurs-6-millions-de-morts-au-congo-1> jusqu'au 15/08/2017 à 18h40) [Consulté le 12 octobre 2015].

²²² Cf. Rapport des Experts de l'ONU : Lettre datée du 12 novembre 2012, adressée au Président du Conseil de sécurité par le Président du Comité du Conseil de sécurité créé par la résolution 1533 (2004) concernant la République démocratique du Congo.

Avec 13 millions de déplacés internes et 3,5 millions de réfugiés, l'Afrique dépasse de deux fois les chiffres de l'Asie dont la population est cinq fois plus nombreuse (Commission pour l'Afrique)²²³. Ce sont les pays limitrophes des guerres qui sont les plus touchés par les flux de réfugiés. Le drame de la RDC depuis le génocide rwandais de 1994 en est une parfaite illustration. Or, comme le déplore Hugon, seuls les camps de réfugiés sont pris en charge par la communauté internationale, alors que l'essentiel concerne les frais d'accueil au sein des réseaux familiaux (2012 :203-204) et des organisations sociales comme les Églises²²⁴.

Le coût humain est également très élevé en termes d'handicaps (cf. les mines anti personnelles de l'Angola ou les mutilations créées par les groupes de Charles Taylor au Liberia et en Sierra Leone, les groupes rebelles rwandais du M 23, FDLR, Maï-Maï en RDC), de développement des maladies transmissibles, notamment le sida, suite aux viols et/ou à la présence des militaires²²⁵ et du fait de la malnutrition ou des famines. Si les États-nations européens se sont largement constitués grâce à la guerre (l'État fait la guerre, la guerre fait l'État), comme le conçoivent certains auteurs²²⁶, cette réalité ne s'applique nullement dans le contexte africain, ainsi que le constate lucidement Philippe Hugon (2012 : 204-205). On peut, au contraire, considérer que les guerres africaines sont des facteurs essentiels de décomposition des États et de sous-développement économique ; non seulement en raison des destructions des hommes et des biens qu'elles entraînent, mais aussi du fait de l'insécurité dans laquelle se trouvent les agents économiques.

²²³ COMMISSION POUR L'AFRIQUE, *Notre intérêt commun. Rapport de la commission pour l'Afrique*, Londres, 2005.

²²⁴ Lors de l'arrivée massive des réfugiés rwandais au Congo en 1994, l'Archidiocèse de Bukavu fut pratiquement saigné car il y eut une mobilisation générale de toutes ses structures (économat général, caritas diocésaine, paroisses, ...) pour venir en aide à plusieurs réfugiés.

²²⁵ Parmi les armes de guerre les plus redoutables utilisées depuis 1996 par le Rwanda et l'Ouganda au Congo, il faut citer les viols collectifs et systématiques par leurs militaires déjà malades du VIH/Sida commis sur des femmes et des filles congolaises devant leurs propres membres de famille. Généralement, après avoir commis leur forfait, les bourreaux obligent aussi aux jeunes garçons de violer leurs propres mères et aux hommes de violer leurs propres filles et ce, devant tous les autres membres de la famille. Ainsi, par ces actes ignobles, non seulement la maladie est inoculée à grande échelle et fait ravage parmi les membres d'une même famille, mais aussi celle-ci est laissée dans une honte, une humiliation et un traumatisme psychologique très profonds. Les bourreaux laissant cyniquement ainsi leurs victimes, quand elles ne sont pas par la suite achevées de balles, dans une situation traumatique sans précédent. Cf. les récits des victimes de l'occupation de la ville de Bukavu par les rebelles rwandais du CNDP du 26 mai au 12 juin 2004.

²²⁶ La guerre serait, selon certains auteurs tels Bayart, un moyen de former les États, de réaliser une accumulation primitive et de constituer les bases d'une accumulation productive ultérieure. Pour d'autres, les convulsions et désordres seraient constitutifs de la construction d'États-nations et du renforcement à terme de leur légitimité.

Elles conduisent à généraliser les migrations et les réfugiés. Elles participent de la prolifération des pandémies telles que le sida ; elles conduisent à une insécurité des droits de propriété²²⁷ ou d'accès aux biens premiers. Les pillages se multiplient. Les trappes à conflits et à sous-développement²²⁸ s'autoentretiennent. Les guerres sont aussi un signe de l'affairisme, du clientélisme et du néopatrimonialisme liant les politiques internes à l'Afrique avec des relations extérieures plus ou moins mafieuses (Ibid. :205). Dans son discours sur l'état de la Nation, le 15 décembre 2012, le président Joseph Kabila a reconnu le problème de la sécurité juridique pour les investissements. Il entendait faire de l'amélioration du climat des affaires son combat durant son dernier mandat présidentiel pour relancer l'économie, après avoir adhéré à l'Organisation pour l'harmonisation en Afrique du droit des affaires (OHADA)²²⁹.

Dans la recherche des solutions à leurs difficultés financières, les évêques congolais envisagent la mise en œuvre de l'obligation des fidèles chrétiens congolais de financer la mission de l'Église dans la perspective de l'autonomie financière et du bien-être considéré comme préalable à l'autofinancement. Pour eux, il faut apprendre aux fidèles à s'assumer économiquement, en apportant chacun sa contribution à la bonne gestion des biens dont il a charge²³⁰. Mais avec quels moyens les chrétiens congolais arriveraient-ils à prendre à charge leurs Églises ? Une telle option devrait tenir compte des conditions favorables nécessaires et préalables, tant d'ordre religieux que politique et socio-économique. Or, je viens de le montrer, et même dans le chapitre précédent, ces conditions sont loin d'être réunies au Congo, et cela depuis l'époque coloniale.

3. Difficulté liée à l'histoire de l'implantation des Églises au Congo

Dans le troisième chapitre, j'ai suffisamment montré que le financement problématique des Églises du Congo par leurs propres fidèles trouve sa cause dans l'histoire de la fondation et les méthodes de l'évangélisation de cette Église.

²²⁷ Le même Rapport des Experts de l'ONU cité plus haut révèle que depuis 1996, chaque fois que les militaires rwandais occupent une ville congolaise, en plus de viols, ils prennent en même temps possession des biens immobiliers (maisons, voitures) de leurs victimes tuées ou fugitives.

²²⁸ Il n'est un secret pour personne que la guerre récurrente à l'Est de la RDC depuis 1996 est d'abord géostratégique et économique, avec comme acteurs principaux, les multinationales anglo-saxonnes attirées par les immenses richesses naturelles de cette partie du pays, avec leurs répondants aux idées hégémoniques dans la sous-région (les régimes rwandais et ougandais), et non sur fond de prétexte identitaire comme les médias internationaux tentent de l'accréditer.

²²⁹ RDC, *Discours du Président de la République sur l'état de la Nation*, le 7 décembre 2009 : 12-13 ; et le 15 décembre 2012 : 6-7. L'adhésion de la RDC à cette organisation créée depuis le 17 octobre 1993 avec une vocation africaine, mais qui n'a jusqu'ici que seize membres (en général des Etats pauvres). La RDC devient ainsi, officiellement, le dix-septième Etat membre de l'OHADA » : www.ohada.org [19/12/2012].

²³⁰ Conférence Episcopale du Zaïre (CEZ), *Prise en charge matérielle de l'Église*, n° 75-76. 99.

La difficulté que l'épiscopat congolais éprouve aujourd'hui à faire fonctionner son organisation religieuse est une conséquence de l'œuvre missionnaire et de ses méthodes en ce qui concerne la prise en charge matérielle des communautés chrétiennes congolaises. L'action missionnaire a contribué à développer chez les acteurs congolais une mentalité d'assistés favorisée, selon les évêques du Congo, par deux facteurs : la trop grande dépendance de l'extérieur et l'extraversion des initiatives ecclésiales en pays de mission (Gbagbu S., J., 2005 :79). A propos de la trop grande dépendance de l'aide venue de l'extérieur, l'épiscopat congolais note que les missionnaires catholiques ont dû leur remarquable essor grâce à la générosité de l'Église catholique de Belgique, d'où venaient la quasi-totalité de ces missionnaires, et à l'appui soutenu du Saint-Siège.

A la ressource donnée par l'administration coloniale léopoldienne en contrepartie de l'œuvre sociale menée de manière contractuelle par les missionnaires, s'ajoutaient les subsides de Rome rendus possibles par d'innombrables contributions individuelles et communautaires des chrétiens du monde entier, l'aide plus personnalisée qu'apportaient aux missions les familles et les paroisses d'origine des missionnaires, en plus de l'aide provenant des organismes spécifiques créés par les Églises occidentales. Les prélats catholiques congolais notent le manque de valorisation par l'œuvre missionnaire de ressources locales pourtant existantes et prometteuses pour l'autonomie financière des communautés chrétiennes congolaises.

Tout en négligeant de stimuler des initiatives locales, les missionnaires avaient privilégié des ressources provenant régulièrement et abondamment de l'extérieur. Cette extraversion a lourdement porté préjudice jusqu'à aujourd'hui à la vie de l'Église au Congo puisqu'elle a créé une mentalité d'assistanat et de dépendance dans les populations chrétiennes qu'on a du mal à éradiquer plusieurs décennies après.

4. Manque de visions et de programmes concrets pour amorcer le processus d'autofinancement

En revisitant l'abondante documentation relative aux prises de position sur la question de l'autofinancement et les résolutions prises depuis des décennies par la Conférence des Evêques congolais, on se serait attendu à voir des résultats, mais force est de constater que l'on en est resté jusqu'à aujourd'hui aux déclarations d'intention ; aucune action concrète n'a jamais été amorcée dans le sens de rechercher des solutions à l'amenuisement des ressources financières dans les Églises du Congo en vue de leur autofinancement. En effet, pour surmonter ces obstacles, dans la plupart de ses assemblées ordinaires tenues annuellement, l'épiscopat congolais entrevoit des solutions basées sur une participation coresponsable de l'ensemble du peuple chrétien à la mission de l'Église et souligne la nécessité de se démarquer d'une vision chrétienne où les relations verticales étaient davantage soulignées.

Les responsabilités doivent être partagées entre clercs et laïcs pour une gestion concertée et transparente des biens de la communauté des fidèles. Dans cette perspective, des laïcs doivent être associés à la gestion des biens de l'Église selon leur dévouement, leur compétence et leur technicité en vue de la production. Tandis que les acteurs influents dans les milieux sociaux et chrétiens, en particulier les prêtres, les religieux et les religieuses, doivent se montrer plus inventifs dans la recherche des solutions économiques. Il faut en outre viser la sensibilisation des fidèles congolais aux contributions responsables. Jean-Marc Ela évoque l'idée de faire des populations non plus des « bénéficiaires » mais des « acteurs » capables d'identifier un problème de développement²³¹.

En réalité, aucun diagnostic sérieux et solide n'a été fait jusque-là. On se contente d'envisager des solutions aléatoires qui ne tiennent pas compte de la contingence dans laquelle vivent les acteurs contributeurs principaux de l'Église que sont les fidèles. Vivant dans une précarité sans précédent, comment pourraient-ils prendre en charge de manière significative leur Église locale ? Certes, ils ont la bonne volonté d'aider leur Église puisqu'ils l'aiment et sont conscients de sa précarité matérielle, mais leurs revenus sont tellement médiocres qu'ils ont du mal à couvrir leurs besoins primaires de ménage.

L'épiscopat congolais le reconnaît lui-même, la réalisation de ces objectifs exige cependant d'affronter la pauvreté effective des fidèles congolais en vue d'un développement socio-économique de tous les citoyens congolais. Ce développement est largement conditionné par l'avènement d'un État de droit et de la paix. Les évêques circonscrivent le cadre dans lequel ils envisagent les solutions pour une mise en œuvre du financement de la mission de l'Église par les fidèles chrétiens congolais. Selon des évêques congolais, la participation de tout le peuple chrétien à la production et à la gestion des biens de l'Église et la nécessité d'un État de droit sont une comme condition sine qua non requise au développement socio-économique de tous (Gbagbu S., J., 2005 : 81).

5. Manque d'une vision réelle du développement, d'autofinancement et d'investissement

Chaque année, et de manière récurrente, un nombre important de projets est regroupé soit par l'économat diocésain ou un autre service spécialisé, soumis à la recommandation de l'évêque et envoyé à des organismes de financement extérieurs dont il détient une liste exhaustive. Le bailleur destinataire est ciblé d'après la nature du projet. Comme dit précédemment, la réponse reçue du bailleur peut être rapide, tardive, satisfaisante ou non, entièrement (presque jamais) ou partiellement (pour la plupart de fois).

²³¹ Cf. J.-M. Ela, *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Torino 2001, p. 44. Dans cet ouvrage, Jean-Marc Ela donne les dix tables de la loi fondamentale de la recherche participative.

La plupart de ces projets sont à caractère social : ils servent aux aides d'urgence, à la réhabilitation des principales œuvres culturelles (églises), d'assistance sociale (écoles, cliniques et hôpitaux, orphelinats...), consolidant ainsi l'option caritative par les bailleurs et non l'incitation à la production de la valeur ajoutée. Le travail de l'Église demanderesse consiste, dans un cycle répétitif annuel, à stocker des ressources reçues et à les redistribuer localement aux communautés bénéficiaires, sans idée de s'assurer une auto-prise en charge.

Force est de constater que le résultat des efforts jusque-là déployés dans cet exercice répétitif sont nuls ou, pour être optimiste, insatisfaisants. Les projets soi-disant de développement et d'autofinancement envoyés par les acteurs congolais à leurs bailleurs occidentaux manquent les aspects de durabilité et de rentabilité à la fois, éléments caractéristiques pour le développement et l'autofinancement. Il s'agit juste de trouver une solution à un problème ponctuel : subsides pour la catéchèse, fonctionnement des services, achats des médicaments, achats des véhicules, construction d'une école. Il me semble que le problème réside donc dans l'approche épistémologique des concepts de développement, autofinancement, investissement employés abusivement dans les milieux ecclésiastiques par rapport à leur réalité sémantique.

En effet, qu'est-ce que les responsables des Églises du Congo et même leurs partenaires pourvoyeurs de fonds entendent par développement, autofinancement, investissement ? Ce qu'ils disent de ces trois concepts correspond-il vraiment à leur réalité objective ? Je pense qu'il y a plutôt un hiatus entre les deux. Ce qu'ils appellent développement, autofinancement ne correspond nullement dans le concret au développement, à l'investissement et à l'autofinancement.

Sans entrer dans les détails, je vais élucider ces trois concepts. Il faut d'emblée préciser qu'il n'y a pas de définition universelle du développement. Celui-ci est appréhendé selon qu'on se situe dans la perspective anglosaxonne ou celle francophone. D'après les analyses de Lahsen Abdelmalki et Patrick Mundler (1995 :16), l'école anglo-saxonne met l'accent sur le problème des équilibres entre courte période et longue période et sur les équilibres entre les principales grandeurs de l'économie nationale : croissance, inflation, équilibre du commerce extérieur, chômage, équilibre budgétaire,...

En ce sens, l'approche de cette école est principalement quantitative, ce qui a souvent pour conséquence de réduire l'étude du développement à l'étude du Produit National Brut (PNB), de son évolution et de sa répartition. De la sorte, elle confond croissance et développement. L'aspect multiforme du développement n'est pas nié, mais les auteurs de l'école anglo-saxonne considèrent que l'examen du PIB par habitant (Simon Kuznets, 1972) reste encore le meilleur moyen d'appréhender l'ensemble des dimensions du développement.

Un peu différente est l'analyse de l'école francophone qui, tout en reconnaissant le caractère fondamental de la croissance économique, met davantage l'accent sur l'étude qualitative des phénomènes qui concourent au développement. Philippe Hugon (1991 :171-229) note, d'une part, d'importantes différences d'ordre méthodologique entre les deux écoles: l'individualisme méthodologique pour les uns, l'holisme méthodologique pour les autres.

François Perroux (1991), théoricien d'une approche du développement centrée sur l'homme (le développement par et pour l'homme), donne cette définition du développement : « *Le développement est la combinaison des changements mentaux et sociaux d'une population qui la rendent apte à faire croître, cumulativement et durablement son produit réel global* » (Lahsen Abdelmalki & Patrick Mundler, 1995 :17).

Le développement ne peut donc se limiter à l'expansion qui est l'augmentation (réversible) sur une courte période d'un indicateur de dimension, ni se limiter à la croissance qui est l'augmentation durable sur plusieurs périodes d'un indicateur de dimension. Le développement ne peut se limiter non plus au progrès, que l'on pourrait définir comme étant tout ce qui représente un « mieux » par rapport à la période précédente, car le progrès non accompagné d'un qualificatif n'a pas grand sens.

Finalement, un développement n'est possible que s'il y a progrès économique (lorsque le volume de richesse s'accroît), progrès social (lorsque le bien-être de tous augmente) et progrès technique (lorsque la productivité s'améliore grâce à la mise en œuvre de nouvelles techniques), etc. Le développement « *renvoie simultanément à des transformations, considérées comme positives, à la fois en termes d'adaptation ou de progrès [...] et en termes de produits et de satisfaction des besoins [...]. Le développement implique donc des jugements, par référence à des valeurs* » (Maher El Euch, 2010).

Concernant l'investissement, d'après C.-D, Echaudemaison (2009:270), celui-ci est une opération par laquelle une entreprise acquiert des biens de productions ; c'est un flux qui vient renouveler ou accroître le stock de capital. Au sens large, l'investissement est l'engagement du capital dans le processus de production. Les déterminants de la décision d'investir dépendent de quatre facteurs: d'abord, la demande anticipée (les entreprises cherchent à ajuster leurs capacités de production à l'évolution des débouchés) qui permet de mettre en évidence l'effet d'accélération. Ensuite, la rentabilité ou profitabilité (l'entreprise décide d'investir si elle escompte un taux de profit supérieur au coût réel des capitaux empruntés pour financer l'investissement).

Bref, l'investissement est une activité économique qui nécessite la réunion de trois éléments, à savoir : la durée, le risque et la régularité du profit (Maher El Euch, 2010)²³². Il est considéré comme une clé de la croissance (La notion de croissance renvoie à des données d'ordre quantitatif qui ont trait à l'augmentation des variables de production ou de revenus), car il rend plus efficace le travail humain. Le rôle de l'investissement dans la croissance économique est généralement tenu pour acquis. Ainsi, l'économiste Walt Rostow affirmait, en 1960, que la phase de décollage économique se caractérise par le passage du taux d'investissement de 5% à 10%. Cet ordre de grandeur, tiré de l'expérience des pays occidentaux lors de la première révolution industrielle, doit d'ailleurs être augmenté, car les techniques employées sont aujourd'hui beaucoup plus gourmandes en capital qu'au XIXe siècle (Arnaud Parienty, 2010)²³³.

Quant à l'autofinancement, d'après Pierre Vernimmen (2013 : 20), il est le fait pour une entreprise de financer son activité, et notamment ses investissements, à partir de ses capitaux propres existants, de sa propre rentabilité (capacité d'autofinancement, réserves, plus value), de son épargne, d'une augmentation du capital par l'achat par des actionnaires internes, et de ses amortissements comptables. La notion d'autofinancement est définie dans un sens plus large, à savoir la capacité d'une entreprise à se financer à travers ses capitaux propres, et de sa rentabilité. Cette interprétation inclut alors tout ou partie du financement par capital. L'autofinancement constitue une des principales sources de financement d'une société, conjointement au capital et aux crédits.

C'est le maintien au sein d'une entreprise des résultats positifs dégagés par son activité. Il y a donc autofinancement si l'activité est rentable et si la décision est prise de ne pas distribuer le résultat dégagé²³⁴. Or, les notions de développement, investissement et autofinancement telles qu'elles sont abusivement utilisées dans les institutions religieuses du Congo et leurs pourvoyeurs de fonds occidentaux, ne correspondent à aucun de ces déterminants que je viens d'évoquer. Comme la réalité est biaisée, l'on ne s'étonne plus que les besoins de financement se présentent de manière répétitive puisque l'approche utilisée dans la recherche de solution pour les résoudre est inappropriée du fait d'une déficience épistémologique.

²³²En savoir plus sur <http://www.village-justice.com/articles/liens-entre-investissement,7208.html#gQVearHYvRYzerrT.99>

²³³Arnaud Parienty, *Alternatives Economiques Poche* n°046-novembre 2010 Cf. http://www.alternatives-economiques.fr/quel-role-joue-l-investissement_fr_art_964_51562.html

Chapitre 1 ²³⁴ <http://www.1819.be/fr/content/qu%E2%80%99entend-ton-par-autofinancement>. Cf. *Entreprendre à Bruxelles - Ondernemen in Brussel : Qu'entend-on par autofinancement ?* [Mise en ligne le 24/07/2015]

Quels sont les besoins en termes de contraintes auxquels les Eglises du Congo doivent constamment faire face ? C'est l'objet de la troisième section de ce chapitre.

Section 3: Les contraintes financières actuelles des Eglises locales du Congo

Pendant que leurs ressources externes s'amenuisent, les Églises particulières du Congo sont soumises à des contraintes financières internes en augmentation liées aux besoins récurrents d'exploitation ou de fonctionnement, d'une part, et à ceux d'investissement, d'autre part. Chacune de ces deux catégories engendre d'autres besoins qui lui sont connexes. En fait, les besoins à couvrir sont nombreux et complexes, tant pour le fonctionnement ordinaire que pour les infrastructures.

A. Les besoins de fonctionnement

Il s'agit de besoins qui sont directement liés au fonctionnement ordinaire des services administratifs du diocèse, à savoir l'archevêché, le vicariat général, le secrétariat de l'archevêché, etc. Mais, pour permettre une meilleure lisibilité, il est nécessaire de cerner ce que l'on entend par besoin.

1. Qu'est-ce qu'un besoin ?

Selon le dictionnaire d'économie et de sciences sociales (Cf. Echaudemaison, 2009 : 43-44), le besoin est un manque, un sentiment de privation accompagné du désir ou de la nécessité de le faire disparaître. Cette définition, très générale, vaut pour l'ensemble des besoins, qu'ils soient d'origine physiologique, d'ordre affectif, intellectuel ou spirituel : besoin de manger, de se vêtir, besoin de communiquer, d'être informé, etc. Ils sont le fait d'individus, de groupes sociaux, voire de collectivités nationales. La notion de besoin est contingente et relative. L'analyse économique envisage les besoins de façon restrictive : ne sont pris en compte que ceux qui peuvent être satisfaits par l'acquisition et la consommation de biens et services offerts en quantité limitée (principe de rareté) par l'activité productive marchande ou non marchande.

Distinct de la demande économique (celle-ci équivaut à une demande solvable qui s'exprime sur le marché et qui dépend par conséquent de la répartition des revenus), le besoin exprimé par l'individu ou le groupe (besoin social) est beaucoup plus large. Il peut porter sur des biens et des services offerts sur le marché mais inaccessibles, économiquement parlant, à ceux qui le ressentent. Il peut traduire des exigences pour lesquelles l'offre est défailante (équipements scolaires, transports urbains, emplois) ou que le système est incapable de satisfaire (plein-emploi, intégration sociale). Ce faisant, on dépasse la sphère proprement économique. Les besoins font l'objet de plusieurs classifications. On oppose souvent les besoins primaires et les besoins secondaires. Les premiers correspondraient à ceux dont la satisfaction est considérée comme nécessaire à la survie (protection contre le froid, en Occident).

Les seconds, moins impérieux, varient selon les sociétés et les finalités qu'elles se donnent. Cette distinction est relative et prête à discussion : la frontière entre les uns et les autres n'est pas évidente ; savoir lire et écrire est un privilège dans certaines sociétés, une nécessité impérieuse dans la nôtre. La satisfaction des besoins élémentaires peut emprunter des modalités très diverses selon l'environnement.

Ainsi, l'univers des besoins est-il essentiellement social et culturel. Les besoins sont relatifs à une société donnée, à son niveau de développement, à son système social. Dans toute société hiérarchisée, ils diffèrent non seulement selon les groupes sociaux, mais sont largement réfléchis par la compétition sociale et ses enjeux. Il est nécessaire par contre de distinguer besoins sociaux et besoins collectifs (Ibid.). Les besoins sociaux correspondent à des exigences ressenties ou revendiquées collectivement par un groupe social (par exemple, dans l'Eglise de Bukavu, une école pour l'éducation des enfants, un hôpital pour les habitants d'une paroisse, une église à construire ou à réparer.

La vie matérielle du clergé à améliorer, leur sécurité sociale, etc.), tandis que les besoins collectifs correspondent à des aspirations qui ne peuvent être satisfaites que par des réalisations collectives (entretien de la route, lutte contre l'érosion, construction d'une « *Cishagala* = maison de prière » par les chrétiens d'un village, etc.). Cela dit, voyons concrètement quels sont les besoins qui se posent en termes de contraintes à résoudre aux Eglises du Congo en tant qu'institutions hiérarchisées pour un rendement meilleur de travail pastoral.

2. Le fonctionnement courant des structures diocésaines

Dans son document du 13 juillet 2004 intitulé « Besoins de financement de l'archidiocèse de Yaoundé », l'archevêque Victor Tonye Bakot, a groupé les besoins de fonctionnement ou d'exploitation de son diocèse en sept rubriques. Il s'agit de *services rattachés à l'évêché* : le Vicariat général, la Chancellerie, le Secrétariat pastoral, la commission diocésaine Justice et Paix, les Communications sociales. Ensuite *la Procure et les services annexes* : la Caritas, les Enfants de la rue, le Foyer de l'espérance; *la prise en charge du personnel* : salaires, moyens de locomotion, hébergement et entretien ; *la Santé* : assurance-maladie, soins de santé, hospitalisation, entretien des personnes du troisième âge et des personnes incurables ; *la maintenance des investissements du diocèse*, dont principalement le sanctuaire marial. Puis, *l'Education/formation* : formation des grands séminaristes, des catéchistes, des responsables des mouvements d'action catholique, études de spécialisation des prêtres. Enfin, *les gros aménagements, entretiens et réparations des structures diocésaines* : Procure, Centre Diocésain des Œuvres (CDO), Evêché, paroisses (presbytères, églises, salles communautaires). Tout cela constitue un ensemble que le prélat met sous la rubrique de Budget de fonctionnement que son diocèse doit prendre en charge, fixé à 1 320 000 000 F CFA, soit 2 012 195 Euros.

Mais Bakot ne se fait pas d'illusions. Il reconnaît qu'à ces jours, les possibilités financières du diocèse ne peuvent pas couvrir les différentes dépenses qui s'imposent à lui. Il y a donc nécessité, ajoute-t-il, de trouver des fonds pour équilibrer son budget²³⁵ et couvrir ces charges incompressibles.

Pour ce qui est de l'archidiocèse de Bukavu, le budget de fonctionnement atteint à peine les 500 000 dollars américains²³⁶, ce qui ne représente pas grand-chose par rapport aux besoins à couvrir. Cette modicité du budget s'explique, d'une part, par l'amenuisement des ressources extérieures alors que celles-ci représentent les 2/3 et, d'autre part, par le manque de mobilisation des ressources internes, comme nous aurons l'occasion d'y réfléchir dans neuvième chapitre. Parmi les rubriques importantes qui constituent les besoins de fonctionnement, il y a la subsistance du clergé diocésain.

3. La subsistance du clergé diocésain selon la législation de l'Église

A propos de la prise en charge matérielle du clergé, sa santé et son éducation, il faut dire que ces trois éléments constituent une préoccupation pour toutes les Églises d'Afrique en général, et l'archidiocèse de Bukavu en particulier, à cause justement de la précarité de moyens financiers et vu le nombre de bénéficiaires qui ne va que croissant et avançant en âge. Rappelons que la subsistance du clergé fait partie des fins propres de l'Église, comme l'affirme Daniele De Angelis, qui voit un rapport étroit, et selon même l'esprit du livre V du Code de droit canonique, entre les biens temporels que l'Église se donne et la subsistance de son clergé (De Angelis, D., in Recchi, S., 2001:98).

Par subsistance, il ne s'agit pas d'une simple question de survie, mais d'une « honnête » subsistance, comme le précise la législation ecclésiastique dans son can. 1254 §2. Le législateur y affirme que l'une des fins propres des biens temporels de l'Église est de « procurer l'honnête subsistance du clergé et des autres ministres ». Pareillement, au can. 384, il est disposé que l'évêque diocésain veillera à ce qu'il soit pourvu aux prêtres leur honnête subsistance. L'expression « honnête subsistance » ne revêt pas tout simplement une portée morale. La subsistance du clergé, comme le commente si bien le canoniste M. Lopez Alarcón, « implique aussi bien l'approvisionnement en nourriture au sens large que l'obtention des moyens indispensables pour sa formation spirituelle, culturelle et scientifique, en tenant compte des circonstances de chaque cas. » (Mariano, L., A., 1983: 895)

²³⁵ Cf. Document « Besoins de financement de l'archidiocèse de Yaoundé » du 13 juillet 2004, p. 3-4.

²³⁶ Durant plus de six ans, de 1999 à 2005, nous ont été membre du Conseil diocésain pour les affaires économiques, l'instance qui devrait jouer le rôle de Conseil d'Administration dans un diocèse. Nous étions chargés d'élaborer le budget de fonctionnement, dont le montant oscillait entre 230 000 et 250 000 de recettes pour 300 000 à 350 000 dollars de dépenses. Ainsi, chaque année, le diocèse de Bukavu était toujours déficitaire.

On pourrait prolonger ce commentaire par cette recommandation faite aux évêques par le Concile Vatican II, à savoir: « *Les évêques doivent se soucier de l'état spirituel, intellectuel et matériel de leurs prêtres pour qu'ils aient les moyens de mener une vie sainte et pieuse, et d'accomplir fidèlement et avec fruit leur ministère* » (Christus Dominus, n°16).

L'on voit que le Concile avait pleinement conscience qu'une situation de précarité matérielle pouvait influencer négativement sur la vie spirituelle et le rendement pastoral du prêtre, car, comme disent les moralistes, il faut un minimum de bien-être pour pratiquer la vertu. Le canon 281 auquel renvoie §1 du can. 1274 éclaire davantage la notion de subsistance des clercs. Ce canon précise : « *Puisqu'ils se consacrent au ministère ecclésiastique, les clercs méritent une rémunération qui convienne à leur condition, qui tienne compte autant de la nature de leur fonction que des circonstances de lieux et de temps, et qui soit telle qu'ils puissent subvenir à leurs propres besoins et assurer une rétribution équitable à ceux dont les services leur sont nécessaires* » (can. 281 §1).

Dans la subsistance du clergé, un accent particulier mérite d'être mis sur la question de la rémunération de cette entité sociologique.

B. La question de la rémunération du clergé diocésain

De l'observation générale, dans la plupart des diocèses d'Afrique les prêtres vivent en véritables « clochards », pour utiliser la forte expression de Jean-Marc Ela (Cf. *Effort Camerounais*, 1971 : 796 :797 Cité par Bayart, J.-F., 1989: 2) qui pourtant traduit mieux la réalité. Car, si la législation ecclésiastique exige aux évêques de prendre en charge la subsistance et la sécurité sociale de leurs prêtres, il n'est jamais facile de mettre en application cette obligation, faute de moyens ! J'analyserai la réalité matérielle de deux diocèses de deux pays différents, l'archidiocèse de Bukavu et celui de Yaoundé, pour percevoir l'ampleur du problème, mais aussi la différence entre deux réalités socioéconomiques.

1. La rémunération du clergé local dans l'archidiocèse de Bukavu

Dans l'archidiocèse de Bukavu, la rémunération du clergé n'existe pratiquement pas. Les prêtres n'ont ni allocations et cela depuis 2000, ni budget de poste ni sécurité sociale. Leur unique ressource financière donnée par le diocèse, ce sont les honoraires de messe. Chacun reçoit juste 150 dollars américains par trimestre, l'équivalent de 60 messes à célébrer, soit 50 dollars le mois, à raison de 20 intentions de messe par mois. Et comme ces honoraires ne sont pas obligatoires, chaque membre du clergé adresse à l'économiste diocésain une demande écrite au 15 du mois qui commence le trimestre pour solliciter ces intentions de messe, sinon il n'a rien.

Autant dire que dans l'archidiocèse de Bukavu, le clergé n'a pas de rémunération en tant que telle. Ceux qui sont en paroisse s'organisent comme ils le peuvent pour compléter ces honoraires de messe grâce aux contributions financières venant de la quête dominicale de leurs fidèles, en plus des offrandes en nature qui, généralement sont consistances : produits de champs (arachides, maïs, haricots, choux, tomates, patates douces, bananes plantains, oignons), produits d'élevage (poulets, lapins, chèvres). Cela signifie concrètement que la consistance de la ressource financière des prêtres à Bukavu dépend de leur milieu sociologique de travail : la possibilité qu'ont les fidèles à subvenir aux besoins de leurs pasteurs.

C'est ainsi que ceux qui sont affectés dans les paroisses urbaines comme la cathédrale d'Ibanda, la paroisse de Kadutu, celle de Nguba, Cahu, Cimpunda, (et dans une moindre mesure Bagira, Burhiba), où les fidèles ont des revenus suffisants générés beaucoup plus par leurs activités commerciales, et d'autres prêtres qui occupent des grandes paroisses rurales, mais riches soit en ressources agricoles comme Kashofu, Mwanda, Murhesa, Kavumu, soit en ressources humaines comme Walungu, Kabare, Burhale, ont un supplément financier significatif qui s'ajoute aux 50 \$ mensuels d'intentions de messe donnés à l'ensemble.

Ce supplément varie entre 100 et 200 \$, selon la paroisse. On peut raisonnablement dire que l'enveloppe financière moyenne mensuelle du prêtre dans l'archidiocèse de Bukavu se situe entre 150 et 250 \$, soit entre 115 et 192 Euros, du moins pour ceux qui sont en paroisse. Car, ceux qui sont placés dans des services centraux du diocèse comme l'économat général, l'université catholique de Bukavu, la commission diocésaine Justice et Paix, le Bureau diocésain de Développement (BDD), le Centre diocésain pour la Pastorale, Catéchèse et Liturgie (CDPCL), ainsi que ceux qui travaillent dans des services interdiocésains comme les grands séminaires, le Centre Interdiocésain pour la Pastorale, Catéchèse et Liturgie (CIPCL) ou à la conférence des évêques de la province ecclésiastique du Kivu, ont leurs rémunérations conséquentes gérées par eux-mêmes.

Bref, il y a une grande distorsion dans l'approche de la vie matérielle du clergé de Bukavu. Il n'y a pas de politique commune et cohérente de rémunération, l'assiette financière de membre du clergé varie selon son milieu sociologique de vie et de travail. Pendant que certains mènent une vie d'aisance puisque disposant des ressources suffisantes issues de la générosité de ses fidèles ou de son salaire professionnel, d'autres croupissent dans une grande misère, se contentant de leurs modiques sommes de 50 \$ mensuels d'intentions de messe et d'un petit supplément venu des contributions des fidèles. Il s'agit essentiellement de prêtres qui sont affectés dans des paroisses rurales pauvres où les fidèles n'ont aucun revenu et où le travail agricole est rudimentaire.

Cette situation inégale engendre logiquement des comportements d'arrogance pour certains et de frustrations pour d'autres, et conduisent généralement à des contestations dans les affectations à des postes de nomination. Et pour arriver à obtenir « une bonne nomination », tous les coups sont permis, ce qui crée un climat social délétère entre les membres du clergé et leur hiérarchie et/ou entre eux. J'y reviendrai en long et en large dans le neuvième chapitre.

2. La rémunération du clergé local dans l'archidiocèse de Yaoundé

Dans l'archidiocèse de Yaoundé, la situation matérielle du clergé diocésain, par rapport à celle du clergé de Bukavu, n'est pas la plus luisante au vu du contexte socioéconomique et culturel dans lequel évoluent les acteurs. Certes, le prêtre de l'archidiocèse a une rémunération, mais qui reste très modeste par rapport à ses besoins réels.

D'après une enquête réalisée dans l'archidiocèse de Yaoundé, Daniel De Angelis constate qu'en fait de subsistance des clercs, outre les besoins en logement et les services domestiques qui sont pris en charge par l'unité pastorale dans laquelle il exerce son ministère (paroisse, établissement scolaire, aumônerie, évêché, séminaire, etc.), chaque prêtre reçoit un appui financier du diocèse égal pour tous et une allocation mensuelle variable selon les différents offices ecclésiastiques et selon les zones pastorales.

Du diocèse, chaque prêtre reçoit 20 000 F CFA par mois comme honoraire de messes et une allocation de 60 000 (plus ou moins 92 euros) ou 40 000 F CFA (plus ou moins 61 euros) par trimestre, soit 20 000 (plus ou moins 31 euros) ou 13 500 F CFA (plus ou moins 21 euros) mensuels selon qu'on est en ville ou en zone rurale. Suivant les offices ecclésiastiques, les prêtres vicaires de paroisses ont droit à 30 000 F CFA par mois, rémunération à la charge de la paroisse (De Angelis D., 2001 :104).

Selon les renseignements fournis par l'Administrateur diocésain de l'archidiocèse de Yaoundé dans sa lettre en date du 7 février 2003, il est à retenir : les curés reçoivent de leur paroisse une rémunération qui oscille entre 50 000 et 75 000 F CFA par mois. Les prêtres enseignants au Séminaire reçoivent une rémunération de 50 000 F CFA par mois et les responsables des services diocésains ont droit par mois à 130 000 F CFA (Eone-Eone, O., in Recchi, S., 2003 :69), soit plus ou moins 200 euros, à peu près identique au cas congolais. La différence réside dans le pouvoir d'achat au Cameroun qui est notoirement meilleur qu'au Congo, puisque les acteurs chrétiens camerounais très généreux, ont dans l'ensemble un revenu relativement stable et régulier, ce qui les rend capables de contribuer substantiellement aux sollicitations personnelles ou privées de leur clergé et église locale.

Le problème financier des diocèses d’Afrique ne date pas d’aujourd’hui. Déjà au cours des années 70, Mgr Jean Zoa, archevêque de Yaoundé, sera obligé de revenir sur le problème pour en signaler l’urgence. Dans sa lettre du 8 septembre 1973, il écrivait : « *Les difficultés matérielles dans lesquelles se débat le diocèse sont : l’entretien du personnel apostolique, surtout indigène ; la formation permanente, le recyclage du clergé indigène ; l’avenir et la vieillesse de ce clergé ; les activités et les structures pastorales, ainsi que le fonctionnement de nos œuvres apostoliques ; le minimum de constructions indispensables* » (Zoa, J., 1973. Cf. De Angelis D., 2001 :99). Quarante ans après, tous ces problèmes qui préoccupaient le premier archevêque métropolitain camerounais se posent aujourd’hui avec plus d’acuité.

Car, au moment où la situation financière ne s’est guère améliorée, les besoins n’ont fait que croître : le clergé, qui était une vingtaine à l’époque, a déjà dépassé la centaine, et d’ici 2025, Yaoundé comptera plus de deux cents membres. Il en est de même pour l’archidiocèse de Bukavu. Le nombre de prêtres âgés est considérable comme nous le verrons par la suite, ce qui constitue une grande préoccupation pour le diocèse quant à leur entretien. Les infrastructures dont l’évêque a hérité le premier des missionnaires Spiritains sont en état de vétusté et exigent urgemment remplacement, réfections, réparations... Sans oublier les besoins nouveaux du fait du contexte mondial, comme les moyens modernes pour la pastorale de notre temps.

Dans un article publié en 2003, Oscar Eone Eone fait remarquer que, parmi les vingt-trois diocèses que comptait alors l’Église catholique au Cameroun, il n’en existe aucun où l’on ne rencontre des membres du clergé diocésain qui ne se lamentent point de leurs conditions de vie matérielle, surtout celles relatives à leur subsistance et à leur sécurité sociale (Eone-Eone, O., in Recchi, S., 2003:59). On constate que, ajoute-t-il, dans la plupart des diocèses au Cameroun, la question de la subsistance des clercs est laissée à la gestion paroissiale, pour ne pas dire au pouvoir du curé qui détermine sa rémunération et celle de son éventuel vicaire paroissial.

Dans certains diocèses, cette question est réglementée par l’évêque diocésain pour tous les clercs qui travaillent aussi bien dans les paroisses que dans les œuvres et services diocésains (Ibid.). Dans le souci de maîtriser les circuits financiers en vue d’une redistribution équitable entre les membres, certains diocèses comme ceux de la province ecclésiastique de Bamenda ont mis sur pied un système de gestion, dite de *centralisation de toutes les ressources financières* des paroisses et des œuvres pastorales au niveau du diocèse sous l’administration de l’économiste diocésain qui tient les comptes personnels de tous les clercs.

Mais, comme l'auteur cité le constate, quel que soit cependant le système pratiqué pour pourvoir à la subsistance des clercs, il existe presque partout un malaise ou une certaine grogne exprimée par bon nombre de prêtres diocésains. Ces derniers trouvent très insuffisants les moyens de subsistance mis à leur disposition. D'après certains, ces moyens sont si aléatoires qu'ils ne leur permettent pas de vivre décemment et de s'acquitter convenablement de leur ministère sacerdotal. D'où l'engagement de certains prêtres dans les activités à but lucratif et à la pratique du négoce ou du commerce, toutes choses qui sont contraires aux dispositions juridiques ecclésiastiques : « *Il est défendu aux clercs de faire le négoce ou le commerce par eux-mêmes ou par autrui, à leur profit ou à celui de tiers, sauf permission de l'autorité ecclésiastique légitime* » (Code du droit canonique, canon 286).

Dans beaucoup de diocèses d'Afrique, *l'unique ressource financière* dont dispose le clergé diocésain, ce sont *les intentions de messe* (devenues rares d'ailleurs ces derniers temps) qu'ils reçoivent de l'extérieur ! Cela constitue un danger très réel pour ces Églises, car la vie matérielle des prêtres se trouve être subordonnée à des intentions de messe qui sont une ressource financière très aléatoire et d'ailleurs facultative, les ressources obligatoires pour un évêque envers son clergé étant le budget de poste et les allocations, qui se doivent d'être une rémunération juste et stable.

Devenues son unique source de revenu, et incertaine d'ailleurs d'un trimestre à un autre selon la disponibilité et la générosité des donateurs occidentaux qui, avons-nous déjà dit, deviennent de plus en plus rares, c'est avec une somme modique que le prêtre africain doit s'équiper, se cultiver, pourvoir aux requêtes de son service pastoral qui le sollicite, intervenir, qu'on le veuille ou non, dans la famille acculée par la crise actuelle, se vêtir et se chausser...!

Les conséquences d'une telle vie financière très précaire sont incalculables, notamment sur sa vie spirituelle personnelle elle-même influant sur son rendement pastoral. C'est ce que constate aussi Eone Eone quand il dit: « *Lorsqu'on essaie d'imaginer les besoins nécessaires pour bien mener sa vie spirituelle(l'achat des livres spirituels, participation aux exercices spirituels telles que les recollections et les retraites annuelles, etc.), les besoins pour la vie intellectuelle(achat des livres, des journaux et revues ; participation aux conférences intellectuelles, etc.), et les besoins pour la vie matérielle(logement, nourriture, effets de toilette, frais de transport, etc.), on doit pouvoir saisir la portée de l'expression honnête subsistance* » (Eone Eone, O., 2003 :71).

Il serait intéressant de voir quelle perception ont de la situation matérielle dans les Eglises locales respectives les acteurs en présence, c'est-à-dire les fidèles (donateurs) et les prêtres (bénéficiaires) de Yaoundé et de Bukavu.

C. La perception de la situation matérielle de l'Eglise par les acteurs en présence

Il faut tout de suite préciser que seuls les prêtres diocésains faisaient l'objet de mon étude, la vie matérielle des missionnaires religieux n'étant pas régie par le diocèse, mais plutôt par leurs congrégations respectives. Cependant, j'ai interrogé de manière informelle l'un (e) ou l'autre missionnaire pour avoir une idée sur la façon dont les problèmes financiers sont ressentis actuellement dans les instituts de vie consacrée où les Africains sont à un nombre non moins important. De manière globale, il y a en eux un sentiment d'insécurité grandissante puisqu'ils ne sont informés de la santé financière actuelle de leur institution, pas plus qu'ils ne sont pas associés à sa gestion financière.

1. La situation matérielle de l'Eglise perçue par la chrétienté et le clergé de Yaoundé

Il ne m'a pas été possible d'obtenir de chiffres plus récents, mais tout porte à croire que ces données de 2003 n'ont pas connu beaucoup d'amélioration. En effet, à partir des résultats de nos enquêtes de terrain sur ce sujet, nous pouvons nous faire une opinion sur la situation matérielle du prêtre de l'archidiocèse de Yaoundé d'aujourd'hui. Sur les 126 paroisses que compte cette Eglise, dont 80 en zone rurale et 46 en zone urbaine, 40 paroisses, soit près de 32%, ont constitué l'échantillon de notre enquête, ainsi réparties : 20 en zone rurale, soit 25% de l'effectif, et 20 en zone urbaine, soit 44% de l'effectif. Ceci s'explique par la forte concentration de la population chrétienne, principal pourvoyeur à la vie matérielle du prêtre, en ville plus qu'à l'intérieur. Quant à la taille de notre échantillon représentatif de prêtres, elle est de 50 individus interrogés sur des questions liées à leur situation matérielle. Les réponses se présentent comme suit :

Tableau 15: La situation matérielle des prêtres de l'archidiocèse de Yaoundé

	Oui	Non	Aucune réponse	Total
Y a-t-il une rémunération	50	0	0	50
	100%	0%	0%	100%
Est-elle suffisante ?	7	39	4	50
	14%	78%	8%	100%
Pensez-vous que votre diocèse peut faire mieux ?	29	18	3	50
	58%	36%	6%	100%
Estimez-vous que les chrétiens soient généreux ?	33	14	3	50
	66%	28%	6%	100%
Considérez-vous qu'ils puissent faire mieux ?	22	27	1	50
	44%	54%	2%	100%

Notre enquête : juillet-août 2006

Les 50 prêtres interrogés sur l'existence d'une rémunération sont, soit des curés de paroisse, soit des vicaires. Tous confirment les informations recueillies auprès des autorités diocésaines selon lesquelles le diocèse leur donne un pécule chaque mois ; la paroisse subvient aussi à leurs besoins ; les amis, les connaissances. Les autorités diocésaines ajoutent que l'ingéniosité, le dynamisme de chacun là où il est peut être aussi une source de revenu.

Mais cette rémunération est jugée insuffisante par plus de $\frac{3}{4}$, exactement 78% de prêtres, car ne parvenant pas à couvrir leurs besoins les plus élémentaires. Même l'autorité reconnaît que ce qu'ils reçoivent est loin de couvrir leurs besoins. 7 prêtres, soit 14%, affirment se contenter de ce qu'ils reçoivent du diocèse et de leurs paroisses car ils estiment que « c'est déjà quelque chose »²³⁷. 4 prêtres ont préféré ne pas donner leur avis. 29 prêtres interrogés, soit 58% de l'effectif, pensent que le diocèse peut faire mieux, c'est-à-dire améliorer leur situation financière, par l'augmentation des ressources financières.

Les modalités seront étudiées dans le neuvième chapitre. Tandis que 18, soit 36%, avouent que, dans les conditions actuelles, « l'équation est difficile à résoudre »²³⁸, entre autres à cause du poids financier actuel dont les nouveaux gestionnaires du diocèse ont hérité. 3 prêtres se sont abstenus de répondre à la question. 33 prêtres interrogés, soit 66%, reconnaissent la générosité de leurs fidèles qui, malgré la précarité de leur situation financière qui se sédimente depuis la démonétisation et la baisse des salaires, donnent le meilleur d'eux-mêmes pour contribuer à la vie matérielle de leurs prêtres.

Donc, la situation matérielle de ceux-ci dépend pour une part importante de celle des fidèles. 14 par contre, soit 28%, estiment que leurs fidèles ne donnent pas assez et que, d'ailleurs, ceux qui donnent ne sont toujours pas les plus riches. 3, soit 6%, n'ont pas donné leur avis. 22 prêtres, soit 44%, considèrent que leurs chrétiens sont capables de faire mieux, tandis que 27, soit 54%, disent que c'est difficile ; un seul ne s'est pas prononcé.

2. La situation matérielle de l'Église perçue par la chrétienté et le clergé de Bukavu

Au niveau de l'archidiocèse de Bukavu, les enquêtes que j'ai menées en été 2010 auprès du clergé et des chrétiens ainsi que d'autres parties prenantes dans la vie de l'Église nous ont permis d'avoir une vue globale de la situation financière de cette Église locale. Sur les 37 paroisses que compte l'archidiocèse de Bukavu, dont 29 en zone rurale et 8 en zone urbaine, 13 paroisses, soit près de 35%, ont constitué l'échantillon de notre enquête, ainsi réparties : 5 en zone rurale, soit 38% de l'effectif, et 8 en zone urbaine, soit 62 % de l'effectif. Ceci s'explique par la forte concentration de la population chrétienne, principal pourvoyeur à la vie matérielle du prêtre, en ville plus qu'à l'intérieur. En effet, j'ai dû concentrer la quasi-totalité de mes enquêtes dans les 8 paroisses des deux doyennés de Bukavu : le doyenné de Bukavu I : Ibanda, Kadutu, Nguba, Cahu, et le doyenné de Bukavu II : Bagira, Burhiba, Cimpunda, Ciriri.

²³⁷ Entretien du 22 août 2006 avec un curé dans une paroisse du pôle de Mvolyé.

²³⁸ Entretien du 12 août 2006 avec un curé dans une paroisse du pôle cathédrale.

Les enquêtes réalisées dans ces 8 paroisses, du fait de leur poids démographique et de leur position socio-économique dans les finances du diocèse, devaient suffire pour avoir une certaine opinion sur la question de la dépendance financière du diocèse de Bukavu et la question de son autofinancement. Toutefois, j'ai pu réaliser quelques enquêtes complémentaires dans les paroisses de Murhesa, Kavumu, Mwanda, Kashofu, Bumpeta.

Pour ce qui est du clergé enquêté, après avoir déterminé la taille de mon échantillon représentatif de la population du clergé diocésain, qui est aujourd'hui à 176 membres, j'ai mené des enquêtes auprès d'un échantillon de 75 prêtres, soit 43% de l'effectif, choisis au hasard et sans distinction entre curé et vicaire, œuvrant aussi bien dans les paroisses urbaines que rurales. Je les ai interrogés sur des questions liées à l'organisation juridique et économique de leur paroisse, sur leur situation matérielle, sur l'autofinancement de leurs paroisse et diocèse, sur la générosité des chrétiens de Bukavu, sur la nature et la gestion des projets de développement qu'ils envoient aux bailleurs occidentaux, les impacts de la précarité matérielle sur leur ministère, leur opinion sur la politique d'extraversion financière par la logique des projets et leur opinion sur les grands défis, les freins et obstacles auxquels leur diocèse est confronté et comment il peut les résoudre, les perspectives à court, moyen et long terme que le diocèse peut envisager pour s'inscrire dans le processus de son autofinancement.

Mais il faut tout de suite préciser que seuls les prêtres diocésains faisaient l'objet de notre étude, la vie matérielle des missionnaires religieux n'étant pas régie par l'autorité diocésaine de Bukavu, mais plutôt par leurs congrégations respectives. Cependant j'ai interrogé l'un (e) ou l'autre missionnaire pour avoir une idée sur la façon dont les problèmes financiers sont ressentis actuellement dans les instituts de vie consacrée où les Africains sont à un nombre non moins important. La taille de notre échantillon représentatif est donc de 75 prêtres interrogés sur des questions liées à leur situation matérielle. Les réponses se présentent comme suit :

Tableau n° 16: La situation matérielle des prêtres de l'archidiocèse de Bukavu

	Oui	Non	Aucune réponse	Total
Y a-t-il une rémunération	23	44	8	75
	31	59	10	100%
Est-elle suffisante ?	2	65	8	75
	3	87	10	100%
Pensez-vous que votre diocèse peut faire mieux ?	58	9	8	75
	78	12	10	100%
Estimez-vous que les chrétiens soient généreux ?	63	4	8	75
	84	6	10	100%
Considérez-vous qu'ils puissent faire mieux ?	62	5	8	75
	83	7	10	100%

Notre enquête : juillet-août 2010

Les mêmes questions ont été posées aux prêtres de Bukavu, les réponses données sont presque identiques et quasi dans les mêmes proportions que ceux de Yaoundé. Sur les 75 interrogés sur l'existence d'une rémunération dans leur diocèse, 44 prêtres soit 59%, ne reconnaissant pas avoir une rémunération, tandis que 23 soit 31%, affirment en avoir, faisant certainement allusion aux 20 intentions de messe reçues chaque mois équivalent à 50 dollars américains. Tous confirment les informations recueillies auprès des autorités diocésaines selon lesquelles le diocèse ne leur a pas donné un budget de poste ni des allocations depuis 2000 par manque de moyens.

Selon les initiatives communautaires et le dynamisme personnel, ils suppléent à la carence du diocèse et pourvoient à leurs besoins en produisant d'autres sources de revenu, notamment par des produits de champs, l'élevage de volailles et de caprins, d'autant plus que la plupart des paroisses de l'archidiocèse de Bukavu ont depuis l'époque coloniale hérité de vastes étendues de terres fertiles favorables à l'agriculture et des espaces pour l'élevage de petit bétail. Naturellement, les intentions de messe reçues sont jugées insuffisantes par la quasi-totalité de ceux qui ont répondu, exactement 87% de prêtres, car elles ne parviennent pas à couvrir leurs besoins les plus élémentaires.

Même l'autorité en est consciente et craint d'ailleurs que dans un avenir proche cette unique source de revenu pour ses prêtres ne disparaisse au vu de la diminution drastique de cette ressource captée de l'Occident au fil des ans. 7 prêtres, soit 14% affirment se contenter de ce qu'ils reçoivent du diocèse et de leurs paroisses car ils estiment que « c'est déjà quelque chose, par rapport à plusieurs prêtres d'autres pays qui ne reçoivent pratiquement pas grand-chose »²³⁹. 8 prêtres ont préféré ne pas donner réponse à notre questionnaire. 58 prêtres interrogés, 78% de l'échantillon, pensent que le diocèse peut faire mieux, c'est-à-dire améliorer leur situation financière par l'augmentation des ressources financières internes.

Les modalités seront étudiées dans le neuvième chapitre de cette thèse. Tandis que 9, soit 12%, jugent la situation sociopolitique et économique du pays défavorable à leur diocèse pour relever le niveau de vie de ses prêtres. 63 prêtres interrogés, soit 84%, reconnaissent la générosité de leurs fidèles malgré une grande précarité de leur situation financière due à la baisse du revenu des classes moyennes depuis quatre décennies, du fait d'une complexité de facteurs sociopolitiques et économiques que j'ai analysés dans le sixième chapitre et dans les deux premières sections de celui-ci.

²³⁹ Entretien du 22 août 2006 avec un curé dans une paroisse du pôle de Mvolyé.

Les chrétiens devenus très pauvres du fait de la conjoncture nationale, elle-même affectée par la crise mondiale, ont des difficultés à contribuer substantiellement à la vie matérielle de leurs prêtres. Or la situation matérielle des prêtres dans leur diocèse dépend pour une part importante de celle des fidèles. 4 enquêtés par contre, soit 6%, estiment que leurs fidèles ne donnent pas assez et que, d'ailleurs, ceux qui donnent ne sont toujours pas les plus riches. 8, soit 10%, n'ont pas donné leur avis.

3. Les impacts de la précarité matérielle sur le ministère des prêtres dans les deux diocèses

Une enquête aussi a été réalisée auprès des prêtres de l'archidiocèse de Yaoundé sur leur perception des impacts de leur précarité matérielle :

Tableau 17: Les impacts de la précarité matérielle sur le ministère des prêtres

	Nombre	%	Effectif
Perte d'indépendance d'esprit et de liberté	43	86	50
Démotivation et/ou découragement	23	48	48
Encouragement au sacrifice	34	71	48
Source de déviation éventuelle de l'idéal sacerdotal	27	57	47
Frustration	42	84	50
Source des tensions et des divisions	44	88	50
Incitation au partage	19	39	48

Notre enquête : juillet-septembre 2011

Il ressort de ce tableau que trois éléments se trouvent en très forte corrélation négative avec la précarité financière du prêtre : celle-ci exerce un impact réel, une influence réelle sur son indépendance d'esprit et ce, sur sa liberté. Cette situation le plonge dans une certaine frustration et constitue un foyer de tensions entre confrères. En effet, 86% de prêtres interrogés sont conscients du danger qui menace leur ministère et leur personnalité que leur précarité matérielle peut occasionner jusqu'à perdre leur indépendance d'esprit et leur liberté d'expression.

Car, dans le dénuement on se laisse facilement prendre par des sollicitations peu orthodoxes de la part des personnes qui ont des moyens et qui se font obtenir, en contrepartie des cadeaux matériels offerts aux prêtres, des faveurs, comme l'admission aux sacrements alors même qu'elles ne remplissent pas les critères exigés par l'Église et les orientations pastorales de l'Evêque. Il en est de même de la perte de leur liberté d'expression et de leur indépendance d'esprit par rapport au pouvoir public : la fréquentation à outrance, très mal supportée par les chrétiens²⁴⁰, des autorités politico-militaires pour obtenir quelques

²⁴⁰ Une enquête réalisée auprès de 60 chrétiens dans 20 paroisses des 4 pôles urbains de Yaoundé, montre que 77% de cet échantillon sont contre les fréquentations à outrance jusqu'à 'l'inféodation' des milieux politico-militaires et économiques

avantages matériels finit par les museler, « si bien que l'Évangile n'est plus actualisé, il n'y a plus de force d'âme pour dénoncer les abus dont la société est victime »²⁴¹ ! Cette situation de précarité engendre aussi, d'après 84% de prêtres interrogés, des frustrations dans le ministère avec un sentiment d'impuissance devant des demandes récurrentes²⁴².

La plus forte corrélation se trouve dans les relations conflictuelles entre confrères qu'engendre la situation de précarité matérielle : 88% de prêtres interrogés sont convaincus que les disparités entre les niveaux de vie du même diocèse ne peuvent aucunement se justifier. « D'où vient que certains d'entre nous possèdent des grands biens personnels (maisons, voitures, comptes bancaires bien provisionnés...) pendant que d'autres croupissent dans la misère ? »²⁴³, s'est interrogé un vieux père.

Ces disparités créent « deux genres de conflits : d'une part, un complexe de supériorité et d'autres attitudes d'arrogance et de mépris chez la catégorie de prêtres qui ont plus de moyens, qui ne se considèrent plus comme des « prêtres tout court, mais des archiprêtres, faits uniquement pour des grandes nominations et pour la pastorale de la ville auprès de Grands », d'autre part, un complexe d'infériorité chez les moins nantis qui ne comptent que sur le peu que leur donnent le diocèse et les fidèles »²⁴⁴.

Il se développe chez la dernière catégorie deux comportements symétriques: certains prêtres, admirant leurs confrères de la haute classe²⁴⁵ - tendance déjà observable chez les Grands Séminaristes - cherchent à les imiter en tout, à leur ressembler, à se faire des amis dans la première catégorie, à se mettre sous leur « parapluie »... en vue d'obtenir d'eux protection et faveurs, notamment au moment des nominations, car ces « archiprêtres » possèdent par ailleurs une certaine influence et considération auprès de la hiérarchie du diocèse.

D'autres prêtres, par contre, et c'est le cas général, cultivent un sentiment négatif né d'une frustration qui finit par engendrer une certaine animosité envers l'institution ecclésiastique qu'ils considèrent comme source d'injustices, car favorisant les uns et lésant les autres. Des conflits de division, des attitudes de dénigrement peuvent apparaître dans une communauté (Ibid.) selon qu'on se réclame de telle ou de telle tendance. En analysant les résultats de l'enquête donnés plus haut, même la situation de précarité matérielle des prêtres de l'archidiocèse de Yaoundé n'incite pas au partage fraternel des biens : 39% seulement y croient.

par leurs prêtres. Sur cette question précise, comme sur d'autres d'ailleurs, les chrétiens ne sont pas tendres envers leurs pasteurs qu'ils considèrent comme ayant trahi leur foi en fréquentant des cercles ésotériques (Rose-Croix, Franc-maçonnerie...) et en hypothéquant leur dignité sacerdotale.

²⁴¹ Témoignage d'un Curé dans une paroisse du pôle d'Etoudi, le 22 juillet 2011.

²⁴² Entretien avec un Curé dans une paroisse de la zone rurale Mefou Nord Awae, le 26 août 2011.

²⁴³ Entretien avec un vicaire dans une paroisse de la zone rurale Mefou Sud, le 28 août 2011.

²⁴⁴ Entretien avec un Curé dans une paroisse de la zone rurale de Mefou Centre, le 2 septembre 2011.

²⁴⁵ Entretien avec un vicaire dans une paroisse de la zone urbaine de Mokolo, le 4 septembre 2011.

Il est tout de même heureux de constater que cette situation ne pousse pas au découragement, car 71% trouvent plutôt leur motivation dans la situation, non par résignation, mais par réalisme, leur idéal étant de servir le Seigneur en toutes circonstances²⁴⁶. Par contre, 48% estiment qu'une situation de précarité est source de découragement. Cette situation n'est pas non plus tributaire d'une éventuelle déviation de leur idéal sacerdotal, car 57% de prêtres interrogés considèrent que la précarité peut y mener.

Durant mon entretien avec l'autorité du diocèse, j'ai également cherché à savoir comment l'archidiocèse de Yaoundé envisage d'améliorer les conditions de vie matérielle de son clergé :

« C'est une grande préoccupation que le diocèse a aujourd'hui. Je dois avouer que ç'a été un problème épineux depuis la mort de Mgr Jean ZOA. Mais un des aspects que Mgr TONYE a voulu relever c'est celui-là, le bien-être matériel du prêtre, qui n'est pas seulement un souhait, un désir mais un effort aussi, étant donné la situation actuelle de l'archidiocèse de Yaoundé, il y a néanmoins un effort de rendre le prêtre de l'Archidiocèse de Yaoundé moins misérable, de ne pas le clochardiser »²⁴⁷.

Une autre question d'aussi grande importance que celle de la subsistance qui s'impose à l'autorité diocésaine est la sécurité sociale des clercs. Elle demeure un problème assez préoccupant pour la plupart des Églises locales d'Afrique. Comme au Congo, justement, les prêtres ne bénéficient d'aucune prise en charge sécuritaire, mon analyse sur ce point va beaucoup porter sur l'archidiocèse de Yaoundé où quelques efforts ont été faits dans ce sens, le principe étant applicable dans des conditions normales aux diocèses du Congo. Parlons maintenant de besoins d'investissement des diocèses.

D. Les besoins d'investissement des diocèses

Pour l'Église, les investissements doivent tendre à assurer des emplois et des revenus suffisants tant à la population active d'aujourd'hui qu'à celle de demain. Dans l'entendement du Concile Vatican II, tous ceux qui décident de ces investissements, comme de l'organisation de la vie économique (individus, groupes, pouvoirs publics) doivent avoir ces buts à cœur et se montrer conscients de leurs graves obligations. D'une part, prendre des dispositions pour faire face aux nécessités d'une vie décente, tant pour les individus que pour la communauté toute entière. D'autre part, prévoir l'avenir et assurer un juste équilibre entre les besoins de la consommation actuelle, individuelle et collective et les exigences d'investissement pour la génération à venir²⁴⁸.

²⁴⁶ Entretien avec un Curé dans une paroisse du pôle Cathédrale, le 28 août 2011.

²⁴⁷ Entretien avec l'autorité du diocèse à la CDO, le 30 août 2011.

²⁴⁸ Cf. La vie économique-sociale selon la Constitution pastorale sur L'Église dans le monde de ce temps « Gaudium et spes » du Concile Vatican II.

Parmi les besoins d'investissement des Eglises, nous devons signaler la sécurité sociale, la formation et la spécialisation du personnel sacerdotal et laïc ainsi que la gestion des carrières de ce personnel. Mais, pour plus de commodité, je traiterai ces derniers points dans le neuvième chapitre en termes de redynamisation des structures économiques existantes et des nouvelles perspectives comme stratégies à adopter par les diocèses du Congo dans la recherche de leur autofinancement.

1. Notion et organisation de la sécurité sociale

Avant de réfléchir sur la sécurité sociale du clergé diocésain dans les Eglises africaines, il convient d'abord de dire un mot sur la sécurité sociale en général et telle qu'elle est mise en pratique en France²⁴⁹. Elle est définie dans le dictionnaire d'économie et de sciences sociales (C.-D. Echaudemaison, dir., 2009: 448-449) comme étant un ensemble des organismes publics, à but non lucratif, chargés de verser des prestations à partir des cotisations provenant d'assurés dont l'adhésion est obligatoire. Dans le contexte français, on distingue quatre types de risques, qui forment les quatre branches de la Sécurité sociale : la branche maladie (maladie, maternité, invalidité, décès) ; la branche famille (dont handicap et logement...) ; la branche accidents du travail et maladies professionnelles ; la branche retraite (vieillesse et veuvage).

D'un point de vue institutionnel, en France, la Sécurité sociale se compose *des caisses de Sécurité sociale*, appartenant à divers régimes (régime général, régime agricole, régime des indépendants, régimes spéciaux). Elles assurent l'assistance financière pour les différents risques (maladie, famille, retraite, accidents du travail/maladies professionnelles). Sur le plan administratif, les prestations correspondant à un type de risque (maladie, famille, vieillesse...) sont versées par des caisses qui jouissent d'une certaine autonomie, mais qui sont placées sous la tutelle de l'État et administrées en principe de manière paritaire par des représentants des employeurs et des salariés. Il existe de nombreux liens entre les différents régimes pour harmoniser leurs charges.

Depuis la création de la Sécurité sociale²⁵⁰, les prestations versées ont progressé nettement plus rapidement que la richesse nationale : elles représentaient environ 30% du PIB en 2000 contre 12% en 1949.

²⁴⁹Mondialement connu comme le plus réussi et qui devrait inspirer tout Etat soucieux d'améliorer sa Sécurité sociale nationale, le modèle français de la Sécurité sociale se compose, du point de vue organisationnel, d'un ensemble d'institutions qui ont pour fonction de protéger les individus des conséquences de divers événements ou situations, généralement qualifiés de risques sociaux.

²⁵⁰ En France, le système de Sécurité sociale date pour l'essentiel de l'après Seconde Guerre mondiale (même si les assurances sociales ont été mises en place après la Première Guerre mondiale).

C'est dans le domaine de la vieillesse que la croissance a été la plus forte, sous l'effet de l'augmentation du nombre de retraités, la généralisation de la retraite à 60 ans, le développement des régimes complémentaires et l'arrivée à l'âge de la retraite de nouvelles générations qui liquident leur retraite avec des droits plus élevés.

Le progrès des techniques médicales, l'allongement de l'espérance de vie et la généralisation de la couverture sociale ont fait progresser les dépenses de santé. Le développement du chômage explique aussi la croissance des prestations du risque « emploi ». Seules les dépenses consacrées à la famille ont régressé en proportion du PIB. Enfin, les principales ressources de la Sécurité sociale en France proviennent des cotisations sur les salaires. La faiblesse de la croissance économique pendant les années 1980 et 1990 et la montée du chômage ont entraîné un freinage des recettes qui a généré, notamment à partir de 1992, des déficits structurels.

Cette situation a conduit à la création de nouveaux impôts (Contribution sociale généralisée, CSG, 1991 et 1996), la hausse des taux de cotisation liée à l'emploi salarié et leur déplafonnement, l'extension de l'assiette à certains revenus de remplacement. Ces mesures visant un accroissement des recettes se sont inscrites dans une perspective de réforme globale du système de Sécurité sociale, dont l'exemple le plus célèbre est celui du Plan Juppé en 1995. La maîtrise des dépenses de protection sociale constitue pour les pays développés un enjeu économique et social considérable (Ibid.).

2. La sécurité sociale du clergé diocésain

Il fut un temps où beaucoup de diocèses souscrivaient à une assurance maladie pour leurs prêtres à l'organisme d'assurance dénommée « Entraide Missionnaire Internationale », en abrégé E.M.I. Cependant, depuis quelques années, à cause de l'augmentation des primes d'assurance, du nombre croissant du clergé à assurer et des moyens assez limités des diocèses, de nombreux clercs ne jouissent pas d'une assurance maladie. Dès lors, ceux-ci éprouvent de grandes difficultés à bénéficier des meilleurs soins de santé. Parfois, c'est grâce à la générosité et à la charité des amis ou des parents que certains prêtres réussissent à se faire soigner lorsqu'ils tombent malades.

L'autre volet de la sécurité sociale qui interpelle tout l'archidiocèse de Yaoundé c'est la situation des clercs invalides et retraités. Oscar Eone Eone en fait un constat amer : « *Certains, dans cette catégorie, se sont carrément rabattus sur leur famille naturelle pour espérer bénéficier d'un meilleur cadre de vie sur le plan matériel, car la pension qui leur est allouée mensuellement par leur diocèse ne suffit pas à couvrir leurs divers besoins vitaux* » (2003 :66).

La notion de sécurité sociale ne doit pas se confondre avec l'assistance sociale, ni avec celle de la prévoyance sociale (Ibid., 83 :84), car ces trois notions sont gouvernées par des principes différents, comme l'explique Gian Carlo Perone : « *l'assistance sociale a la fonction de protection générique des indigents et des citoyens en situation de besoin, dans les limites de la disponibilité financière des organismes mis en place à cet effet ; la prévoyance sociale est destinée aux seuls travailleurs et est financée par les contributions versées par les parties concernées ; la sécurité sociale a comme finalité de libérer du besoin tous les citoyens, y compris les salariés, soit en tant qu'intérêt de la collectivité, soit en tant que protection spécifique de la personne humaine.* » (1988 :1-5).

C'est ainsi que la sécurité sociale des clercs implique, comme le stipule le canon 281 §2, « l'assistance sociale grâce à laquelle il est correctement pourvu à leurs besoins en cas de maladie, d'invalidité et de vieillesse ». Etant donné que la grande majorité des clercs ne sauraient être considérés comme des salariés au sens strict du terme et qu'ils ne cotisent donc pas à la caisse de prévoyance sociale, il est tout à fait normal, voire nécessaire que le clergé puisse créer sa propre caisse de prévoyance sociale. Il faudrait néanmoins signaler qu'il existe des pays où la sécurité sociale du clergé est protégée par les organismes constitués par l'État dans le but de faire face aux situations d'infortune de ses citoyens.

Mais là où la sécurité sociale des clercs n'est pas protégée par un organisme civil, et pareillement, si l'organisation de l'État était déficiente, comme c'est bien le cas dans plusieurs pays africains, notamment au Congo, au point de ne pas couvrir dignement la sécurité sociale des citoyens, il revient à la Conférence des évêques de s'occuper de la sécurité sociale des clercs au moyen d'un organisme approprié (Eone-Eone,O., in Recchi,S., 2003 : 84).

En faisant appel directement à la responsabilité des évêques d'assurer la sécurité sociale des clercs, de façon suffisante, le législateur canonique tient à rappeler à la hiérarchie catholique qu'elle a *un devoir de justice* à accomplir à l'égard de ses fidèles serviteurs qui ne sont plus aptes à assumer un office ecclésiastique. Cette obligation des évêques, énoncée au canon 384, constitue un droit des clercs à bénéficier d'une assistance sociale correcte, en cas de maladie, d'invalidité ou de vieillesse (canon 281 §2).

Pour nous faire une idée sur la réalité dans l'archidiocèse de Bukavu quant à la contrainte qui s'impose à lui au niveau de la sécurité sociale, dressons la pyramide des âges de son clergé.

Tableau 18: La pyramide des âges du clergé de l'archidiocèse de Bukavu

Numéro	Tranche d'âge	Nombre
1	De 20 à 29 ans	0
2	De 30 à 39 ans	53
3	De 40 à 49 ans	66
4	De 50 à 59 ans	46
5	De 60 à 69 ans	6
6	De 70 à 79 ans	4
7	De 80 à 89 ans	1
	Total	176

Source : Nos données d'enquêtes, actualisées au 31 décembre 2012

Ce tableau fait ressortir les observations suivantes : 93% du clergé de l'archidiocèse de Bukavu est jeune et actif, dont 68 % ayant moins de 50 ans. C'est un grand atout du point de vue du travail pastoral, mais en même temps un très grand inconvénient puisque, dans une décennie, plus de 69% de ce clergé sera en retraite et dans deux décennies, le diocèse connaîtra un dépeuplement massif de son clergé car tous, étant de la même génération, vieilliront au même moment. Par ailleurs, cette situation est très inconfortable et onéreuse pour le diocèse car chacun devrait dès maintenant avoir une assurance-maladie et une certaine sécurité financière conséquente, ce qui n'est pas le cas.

Aucune disposition n'est prise par le diocèse pour garantir à toute cette jeunesse congolaise entièrement dévouée à la cause de l'Église locale de Bukavu une bonne vieillesse. Au contraire, c'est l'incertitude totale, la peur du lendemain qui domine les esprits. Si, au niveau du Congo, la réalité est inexistante, il faut louer les efforts que consent l'archidiocèse de Yaoundé, comme tous les diocèses du Cameroun, d'appliquer les dispositions canoniques relatives à la subsistance et la sécurité sociale des clercs, même si des améliorations sont nécessaires.

En effet, les clercs reçoivent une rémunération pour leur subsistance qui, reconnaissons-le, reste insuffisante par rapport aux besoins réels, et une assistance du diocèse en cas de maladie ou d'invalidité à travers un organisme spécial de la prévoyance sociale du clergé récemment créé, MARY.

Dans son effort d'apporter une solution à l'épineux problème d'entretien de son clergé diocésain, la subsistance et la sécurité sociale sont des besoins financiers considérables que l'archidiocèse est appelé à couvrir en plus des charges ordinaires pour son fonctionnement normal. En même temps, sa trésorerie continue à supporter le contrecoup de son passé financier. C'est pourquoi cette Eglise est appelée à mettre sur pied des structures de production susceptibles de créer de la valeur.

3. La création des nouvelles structures productives

En plus des charges susmentionnées qui constituent les besoins d'exploitation (ou de fonctionnement) des diocèses du Congo tout comme ceux d'Afrique en général, il y a d'autres contraintes financières non moins importantes, à savoir les besoins d'investissement pour faire face aux nécessités pastorales et sociales. Il s'agit d'appuyer les ressources de financement traditionnelles (denier du culte, prélèvements et impôts exceptionnels, produits générés dans certaines structures, etc.).

J'y reviendrai au chapitre suivant, quand je parlerai des stratégies que l'archidiocèse de Bukavu devrait envisager pour augmenter sa capacité productive, en transformant son potentiel économique hérité de l'administration coloniale généreuse en richesse financière dans l'objectif d'atteindre son autofinancement. Mais il faut déjà préciser que ce diocèse où les conséquences des guerres récurrentes sont incalculables, n'a pas fait d'investissements de grande envergure, par manque de capital de départ, à part les quelques bâtiments construits de l'université catholique de Bukavu (UCB), grâce d'ailleurs au don du gouvernement central.

Par contre, grâce à la stabilité sociopolitique que connaît le pays depuis des décennies, l'archidiocèse de Yaoundé s'est lancé depuis le début de la décennie 2000 dans un vaste programme d'investissement en créant des nouvelles structures socio-productives dans la recherche de son autofinancement. Dans son document « Vade Mecum » déjà cité pour accompagner le Plan Pastoral, Mgr Victor Bakot évaluait, en 2004, les besoins de l'investissement de son diocèse à 583 millions F CFA, soit plus ou moins 888 720 euros (Tonye, B., 2004 :4), qui concernent les rubriques suivantes :

« la Bureautique : achat d'ordinateurs et consommables, achats véhicules pour les services pastoraux ; la construction d'une aumônerie diocésaine des jeunes ; la modernisation de la Procure de l'archidiocèse de Yaoundé ; l'achat de terrains pour la construction des nouvelles paroisses ; les projets agro-pastoraux dans les paroisses « afin de leur donner un nouveau souffle », indique l'évêque ; le projet d'une Coopérative agricole d'approvisionnement et de redistribution aux grands internats : collèges, séminaires, centres d'accueil et autres. » (Ibid.)

En faisant la sommation de toutes ces rubriques, Bakot en arrive à la conclusion que, pour faire face à la crise dont il souffre, l'archidiocèse de Yaoundé avait un besoin de financement de 4 103 000 000 F CFA, soit 6 254 573 euros, pour revenir à son équilibre ordinaire (Ibid.). L'objectif a-t-il été atteint ? J'en doute fort. Si le montant de la dette a diminué, ce qui est déjà louable pour les nouveaux responsables du diocèse, les autres rubriques précédemment analysées (charges de fonctionnement, besoins d'investissement) ne sont qu'en augmentation.

A ces contraintes budgétaires, le prélat camerounais envisageait des additifs hors budget telles que *la création d'une caisse d'assurance-maladie diocésaine* avec une gestion locale mieux adaptée aux réalités de son Eglise locale et aux possibilités estimée à 110 000 000 F CFA, soit 167 683 euros; *la maintenance des investissements du diocèse*, principalement le *Sanctuaire Marial de Mvolyé*.

Sa construction n'était pas encore achevée et les erreurs de construction étaient à rattraper (l'étanchéité de la toiture), le mobilier à fournir (bancs, portes), l'aménagement extérieur à assurer (voirie et espaces verts), tous ces travaux étaient estimés à 330 000 000 F CFA, soit 503 049 euros; *une Maison d'accueil des évêques et des prêtres invalides, malades, retraités, âgés* : cet investissement était estimé à 220 000 000 F CFA, soit 335 366 euros ; terrain non compris, car une promesse de terrain avait déjà été formulée ; *la sécurisation du patrimoine foncier de l'archidiocèse estimée à 253 000 000 F CFA*, soit 385 671 euros.

Bakot signale également *l'urgence d'immatriculer tous les terrains*, y compris celui que le diocèse venait de recevoir, pour mieux les mettre en valeur et les protéger contre des litiges fonciers (Ibid. :5). En faisant le récapitulatif tel que le prélat catholique lui-même l'a fait, la situation de crise, en 2004, se présentait de la manière suivante :

Tableau 19: Les contraintes financières de l'archidiocèse de Yaoundé en 2004

I. Besoins de ressources	Valeurs en Euros	Estimations en francs CFA
Endettement en cours	3 353 659 Euros	2 200 000 000 F CFA
Fonctionnement budgétaire	2 012 195 Euros	1 320 000 000 F CFA
Investissements indispensables	888 720 Euros	583 000 000 F CFA
Total partiel	6 254 574 Euros	4 103 000 000 F CFA
Projets hors budget	1 006 098 Euros	660 000 000 F CFA
Sécurisation foncière	385 671 Euros	253 000 000 F CFA
Total des besoins	7 646 343 Euros	5 016 000 000 F CFA
II. Marge d'autofinancement	939 024 Euros	616 000 000 F CFA
TOTAL DES BESOINS	6 707 317 Euros	4 400 000 000 F CFA

Source : Mgr Victor TONYE BAKOT, *Besoins de financement de l'archidiocèse de Yaoundé*, le 13 juillet 2004, p.8.

Voilà les contraintes, non exhaustives d'ailleurs, auxquelles l'Église locale de Yaoundé avait à faire face en 2004. La question n'est pas, dans le contexte de cette étude, de savoir si elles ont été satisfaites, mais plutôt de savoir comment ce diocèse peut arriver à les réaliser et se mettre à l'abri de la dépendance financière, sachant qu'une telle somme ne peut être donnée par les bailleurs occidentaux et que les fidèles de Yaoundé sont incapables de la réunir. Entretemps, il y a aussi des infrastructures à renouveler du fait de leur vétusté.

4. Le renouvellement des infrastructures

Il faut se rappeler qu'au Congo comme presque partout en Afrique, l'ère missionnaire a laissé des gigantesques édifices : églises, couvents, et presbytères dont le coût matériel de leur entretien s'avère lourd pour les pauvres communautés chrétiennes. Au fil des années, ces bâtiments se détériorent. Les murs se lézardent et les tuiles pourrissent lentement. Un peu partout, commence à se poser de manière pressante le problème de leur rénovation. Et comme dit Kalamba Mutanga, chaque acteur en présence (chrétiens, prêtres, évêques, Rome et les autres organismes d'entraide en Occident) se tourne vers l'autre pour trouver une solution en termes de rénovation. C'est « *un engrenage sans issue immédiate, où nous enferme le modèle d'Église dont les anciens pays de mission en Afrique ont hérité* » (1993: 47 et 229).

Cela comporte l'instauration d'un modèle d'Église, « *issu des cœurs et de la sueur des communautés chrétiennes locales dans la période post-missionnaire en cours et qui serait donc le résultat de leur propre initiative* » (Ibid. : 32). Cela comporte aussi la nécessité de se libérer des *besoins non réels*, de *revoir l'usage des biens et de l'argent*, de créer une *administration responsable* et aussi de *valoriser le travail manuel* à tous les niveaux, à commencer par la formation sacerdotale et religieuse (Ibid.). Il y a plus de trois décennies, la VI^e Assemblée Générale du SCEAM²⁵¹ posait le problème de l'autofinancement en termes d'un témoignage de vie, de la part du clergé et des forces ecclésiastiques, plus conforme à l'Évangile : « *Comment pourrions-nous inviter les élites du pays à un style de vie sobre et adaptée aux réalités concrètes si nous-mêmes nous nous laissons entraîner et séduire par des modèles étrangers dépassant de beaucoup les possibilités de la masse de nos concitoyens ?* »²⁵².

Ce problème est davantage exposé par l'archevêque de N'Djamena, lors de la visite ad limina des évêques du Tchad, le 13 octobre 1988 : « *Une autre question qui nous préoccupe (...) est celle des ressources financières de notre Église. Celle-ci a été fondée par des missionnaires, fils des pays les plus riches de la planète. Ils sont venus travailler dans un pays qui se situe parmi les plus démunis. Le souci de l'efficacité les a amenés à recourir aux moyens modernes. Ainsi, pour visiter leur paroisse qui est habituellement très étendue, les prêtres ne voyagent pas à pied comme font les fidèles, ni même en moto, mais en voiture. À côté des fidèles vivant à la limite de la survie s'est développée une organisation missionnaire dont les moyens et les critères de fonctionnement sont ceux de la frange la plus moderne de la société. Les coûts de fonctionnement de cette organisation sont sans proportion avec les ressources des fidèles tchadiens. Le résultat est là : notre Église vit essentiellement des dons des autres Églises locales. En cela, notre Église se distingue peu de la société civile qui au Tchad ne survit aujourd'hui que grâce à l'aide extérieure. Il y a là pour nous chrétiens du Tchad, un défi à relever, comme il y en a pour la nation tout entière* »²⁵³.

²⁵¹ Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar, dont le Siège est à Accra (Ghana).

²⁵² Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar au Synode, 20 octobre 1974, in *Les évêques d'Afrique parlent* (1969-1991). Documents pour le Synode africain, textes réunis par M. Cheza, H. Dorrite, R. Luneau (1992 :276). Paris : Centurion.

²⁵³ Discours de Mgr Ch. Vandame, *Ibidem*, p. 109.

Pour clore, tout au long de ce septième chapitre de ma thèse, j'ai analysé les faiblesses de la politique d'extraversion financière pratiquée par les Églises du Congo depuis la prise en main par la hiérarchie autochtone, laquelle avait hérité d'une situation financière très difficile. J'ai passé en revue les causes externes et internes de cet amenuisement progressif des ressources financières qui handicapent le bon fonctionnement des Églises du Congo et les empêchent de concevoir des plans et programmes d'investissements et de production, alors que ceux-ci sont indispensables et urgents, l'unique voie sûre pour amorcer le processus d'autofinancement de ces Églises locales.

J'ai abordé la question de l'infrastructure matérielle dont ont hérité les Églises d'Afrique et qui a déterminé la construction et la présentation artistique des édifices religieux, couvents, presbytères et évêchés. Le mode d'insertion socio-historique de l'implantation²⁵⁴ de ces Églises africaines y est pour quelque chose dans le caractère essentiellement européen dont elles font preuve jusqu'à ce jour dans le domaine de leur financement. En effet, nombre d'auteurs, pour la plupart théologiens africains, estiment que le nœud de la problématique de la dépendance financière dont souffrent actuellement les Églises d'Afrique se situe dans l'idée ou le mode « d'implantation » de l'Église tel qu'il a été réalisé par des missionnaires arrivés en Afrique pour l'évangélisation au XIX^e siècle (Gbagbu S.,2005:166). L'implantation de l'Église va se réaliser différemment selon l'idée que l'on s'en fait et l'ecclésiologie qui la soutient.

L'Église peut être comprise soit comme institution, soit comme communauté des fidèles. En fait, il s'agit là de deux dimensions d'une même réalité : l'Église. Mais la différence peut venir de l'accent mis sur l'une ou l'autre dimension dans la méthode utilisée pour la mise sur pied de « l'implantation de l'Église. » Dans la perspective de « Église-communauté des fidèles », l'accent est mis sur la fondation d'une communauté de foi qui devra ensuite se doter de structures organisationnelles et d'institutions selon son génie propre et les exigences de la mission dans le milieu de vie, à savoir, entre autres, son autonomie financière.

²⁵⁴On entend par "implantation de l'Eglise", le complexe processus ecclésio-génétique ou encore le processus par lequel une communauté chrétienne naît et s'établit visiblement, avec tous les éléments caractéristiques d'une Eglise particulière. Ce processus commence normalement par la première annonce de l'évangile dans le milieu non chrétien et aboutit à la constitution complète d'une Eglise particulière dans ce milieu (Cf. E. Nummenmacher, « Impiatazione della chiesa », in *Dizionario missiologia*, Bologna, 1993 : 279).

L'« Église-institution », par contre, privilégie la mise en place d'un « modèle unique » d'institution ecclésiale qui doit être « transplanté » et reproduit auprès des jeunes Églises par l'œuvre missionnaire. Les missionnaires ont cru implanter l'Église en Afrique commencée à partir du XVIII^e siècle en y transplantant le modèle organisationnel occidental aussi bien dans son personnel, dans ses œuvres que dans ses méthodes.

Au lieu de « planter » le « grain », c'est-à-dire la Parole de Dieu, dans le terroir propre de l'Afrique pour qu'elle germe, nourrie par le suc autochtone, on a « transplanté » un grand arbre déjà formé ailleurs, avec ses fleurs et ses fruits. La conséquence d'une telle méthode missionnaire est claire : les Églises d'Afrique sont nées comme des corps puissamment organisés et structurés, mais parfaitement étrangers à leur milieu socioculturel (J. Gbagbu Sapo, 2005 : 168). Ainsi, les chrétiens africains se sont-ils retrouvés devant des institutions qui ne sont nées ni des besoins communautaires ecclésiaux de leur milieu, ni de leur génie culturel et artistique, mais qui sont plutôt celles du modèle européen et financés essentiellement par l'Europe (Ngongo, 1978 : 167).

Cet état des choses n'était évidemment pas de nature à favoriser l'implication des acteurs chrétiens africains, la participation active de chacun et de tous dans l'édification de leur Église. Or cette participation est essentielle, requise pour l'autofinancement ecclésiastique puisque l'Église, ne peut atteindre son autofinancement par les seuls apports extérieurs, fussent-ils importants.

Car, par définition, l'autofinancement est un mode de financement d'un agent économique grâce à son épargne pendant la période considérée, qui présente la caractéristique de maintenir des dirigeants de l'entreprise (ici, les évêques), qui ne sont pas dépendants ni des créanciers, ni de nouveaux actionnaires (Echaudemaison, 1999 : 30). A ce propos, Bimwenyi affirme que la communauté qui ne dispose pas d'elle-même, qui est économiquement, politiquement et culturellement dépendante ou aliénée, est un milieu impropre à l'initiative et à l'inventivité (1985 : 168).

Comment s'étonner, dès lors, s'interroge Jules Gbagbu (2005 : 89) de la passivité de ces fidèles, du moins pour ceux qui disposent de moyens suffisants, en ce qui concerne leur contribution financière à la vie économique des communautés ecclésiales auxquelles ils appartiennent ? Une telle passivité de la part de ceux-là mêmes qui sont censés être la source essentielle du financement de l'Église n'a conduit logiquement qu'à la dépendance financière de celles-ci envers les Églises fondatrices. En effet, les communautés chrétiennes africaines, bien que juridiquement constituées en Église diocésaine, sont demeurées fortement marquées par la dépendance due principalement au caractère « hérité » de leur institution.

Cette dépendance financière des Églises d'Afrique se manifeste dans le mode de fonctionnement même de ses œuvres, dans leurs institutions situées dans le cadre d'édifices, d'infrastructures, d'instruments et d'équipements indispensables. Leur réalité actuelle, note Boka du Mpasi (1988 : 425), dépend du recours perpétuel aux aumônes ; et ce recours, loin d'être seulement chronique, est structurel, systématique et nécessaire. Elles sont nées handicapées, à voir la façon dont elles ont été implantées, il y a comme une sorte de défaut de fabrication, explique Oscar Bimwenyi Kweshi (1981 :169). Leur dépendance financière est inscrite dans les œuvres, les institutions, les structures pastorales héritées des missionnaires.

C'est dire qu'elle n'est pas seulement accidentelle mais intrinsèque au fonctionnement général ; elle n'est pas seulement conjoncturelle mais aussi structurelle ; elle n'est pas partielle mais intégrale dans une très large gamme des nécessités locales diversifiées (Kalamba, 1993 : 18). Dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, la pratique de l'Église de missions s'était largement écartée de celle suivie en général par l'Église primitive. A cette époque-là, « l'art païen » local était repris et intégré dans le christianisme, tout en lui insufflant un sens nouveau.

Cet effort louable d'inculturation disparut avec le temps, dans le tumulte des conquêtes coloniales lors de la Mission des temps modernes. Il suffit de jeter un coup d'œil attentif sur la décoration de toutes les églises et cathédrales de l'ère coloniale en Afrique pour s'en convaincre. Le cardinal Constantini avait vu juste en déclarant: « *Transporter cet art, européen et médiéval, hors d'Europe, c'est, dit-il, non seulement une erreur de temps, c'est aussi une erreur de lieu, c'est de la contrebande artistique : ce serait comme déraciner une plante et la porter sous un autre ciel et dans un autre sol : il apparaîtra aussitôt que cette plante est exotique. Il attestera par ses formes son caractère étranger et qui bien souvent répugne au goût des natifs, à la lumière, au paysage indigène* » (1987 : 346).

Tout ceci permet de mieux saisir l'insuffisance de l'enracinement socio-historique du modèle de l'Église de missions en Afrique noire. Ce qui dégage clairement les implications et enjeux économique-financiers inhérents à la situation actuelle où végètent la quasi-totalité des anciens pays de mission en Afrique, notamment le Congo. Toutefois, cette situation de précarité peut être surmontée si les Églises du Congo prennent à cœur l'enjeu du problème quant à leur survie, en mobilisant les potentialités économiques locales, avec une rigueur dans l'organisation et la gestion, avec une claire vision de ce que l'on doit faire pour atteindre l'autofinancement, moteur interne de toute organisation structurée.

Ce sera l'objet même des deux derniers chapitres de cette thèse. L'archidiocèse de Bukavu sera au centre de cette réflexion.

Chapitre VIII : LES DEFIS DE L'AUTOFINANCEMENT DE L'ARCHIDIOCESE DE BUKAVU

Lorsqu'un agent économique²⁵⁵ (un particulier, une entreprise, l'État) a besoin d'argent pour financer ses dépenses (achat d'une voiture, construction d'une église, d'un hôpital...), il cherche du financement²⁵⁶. Il dispose de trois modes de financement de ses activités. Tout d'abord, l'autofinancement, ou financement interne, est une somme prélevée sur ses propres revenus : une entreprise s'autofinance lorsqu'elle prélève sur ses profits les sommes nécessaires au financement de ses projets. Ensuite, une entreprise peut se financer en émettant les valeurs mobilières, actions ou obligations, auprès du public. Il s'agit d'un financement externe, en ce sens que les apporteurs de fonds sont extérieurs à l'entreprise. Enfin, il existe une dernière forme de financement, externe elle aussi, le financement bancaire, obtenu en empruntant auprès des banques (Pierre Bezbakh ; Sophie Gherardi, 2000 :268).

C'est le premier mode de financement des activités, c'est-à-dire l'autofinancement, qui nous intéresse dans cette étude. Mais je précise d'emblée que je m'éloignerai le plus possible des aspects purement techniques, c'est-à-dire comptables et calculs arithmétiques de l'autofinancement, sauf exception si je devrais illustrer la notion par des formules mathématiques, puisque je ne fais pas un travail pratique d'économiste ou de gestionnaire, mais d'un sociologue réfléchissant sur l'autofinancement des Églises du Congo. Sachant que l'autofinancement s'inscrit dans la dynamique de fonds propres de l'entreprise, de l'organisation, quelles stratégies adopter pour arriver à une certaine autonomie financière ?

Ce sera l'objet de ma réflexion dans ce huitième chapitre de ma thèse : les défis de l'autofinancement de l'Église de Bukavu. J'analyserai successivement l'autofinancement en tant que moteur interne du développement de toute entité socio-économique, les différents défis qui s'imposent au diocèse de Bukavu pour atteindre son autofinancement, à savoir une bonne politique de gestion des ressources humaines internes et la gestion d'un plan de carrière, une mise sur pied des structures de contrôle, d'encadrement et d'accompagnement, une nouvelle philosophie de gestion et de mobilisation des ressources économiques du diocèse, une redynamisation des centres d'activités productrices existantes

²⁵⁵ Un agent économique est une personne physique ou morale, ou catégorie agrégée de personnes, désignée par sa fonction principale dans la vie économique : les épargnants, les consommateurs, les exportateurs, les firmes multinationales, etc.

²⁵⁶ Par extension, le financement (opération par laquelle un agent apporte des fonds à un autre agent) de l'économie représente l'ensemble des fonds engagés pour permettre l'activité économique d'un pays.

et la création de nouveaux centres d'activités productrices. Ce sont-là des préalables requis pour toute organisation, quelle que soit sa vocation sociale, qui veut atteindre son autonomie financière.

Section I : L'autofinancement, un moteur interne du développement socioéconomique

De même que la consommation (grâce au pouvoir d'achat des ménages) est un moteur de croissance d'un pays, ainsi en est-il de l'autofinancement qui, de par son essence même, est un moteur interne du développement d'une entreprise, d'une organisation. L'autofinancement est le fait pour une entreprise ou tout autre organisation sociale comme l'Église de *financer son activité*, et notamment *ses investissements*, à partir de ses capitaux propres existants, de sa propre rentabilité (capacité d'autofinancement, réserves), et de son épargne.

De façon générale, l'autofinancement constitue le pivot du financement de l'entreprise et pour certaines organisations, comme les Eglises, la source exclusive du financement dans les phases décisives de leur développement. L'autofinancement correspond à un surplus monétaire, dégagé par l'entreprise sur son activité propre et conservé par elle pour financer son développement. De manière comptable, il s'écrit : ***Autofinancement = Capacité d'Autofinancement (CAF) – Bénéfice distribué (dividendes).***

Avant de réfléchir sur les défis qui se posent à l'archidiocèse de Bukavu et qui, s'ils sont résolus, peuvent conduire cette organisation socioreligieuse à son autofinancement, il est utile d'appréhender le contenu sémantique de cette notion d'autofinancement, sa formation, ses composantes et son importance, ses limites, et enfin établir des relations entre les autres notions qui lui sont connexes, à savoir le résultat et la trésorerie. Ceci nous aidera à comprendre à quel point l'autofinancement est un processus de longue haleine, et une organisation comme l'Église de Bukavu, si elle veut atteindre une certaine autonomie financière, doit prendre en compte plusieurs paramètres combinés les uns les autres dans une gestion rigoureuse de toutes ses ressources tant humaines qu'économiques.

A. La notion d'autofinancement, sa formation, ses composantes et son importance

Dans la typologie des ressources financières d'une organisation, nous pouvons avec Christian Pierrat (2006 : 29) distinguer entre ressources internes et ressources externes : les ressources externes sont celles que l'entreprise est obligée d'aller solliciter auprès d'apporteurs de capitaux extérieurs à l'entreprise : le capital et les dettes financières. Les ressources internes sont constituées des gains générés par l'activité au profit des associés et qu'ils ont laissés dans l'entreprise selon leur bon vouloir ou en vertu des obligations légales.

On désigne ces gains réinvestis par le terme autofinancement. Nous pouvons également opérer une distinction entre les ressources propres et les ressources d'emprunt : les ressources propres sont celles qui proviennent des associés ; elles comprennent le capital apporté directement par ces derniers ainsi

que l'autofinancement réinvesti qui figure généralement dans les réserves. Les ressources d'emprunt sont des ressources externes, par nature, qui proviennent d'apports des prêteurs et qui se concrétisent par des dettes financières pour l'entreprise (Ibid.).

1. La formation de la capacité d'autofinancement

Comment se forme alors l'autofinancement ? Par son fonctionnement, l'entreprise crée des richesses : la valeur ajoutée (VA). Celle-ci sert à rémunérer le personnel (salaire) et à verser à l'administration (État, sécurité sociale, collectivités locales, etc.) des impôts et des cotisations sociales. Ainsi, la valeur ajoutée est obtenue par la relation : $VA = Production\ finale - consommations\ intermédiaires$.

Le solde, c'est-à-dire ce qui reste de cette rémunération des consommations intermédiaires, constitue l'excédent brut d'exploitation (EBE). Celui-ci est en d'autres termes ce qui reste après que l'entreprise aura rétribué tous les facteurs de production (c'est-à-dire tous ceux qui ont participé, directement ou indirectement à la production : fournisseurs, main d'œuvre, services publics) autres que le capital. $EBE = VA - charges\ salariales\ et\ sociales - impôts\ et\ taxes$.

Si à l'EBE on ajoute des produits financiers et produits exceptionnels et on retranche certaines charges financières et celles exceptionnelles, les impôts sur le bénéfice et la participation des salariés, on obtient la capacité d'autofinancement (CAF). Celle-ci provient du fait qu'au cours d'un exercice, les produits générateurs d'un encaissement sont supérieurs aux charges génératrices de décaissement. $CAF = produits\ encaissables - charges\ décaissables$. En raison des égalités comptables du compte de résultat (Cf. Annexe 28), la CAF peut se calculer à partir des résultats : $CAF = Bénéfices\ nets + Dotations\ (nettes\ des\ reprises)\ aux\ amortissements\ et\ aux\ provisions$.

Précisons que les produits encaissables sont l'ensemble des produits d'exploitation à l'exception des produits calculés (reprises sur amortissements et provisions, plus-values sur cessions d'éléments d'actifs, quote-part de subvention virée au compte de résultat). De même, les charges décaissables sont formées des charges d'exploitation hors les charges calculées (dotations aux amortissements et provisions,...). On rappelle en effet que les charges de dotation ont le caractère de coût calculé, mais ne sont pas décaissables. Dans la cascade des soldes intermédiaires de gestion, les dotations aux amortissements et aux provisions, ainsi que les reprises interviennent après l'EBE et avant le calcul du résultat d'exploitation.

Il s'ensuit que l'excédent brut d'exploitation représente bien le solde des produits encaissables et des charges décaissables d'exploitation. Il mesure très en amont le **surplus monétaire** potentiel généré par l'exploitation de l'entreprise. Ce surplus a toutefois un caractère **potentiel et non réel**. Les flux de produits ne sont pas tous effectivement encaissés au cours de l'exercice.

D'une part, l'existence d'un **crédit clients** introduit un **délai entre la vente et l'encaissement définitif** en provenance des clients. D'autre part, la production stockée est un flux non immédiatement encaissable car, en fonction de la vitesse d'écoulement des stocks, les produits finis seront d'abord vendus, puis encaissés.

Si l'ensemble des produits d'exploitation de l'EBE a vocation à être encaissable, il en est un qui fait exception : la production immobilisée. Ce poste reprend en comptabilité la contrevaletur des coûts correspondant aux immobilisations que l'entreprise a produites pour elle-même. Il ne s'agit donc pas d'un produit encaissable. Le cas échéant, il faudra en tenir compte en soustrayant la production immobilisée de l'EBE. (De la Bruslerie, 2002 : 153)

Bref, les opérations d'exploitation font naître des flux financiers ou monétaires, positifs ou négatifs. La CAF provient du fait qu'au cours d'un exercice, les produits générateurs d'un encaissement sont supérieurs aux charges qui ont fait l'objet d'un décaissement. Car la compensation entre ces flux permet de dégager des excédents ou des insuffisances qui interviennent dans le financement permanent de l'entreprise. Le flux net dégagé représente la **capacité d'autofinancement** de l'exercice, ou **cash-flow net** (Meunier-Brochet, B., 2006 : 120).

2. Objectifs et avantages de l'autofinancement

Quels sont les objectifs de l'autofinancement ? C'est d'assurer à l'organisation une certaine indépendance et latitude au niveau de la stratégie financière, une liberté en matière de choix d'investissement et entretien des investissements existants, et enfin améliorer la sécurité des financements. Pour une organisation comme l'archidiocèse de Bukavu, l'importance de l'autofinancement provient, à coup sûr, des avantages qu'elle en tire.

En effet, l'autofinancement présente de nombreux avantages, qui sont souvent les seuls perçus et ils sont réels (A.-M., Keiser, 2001 :87). Voici les principaux : l'autofinancement assure une indépendance vis-à-vis des tiers pourvoyeurs de fonds (banques, établissements de crédit, fournisseurs, organismes catholiques de financement pour l'Église, etc.) ; il permet une plus grande latitude au niveau de la stratégie financière (notamment en maintenant l'existence d'un volant de sécurité au niveau du crédit...). Par ailleurs, l'autofinancement permet de freiner l'endettement et donc le poids des charges financières ; il permet une stratégie de prix plus compétitive par allégement des charges, autorise une plus grande liberté en matière de choix d'investissement (exploitation, immobilisations d'expansion, de remplacement...); il améliore la sécurité des financements en cas de crise conjoncturelle (lorsque le crédit est rare et cher). Enfin, avec l'autofinancement, la valeur boursière de l'action de l'entreprise s'améliore par l'augmentation de la situation nette.

Pour Hubert De la Bruslerie (2002 :157), l'autofinancement n'est pas la marque systématique d'une augmentation de la valeur de l'entreprise. Cependant, cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de relation entre l'autofinancement et le processus de création de la valeur dans l'entreprise, cela pour deux raisons.

La première relation est que *l'autofinancement est par définition le flux de ressources internes qui est réinvesti dans l'entreprise*. Il n'est à l'origine d'une création de valeur que si ses réinvestissements sont rentables. Si l'entreprise est négligente quant à son emploi au niveau du choix des investissements, l'autofinancement ne participe pas à la création future de valeur ; dans le meilleur cas, il est la marque d'une création de valeur passée, à hauteur du bénéfice net réalisé.

La dynamique de création de valeur à partir de l'autofinancement repose sur la comparaison entre la rentabilité des fonds réinvestis et leur coût. L'autofinancement n'est pas une ressource dont le coût est nul, sous prétexte qu'il n'entraîne aucune charge obligatoire de paiements à des tiers, du type intérêts ou remboursements. Il n'y a pas d'idée plus fausse que celle-là (Ibid. : 157-158).

En finance, un coût ne correspond pas forcément à une charge explicite. L'autofinancement a un coût d'opportunité en intérêts puisque les sommes pourraient être utilisées à rembourser les dettes de l'entreprise. Il a aussi un coût en capital pour les actionnaires qui auraient pu percevoir davantage de dividendes.

C'est par rapport à l'objectif de création de valeur des actionnaires qu'il faut apprécier l'autofinancement car celui-ci s'inscrit dans la dynamique des fonds propres de l'entreprise. Les prêteurs n'ont aucun droit sur ce flux de fonds. Tout réemploi de fonds internes à une rentabilité inférieure au taux de rendement exigé des fonds propres ne participe pas à la création de valeur dans l'entreprise.

En cas d'autofinancement mal géré, l'entreprise - en fait ses dirigeants - dispose d'un flux de fonds que ces derniers n'utilisent pas au mieux des intérêts de leurs mandants, c'est-à-dire les actionnaires. Cette notion de flux de fonds interne discrétionnaire (free cash-flow) correspond à la situation des dirigeants qui réinvestissent ce flux de fonds dans des projets insuffisamment rentables, voire purement symboliques ou somptuaires. Toute la difficulté pour l'actionnaire extérieur est d'apprécier si les réinvestissements effectués sont et seront suffisamment rentables.

La seconde raison qui associe l'autofinancement à la valeur de l'entreprise, indépendamment de la rentabilité minimale des réinvestissements, est la notion de valeur stratégique de flexibilité. La capacité d'autofinancement, avant même de s'interroger sur l'affectation des fonds réinvestis, est le garant de la réactivité de l'entreprise. Celle-ci a les moyens de réagir, de se donner une stratégie ou de modifier celle existante.

La valeur stratégique de flexibilité est fonction de la taille du flux de ressource interne généré par l'entreprise. Cette valeur stratégique de flexibilité explique pourquoi de fois, lors d'une acquisition d'entreprise, un des critères d'évaluation utilisé c'est la CAF, à laquelle on applique un multiple souvent compris entre 4 et 8 (Ibid.). Il serait néanmoins fallacieux de croire que l'autofinancement n'a que des avantages. Il existe des inconvénients qui y sont liés.

3. Les inconvénients de l'autofinancement

On est tellement habitué à entendre trop d'éloges à propos de l'autofinancement que le sous-titre ci-dessus paraîtrait surprenant : les inconvénients de l'autofinancement, il y en aurait donc ?, s'interrogeraient certains, et avec raison, tellement on nous a parlé de ses biens comme si c'était une véritable panacée aux maux économiques d'une organisation, quelle que soit sa nature. Moins ressentis, ils pèsent pourtant lourdement. Les inconvénients essentiels sont les suivants : une politique d'autofinancement peut conduire à léser les actionnaires en les privant de dividendes ; il peut provoquer, en cas d'abus, une pression sur les salaires, le partage de la valeur ajoutée se faisant au profit de l'autofinancement. En effet, s'il est perçu favorablement par les partenaires de l'entreprise et protège celle-ci des risques liés à un endettement excessif, l'autofinancement peut devenir néfaste lorsqu'il est utilisé à outrance.

Son coût explicite étant nul, il peut effectivement favoriser l'investissement dans des projets peu rentables et provoquer l'appauvrissement des actionnaires (pour les entreprises économiques ayant pour objectif la génération des bénéfices). Seul le réinvestissement des bénéfices à un taux de rentabilité au moins égal au coût des capitaux propres permet en effet de préserver la valeur des bénéfices réinvestis. Par ailleurs, l'autofinancement peut être un facteur de hausse de prix, surtout pour les entreprises en situation de monopole ou quasi-monopole ; il peut inciter à la pratique d'investissements inutiles et donc de ressources gâchées ; il peut priver l'entreprise de l'« effet de levier » favorable dégagé par l'endettement.

Ces inconvénients mettent ainsi à nue les limites de l'autofinancement au point qu'il est légitime de se poser une question : peut-on considérer l'autofinancement comme une panacée trouvée pour les problèmes financiers des entreprises, des organisations socioreligieuses du Congo dont l'archidiocèse de Bukavu ? En considérant les limites de la CAF, on ne saurait le dire. Mais si l'autofinancement n'est pas une panacée aux problèmes financiers d'une organisation, on retiendra tout de même qu'il met celle-ci à l'abri des ennuis et lui assure une certaine indépendance dans ses choix tactiques et stratégiques et une certaine sécurité financière. Ces observations nous conduisent à examiner le type de relations pouvant exister entre trois notions : le résultat, l'autofinancement et la trésorerie.

4. Relations entre résultat, autofinancement et trésorerie

Les analyses de capacité pour une organisation comme l'archidiocèse de Bukavu à se financer impliquent à la fois une étude du bénéfice, de l'autofinancement et des flux de liquidités d'exploitation. Ces trois notions font, en fait, référence de manière explicite, au *cycle de financement*, sans que soient exclus, bien sûr, les deux autres, à savoir *le cycle d'exploitation et le cycle d'investissement*, avec qui il constitue les trois types de cycles d'opération dans la dynamique de l'institution. (Ibid. :4)

En effet, pour bien appréhender les relations étroites entre résultat, autofinancement et trésorerie, il nous semble utile de réfléchir sur le cycle de financement. Le cycle de financement n'est, comme le dit Pierre Vernimmen (2013 : 20), que le « négatif » des cycles d'exploitation et d'investissement. Qu'est-ce à dire ? Le cycle de financement s'analyse financièrement comme la mise à la disposition de l'entreprise de liquidités par des apporteurs externes que sont les actionnaires et les prêteurs.

Dans le cas de l'archidiocèse de Bukavu, il s'agit des Églises d'Occident et des organismes catholiques de financement, tels que *Missio, Misereor, Église en Détresse, Caritas-France, Secours Catholique, Conférence Episcopale Italienne*, etc., bref, les grands pourvoyeurs des fonds occidentaux qui financent par millions d'euros chaque année les activités des Églises du Congo, comme je l'ai montré dans le cinquième chapitre. Cette mise à disposition de liquidités est une ressource sur la durée de l'opération. À l'échéance, un flux de liquidité de sens opposé vient mettre un terme à l'opération. Le caractère cyclique vient de la durée courte, longue, voire infinie dans le cas des actionnaires, pendant laquelle l'entreprise peut employer ces fonds.

On distingue ainsi les opérations « longues » qui constituent le cycle de financement « long » de la structure et des opérations « courtes » lui assurant des ressources « courtes ». Au-delà de leur statut juridique de dettes ou de capitaux propres, au-delà de leurs caractéristiques d'échéance, *le point commun des opérations* (longues et courtes) de financement est *leur passage rythmé et obligé par la trésorerie* de l'entreprise. La mise en place et le dénouement des opérations de financement se traduisent de manière continue et renouvelée par des flux de liquidités. Ceux-ci, à leur tour, s'ajoutent, modifient et contrebalancent les autres flux d'encaissement et de décaissement dans le creuset unique qu'est la trésorerie de l'entreprise. *Les trois cycles d'exploitation, d'investissement et de trésorerie* sont présents dans l'entreprise, chacun imprimant sa propre temporalité et conduisant à des séquences de flux de liquidités. Il peut paraître artificiel de rechercher des points communs qui donnent un sens financier commun à ces trois cycles. Ce n'est pas le cas : en amont, les deux concepts centraux de la gestion financière qui ressortent sont le capital économique et la trésorerie.

Le capital économique, son suivi et les conditions de son emploi efficace dans le temps conduisent à une préoccupation de rentabilité. La trésorerie, son équilibre au jour le jour, mais aussi dans le temps,

conduit à des préoccupations de solvabilité. Rentabilité et solvabilité constituent donc des contraintes absolues pour la survie à terme de l'entreprise (De la Bruslerie, 2002 : 9). Rappelons que la liquidité est l'aptitude de l'entreprise à transformer plus ou moins rapidement ses actifs en trésorerie. L'exigibilité exprime la capacité de l'entreprise à respecter les dates d'échéance de règlement de ses dettes. Quant à la solvabilité, elle exprime la capacité de l'entreprise à régler l'ensemble de ses dettes.

Après avoir donné un éclairage sur le cycle de financement, revenons sur les relations entre les trois notions qui en découlent. Le résultat correspond aux flux de fonds générés par l'entreprise. Il traduit son enrichissement, mais étant trop « entaché » de fiscalité, il est dépourvu de signification économique.

La CAF correspond au flux de liquidités potentiels dégagés par les opérations de gestion courante. Mais, étant sujette à des fluctuations liées aux pratiques comptables et fiscales et à la politique de financement de l'entreprise, elle ne constitue pas un indicateur structurel. En revanche, l'EBE constitue une ressource potentielle de trésorerie qu'une entreprise tire de son activité cyclique. Retraité des décalages existant entre les engagements d'exploitation et leurs règlements définitifs, il permettrait de connaître l'Excédent de Trésorerie d'Exploitation (ETE) correspondant aux flux de trésorerie générés par l'exploitation (Keiser, 2001 : 88).

Donc, il n'y a pas lieu de confondre le Résultat Net qui est une notion comptable et qui est égal au solde des produits et des charges, et la CAF, notion financière, qui est égal au solde des encaissements et des décaissements. La CAF permet à l'entreprise de rétribuer ses actionnaires et d'assurer son autofinancement.

B. Rôle et signification de l'autofinancement

Comme l'affirme Anne-Marie Keiser, la définition de la capacité d'autofinancement peut être présentée à partir de son rôle ou à partir de sa composition (2001: 84).

1. Définition de l'autofinancement à partir de son rôle

Je l'ai déjà dit, l'autofinancement est le fait pour une entreprise ou tout autre organisation sociale comme l'Église de financer son activité, et notamment ses investissements, à partir de ses capitaux propres existants, de sa propre rentabilité (capacité d'autofinancement, réserves), et de son épargne. Selon Pierre Vernimmen, « *une entreprise est autofinancée lorsqu'elle assure elle-même son développement sans avoir recours à des sources de financement externes* » (2013 :768). Les autres sources possibles de financement sont *l'emprunt* auprès des banques ou du marché financier par émission d'obligations, l'émission de nouvelles actions dans le cadre d'une augmentation de capital. On considère généralement que *l'autofinancement, dont le coût financier est nul, est le plus sain de tous ces moyens de financement.*

Mais c'est précisément parce que son coût apparent est nul, qu'il risque de détourner des ressources financières d'emplois qui seraient plus utiles. Selon ce raisonnement, une entreprise ne devrait autofinancer que des projets dont la rentabilité est au moins égale au coût des capitaux propres, et remettre l'essentiel de ses bénéfices aux actionnaires sous forme de dividendes, ceux-ci arbitrant eux-mêmes entre les investissements possibles.

L'autofinancement d'une organisation ou sa CAF permet de mesurer le montant de liquidités dégagées par elle dans le cadre de son fonctionnement normal, c'est-à-dire hors frais d'investissement et de financement. La CAF correspond ainsi au flux potentiel de trésorerie dégagé par l'ensemble de l'activité annuelle de l'entreprise. Flux de trésorerie comme le cash flow, il s'en distingue par son caractère potentiel et virtuel. Disons que la CAF correspond au cash flow corrigé de certaines dépenses ou produits. Pour obtenir le cash flow, il faut ainsi retrancher à la capacité d'autofinancement la variation du besoin en fond de roulement de la période. La capacité d'autofinancement est l'ensemble des ressources engendrées par l'exploitation et dont l'entreprise peut disposer librement.

L'approche additive donne une indication de son utilisation dans l'entreprise au travers de son affectation comptable. Elle exprime la capacité de l'entreprise à financer : la rémunération des actionnaires en termes de dividendes (résultat distribué), le solde est donc calculé avant prise en compte des dividendes mis en paiement ; la couverture des pertes et risques probables (provisions) ; le développement et la croissance de l'entreprise par les investissements d'expansion (pour la partie du résultat qui n'est pas distribuée) ; le renouvellement des immobilisations (amortissements). La CAF tient donc compte des amortissements qui constituent de véritables réserves permettant le renouvellement des biens. L'autofinancement, qui est le flux de fonds correspondant aux ressources internes dégagées par l'entreprise au cours d'un exercice est, lui, calculé après avoir tenu compte du prélèvement dû à la distribution des bénéfices : $\text{Autofinancement} = \text{CAF} - \text{Dividendes}$. L'autofinancement est généralement affecté à financer les investissements, l'accroissement du besoin de financement d'exploitation, à rembourser les emprunts et à améliorer la trésorerie.

Cette analyse du rôle de la CAF par son affectation comptable est en fait trop restrictive. Elle ne correspond pas à la description de ce que constitue un flux de fonds dans l'entreprise : une ressource durable librement affectable dans le cadre de décisions de gestion. La vraie nature de l'autofinancement est de constituer une variable stratégique de l'entreprise. Le surplus monétaire potentiel dégagé par l'entreprise dans son activité courante, et donc reproductible, est le bras armé de sa stratégie. Les emplois imaginables dépassent la stricte liste d'affectations comptables puisqu'ils se situent fondamentalement dans une logique globale d'emplois-ressources de l'entreprise.

En particulier, il ne faut pas introduire dans l'utilisation de l'autofinancement de distinction arbitraire entre financement interne du renouvellement du capital économique et financement de la croissance. L'autofinancement est le moteur interne du développement de l'entreprise. Il est à la fois : *un financement interne disponible pour investir et développer l'entreprise* dans le sens de la *stratégie* qu'elle se donne ; *la garantie du remboursement d'emprunts*, et donc un élément puissant de la capacité de remboursement de l'entreprise.

C'est la raison pour laquelle on met à part la fraction de la capacité d'autofinancement qui est distribuée aux apporteurs des capitaux (actionnaires) sous forme des dividendes. Ce qui reste est **l'autofinancement net**, ressource librement affectable dans le cadre de la stratégie de développement. Les dividendes qui constituent un emploi décaissable au cours d'un exercice ne sont pas ceux issus du bénéfice de l'exercice, mais ceux de l'exercice précédent qui sont décaissés au cours de l'exercice suivant. *Autofinancement (année 2012) = CAF (année 2012) - dividendes distribués (au titre de l'année 2011)*.

En revanche, s'il est une ressource monétaire potentielle, l'autofinancement ne peut prétendre mesurer l'enrichissement de l'entreprise ou de ses actionnaires. Il illustre le principe de conservation de son autonomie stratégique. Il ne peut en aucun cas être assimilé à un profit économique brut de l'entreprise.

2. Définition de l'autofinancement à partir de ses composantes

<p>Charges décaissées ou décaissables</p> <ul style="list-style-type: none"> * d'exploitation * financières * exceptionnelles 	<p>↑ Capacité d'auto- finan- cement ↓</p>	<p>Produits encaissés ou encaissables</p> <ul style="list-style-type: none"> * d'exploitation * financières * exceptionnelles
<p>Charges calculées</p> <ul style="list-style-type: none"> * d'exploitation * financières * exceptionnelles 		<p>Produits calculés</p> <ul style="list-style-type: none"> * d'exploitation * financiers * exceptionnels
<p>Résultat De l'exercice</p>		

La CAF correspond à l'ensemble des ressources propres dégagées par l'entreprise représentant un excédent des produits de l'entreprise (correspondant à un encaissement effectif ou futur) sur les charges

(correspondant à un décaissement effectif ou futur) ; ou un cumul des bénéfices avec les charges ne correspondant pas à un décaissement effectif ou futur nettes et les produits ne correspondant pas à un encaissement effectif ou futur (Ibid. :85). La CAF représente donc des ressources internes dont dispose réellement l'entreprise par le biais de ses bénéfices. Elle est l'ensemble des ressources engendrées par l'exploitation et dont l'entreprise peut disposer librement. On peut lire les éléments techniques de la composition de l'autofinancement dans l'annexe 29. Il en est de même de ceux relatifs aux calculs de l'autofinancement dans l'annexe 31.

Après avoir circonscrit la notion de la capacité d'autofinancement, il est dès lors important de voir quelles sont les stratégies que l'archidiocèse de Bukavu devrait mettre sur pied pour arriver à surmonter ses contraintes financières par les mécanismes de l'autofinancement. C'est l'objet de la deuxième section de ce huitième chapitre de ma thèse.

Section 2 : Nécessité d'une bonne politique de gestion des ressources humaines

L'autofinancement est l'aboutissement d'un long processus à plusieurs axes qui exigent une gestion et une combinaison rigoureuses des ressources économiques, financières et humaines. D'où la nécessité d'une bonne politique de maîtrise de tous ces instruments avec efficacité et efficience. L'élément fondamental à prendre en compte dans cette politique est, on ne peut s'en douter, le capital humain.

En effet, l'homme étant le premier capital économique²⁵⁷, une gestion rationnelle de cette ressource est un avantage compétitif réel pour atteindre ses objectifs sociaux, tant sur le court terme que pour le moyen et le long terme. L'homme joue un double rôle dans le processus du développement économique : d'un côté, il en est le bénéficiaire ultime, de l'autre, il constitue l'intrant essentiel dans le mouvement de croissance et de transformation de la production qui porte le nom de développement économique (Gillis, M., 1987 :198).

²⁵⁷ Dans un article publié dans la revue *Alternatives Economiques*, William Desmonts (1997) affirme que l'homme est le capital le plus précieux : « *Tout le monde le dit: de l'investissement dans le capital humain dépend la rentabilité et la compétitivité d'une entreprise. Mais peu l'appliquent. Difficile en effet d'empêcher les salariés de changer d'employeur. Les firmes japonaises y parviennent cependant, au détriment de la liberté des employés. Les salariés forment la principale richesse de l'entreprise. L'importance croissante de l'immatériel dans la compétitivité - savoir-faire, qualité, image de marque... Le consensus est large à ce sujet dans les écoles de management, comme parmi les consultants et les spécialistes des ressources humaines. L'intérêt de l'entrepreneur ne serait pas de recourir aux licenciements et à la flexibilité externe, aux contrats précaires, à l'intérim, etc. Au contraire, il lui faudrait investir dans son personnel, former, se préoccuper de fournir une carrière et conserver ses employés même quand les affaires vont passagèrement un peu plus mal. Et cela non pas par bonté d'âme, mais dans une logique de rentabilité et de compétitivité* » Cf. <http://www.alternatives-economiques.fr/l-homme--le-capital-le-plus-précieux> [Consulté le 21 juin 2013].

Rappelons que la valeur ajoutée représente la richesse économique créée qui découle de la mise en œuvre par l'entreprise de facteurs de production (capital, main-d'œuvre, savoir-faire...). Cette richesse créée peut ensuite être redistribuée aux parties prenantes à l'intérieur ou à l'extérieur de l'entreprise.

A. La politique de placement du personnel, gage de réussite d'une organisation

Comment le placement du personnel peut être gage de réussite d'une organisation ? C'est, comme on dit dans un langage politique, en mettant l'homme qu'il faut à la place qu'il faut.

1. Le placement rationnel et objectif du personnel clérical à des postes de responsabilité

Le cardinal burkinabè Paul Zoungrana fait un constat de la réalité économique et financière dans les diocèses d'Afrique. Ceux-ci se caractérisent dans l'ensemble par les éléments suivants : l'insuffisance de compétence des nouveaux gestionnaires africains, le manque ou la modestie d'investissements rentables nouveaux, la condition financière pauvre des fidèles, l'apparence de richesse de l'Église à travers des moyens et infrastructures d'apostolat, le manque de considération pour les œuvres d'évangélisation proprement dites par les organismes européens d'aide qui préfèrent soutenir uniquement les œuvres sociales au détriment de celles économiques, le rôle d'écran et de canal sélectif subjectif joué par certains missionnaires entre les diocèses africains et les organismes d'aides, une certaine concurrence entre les Instituts missionnaires et les diocèses, etc.

Face à cette situation, le prélat attire l'attention sur le caractère urgent d'un changement de mentalité chez tous, à l'égard du problème du financement des œuvres d'apostolat. Les diocèses d'Afrique doivent désormais, selon lui, former les agents pastoraux et les fidèles à compter d'abord sur leurs contributions personnelles, afin de ne pas construire des Églises de mendiants perpétuels. Les Églises nanties d'Europe et d'ailleurs et les Organismes ecclésiaux d'aide et de coopération doivent faire plus confiance aux évêques d'Afrique et les soutenir en respectant les options et les priorités fixées par leurs plans pastoraux qui ne peuvent que privilégier les œuvres d'évangélisation propre²⁵⁸. La première entreprise qui s'impose aux Églises d'Afrique est le placement rationnel et objectif du personnel clérical à des postes de responsabilité. L'analyse du travail et de l'emploi met particulièrement en évidence la double fonction qu'exercent les humains : à la fois bénéficiaires du développement et producteurs essentiels dans l'essor économique. Le personnel affecté à une activité économique peut s'interpréter à la fois comme *un coût* et comme *un profit*. S'il est doté d'une production marginale positive du fait de son ouverture à un autre emploi, il constitue un coût, au sens où l'on entend que l'utilisation d'autres ressources productives représente un coût.

²⁵⁸*Telega* (Lève-toi et marche), Vingtième année, n°78 Avril-Juin 2/94, 5-6

Ainsi que l'affirme Jean-Bernard Bruneteaux (2005 :13), la véritable richesse d'une organisation (société, entreprise, Église, association...) repose principalement sur les compétences et le comportement des hommes et des femmes qui la constituent, sur leur motivation, sur leur contribution pour atteindre des objectifs fixés et sur leur faculté d'adaptation à des situations en évolution constante. La définition des plans de formation permet de maintenir et de développer les compétences individuelles et collectives pour le présent et pour l'avenir de l'entreprise d'après les objectifs définis par la direction générale. La formation prend en compte les besoins de développement individuels exprimés par les responsables hiérarchiques et les subalternes. La formation a un rôle déterminant pour développer « l'employabilité » du personnel dans les structures qui se veulent évolutives (Ibid. :21). Une Église qui est consciente que la réussite la réalisation de ses objectifs pastoraux dépend en grande partie de la gestion de son personnel sacerdotal ne peut négliger de mettre un accent tout particulier sur la mobilité des membres de son clergé et leur placement à des postes de responsabilité.

A ce sujet, durant mes travaux d'enquête de terrain, je me suis intéressé à la manière dont le personnel clérical est géré. J'ai demandé à l'Ordinaire du Lieu s'il y avait un plan de gestion des carrières pour les prêtres de son diocèse: *« Oui. La promotion du prêtre est une des premières mesures de ce diocèse de faire en sorte que le prêtre évolue dans son ministère et dans sa formation. A titre d'exemple, la promotion à la charge de curé est faite de manière régulière compte tenu du nombre d'années de l'expérience pastorale et de l'âge aussi. On évite de frustrer les gens en les recalant indûment, alors qu'ils pourraient être utiles à tel ou tel service »*²⁵⁹.

Une telle vision positive de l'homme est particulièrement importante pour le progrès d'une organisation comme le diocèse et ne peut manquer de porter des fruits intéressants dans l'atteinte de ses objectifs généraux comme le rayonnement pastoral, et ses objectifs spécifiques, notamment son défi d'autofinancement. Car, en accordant à chaque prêtre l'occasion d'exercer des responsabilités dans le diocèse, l'autorité met tout son clergé en confiance.

Dans ce sens, on évite des frustrations chez certains qui se sentiraient comme définitivement fichés incapables, incompetents et donc inutiles, ou d'autres définitivement fichés d'après, par exemple, les erreurs commises dans le passé. Entretemps, il naît une sorte d'orgueil insolent chez d'autres, qui se considéreraient comme les seuls capables d'exercer des responsabilités jusqu'à se prendre pour indispensables et faits uniquement pour diriger. La mise en confiance de tous les acteurs ecclésiastiques en présence permet à ces derniers de se sentir totalement intégrés dans le plan de réalisation des objectifs sociaux définis par l'autorité et non comme un spectateur.

²⁵⁹ Entretien avec l'Ordinaire du Lieu à Bukavu, le 30 août 2010.

Par ailleurs, le fait de faire participer les gens, sans discrimination, à la gestion du diocèse, le fait de donner à chacun la chance d'exercer une grande responsabilité à la taille du curé de paroisse le met en confiance, car il se sent aimé de sa hiérarchie, le stimule à une rentabilité, à une productivité car motivé par l'obligation des résultats. Car il naît en lui une éthique de responsabilité, c'est-à-dire, une prise de conscience des exigences socioprofessionnelles et morales qui sont liées à sa responsabilité.

Au contraire, définir l'homme en fonction de ce qu'il a fait dans le temps ou en fonction des préjugés défavorables, pire encore en fonction des critères subjectifs comme son appartenance ethnique, tribale, clanique, etc., comme certains membres du clergé le pensent dans l'un ou l'autre diocèse du Congo, c'est lui nier dangereusement la capacité d'évoluer, de changer, de se transformer pour être mieux et faire mieux. Or l'homme n'est pas un être statique, mais plutôt un être ontologiquement dynamique.

Dans ses travaux de synthèse dans différentes disciplines des sciences de l'homme réalisés sur la question de l'être humain dans deux ouvrages, « *À la recherche progrès humain* » et « *L'autre société* » (paru en 2009 et 2011), Jacques Généreux affirme que l'être humain est donc un être social, c'est-à-dire dont la conscience, les capacités physiques et cognitives, la sociabilité, la personnalité, la vulnérabilité, la résilience, les manières de sentir et de penser, etc. se construisent et évoluent dans et par la relation et la communication avec les autres.

Appréhender l'homme autrement, revient à placer l'organisation qui l'utilise dans une situation délicate de nature à compromettre ses objectifs sociaux, étant donné que certains membres se sentiraient injustement mis à l'écart dans la gestion de l'organisation. Il se développe en eux un sentiment très négatif pouvant déboucher sur des conséquences désastreuses. Et il n'est jamais intéressant de faire travailler l'homme qui a déjà le sentiment d'être l'objet d'injustice : il est démotivé, découragé et aigri et son rendement devient faible.

Ce sont ces écueils en termes de défis que l'autorité de l'Eglise de Bukavu doit s'efforcer d'éviter dans sa gestion de ressources humaines, en faisant participer à la gestion du diocèse tout le clergé qui a atteint un certain âge dans le ministère. Ainsi, m'a confié l'Ordinaire du Lieu, la nomination à des charges paroissiales ou extra-paroissiales, par exemple les services, est faite de manière régulière, pour permettre à quelques gens psychologiquement d'avoir accès à certaines responsabilités ou à certaines dignités.

Le cas de la nomination des Chapelains dans l'archidiocèse de Yaoundé est très édifiant: l'archevêque décide périodiquement de promouvoir des prêtres qui ont travaillé de longues années et qui, se retrouvant à un âge avancé, partent se reposer avec la consolation d'avoir été utiles à l'Église qui l'a perçu aussi. L'option prise par ce diocèse est encourageante dans sa stratégie de motivation du

personnel, car l'autorité est convaincue qu'un acteur motivé est une source de production : « *De même, le maintien du clergé dans un bon esprit. Quand le clergé n'évolue pas, il est frustré, et vous ne pouvez pas le mobiliser pour des tâches pastorales d'avenir et les défis actuels, ce n'est pas possible. Or là, ça le dégage. L'exemple de l'abbé Thaddée Abena à la Procure, c'est une charge qui nous honore. L'exemple aussi de Jean Marie Bodo à la MERY, c'est une charge qui nous honore. Tout ça c'est des exemples concrets où l'Archevêque essaye de faire en sorte que son clergé respire ! Donc, ici il est très bien inculqué dans notre mentalité que le prêtre doit évoluer. L'élément motivation est très capital pour la réussite et la performance de quelqu'un* » (Ibid.).

A côté des nominations à des postes de responsabilité dans le diocèse, l'archidiocèse doit mettre sur pied d'autres éléments de motivation du personnel : ce sont les envois aux études, les voyages, des envois en missions à l'étranger.

2. La formation et la spécialisation des acteurs cléricaux

Depuis Mgr Aloïs Mulindwa, premier archevêque autochtone de Bukavu, la formation des prêtres a toujours été une option préférentielle pour les responsables en vue de répondre aux exigences qui s'imposent à cette Eglise locale, à la province ecclésiastique du Kivu et du Congo en général²⁶⁰ dans le contexte actuel.

Si, dans les décennies passées, la formation générale reçue dans les maisons de formation (grands séminaires) suffisait pour se doter d'un personnel adéquat pour le ministère, aujourd'hui cette formation générale ne suffit plus même dans les domaines typiquement ecclésiastiques, c'est-à-dire la philosophie et la théologie. Non seulement les impératifs du moment de l'Église lui imposent une diversification dans la formation de ses acteurs de l'évangélisation, mais aussi des spécialisations dans les études ecclésiastiques pour les besoins actuels de cette évangélisation.

Car il n'y a plus des domaines scientifiques qui soient considérés comme incompatibles à la vie du prêtre quand on sait que, dans son ministère, il est en interaction avec les chrétiens issus de tous horizons scientifiques et culturels. Pour que son discours ne soit déconnecté pas de ceux de ses interlocuteurs, il doit être lui-même bien formé et sa formation diversifiée.

D'après mon étude réalisée sur les études supérieures faites par les membres du clergé de Bukavu, leur degré de formation académique se présente comme suit :

²⁶⁰ On compte actuellement 15 prêtres de l'archidiocèse de Bukavu qui se travaillent dans des structures soit interdiocésaines (grands séminaires, conférences épiscopales), soit universitaires (université catholique du Congo).

Tableau n 20 : Degré de formation du clergé de Bukavu : répartition selon les diplômes obtenus

Diplôme	Effectifs	%	Total
Doctorat domaines ecclésiastiques	17	26	176
Doctorat domaines profanes	03	06	176
Master (DEA, DES), Maîtrise domaines ecclésiastiques	22	44	176
Master (DEA, DES), Maîtrise domaines profanes	04	24	176
Licence, Baccalauréat canonique	24	48	176
Licence, Baccalauréat domaines profanes	16	32	176
Aux études universitaires	22	44	176

Notre enquête : décembre 2012

Ce tableau révèle clairement l'option stratégique qu'a prise l'archidiocèse de Bukavu pour la formation de son clergé. Près de la moitié (48%) des prêtres de ce diocèse ont au moins un baccalauréat canonique, soit en théologie, soit en philosophie ou en droit canonique, tandis que près du tiers (32%) ont au moins un baccalauréat dans une science autre qu'ecclésiastique, notamment les sciences sociales (sociologie, économie, droit, psychologie, éducation), les sciences de communication, l'informatique de gestion, l'agronomie, la littérature...

Il est heureux d'observer que le nombre de prêtres qui ont un diplôme de deuxième cycle (maîtrise) ou de troisième cycle (DES, DEA) est important, tant pour les études ecclésiastiques que celles appelées de manière péjorative profanes. Les docteurs sont nombreux dans les sciences ecclésiastiques (26%), tandis que 6% seulement représentent ceux qui ont un doctorat dans une autre étude. Le nombre de ceux qui sont aux études est édifiant : 44%. Cela laisse entrevoir que, dans une décennie, plus de la moitié du clergé de Bukavu aura au moins un diplôme de licence, ce qui est un élément très positif dans la stratégie de relève.

On peut donc constater que, loin de considérer la formation universitaire de ses prêtres comme un privilège qui n'est réservé qu'à une poignée de personnes souvent choisies selon des critères dépourvus de toute objectivité, l'archidiocèse de Bukavu se soucie de la spécialisation de son clergé, car il est convaincu que c'est à travers la diversité des compétences qu'il atteindra ses objectifs socio-pastoraux, dont l'autofinancement, objet de mon étude.

L'on doit tout de même reconnaître que de ce nombre, très peu font des études dans le domaine économique et de gestion. En effet, à ce jour, aucun prêtre n'a un doctorat dans ce domaine très capital, tandis que deux ont un doctorat en sociologie avec une orientation en développement socio-économique. Le diocèse devrait procéder à un renforcement des capacités de son clergé dans ces domaines pour doter ses structures des cadres compétents en gestion économique et financière, et en ressources humaines. Il devrait en même temps s'entourer, comme je l'analyserai dans le point suivant, des compétences laïques indispensables pour gérer ses structures socio-économiques.

Or, cette Église locale a des défis réels et énormes à relever dans les domaines socio-économiques, politiques, scientifiques, culturels... Au regard des réalités africaines actuelles dans les domaines précités, il y va de son avantage que le diocèse de Bukavu ait des prêtres bien formés pour répondre efficacement et avec efficacité à la demande sociale. En effet, cette formation est d'autant plus nécessaire - et pas seulement dans les disciplines théologiques - qu'aujourd'hui la ville de Bukavu en plein essor est devenue un grand carrefour d'institutions d'études universitaires qui produisent des cadres universitaires qui sont en interaction avec le ministère sacerdotal dans les paroisses tant urbaines que rurales.

La formation des prêtres est un impératif pour le diocèse et doit se faire sur fond des propositions concrètes, en tenant compte de leurs aptitudes, d'une part, et, de l'autre, des besoins de nos structures de plus en plus croissantes qui requièrent des études appropriées pour plus d'efficacité et d'efficacité. Loin de sous-estimer le bagage intellectuel du clergé de Bukavu au sortir de la formation dans les séminaires, le réalisme exige de savoir que ce n'est pas toujours évident qu'un prêtre porteur d'un master ou d'un doctorat en théologie se montre assez apte et compétent à gérer un service technique comme le BDD, le BDOM, la Caritas, une institution académique de l'envergure de l'UCB, ou une unité de production comme l'économat général...

Le bon sens a ses limites et finit par céder absolument à la logique de spécialisation, à la professionnalisation et au métier, réalités qui caractérisent le monde moderne. Une Structure, une Organisation qui veut aller loin et atteindre ses objectifs, doit nécessairement s'inscrire dans cette dynamique de spécialisation de ses membres et mettre l'homme qu'il faut à la place qu'il faut. L'Église devrait cesser ses vieilles habitudes de sous-employer les compétences de ses membres en leur faisant faire autre chose que ce à quoi ils ont été formés.

Ailleurs, on sait bien les utiliser quand on a la chance d'avoir des gens qui ont des compétences dans des domaines spécifiques. C'est l'institution qui en profite énormément. L'inconvénient pour le diocèse est qu'avec le petit nombre des membres du clergé spécialisés dans des domaines spécifiques, on est condamné à dépendre un peu trop de l'extérieur, à des cumuls de fonctions qui entraînent l'épuisement et l'inefficacité, au recrutement d'autres acteurs qui n'ont pas nécessairement la même vision pour ce qui est des objectifs poursuivis, ni le sens de l'Église et de sa hiérarchie. Notre monde d'aujourd'hui en mutations profondes exige que l'on puisse, pour des raisons évidentes d'adaptation, sans cesse régénérer ses connaissances. La formation des prêtres n'est pas un luxe, mais le gage d'un apostolat adéquat et de l'avenir de l'Église. Or, de l'observation générale, il se pose un réel problème pour l'archidiocèse d'élaborer une politique de planification du personnel sacerdotal.

Considérant les priorités à court et moyen terme par rapport au nombre de prêtres que l'archidiocèse aura dans les années à venir, sans doute plus de 200 prêtres en 2020 selon les estimations, la question de planification et d'une gestion rationnelle du personnel à la disposition du diocèse mérite un examen sans complaisance pour ne pas être en déphasage par rapport aux impératifs du moment dans le monde. Dans cette dynamique, le recours aux compétences laïques peut pallier aux insuffisances du clergé, et ce d'autant plus que l'apport de ces acteurs dans la vitalité de l'Église est inestimable.

3. Le recours aux compétences laïques

La réussite d'une entreprise se trouve dans le recrutement des acteurs qui devront intervenir dans la réalisation de ses objectifs. Les exemples des diocèses d'Afrique qui recourent à des compétences laïques sont plutôt rares, la gestion des finances de ces Églises locales étant généralement entourée d'un grand mystère et confiée aux seuls membres du clergé qui ne sont même pas préalablement formés à cette délicate tâche. Celui de deux diocèses du Cameroun est édifiant, l'archidiocèse anglophone de Bamenda et l'archidiocèse francophone de Yaoundé, même si l'expérience de ce dernier n'a pas été très fructueuse et concluante durant les deux dernières décennies, non à cause du principe de recourir aux compétences laïques, mais à cause d'un mauvais choix de personnes qui incarnent ces compétences.

En effet, le rapport d'évaluation de la Procure présenté au CDAE du 31 mars 2005 annonçait le recrutement de cinq directeurs, en plus de l'Économiste Général²⁶¹ qui est laïc, ayant des compétences scientifiques et professionnelles dans les domaines de la gestion. Il était secondé dans ses fonctions par un prêtre diocésain qui, lui aussi, a fait des études de gestion dans la même institution. Les deux sont entourés des directeurs de service qualifiés et très expérimentés, notamment le directeur du personnel.

C'est cette équipe d'experts qui a donné une nouvelle impulsion, une nouvelle dynamique à la Procure de Yaoundé depuis presque une décennie. Malheureusement, malgré ces efforts d'utiliser les compétences professionnelles, ce diocèse a du mal à se relever du crash financier qu'il a subi vers la fin de la décennie 1990. Les conséquences de la mauvaise gestion du riche patrimoine de ce diocèse sont encore très ressenties jusqu'aujourd'hui et se répercutent même sur les nouvelles autorités²⁶².

²⁶¹ Cf. Compte rendu de la 8^{ème} session du CDAE de l'archidiocèse de Yaoundé du 14 avril 2005 : 2.

²⁶² Après une gestion calamiteuse de l'économiste diocésain par le père Jean-Claude Soete, religieux de la congrégation de Pères de la Vierge de l'Immaculée (Missionnaires de Scheut), qui abandonna sa charge d'économiste laissant un déficit très profond, l'économiste fut confié à Monsieur Essomba, un haut cadre universitaire formé en gestion dont la gestion ne fut pas aussi transparente. L'archevêque Simon Victor Tonyè Bakot qui a été placé à la tête de cet important diocèse juste après les

Mais ce cas ne devrait affecter en rien la bonne option pour d'autres Églises d'Afrique d'utiliser des compétences laïques dans les divers domaines de leurs activités socio-pastorales, le problème de gestion étant plus lié aux hommes nommés à des postes de responsabilité qu'aux principes de gestion eux-mêmes. La logique du bon sens (et non de la compétence) comme critère de désignation des gestionnaires, qui a toujours prévalu et prévaut encore dans la plupart de ces Églises, a des limites évidentes. En effet, aucune organisation ne peut atteindre son objectif de l'autofinancement qu'en mobilisant des ressources humaines très compétentes, qui maîtrisent parfaitement les outils de gestion économique et financière dans leur complexité, notamment une analyse financière fine et rigoureuse.

Pour cela, il faut des acteurs formés dans ces domaines de gestion. Car la gestion ne se résume pas dans le simple jeu d'enregistrement journalier des opérations comptables! Jean-Bernard Bruneteaux fait une classification des critères de compétences à travers trois sous rubriques à savoir, des critères de comportement : intégrité, honnêteté, ponctualité, assiduité, disponibilité, sens de responsabilité, capacité d'écoute ; des critères personnels professionnels : créativité, initiative, capacité de travailler en équipe, adhésion aux objectifs, organisation, gestion du temps ; des critères de performances : quantité du travail, qualité du travail, analyse, contrôle (2005 : 92).

Conscients de cet enjeu, les deux diocèses du Cameroun ont, dans la poursuite de leur objectif de l'autofinancement, procédé à l'embauche systématique d'un certain nombre de cadres moyens et supérieurs dans les différentes structures du diocèse, tous pourvus d'un ou de plusieurs diplômes dans leurs domaines spécifiques : archivistes, secrétaires de direction, comptables, chefs de services et même directeurs. Il est important de relever que deux acteurs principaux sont au cœur de la gestion patrimoniale d'un diocèse : l'évêque et l'économiste diocésain.

L'organisation matérielle, la santé économique et financière de cette institution dépend fondamentalement de ces deux personnages, car ils sont au cœur de la gestion en tant qu'ordonnateur principal et final des dépenses pour l'un et mandataire des biens socio-économiques du diocèse pour l'autre. Lors de mon enquête sur le terrain dans l'archidiocèse de Bukavu, j'ai interrogé les membres du clergé diocésain sur leur perception quant au degré de responsabilité de la gestion économique et financière du diocèse et son impact sur la viabilité de l'institution.

grandes turbulences, a dû lui-même démissionner le 29 juillet 2013, après dix ans de charge pastorale dans ce diocèse, alors qu'il n'avait que 66 ans d'âge.

Voici les résultats auxquels je suis parvenu :

Tableau n° 21 : La responsabilité de la gestion économique et financière dans l'archidiocèse de Bukavu

	Evêque	Econome	CDAE
Qui est le gestionnaire principal des biens matériels du diocèse ?	56	11	08
De qui dépend la bonne ou la mauvaise gestion de ces biens?	57	15	12
Qui ordonne les grandes dépenses dans votre diocèse ?	55	08	10
Qui engage votre diocèse dans les opérations économiques importantes?	59	07	09
Qui devrait réellement prendre des grandes décisions ?	16	06	53

Source : Notre enquête : juillet-août 2010

Dans ce tableau, 75% des membres du clergé de Bukavu interrogés reconnaissent que l'évêque est le gestionnaire principal des biens matériels de leur diocèse ; 76% lui attribuent la bonne ou mauvaise gestion de ces biens, puisqu'il en est le grand ordonnateur des dépenses, au dire de 73% du clergé interrogé, tandis que 79% voient en lui l'unique décideur des opérations économiques importantes comme les acquisitions et les cessions, alors que ces grandes décisions devraient, selon 71% des interrogés, être prises par le CDAE, instance suprême d'un diocèse en matière économique dont l'évêque est le président.

D'après ces données de l'enquête, l'évêque dans le diocèse de Bukavu s'est substitué à cette instance et décide seul. Certains membres de son clergé observent que toutes les décisions économiques et financières sont ses initiatives personnelles et prises non pas dans le cadre approprié, mais en accord avec son économiste général avec qui il entretient des liens extraprofessionnels jusqu'à la camaraderie ou même la complicité. On comprend que ces membres du clergé de Bukavu voudraient voir leur évêque agir beaucoup plus comme un manager.

B. Le management d'un diocèse par l'évêque

La gestion d'un diocèse répond aux normes de management opérationnel (Cf. Annexe 19) au sens où celui-ci s'entend comme l'ensemble des techniques centrées sur l'organisation qui sont mises en œuvre pour l'administration d'une entité. Il s'agit de manager des hommes, des activités et des évolutions. Entendu comme l'art de diriger, le management nécessite de fixer et de faire partager à ses équipes des objectifs clairs et précis, de mobiliser des techniques de gestion des hommes efficaces et adaptées, de savoir prendre en compte les particularités et la diversité des talents, des compétences et des personnalités.

1. Le travail de l'évêque d'un diocèse est celui du manager d'une entreprise

Nous pouvons comparer, toutes proportions gardées, l'évêque d'un diocèse à un manager d'une entreprise. Celui-ci n'est pas un homme-orchestre, c'est un chef d'orchestre. Lorsqu'il fait lui-même une tâche qu'il pouvait déléguer, le manager appauvrit l'entreprise. Le champ d'action du manager : les hommes, les collaborateurs, le « capital humain » de l'entreprise. Il s'agit, entre autres, de décider, déléguer, mobiliser, responsabiliser, gérer les conflits (...) et faire évoluer les membres de l'équipe. En effet, un des principes essentiels à retenir est que le développement de chacun des collaborateurs assure la réussite collective.

L'efficacité d'un manager peut donc aussi se mesurer dans sa capacité à assurer le développement de ses collaborateurs, pour les mener le plus possible vers l'autonomisation (autonomisation s'entend ici par rapport à la mission et non pas comme autonome dans l'entreprise). L'optimisation des capacités de travail de son équipe est une des missions principales du manager. Elle recouvre la définition de l'organisation du travail et des missions de chacun. Il s'agit aussi de fixer les objectifs à atteindre, de suivre leur but de donner du sens au travail et de motiver les collaborateurs pour qu'ils soient au maximum de leur potentiel.

Le rôle du responsable est d'harmoniser les objectifs de chacun et d'utiliser au mieux leur énergie disponible, pour les faire tendre vers la réalisation des objectifs de l'équipe et donc de l'entité. Le rôle du manager dans ce cadre précis est aussi de gérer les conflits et les dysfonctionnements au sein de son équipe. Il doit se positionner comme recours dans le cas de difficultés, mais non comme un apporteur permanent de solution. En effet, il s'agit de ne pas perdre de vue que l'autonomisation de son équipe est un objectif important pour le manager. Le manager décide des objectifs et définit la stratégie, il assume la responsabilité du choix entre les différentes options qui s'offrent à lui. Son objectif est de faire progresser l'activité et il prend donc en charge l'initiation de changements, leur mise en place et l'accompagnement de son équipe vers ces nouvelles orientations ou missions.

Dans le cadre de ses compétences managériales, le rôle du manager est d'utiliser au mieux et développer les compétences de ses collaborateurs ; motiver les membres de son équipe, c'est-à-dire faire en sorte que leurs objectifs personnels soient compatibles avec les objectifs globaux de l'organisation ; communiquer, faire adhérer, réguler les tensions, gérer les conflits. Le manager doit donc connaître et analyser ses forces, ses faiblesses et ses motivations, ainsi que celles de ses collaborateurs pour adapter ses méthodes, son attitude en fonction des besoins réels de chacun. Au quotidien, le manager cherche à découvrir des opportunités qui incitent ou initient le changement, l'épanouissement, l'imagination et le dépassement de soi.

Il tente de nouvelles expériences, prend des risques et tient compte de ses erreurs, présente à ses collaborateurs des développements futurs engageants et valorisants, entraîne ses collaborateurs dans une vision commune, favorise la collaboration l'entraide en faisant la promotion de buts coopératifs et en bâtissant la confiance au sein de l'équipe, appuie ses collaborateurs, renonce à son pouvoir, offre un choix, développe des compétences, attribue des tâches valorisantes et offre un encouragement visible, donne l'exemple en agissant selon les valeurs véhiculées, souligne et valorise les petites victoires : elles démontrent un progrès constant et nourrissent l'engagement des autres face au projet, reconnaît la contribution des collaborateurs quant au succès de chaque projet, célèbre régulièrement les accomplissements de l'équipe. Pour manager, il n'y a pas une seule et unique manière d'agir. Il est question de s'adapter en fonction des collaborateurs, de leur degré de maturité professionnelle, de leur personnalité...

Toutefois, on peut identifier des « styles de management » qui se définissent à partir du degré d'intérêt porté à l'accomplissement des tâches et/ou la qualité de la relation entretenue avec les collaborateurs. On passe donc de l'autorité à l'autonomisation. Dans ce processus, le manager décide et annonce ses décisions ; le manager vend ses décisions ; le manager présente ses idées et suscite des questions ; le manager présente des ébauches de décision sujettes à changement ; le manager présente des problèmes, rassemble les suggestions et décide ; le manager définit le cadre et demande au groupe de décider ; le manager autorise ses collaborateurs à fonctionner à l'intérieur des limites qu'il a lui-même fixées.

Et comme on le voit, il y a une relation étroite entre le degré de maturité des collaborateurs (compétence/motivation) et le style de management qui sera le plus adapté et le plus performant. En effet, plus la compétence du collaborateur est élevée, moins il est nécessaire que le manager se centre sur la tâche. D'autre part, plus la motivation est faible, plus il est nécessaire que le manager s'investisse dans la qualité de la relation qu'il entretient avec ses subordonnés. On cherche ainsi à établir un cycle du style de management approprié au niveau de maturité des collaborateurs. Le choix des collaborateurs est la base de réussite ou d'échec dans l'atteinte des objectifs. C'est le cas d'un économiste diocésain.

2. Le choix d'un Économiste diocésain, base de réussite ou d'échec dans l'atteinte des objectifs de l'autofinancement

Dans ses prérogatives, l'évêque délègue généralement un certain nombre de ses tâches et responsabilités à certains collaborateurs, dont les curés de paroisse et l'économiste diocésain. Je ne parlerai que de ce dernier pour ne pas m'éloigner de mon étude. Il y a délégation lorsqu'un responsable, au terme d'un contrat, confie à l'un de ses collaborateurs une activité ou une mission en vue d'agir en son nom.

Passage incontournable vers le succès mais aussi véritable défi, la délégation s'appuie sur la confiance en l'autre et sur l'abandon d'une partie de son pouvoir au profit d'un collaborateur. Elle ne saurait de ce fait se concevoir sans contrôle. La délégation ne saurait également se confondre avec une simple instruction ou un ordre : confier à quelqu'un une tâche, ce n'est pas déléguer mais lui confier une véritable mission c'est la preuve d'une possible délégation.

Quels sont les avantages de la délégation²⁶³ ? Les raisons qui amènent un dirigeant à opter pour la délégation sont nombreuses et elles présentent de nombreux avantages d'abord pour le responsable lui-même, ensuite pour celui qui reçoit la délégation, enfin pour toute l'entreprise. Les avantages de la délégation concernent d'abord le manager qui, délégation engagée, va pouvoir se centrer sur d'autres activités qu'il juge plus importantes. En effet, cela va lui permettre de mieux gérer son temps et de se donner d'autres priorités. Au vu de la complexité de la charge épiscopale, il convient à l'évêque de déléguer à l'économiste diocésain toutes les questions liées au patrimoine de son diocèse, quitte à s'enquérir auprès de lui périodiquement de la marche des activités.

Mais d'abord, avant qu'elle ne soit conclue et formalisée avec le délégataire, il va lui falloir choisir la bonne personne, ce qui impliquera pour lui une démarche fort utile : celle d'identifier les compétences et les ambitions de chacun de ses collaborateurs afin de déterminer celui qui sera le plus apte à recevoir la délégation. Ensuite, il lui faudra cerner avec précision la mission qu'il est prêt à confier et se préparer à expliquer au délégataire sélectionné les raisons de son choix. Il lui faudra apprendre à négocier les termes du contrat de la délégation et le mode de contrôle afférent.

Quant aux avantages pour les collaborateurs choisis, ceux-ci auxquels une délégation a été donnée citent souvent comme premier avantage, une véritable reconnaissance : ils se sentent reconnus au travers de leurs compétences. Et même lorsqu'ils peuvent douter de leur capacité à y arriver, ils perçoivent très nettement l'opportunité de faire voir à leur responsable et à leurs collègues de quoi ils sont véritablement capables et l'occasion de se montrer dignes de la confiance qui leur est manifestée.

Il est évident pour tous que l'engagement à prendre des responsabilités est un excellent moyen de se former à des pratiques nouvelles et à gagner en autonomie. Enfin, l'entreprise qui voit ses managers déléguer à certains de leurs collaborateurs des missions de plus en plus importantes est une entreprise qui grandit grâce à une gestion, au quotidien, de ses ressources humaines.

²⁶³Cf. http://www.cci.fr/web/formation-rh/management/-/asset_publisher/4Qhk/content/1-comment-deleguer-taches-et-responsabilites [Consulté le 04 septembre 2013].

L'entreprise en question devient une entreprise dans laquelle les managers apprennent à faire confiance, s'approprient l'art de la négociation, celui du contrôle et du reporting. L'entreprise crée alors les conditions favorables à la motivation de ses membres et à la progression collective. Le choix d'un collaborateur relève du management opérationnel centré sur « le capital humain » de l'entreprise. Le manager est responsable de la motivation et de l'efficacité de ses collaborateurs. Il définit ou participe à la définition des objectifs de chacun d'entre eux, prend en charge l'organisation du travail, la répartition des tâches, la conception des outils et procédures.

Le manager sait tirer parti au mieux des compétences de ses collaborateurs. Il développe les compétences (savoirs, savoir-faire, savoir être), favorise les prises d'initiative, la « pro activité », délègue des missions véritables et non pas de simples tâches, veille à la diffusion de l'information, et amène une forte valeur ajoutée dans sa contribution globale au fonctionnement de l'entreprise. Parmi les principaux collaborateurs de l'évêque dont le choix doit être rigoureux et objectif, compte tenu des enjeux et des contraintes dans l'atteinte des objectifs, en l'occurrence celui de l'autofinancement, il y a l'économiste diocésain, administrateur ordinaire du patrimoine du diocèse.

3. L'économiste diocésain : un administrateur ordinaire des biens temporels du diocèse

Il n'est pas superflu de rappeler les attributions d'un économiste diocésain, en tant qu'administrateur ordinaire des biens temporels du diocèse, telles que définies par le Code de droit canonique. Car ce personnage est déterminant dans l'atteinte, et donc la réussite, des objectifs d'une Église particulière. En effet, le canon 1284 du Code de droit canonique donne un ensemble de dispositions à respecter dans l'administration de biens ecclésiastiques : tous les administrateurs sont tenus d'accomplir soigneusement leur fonction en bon père de famille. Ils doivent en conséquence : veiller à ce que les biens qui leur sont confiés ne périssent pas et ne subissent aucun dommage, de quelque manière que ce soit, en concluant pour cela, si nécessaire, des contrats d'assurances ; veiller à garantir par des moyens valides en droit civil la propriété des biens ecclésiastiques.

C'est aussi observer les dispositions du droit, tant canonique que civil, ou celles qui seraient imposées par le fondateur, le donateur ou l'autorité légitime, et prendre garde particulièrement que l'Église ne subisse un dommage à cause de l'inobservation des lois civiles ; percevoir avec soin et en temps voulu les revenus et profits des biens, les conserver en sécurité une fois perçus et les employer selon l'intention du fondateur ou les règles légitimes ; payer au temps prescrit les intérêts d'un emprunt ou d'une hypothèque et veiller à rembourser à temps le capital.

Il est formellement recommandé aux administrateurs d'établir chaque année les prévisions des revenus et dépenses ; mais il est laissé au droit particulier de les leur imposer et de déterminer de quelle manière

elles doivent être présentées (Ibid. :919-920, can. 1284). Le Concile Vatican II recommande aux prêtres d'administrer les biens ecclésiastiques proprement dits conformément à ce qu'exige la nature des choses, en observant les lois ecclésiastiques et en recourant si possible à l'aide d'experts laïcs (*Presbyterorum Ordinis*, n°17 cité par Alarcon L.: 920), tandis que le canon 286 interdit aux clercs de faire, par eux-mêmes ou par autrui, le commerce et de faire des affaires à leur profit ou à l'avantage de tiers. Il s'agit d'importantes restrictions qui ont pour but de maintenir l'administration patrimoniale de l'Église dans la simplicité propre au témoignage évangélique (Idem : 920).

4. Le devoir de sauvegarder et d'accroître les actifs du patrimoine du diocèse

Les administrateurs devront donc observer les lois civiles, administratives, commerciales, fiscales et autres dont l'inobservance pourrait entraîner des sanctions civiles, des pertes de biens ou de leur valeur, des prescriptions d'actions, une imposition forcée de charges, des procédures onéreuses de contraintes, etc. Il est autorisé à l'administrateur d'employer aux fins de la personne juridique, avec le consentement de l'Ordinaire, les sommes disponibles une fois les dépenses effectuées et qui peuvent être utilement placées.

Le canon 1286 dispose que les administrateurs des biens doivent, dans l'engagement du personnel employé, observer exactement la législation civile du travail et de la vie sociale, selon les principes donnés par l'Église ; verser un juste et honnête salaire à ceux qui fournissent leur travail en vertu d'un contrat pour leur permettre de pourvoir convenablement à leurs besoins et à ceux des leurs. Il est stipulé aussi que les administrateurs verseront à leur personnel un salaire juste et honnête qui devra être proportionnel aux besoins du travailleur et de sa famille (Ibid. : 922, c. 1286). A ce sujet, l'Economat général de Bukavu a encore d'énormes efforts à fournir, comme je le montrerai dans la section qui suit.

La reddition annuelle des comptes est un instrument ordinaire de contrôle de l'administration des patrimoines. Le canon 1284, §2, 8° oblige tous les administrateurs à préparer, à la fin de chaque année, un compte rendu de leur administration. Les comptes présentés à l'Ordinaire du lieu seront examinés par le CDAE qui donnera un avis opportun. Enfin, il est stipulé que les administrateurs rendent compte aux fidèles de l'usage des biens que ceux-ci ont offerts à l'Église, selon les normes du droit particulier. Il semblerait qu'il s'agisse plutôt d'une information concernant l'état et l'affectation de ces biens que d'une présentation formelle des comptes de façon régulière.

Après cette longue réflexion sur l'administration des biens ecclésiastiques qui nous a permis de cerner l'exigence de cet office de la part de ceux qui en ont reçu le mandat pour permettre à l'Église d'atteindre ses fins socioreligieuses, il convient d'examiner maintenant la mise sur pied des structures d'expertise, de conception, de contrôle, d'encadrement et d'accompagnement.

Section 3: Nécessité d'une mise en place des mécanismes de décision, d'expertise, de conception, de contrôle, d'encadrement et d'accompagnement

Dans toute profession, l'évaluation est la base du progrès. La réussite d'une organisation passe par la mise en place des mécanismes de contrôle, d'encadrement et d'accompagnement qui régulent les activités socio-économiques entreprises en vue de permettre à chaque service de réaliser les objectifs qui lui sont assignés.

A. Redéfinition du rôle du Conseil diocésain pour les affaires économiques (CDAE)

L'organisme de contrôle, d'encadrement et de décision le plus important qu'une institution religieuse puisse se doter est le CDAE. Il est l'organisme de la curie diocésaine qui prêle son concours à l'évêque dans la gestion des biens temporels en vue de la réalisation des fins propres du diocèse.

1. Le rôle du Conseil diocésain pour les affaires économiques (CDAE) dans un diocèse

Assimilé, toutes proportions gardées, au « Conseil d'Administration » du diocèse et présidé par l'évêque ou son lieutenant, c'est l'organe qui approuve les comptes annuels présentés par l'économiste diocésain, vote le budget de fonctionnement ou d'exploitation, décide des investissements du diocèse, définit toute la politique économique et financière du diocèse. L'évêque diocésain en nomme les membres, au moins trois personnes, pour cinq ans (c. 492).

Ce conseil est chargé de préparer le budget prévisionnel du diocèse et d'approuver le budget écoulé. C'est à lui que l'économiste diocésain doit rendre compte chaque année de sa gestion (C.494§4). Dans la gestion économique du diocèse, il intervient de la même manière que le collège des consultants. Il est chargé de contrôler l'économiste. Enfin, il doit contrôler les comptes des personnes juridiques soumises à l'autorité du diocèse (De Angelis Daniele, 2003 :117). En effet, la législation de l'Église oblige chaque évêque diocésain d'avoir un *conseil d'administration* pour l'aider dans la gestion des biens de son diocèse.

Le Concile Vatican II a insisté sur le droit et le devoir d'intervention et de collaboration des laïcs, lorsqu'il s'agit du bien de l'Église. Selon la science, la compétence et l'autorité dont ils jouissent, ils peuvent, et même parfois doivent donner leur avis en ce qui concerne le bien de l'Église. Car sa bonne gestion économique nécessite d'adjoindre aux membres de la vie consacrée, des organismes institués dans lesquels se trouvent représentés les laïcs²⁶⁴. Cette collaboration de prêtres et de laïcs compétents dans la gestion des biens temporels est souhaitée comme une complémentarité, dans la mesure où l'Église peut ne pas trouver au sein de son clergé diocésain ou missionnaire des personnes qui ont des

²⁶⁴ Concile oecuménique Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium »*, Paris, Editions du Centurion, 1967, n° 37a.

compétences requises : « *Quant aux biens ecclésiastiques proprement dits, les prêtres les administreront conformément à leur nature et selon les lois ecclésiastiques, autant que possible avec l'aide de laïcs compétents* »²⁶⁵.

Une bonne gestion des biens temporels avec l'assistance de prêtres et de laïcs compétents en matière financière s'avère d'autant plus efficace qu'elle ne sera pas simplement ponctuelle mais institutionnalisée. C'est la solution adoptée par le droit canon qui impose que toute personne juridique ait son CDAE ou au moins deux conseillers pour aider l'administrateur dans l'accomplissement de sa charge, selon les statuts (Alarcon, L. 1999 : 916-917, can. 1280). Il s'agit, ajoute Alfred Nothum, d'une obligation générale pour toute personne juridique, qu'elle soit privée ou publique.

Au niveau du diocèse et des paroisses, de simples conseillers ne suffisent pas : c'est proprement un CDAE qui doit être constitué dont la structure et la compétence générale sont déterminées non par l'évêque, comme c'est le cas pour le conseil paroissial pour les affaires économiques, mais par le Code qui, par ailleurs, énumère les cas concrets où son avis ou son consentement sont requis pour la validité des actes de gestion des biens ecclésiastiques (Nothum, A., 2003 : 94, can. 492-494).

On mesure toute l'importance que la législation de l'Église accorde au CDAE, jusqu'à lui conférer un caractère obligatoire et permanent, si bien que, contrairement à ce qui se passe pour le conseil presbytéral et le conseil diocésain pour la pastorale²⁶⁶, les vicaires général et épiscopal²⁶⁷, il ne cesse pas pendant la vacance du siège épiscopal²⁶⁸. Bien plus, pour que la gestion des biens temporels soit la plus efficace et transparente possible, le législateur n'exige pas seulement, pour l'administration ordinaire, la nomination d'un économiste diocésain, qui, lui aussi, doit être une personne compétente dans le domaine économique et remarquable pour sa probité (can. 494§1).

²⁶⁵ Idem, *Décret sur le ministère et la vie des prêtres « Presbyterorum ordinis »*, n° 17c.

²⁶⁶ Au titre des can. 501§2 et 513§2, « Dans chaque diocèse sera institué : * *le conseil presbytéral* (obligatoire), c'est-à-dire la réunion des prêtres représentant le presbyterium qui soit comme le sénat de l'évêque, et à qui il revient de l'aider selon le droit dans le gouvernement du diocèse, dans le but de promouvoir le plus efficacement possible le bien pastoral de la portion du peuple de Dieu confiée à l'évêque » (can. 495§1). * *le conseil diocésain de pastorale* (facultatif), dans la mesure où les circonstances pastorales le suggèrent, auquel il revient sous l'autorité de l'évêque d'étudier ce qui dans le diocèse touche l'activité pastorale, de l'évaluer et de proposer des conclusions pratiques » (can. 511) ; * *le Presbyterium* : l'ensemble des prêtres incardinés ou inscrits dans le diocèse et des autres prêtres qui sont à son service.

²⁶⁷ Cf. can. 481§1. Cf. Eone Eone O., *Le pouvoir des vicaires généraux et épiscopaux* (coll. « Cahiers de droit ecclésial », n°2), Presse de l'UCAC, Yaoundé (1998 : 28).

²⁶⁸ La vacance du siège épiscopal : « Le siège épiscopal devient vacant par la mort de l'évêque diocésain, par sa renonciation acceptée par le Pontife Romain, par son transfert et par la privation notifiée à l'évêque » (can. 416). Cf. Nothum A., in Recchi S., 2003 : 95.

Mais, pour les opérations de plus grande importance, il rend encore obligatoire, conjointement avec le CDAE, l'avis ou le consentement du conseil presbytéral ou du collège des consultants. Pour Nothum, si l'on tient compte de ce que les biens temporels appartenant à l'Église ne peuvent être utilisés que pour réaliser les fins qui lui sont propres (can.1254) et que les administrateurs doivent rendre compte aux fidèles de l'usage des biens que ceux-ci ont offert à l'Église (can. 1287 §2), il paraît hautement souhaitable que l'évêque présente aussi la gestion des biens du diocèse au conseil diocésain de pastorale et au conseil presbytéral, parce que, dit l'auteur, ces deux conseils représentent toutes « les forces vives » du diocèse (Nothum, A., 2003 : 96).

2. Les membres du conseil diocésain pour les affaires économiques

Les membres du CDAE doivent être des fidèles, définis par le Code comme étant les baptisés, c'est-à-dire les catholiques et les chrétiens non catholiques (can. 204 §1). Mais le contexte semble insinuer qu'il s'agit de catholiques, puisque, non seulement ils participent à la gestion des biens qui appartiennent à leur Église catholique, mais surtout il faut des personnes qui, en plus de leurs compétences en économie et en droit civil, comprennent la finalité pastorale propre que l'Église catholique poursuit dans la gestion de ses biens.

Par ailleurs, vu le sens très général du terme fidèle, l'évêque peut nommer des hommes, des femmes, des évêques, des prêtres, des diacres, des membres de la vie consacrée et des laïcs, selon la combinaison qui lui semble la plus efficace. Le conseil doit compter au moins trois membres sans qu'il y ait un nombre limité, mais qu'il n'y en ait pas trop : le nombre réduit se justifie du fait que le CDAE n'est pas une représentation des fidèles ou des prêtres du diocèse. Sa tâche est celle de spécialistes (*periti*, en latin) en affaires économiques et en droit civil dont l'efficacité n'augmente pas avec le nombre de personnes.

En d'autres termes, les seuls critères pour la nomination des membres du CDAE sont la compétence en économie comme en droit civil et la probité. L'évêque procédera plutôt de façon empirique, en se rappelant toutefois qu'il ne peut pas nommer une personne qui lui est apparentée jusqu'au quatrième degré de consanguinité ou d'affinité²⁶⁹.

²⁶⁹ Nothum, en commentant cette prudence épiscopale, estime que, tenant compte des liens très forts dans la famille élargie africaine, le droit particulier diocésain ou même un décret de la Conférence des évêques pourraient étendre davantage cette prohibition. Dans le Code, des prohibitions semblables existent encore pour le vicaire général (can. 478 §2), le personnel des tribunaux (can. 1448 §§1-2) et les administrateurs des biens ecclésiastiques (can.1298). Bien que le Code ne l'impose pas, cette prohibition devrait valoir également pour l'économiste diocésain. Cf. Nothum A., 2003: 99.

Certains canonistes estiment que le nombre impair est préférable pour parvenir plus facilement à un résultat clair, lors de décisions collégiales ; car le président (l'évêque) ne participe pas aux votes et, en cas de parité, rien n'est décidé (Nothum, A., 2003 : 98, can. 127 §1).

Dans l'archidiocèse de Yaoundé, le CDAE a été institué par l'archevêque André Wouking. Avant lui, cette instance décisionnelle du diocèse en matière économique n'existait pas. Autant dire que durant plus de quatre décennies, ce diocèse important a fonctionné sans une instance de contrôle et d'encadrement sur des questions économiques. La conséquence logique qui s'en est suivie fut le crash financier de 1998 sous la gestion de l'économiste diocésain Jean Claude Soete. Mais, ce prélat n'a pas eu le temps d'animer cette instance puisqu'il est décédé très tôt.

Tirant les leçons du passé, c'est son remplaçant, Mgr Victor Tonyé Bakot à peine installé qui nomme effectivement les premiers membres, dont le procès-verbal de la session extraordinaire du 27 mai 2004 énumère 17 membres répartis ainsi : six ecclésiastiques, neuf Conseillers parmi lesquels on peut découvrir les noms de grandes personnalités du monde sociopolitique du pays (anciens ministres, chef traditionnel, professeur d'université, juriste...), un Expert-Consultant et enfin le chef comptable de la Procure de Yaoundé.

Le même procès-verbal mentionne que cette date consacre la « 1^{ère} Session du CDAE avec les nouveaux membres », où nous pouvons lire à la page ce qui suit : « *Dans la recherche des voies et moyens en vue d'amorcer une autre étape majeure et significative de la relance du Diocèse, dès sa prise canonique, Mgr l'Archevêque Victor Tonye Bakot a voulu s'appuyer sur l'expérience humaine et le savoir-faire des membres du tout nouveau Conseil pour les Affaires Economiques de l'archidiocèse de Yaoundé qu'il venait de nommer pour remettre sur pied l'archidiocèse de Yaoundé financièrement. Il a souhaité que le nouveau conseil, grâce à ses compétences diverses et à son sens des affaires, puisse aider l'Église-famille de Dieu à assurer une bonne gestion de son patrimoine et surtout à affronter avec méthode le service de l'énorme dette, véritable frein dans les activités de fonctionnement et de la recherche de la capacité d'autofinancement* ».

Dans son discours de circonstance, le prélat a défini les objectifs qu'il assigne à cette instance : « *Il ne s'agit pas d'une instance académique mais d'une instance de réflexion économique, de recherche des moyens et de gestion financière. Il y a une crise à résorber et l'urgence de parvenir à un fonctionnement normal... Les différentes problématiques dont les enjeux sont jugés importants tout au long de ce premier mandat tournent essentiellement autour de : service de la dette, fonctionnement ordinaire et investissement du diocèse, audit de la Procure, de la CDO, du Service diocésain de la santé, du Secrétariat à l'Education, stratégie la plus sûre pour attirer de nouveau la confiance des usagers...* ».

Cette restructuration répond au souci de l'évêque de se doter des moyens humains adéquats, capables de l'aider à atteindre les objectifs globaux liés à la pastorale d'ensemble et ceux spécifiques relatifs à la nécessité de l'autofinancement. Grâce à cela, le diocèse s'efforce d'obtenir un financement interne disponible pour investir et se développer dans le sens de la stratégie qu'il se donne en même temps qu'il lui donne la garantie du remboursement de sa dette financière.

Finalement, l'autofinancement apparaît comme un élément puissant de la capacité de remboursement du diocèse. Dans son écrit intitulé « Comment financer notre année pastorale 2004 ? », Alfred Martin Abega reconnaît que l'autofinancement est un défi permanent surtout pour un diocèse en difficulté comme celui de Yaoundé, dont les charges incompressibles sont énormes (fonctionnement, santé des agents apostoliques, entretien du patrimoine...). Pour lui, l'autofinancement exige des acteurs d'être moins théoriques et plus pratiques (Abega, A., M., 2004 :1).

Ceci est positif car l'objectif d'autofinancement ne peut être atteint que par une prise de conscience collective, qui entraîne une mobilisation générale, depuis la hiérarchie du diocèse jusqu'aux chrétiens en passant par leurs pasteurs, lieutenants de l'évêque dans leur paroisse. En effet, l'autofinancement d'un diocèse c'est affaire de tous les acteurs de cette institution et non une affaire du seul évêque et de son économiste diocésain. C'est dans ce sens qu'en 2003 à Yaoundé, l'évêque avait voulu s'associer des personnalités influentes dans leurs milieux socioreligieux et professionnels, à travers un travail de sensibilisation en mettant sur pied un comité de réflexion afin d'amener toutes les couches sociales de l'archidiocèse à adhérer à cet objectif d'autofinancement.

Dans l'archidiocèse de Bukavu, il y a plutôt une impérieuse nécessité de créer deux bureaux d'accompagnement et de contrôle devant jouer le rôle de cellules d'expertise pour le CDAE. Ces deux cellules sont : le bureau administratif et juridique et le bureau économique et financier.

B. Création de deux structures d'expertise et de conception : un Bureau administratif et juridique, et un Bureau économique et financier

Le visage que présente l'Économat général de Bukavu est que sa configuration actuelle n'est pas de nature à permettre l'atteinte des objectifs qui lui sont assignés, à savoir la gestion efficace et efficiente des ressources humaines, économiques et financières du diocèse. Car si, au plan pastoral, ce diocèse est compté parmi les plus réussis au niveau national, l'administration des personnes et des biens y reste cependant son talon d'Achille.

De sorte que sans un effort d'amélioration, l'objectif de l'autofinancement serait un leurre. En effet, le fonctionnement rationnel de l'économat général reste un véritable défi pour l'autorité diocésaine puisque cette structure est restée dans sa conception initiale, mise en place par les Pères Blancs où elle était réduite à assurer un service social minimum des missionnaires dans leurs missions et dans leurs couvents. Pour arriver à jouer son rôle d'épine dorsale économique du diocèse, il est impérieux de créer deux bureaux qui serviraient de services d'expertise pour le CDAE: un Bureau administratif et juridique (BAJ) pour la gestion des contentieux et un Bureau économique et financier (BEF) pour la bonne gestion des Services centraux du diocèse.

1. Le Bureau administratif et juridique (BAJ) et ses attributions

Une des grandes faiblesses de l'Économat général de Bukavu, c'est le manque de transparence dans la gestion du personnel laïc qui travaille dans les différentes structures du diocèse, surtout dans les paroisses : il s'agit entre autres des ouvriers, cuisiniers, sentinelles, ... qui œuvrent depuis plusieurs années sans aucun contrat de travail. Il en est de même de plusieurs enseignants d'écoles primaires et secondaires gérées par le diocèse qui, au terme de plusieurs années de service, ne sont régis par aucune législation du travail²⁷⁰ de nature à leur garantir l'avenir et celui des leurs.

Or c'est grâce au contrat du travail que l'employeur et l'employé aménagent dès l'origine les rapports de travail. L'employeur qu'est l'économat général de Bukavu utilise tout ce monde au mépris du Droit de Travail, au sens où celui-ci se définit comme l'ensemble des règles régissant les relations individuelles et collectives du travail entre les employeurs et les employés. Dans un CDAE du 27 novembre 2000, le père Amato Sebastiano, économiste diocésain reconnaissait que, sur une durée de cinq ans, le poste le plus important de son budget annuel, c'est le paiement des contentieux dus aux litiges de travail. Car certains ouvriers, encadrés par des jeunes avocats formés dans des universités de la place, parfaitement informés de cette exploitation éhontée, ont commencé à traîner en justice l'économat général.

La grande tâche du BAJ que j'exhorte le diocèse de Bukavu de créer consistera à normaliser toutes ces situations litigieuses avec le personnel ouvrier, enseignant, ainsi que la gestion des cadastres avec le Titres fonciers des importants domaines du diocèse disséminés dans les différentes paroisses et qui font régulièrement l'objet de spoliations et de convoitises. Ces situations seulement portent préjudices aux employés, mais aussi elles entament la crédibilité du diocèse en ce qui concerne le respect des droits des personnes et de la justice charitable. Le BAJ devra se charger de promouvoir dans ce diocèse les objectifs généraux et spécifiques du Droit de Travail.

Les objectifs généraux s'intègrent dans la politique adoptée par l'État en matière sociale. Il s'agit avant tout de concilier la protection du travailleur avec la sauvegarde de l'entreprise et d'assurer la paix sociale et la stabilité politique. La protection du travailleur est assurée à travers l'aménagement des conditions de travail (durée du travail, repos, hygiène, sécurité, maternité) et la protection des travailleurs contre le licenciement injustifié.

²⁷⁰ Au Petit séminaire de Mugeru, durant trente-huit ans, le « *capita*, chef des ouvriers » a travaillé sans aucun contrat. Il en est de même de ses subalternes dont certains sont engagés en théorie mais personne ne détenait un document contractuel. Dans la même école privée appartenant à l'archidiocèse de Bukavu, beaucoup de professeurs y ont travaillé durant des décennies sans signer aucun contrat.

Ils réalisent aussi la sauvegarde de l'entreprise en recherchant sa survie à travers le licenciement pour motif économique, le chômage technique, la révision des conditions de travail, la réglementation rigoureuse de la grève, etc.

A côté de ces objectifs généraux, le BAJ devra s'employer à promouvoir les objectifs spécifiques du Droit de Travail, mais rechercher également la protection de l'entreprise. Cet objectif nouveau, né de l'observation des réalités économiques, apparaît comme l'une des grandes priorités du Droit de Travail moderne. En effet, l'entreprise demeure en Afrique comme ailleurs le moteur du développement. L'État ne peut développer sa politique d'emploi qu'en s'appuyant sur les entreprises variées et susceptibles d'offrir des emplois aux citoyens et aux jeunes diplômés.

Le Droit du Travail doit donc mettre à la disposition des employeurs des instruments juridiques leur permettant de maîtriser la gestion des ressources humaines. L'expérience montre que la plus importante cause d'échecs des entreprises congolaises et africaines réside dans la mauvaise utilisation des ressources humaines. En effet, certains chefs d'entreprises considèrent celles-ci comme une affaire personnelle ou familiale et ne comprennent pas la nécessité de recruter le personnel en fonction des besoins réels de l'entreprise et la nécessité d'associer le personnel à la réalisation des objectifs de l'entreprise.

Par ailleurs, la tâche du BAJ sera de faire respecter le code du Droit du Travail qui permet une maîtrise de grands problèmes de gestion de l'entreprise, à savoir les problèmes de recrutement, de gestion de l'emploi, des mouvements de personnel ou des procédures de conflits, du déroulement normal de la carrière du travailleur, de la prise de compte de son ancienneté, de son avancement et des conditions de son départ à la retraite.

Un autre dossier du Droit du Travail non moins délicat sur lequel le BAJ devra se pencher, c'est celui relatif aux incidents de carrière. En effet, plusieurs éléments peuvent entraver l'exécution du contrat de travail. Il s'agit notamment, d'une part, de la modification du contrat (qui peut intervenir dans deux hypothèses : en cas de changement d'employeur et en cas de révision des conditions de travail) et, d'autre part, de la suspension du contrat (le contrat de travail peut être suspendu à la suite des événements ci-après: le départ du travailleur sous le drapeau, la fermeture de l'établissement par suite du départ de l'employeur sous le drapeau, la maladie du travailleur, le congé de maternité, la mise à pied, l'accident du travail et la maladie professionnelle, la nomination ou l'élection du travailleur à des fonctions politiques ou administratives, la garde à vue ou la détention préventive du travailleur, le départ du travailleur en congé d'éducation ouvrière, c'est-à-dire la formation syndicale, l'absence du travailleur appelé à suivre son conjoint déplacé hors de la résidence habituelle, le chômage technique).

Ce sont autant d'éléments du Droit du Travail que le BAJ devra mettre à la disposition de l'employeur qu'est l'archidiocèse de Bukavu à travers tous les gestionnaires des structures ou services centraux et curés de paroisse à qui l'autorité diocésaine donne la délégation de gérer des employés.

Un autre cadre d'expertise à créer au sein de l'Économat général, c'est le Bureau économique et financier (BEF) dont la mission est aussi noble que le précédent, car ils sont des services d'expertise du CDAE chargés d'élaborer des normes générales et particulières de gestion administrative et financière à l'intention de l'Économat général et les autres centres décisionnels hiérarchiques du diocèse (services centraux, paroisses).

2. Bureau économique et financier (BEF) et ses attributions

Ce sont les évêques du Congo qui ont décidé de la création d'une commission diocésaine des biens matériels dans la recherche de l'autofinancement. En effet, ils déclarent: « *L'Église particulière du Congo s'efforce d'atteindre l'autonomie financière. Nous savons qu'une Église particulière ne peut étudier les problèmes de son autosubsistance abstraction faite de la promotion sociale du peuple. prendre conscience de la pauvreté de l'Église particulière doit aller de pair avec un engagement accru dans la lutte pour libérer la population de toutes les servitudes et conditions infra-humaines de vie... c'est dans ce cadre général d'une libération et d'un développement progressif de la population qu'il convient de situer les différentes contributions des fidèles à la vie matérielle de l'Église locale...* »²⁷¹

Au début des années 1970, on trouve déjà une certaine prise de conscience par l'épiscopat national du Zaïre de son devoir en termes de tâche prioritaire, son rôle d'éduquer les composantes chrétiennes face au développement, une nécessité impérieuse. L'épiscopat zaïrois est aussi conscient des difficultés à surmonter pour éveiller les consciences qui avaient été annihilées par la pratique coloniale, susciter la volonté de se développer, inviter tout le monde à travailler pour le développement du patrimoine national en vue de construire une nation mure et responsable, digne et susceptible d'épanouir l'homme.

A ce sujet, on peut lire avec intérêt la déclaration du président de la Commission épiscopale pour le développement, lors de son discours inaugural du Séminaire National "*Église et Développement*". Il retrace les réalités matérielles du Congo sous l'administration coloniale, mais la participation consciente des nationaux faisait défaut (Kabangu, F., 1972 : 11. Cf. Annexe 22).

Dans le cadre de l'archidiocèse de Bukavu, c'est le BEF qui devrait jouer le rôle de la commission diocésaine des biens matériels dont la mission est d'étudier, d'orienter, de concevoir les interventions des organes de gestion des biens matériels dans le diocèse, pour favoriser une gestion saine et créative

²⁷¹ Conférence Episcopale Nationale du Congo, *Le chrétien et le développement de la Nation*, n. 145 et ss.

des biens, pour donner des propositions concrètes, pour rentabiliser tous les secteurs et en particulier l'Économat général (notamment le magasin, le garage, la Libreco, la menuiserie de Cibimbi, l'élevage de Mulume-Munene, l'Usine de soja de Murhesa, les plantations du diocèse).

Le BEF doit être constitué de personnes compétentes selon un critère élargi et pluraliste (prêtres locaux, missionnaires, religieux et laïcs), avec comme interlocuteurs immédiats les responsables de différents secteurs de production. Ceci facilitera la concertation et la collégialité en vue de la construction de l'Église-Famille pour un partage des biens et services dans la communion. En effet, les attributions du BEF sont tout aussi nobles et complexes que celles du BAJ avec lequel il forme en réalité un tout logique et complémentaire.

L'objectif général de cette structure, c'est l'organisation de l'activité économique et financière du diocèse. Ses objectifs spécifiques consistent en l'inventaire de tout le patrimoine de l'Eglise de Bukavu disséminé dans les paroisses et la mise sur pied des mécanismes de sa gestion, l'élaboration d'un plan comptable à l'usage de tous ses acteurs institutionnels, l'organisation et/ou la création du service financier de l'Économat général et des autres centres décisionnels, l'élaboration du manuel des procédures²⁷², grâce auquel l'Économat général, en tant qu'institution centralisatrice de la vie économique du diocèse, aujourd'hui mal organisée, saura définir les tâches des responsables des services financiers - comptable et trésorier -, l'élaboration du plan d'investissement et de financement, selon qu'on poursuit ou non la rentabilité des investissements²⁷³, la mise sur pied des mécanismes de mobilisation des ressources principales au niveau de toutes les paroisses.

²⁷² Le manuel des procédures formalise les principales procédures de gestion administrative, financière et comptable du programme. Il a pour objectifs de fournir un cadre formel d'exécution des opérations à caractère administratif, financier et comptable ; décrire l'organisation administrative, financière, budgétaire et comptable du Programme ; décrire les procédures d'exécution des dépenses dans les conditions garantissant un contrôle interne efficace, en formalisant les contrôles à effectuer et définir les responsabilités des intervenants à chaque étape du circuit des documents ; décrire le rôle et les tâches de l'ensemble du personnel comptable et administratif ; décrire la méthodologie à adopter pour l'atteinte des objectifs des actions engagées avec une utilisation optimum de l'ensemble des moyens mis en œuvre tels que : le personnel, le matériel, les ressources financières ; maîtriser les actions engagées et par conséquent comparer les moyens mis en œuvre aux résultats techniques obtenus à travers les orientations fixées par le manuel ; contribuer à la formation du personnel directement engagé dans l'exécution du programme ainsi que de l'ensemble des bénéficiaires de l'intervention afin de faciliter la réalisation des objectifs du programme ; améliorer la productivité du personnel impliqué dans la gestion du Programme.

Cf. <https://www.google.fr/le-manuel-des-procedures-et-de-l-organisation-comptable> [Consulté le 1^{er}/11/2013].

²⁷³ Au cours de son existence, une entreprise doit procéder des investissements. La rentabilité recherchée et le risque encouru ne sont pas de même nature lorsqu'il s'agit de décider des investissements industriels, commerciaux ou sociaux (non productifs) qui répondent à des finalités différentes : **l'investissement de renouvellement ou de productivité**: il doit améliorer le rapport Qualité/Prix des produits fabriqués. **L'investissement d'expansion**: est lié à une volonté de développement de l'entreprise qui prévoit d'étendre le marché d'un produit

Parmi les ressources principales de celles-ci, le denier de l'Église (auparavant appelé denier du culte), les quêtes ordinaires et les casuels occupent une place prépondérante. Disons un mot sur chacune d'elles. En France, le denier de l'Église a été institué après la séparation de l'Église et de l'État pour remplacer le budget du Culte²⁷⁴. Il sert à assurer la vie matérielle des prêtres, la rémunération des laïcs en mission ecclésiale, les salaires des personnels administratifs et la formation des séminaristes.

Vu l'importance de cet élément financier parmi les ressources de l'Église, une attention toute particulière mérite de lui être consacrée par le bureau économique et financier de l'archidiocèse de Bukavu pour définir un cadre uniforme de sa perception de manière efficace et efficiente par les paroisses. Car il est à constater que l'assiette du denier de l'Église est insuffisamment connue des fidèles, cependant que d'autres ne la donnent même pas.

Lors de mes enquêtes réalisées sur le terrain en juillet-août 2010, sur les 864 chrétiens des 13 paroisses du diocèse, dont 523 femmes et 341 hommes rencontrés, 84% (dont 53% d'hommes et 31% de femmes) n'ont pas payé le denier d'Église depuis plus de vingt ans. A la question de savoir pourquoi, 61% des 84% déclarent n'avoir pas été sensibilisés par leur paroisse, tandis que 34% évoquent les difficultés économiques, 5% disent ne pas le payer puisqu'ils n'ont aucune garantie que leur contribution est bien utilisée. 88% de cette dernière tranche affirment leur volonté ferme d'aider leur Église en donnant le denier de l'Église si leurs revenus le permettaient.

L'on voit encore ici combien la situation socioéconomique et politique du Congo influe beaucoup sur la vie matérielle des Églises locales de ce pays, ce qui confirme notre deuxième hypothèse de travail selon laquelle il y a une forte corrélation positive entre le bien-être général des populations chrétiennes, leur propension à donner et la vie matérielle de l'archidiocèse de Bukavu. En d'autres termes, sa vie économique dépend en grande partie du degré de richesses de ses chrétiens et de leur générosité. Car, comme le dit Carlo Trigilia (2002 : 7), le contexte sociopolitique d'un pays est déterminant pour saisir à quel point les régulations sociales, institutionnelles et politiques sont fondamentales pour comprendre les dynamiques de développement économique.

L'archidiocèse de Bukavu peut s'inspirer des expériences de l'Association Diocésaine de Chartres pour la collecte de cette ressource, organisée selon le calendrier suivant : envoi d'un appel aux donateurs

(croissance) ou d'en lancer un nouveau (diversification). **Les investissements non productifs** sont ceux qui ne représentent pas de nécessité pour l'entreprise sur le strict plan de la rentabilité des capitaux propres (recherche, hôpital, école, église). Lorsqu'une entreprise a besoin d'investir, elle doit résoudre successivement deux problèmes : Quel investissement réaliser ? Comment financer cet investissement ?

²⁷⁴ Cf. Guide administratif à l'usage des paroisses. Diocèse de Chartres, Edition 09/2013, 2.6.1 Les Ressources.

répertoriés en février/mars ; information plus large en paroisse par le curé à l'occasion de la messe des Rameaux pour sensibiliser de nouveaux donateurs. Des enveloppes sont distribuées périodiquement aux fidèles. Habituellement, l'éconamat envoie en paroisse la liste des donateurs « en retard » qui ont envoyé leur participation avant cette date pour que la paroisse vérifie que le don ne soit pas resté en paroisse. Après vérification, il est du ressort de la paroisse d'envoyer au donateur le dépliant de rappel et de contacter de nouveaux donateurs (nouvel arrivé par exemple). La recherche de nouveaux donateurs est vitale pour l'Église.

Tous les dons au denier de l'Église remontent à l'Econamat diocésain. Les dons consentis aux Associations Diocésaines procurent des avantages fiscaux. Pour donner droit à un reçu fiscal, le don être effectué par chèque uniquement à l'ordre de l'Association Diocésaine de Chartres, seule habilitée à délivrer ce reçu (Ibid.). Ainsi, le BEF pourrait tirer profit de cette expérience du diocèse de Chartres, même si l'on sait que les deux Églises ne connaissent pas les mêmes réalités socio-économiques dans la perception du denier de l'Église. Cette structure mettra un accent particulier sur la sécurisation de ce fonds jugée insuffisante par les fidèles de Bukavu, la garantie qui devrait leur être donnée sur l'utilisation de ces fonds.

La deuxième ressource importante du diocèse est constituée de quêtes ordinaires et de casuels, dont nous avons longuement parlé plus haut. Les quêtes ordinaires faites au cours des messes du dimanche, des fêtes ou des cérémonies sont versées dans la caisse paroissiale. Quant aux quêtes lors des funérailles, 50% de leur montant servent à dire des messes pour les défunts ; le reste est versé dans la caisse de la paroisse. On appelle casuel les sommes données par les fidèles pour qui l'Église accomplit un service particulier à l'occasion de la célébration d'une cérémonie : mariage, inhumation, baptême. Ces offrandes sont versées à la caisse paroissiale. Elles permettent de couvrir les frais de cérémonie et les charges de la paroisse. Puisque tous les fidèles n'ont pas les mêmes ressources, on ne peut pas demander un montant fixe et égal pour tous.

Néanmoins, la référence est de 10 offrandes de messe pour un casuel de mariage ou d'inhumation, soit 170 euros, et de 5 offrandes de messe pour le casuel d'un baptême, soit 60 Euros. Mais il arrive qu'une famille n'arrive pas à donner sa contribution. L'essentiel c'est le service d'Église à lui rendre qui ne doit pas faire défaut pour raison financière. Souvent, le casuel d'inhumation parvient aux paroisses par le biais des Pompes Funèbres. Notons qu'une taxe de 27%, appliquée sur le montant des quêtes et casuels, est versée à la curie en fin de chaque trimestre. Elle est affectée à la prise en charge des services communs du diocèse, de la vie matérielle des prêtres et à la vie des services diocésains.

Une autre rubrique de ressources du diocèse concerne les quêtes impérées. La quête impérée est une quête faite dans un esprit de solidarité et d'ouverture. Dans l'année, un certain nombre de quêtes sont affectées à des causes spécifiques (missions, vocations, aumôneries scolaires...). C'est l'évêque qui publie les dates des impérées de l'année. Généralement, elles sont les mêmes dans tous les diocèses du monde et sont au nombre de dix dans l'année, au profit d'œuvres en dehors de la paroisse : formation des séminaristes, Denier de Saint Pierre, etc. Ces quêtes sont faites en fin de messe pour éviter toute confusion avec la quête paroissiale. Leur produit remonte intégralement à la curie avec le bordereau trimestriel, à l'exception des quêtes organisées par l'organisme destinataire s'il est présent le jour précis (exemple : Secours Catholique). Pour les autres, l'Economat diocésain acheminera la collecte vers l'organisme destinataire.

Pour sensibiliser les fidèles, dans sa lettre circulaire, l'évêque annonce la quête impérée et fait un argumentaire, en expliquant aux fidèles le bien-fondé de la générosité qui leur est sollicitée.

D'autres ressources de l'Église sont les dons et legs. En effet, la paroisse peut bénéficier de recettes extraordinaires et, parmi celles-ci, les legs et les dons. Mais il faut garder dans l'esprit que, fiscalement, la paroisse n'a pas de statut juridique. Celle-ci peut recevoir directement un don manuel. Dans le cas d'un don en argent associé à un reçu fiscal, ce don doit être libellé à l'ordre de l'Association Diocésaine, seule habilitée à délivrer un reçu. Il transite par la curie avant de revenir en paroisse. Par contre, seule l'Association Diocésaine est habilitée à recevoir des legs, en franchise de droit de mutation, donc à titre gratuit.

L'affectation des legs peut être générale (exemple le diocèse) ou spécifique (exemple : la paroisse de..., l'œuvre...). Un délégué Legs, nommé par l'évêque du diocèse, se tient à la disposition de toute personne souhaitant être informée sur les démarches à suivre. En informer l'économat qui fera passer le message. Le legs peut être universel ou particulier. Après le décès du testateur, la procédure peut durer plusieurs mois sinon années. Si un legs est fait au bénéfice d'une paroisse, l'Association Diocésaine, après encaissement du montant de legs, le reversera à cette dernière, déduction faite de 3% pour frais de gestion.

Terminons cette rubrique des ressources du diocèse en évoquant les offrandes de messe. En effet, les fidèles qui donnent une offrande de messe pour que la messe soit célébrée à leur intention contribuent au bien de l'Église et participent par cette offrande à son souci pour le soutien de ses agents rémunérés (clergé et laïcat au service de l'Église) et de ses œuvres. Les offrandes de messe sont remises à la paroisse par les familles en précisant l'intention ou sont recueillies à l'occasion des inhumations par affectation de 50% de la quête.

Ces offrandes de messe à célébrer sont inscrites sur un registre spécial avec la mention de l'intention. Les sommes sont inscrites en comptabilité. Les offrandes de messe entrent dans le calcul de la rémunération du clergé. Dans les diocèses de France, le nombre de 20 à 21 messes leur est attribué chaque mois par la paroisse, à raison de 17 euros l'offrande de messe. Les paroisses qui recueillent des offrandes en nombre trop important transmettent le surplus au Secrétariat de l'évêché qui assurera la distribution auprès de ceux qui en manquent. Un compte spécial existe pour les offrandes de « messes de binage » (cas où le prêtre dit deux messes le même jour, mais il ne perçoit qu'une offrande).

Toutes ces contributions des fidèles peuvent être difficilement réunies dans cette Afrique à économie essentiellement agricole qu'il serait hasardeux de ne tabler uniquement sur des contributions en numéraire. Il est nécessaire de mettre l'accent sur les formes de contributions en nature, bien que le Code de Droit canonique les ait toutes exclues (Ludiongo, N., E. : 1990 :269). Les fidèles d'une paroisse auraient de la peine à réunir une somme importante à remettre à leur pasteur en vue d'un besoin réel à satisfaire (construction ou réparation de l'église, construction d'une école). Par contre, ils sont en mesure de donner des haricots, maniocs et autres produits agricoles, qui valent exactement des grands prix sur le marché.

L'Église congolaise, celle de Bukavu en particulier ne peut pas négliger la contribution substantielle en nature des fidèles qui n'est malheureusement pas chiffrée. C'est un travail du BEF du diocèse de mettre en place des mécanismes pour arriver à chiffrer en référence aux prix du marché toutes ces importantes contributions en nature (coqs, chèvres, dindes, tomates, pommes de terre, oignons, arachides, bananes plantains, ...) apportées joyeusement par des fidèles en procession chaque dimanche lors de l'offertoire et déposées sous l'autel pour l'alimentation de leurs pasteurs.

Ainsi, les données chiffrées de chaque paroisse permettront à l'économe diocésain de tenir une comptabilité exacte et précise quant aux ressources du diocèse provenant des fidèles de chaque paroisse. Celle qui en reçoit davantage devra verser une partie à l'économe pour alimenter les paroisses moins pourvues. Selon Edouard Ludiongo (1998 :237-244), les finances ont de tout temps constitué un monde secret, inconnu voire mystérieux. Les responsables d'Église devraient améliorer leur système de communication pour éviter toute suspicion provenant d'un manque d'informations. Pour cela, une saine organisation et une transparente administration du patrimoine ecclésiastique s'imposent. La création des structures destinées à cette fin, à savoir le BEF comme organe d'expertise du CDAE, de l'économe diocésain et du Collège des consultants, a toujours été exigée par les instances supérieures. Pour l'auteur, les organismes de financement devraient changer de politique, en cherchant de financer ne fût-ce qu'un macro-projet dans chaque Église particulière.

Selon lui, la croissance dans la foi doit aller de pair avec la croissance économique. Comme il faut des agents pastoraux, dit-il, il nous faut aussi des agents économiques. Faudra-t-il alors des prêtres ingénieurs, médecins, agronomes, juristes, chimistes, physiciens, économistes, sociologues, anthropologues, etc. L'Église africaine a aussi besoin de tout ce monde, tout en comptant pourtant sur la collaboration de ses fidèles laïcs. D'ailleurs, c'est ce qui explique la création des Facultés « profanes » au sein des universités catholiques. Les acteurs et religieux et non religieux doivent travailler ensemble dans ce noble projet de croissance économique, en partageant leurs expériences professionnelles et leur savoir-faire, mener des initiatives communes pour permettre à leur Église d'arriver à son autonomie financière. Solidarité et partage, tel est le baptême qui doit présider aux destinées de la croissance économique de l'Église africaine du troisième millénaire (1990 : 270).

Afin de remédier à ces insuffisances, le BEF devra mettre en place un système de communication intense avec les fidèles pour les rassurer que les fonds qu'ils donnent sont sécurisés et servent vraiment à leur Église, et non pas à des individus singuliers. L'un des moyens les plus efficaces, c'est de créer un carnet de reçus pré-numérotés avec souches qui serait mis à la disposition des paroisses, mais aussi pour leur assurer du bon usage de leurs apports en publiant périodiquement le rapport de gestion de la paroisse et de l'Économat général.

Comme l'a observé un membre du CDAE de Bukavu, s'il y a une transparence dans la gestion, les chrétiens Bukavu seront sûrement motivés. J'ai dit plus haut que l'un des objectifs spécifiques assignés au BEF, c'est l'élaboration d'un manuel des procédures, outil essentiel devant permettre à l'Économat général, en tant qu'institution centralisatrice de la vie économique du diocèse, de définir clairement, d'une part, les objectifs de la fonction comptable, financière et du trésorier et, d'autre part, les tâches des responsables de ces trois services.

Quels sont les objectifs de la fonction comptable d'une institution comme l'Économat général ? Il faut d'emblée se rappeler que la comptabilité moderne s'est considérablement développée pour donner aujourd'hui deux systèmes principaux : la comptabilité générale, encore appelée comptabilité financière, et la comptabilité analytique, dite de gestion. La comptabilité générale a traditionnellement un double objectif : d'une part, recenser et enregistrer l'ensemble des charges et des produits de l'entreprise de façon à en mesurer le résultat (profit ou perte) et, d'autre part, évaluer périodiquement tous les actifs et toutes les dettes, pour permettre de présenter, sous forme d'états financiers, la situation patrimoniale. Son rôle, aussi, est double car la comptabilité est un instrument à la fois d'usage interne mais aussi externe. Elle est, en effet, non seulement un instrument de vérification et de preuve dans le domaine juridique et fiscal, mais encore un moyen de communication externe à destination de tous les partenaires de l'entreprise : clients, fournisseurs, salariés, pouvoirs publics ou actionnaires.

Quant à la comptabilité analytique, elle est un instrument de gestion interne pour les décideurs dont la fonction est, elle aussi, double : elle doit, en premier lieu, permettre de calculer les coûts de production et les coûts de revient de chaque produit ou de chaque secteur d'activité, aux différents stades de la production ou de la distribution. Sa seconde mission est d'analyser les résultats et les marges par produit ou par centre d'activité. La comptabilité analytique détermine, à partir des informations tirées de la comptabilité générale, les différents coûts des centres d'activités, ces coûts pouvant être directs, indirects ou semi-directs et les compare au produit de la vente. Il s'agit de l'élément de base du contrôle de gestion qui permet, entre autres, l'élaboration des budgets et des comptes prévisionnels, la mise à jour des indicateurs formant le tableau de bord de l'entreprise.

Quels sont les objectifs de la fonction financière dans une structure comme l'Économat général de Bukavu ? La fonction financière occupe une place particulièrement importante dans la gestion. En effet, toute entreprise a besoin, pour assurer sa survie ou son développement, de moyens financiers.

C'est pourquoi tout responsable financier doit, d'une part, s'intéresser à l'ensemble des activités de l'entreprise tant à court qu'à long terme, d'autre part, remplir trois missions principales : assurer en permanence le financement de la production au jour le jour, c'est-à-dire gérer la trésorerie ; procurer les moyens de paiement nécessaires à la production à long terme, c'est-à-dire financer les investissements et la croissance ; obtenir les moyens financiers au meilleur prix pour ne pas alourdir les charges de l'entreprise.

A la fois technique et stratégique, la fonction financière joue un rôle différent selon la taille et l'activité des entreprises. Dans les PME, les problèmes financiers les plus importants concernent le cycle d'exploitation et donc le court terme, alors que dans les grandes entreprises leurs objectifs englobent aussi le long terme. Cependant, toute décision financière passe par un préalable, l'établissement d'un diagnostic financier qui est réalisé à partir d'un ensemble de techniques regroupées sous le terme d'analyse financière. Donc, la réussite d'une entreprise passe par son organisation administrative et technique. L'archidiocèse de Bukavu ne peut atteindre son objectif d'autofinancement qu'en se soumettant à ces contraintes organisationnelles et aux règles universelles de gestion.

Mais l'organisation administrative et technique ne suffit pas, il faut aussi des mécanismes de contrôle, d'encadrement et d'accompagnement, puisque la réussite d'une organisation passe aussi par la mise en place des mécanismes de contrôle, d'encadrement et d'accompagnement en vue de s'assurer que les procédures organisationnelles et techniques sont respectées à chaque niveau hiérarchique de l'organigramme, pour une réalisation efficace et efficiente des objectifs qui lui sont assignés. D'où la mise en place d'un cadre d'audit et de contrôle.

C. L'instauration de l'audit comptable et financier comme mécanismes de contrôle et d'accompagnement

L'audit comptable et financier est un examen des états patrimoniaux de l'entreprise, visant à vérifier leur sincérité, leur régularité, leur conformité et leur aptitude à refléter une image fidèle de l'entreprise. Cet examen est effectué par un professionnel indépendant appelé « Auditeur », ancien terme français qui se retrouve en France par exemple dans les grades d'auditeur de la Cour des comptes ou du Conseil d'État. L'audit comptable et financier est la forme moderne de contrôle, de vérification, d'inspection, de surveillance des comptes, en apportant une dimension critique. Il peut être interne ou externe et faire l'objet de missions contractuelles ou légales. L'audit est souvent plus large que la notion de révision et dépasse le domaine comptable et financier (Ibid.).

1. L'importance et le but de l'audit, du contrôle comptable et financier

Le bienfondé de l'audit provient du fait que l'entreprise, comme toute organisation structurée, apparaît ainsi comme un lieu où se situent des intérêts souvent convergents, mais parfois contradictoires. Pour cette raison, elle est vouée intrinsèquement à rendre des comptes : elle est par sa nature « comptable » au sens fort de cette expression. L'entreprise est ainsi amenée à produire un certain nombre d'informations répondant aux diverses préoccupations qu'elle suscite. Comme il ne servirait à rien de disposer d'informations dont la qualité est douteuse, on ne peut dissocier l'obligation de produire des informations de la nécessité de les contrôler. Fondamentalement, l'audit est un examen critique qui permet de vérifier les informations données par l'entreprise. Ce contrôle s'exerce à deux niveaux : d'une part, à un niveau interne, d'autre part, à un niveau externe sous forme de concours extérieurs à l'entreprise.

Pourtant le contrôle interne ne doit pas être interprété comme moyen de censurer ce qui a été élaboré par d'autres, au contraire il doit permettre d'améliorer la technique de révision. La révision comptable est donc la technique qui organise ces contrôles et constitue l'aboutissement des travaux débouchant sur l'affirmation de la sincérité des comptes, après un contrôle général portant sur les supports utilisés pour l'enregistrement des opérations de l'entreprise. Etant donné la variété des documents exploités, une synthèse est possible à travers les états comptables qui regroupent précisément la multitude des actes posés. C'est pour cette raison que la recherche de l'exactitude et de la sincérité passe par l'examen minutieux de l'organisation générale, du bilan, du compte de résultat, des pièces justificatives, des livres auxiliaires ...

Ces objectifs s'appuient d'abord sur la nécessité de bien gérer, ensuite sur des exigences légales. L'article 1993 du code civil stipule que tout mandataire doit rendre compte de sa gestion. L'extrapolation de ce texte aux exigences comptables conduit à la nécessité de dresser un inventaire et de présenter les pièces justificatives, afin d'aboutir à un résultat sincère et le plus exact possible.

En effet, il a été dit qu'il n'y avait pas de bilan exact, mais seulement des bilans pessimistes ou optimistes. Cette déclaration, à priori fort surprenante, peut s'expliquer assez aisément si l'on pense à la part d'arbitraire qui intervient dans l'évaluation de nombreux postes. Ainsi donc, l'objectif immédiat de l'audit (externe), selon M. Holmes dans son manuel « Auditing Principles and procedures », est d'attester le caractère fiable des états financiers et d'émettre une opinion sur le caractère satisfaisant de la présentation de ces documents. Les objectifs à long terme de l'audit doivent être d'apporter un guide aux décisions futures de la direction sur toutes les questions d'ordre financier telles que contrôles, prévisions, analyse et établissement des rapports. Ces objectifs correspondent à un seul but : l'amélioration des résultats.

Dans toute organisation sérieuse, il est recommandé de réaliser un audit ou un contrôle des opérations comptables et financières périodiques de ses structures selon les obligations légales. Ils contribuent à la prévention, à la maîtrise des risques financiers de structures et à la recherche des irrégularités éventuelles. Ils peuvent apporter un appui technique en gestion comptable et financière à des entreprises en difficulté et peuvent coordonner l'activité d'une équipe ou gérer un service.

Exercée par des personnes compétentes dans le domaine (Commissaire aux comptes, Contrôleur budgétaire, Contrôleur comptable et financier, Expert-comptable, Inspecteur comptable et financier, Réviseur des comptes), l'activité de cet emploi/métier s'exerce en libéral ou salarié au sein de cabinets d'expertise comptable, d'audit, de services comptables de grandes entreprises, de Petites et Moyennes Entreprises et d'organismes de service public (Mairie, Préfecture, ...) en relation avec différents services et intervenants (ressources humaines, services financiers, contrôleur de gestion, directeur général, ...).

2. Les activités de base des auditeurs et des contrôleurs financiers et comptables

Les activités de base de ces experts consistent à définir ou mettre en œuvre les méthodes et procédures en matière de contrôle comptable, à veiller à leur application et à proposer des améliorations, à élaborer et mettre en œuvre le plan d'audit annuel d'une structure ou déterminer et superviser les missions d'audit, avec comme compétences de base des savoirs théoriques et procéduraux à travers la gestion comptable et administrative et le droit des sociétés. En plus, préparer les éléments nécessaires à un audit, les transmettre au commissaire aux comptes, au contrôleur de gestion, ... ou les analyser, contrôler la régularité, la fiabilité des opérations réalisées et des états financiers des structures, identifier et révéler les irrégularités ou les inexactitudes repérées lors d'enquêtes ou de vérifications, avec comme compétences de base des Savoirs théoriques et procéduraux à travers la Fiscalité, le Droit pénal, le Droit du travail, le Code des marchés publics, etc.

Après avoir mis en place le cadre organisationnel et doté l'institution des outils de contrôle, il est opportun de passer à la mobilisation des ressources économiques et financières pour enclencher le processus d'autofinancement. C'est l'objet de la quatrième section de ce chapitre.

Section 4: Une mobilisation rationnelle des ressources économiques et financières

Sans l'homme, le capital ne sert à rien. Mais sans capitaux, l'homme, même courageux et capable, ne peut se développer. Ainsi, et comme l'affirment Malcolm Gillis et ses collègues, entre l'homme et le capital, il y a une forte interdépendance (2001 : 229).

A. La gestion du patrimoine

La gestion du patrimoine constitue un grand défi pour la hiérarchie de l'archidiocèse de Bukavu. Ce défi s'analyse en termes de l'impératif de restructurer l'Économat général, épine dorsale de la gestion économique du patrimoine du diocèse, la centralisation de toutes les ressources financières des paroisses et des services à l'Économat général, la sensibilisation et concertation des chrétiens dans la mobilisation des ressources et enfin la possibilité d'un système de partage entre partenaires à travers la péréquation des ressources financières générées par les paroisses.

1. Restructuration de l'Économat général

Toutes les structures économiques et unités de production de l'archidiocèse de Bukavu sont gérées par un service centralisateur appelé Économat Général, une composante de la commission diocésaine des biens matériels. Mais cette gestion est calamiteuse, ne répondant à aucune norme ni juridique ni comptable. Rappelons que les Missionnaires d'Afrique avaient créé l'Économat général comme un service technique ayant pour but primordial de coordonner et superviser les activités économiques, financières et administratives du Vicariat apostolique de Bukavu qui venait d'être créé. Ce Vicariat couvrait ce qu'on appelle aujourd'hui les Diocèses de Goma au Nord, Uvira au Sud, Kasongo à l'Ouest et Bukavu à l'Est, bref un territoire de près de 300 000 km².

Cette structure assurait également la gestion permanente des biens et approvisionnements des missions (paroisses), centres médicaux tenues par les religieuses sœurs blanches, secteurs et écoles catholiques en milieu rural de toute cette entité. Les principales activités qui y étaient menées sont les suivantes : un atelier de ferronnerie pour la fabrication des charpentes, lits, fenêtres, chaises, tables pour l'équipement en meubles des paroisses, couvents et écoles, un dépôt de ciment... Commencé à partir de 1940, il sera dirigé par les missionnaires d'Afrique jusqu'en 1969 quand le premier prêtre diocésain, l'Abbé Aristide Kagaragu, inaugure la prise en main de ce secteur économique très névralgique par les autochtones.

Mais, par deux fois, l'autorité diocésaine fera encore appel à un missionnaire pour le diriger : le Père Piet Knoops (missionnaire d'Afrique: 1979-1983) et le père Amato Sebastiano (missionnaire Xavérien: 1994-2003). En tout, plus d'une douzaine d'économistes²⁷⁵ dont six missionnaires religieux et huit abbés se succéderont sur la colline de Bugabo pour s'occuper de ce secteur très capital du diocèse.

Après l'indépendance, plusieurs de ses services ont été fermés au fur et à mesure par manque de moyens pour financer les investissements, pour renouveler l'outil de production. Actuellement, l'Économat général comprend les unités de production suivantes qu'il gère directement : l'usine Soja ou Centre Agricole de Murhesa, l'atelier mécanique de Cibimbi (en arrêt d'activité depuis 1992), le garage, les magasins pour approvisionnements, la Procure saint Jean Bosco, les locations immobilières, la ferme agro-pastorale de Mulume-Munene, les carrières de sable et la briqueterie d'Idjwi.

Toutes ces unités de production sont quasiment en faillite à cause d'un fonctionnement déficient par manque d'intégration entre elles. Or il s'avère que le bon fonctionnement d'une entreprise, d'une organisation, implique une spécialisation des tâches et des rôles, la création des départements, des services autonomes..., autant d'éléments conduisant l'entreprise à « se différencier », c'est-à-dire à développer en son sein des comportements responsables et des pratiques différentes. Les hommes, les méthodes de gestion, les horizons, les objectifs sont très différents d'un service à un autre et les acteurs qui sont affectés à ces différents services auront une déontologie différente, selon la nature de leurs tâches et le rendement. Mais, pour que l'entreprise ne devienne pas une constellation de seigneureries indépendantes et rivales, il est indispensable pour sa survie que la structure organisationnelle remplisse sa fonction « d'intégration ».

Par intégration, on entend non seulement la coordination des parties de l'entreprise, mais également l'adhésion des personnes aux objectifs de l'entreprise. Pour arriver à cette intégration, l'entreprise doit se doter d'un bon organigramme. Celui-ci est la représentation graphique de la structure d'une unité économique faisant apparaître les organes de l'unité et leurs liaisons hiérarchiques. D'après Michel Kalika, « *L'organigramme caractérise ce que l'on appelle la forme structurelle de l'entreprise, puisqu'il définit les grands lignes de la répartition des responsabilités, le nombre de niveaux hiérarchiques ainsi que les critères de départementalisation* » (Cf. Yves Simon, Patrick Joffre, 1998).

²⁷⁵ Pendant les guerres de 1914-1918 ; 1940-1945, et lors de l'accession du Congo à l'indépendance, également au cours des rébellions Muleliste en 1964 et de Jean Schrame en 1967, plusieurs archives ont été emportées et détruites, raison pour laquelle la liste des Économistes Généraux qui se sont succédés n'est ni exhaustive ni chronologique, surtout depuis les origines du Vicariat apostolique du Kivu jusqu'en 1960.

L'Economat général de Bukavu a besoin d'être restructuré et de se doter d'un organigramme, qui n'existe pas sinon à l'état embryonnaire, pour réaliser les objectifs sociaux qui lui sont assignés, à savoir une gestion saine et efficace du patrimoine économique de l'archidiocèse. Cette structure, comme le reconnaît son chef du personnel, présente des limites organisationnelles certaines au point que, à titre d'exemple, le nombre des domaines patrimoniaux du diocèse est difficile à connaître et à identifier, puisqu'il n'y a pas de service qui s'en occupe.

Pour avoir une information sur ces domaines, il faut s'adresser au secrétariat de l'archevêché où se trouvent gardées toutes les archives notamment les documents fonciers²⁷⁶. L'on comprend bien que cette structure ne tient pas une comptabilité organisée enregistrant tout le patrimoine du diocèse. Dans ces conditions, il est impossible d'établir un bilan exact et d'évaluer l'actif immobilier de ce diocèse. Car il n'y a pas une comptabilité unique, ni une unicité de caisse. Les éléments constitutifs sont éparpillés ici et là, et chaque paroisse gère à sa guise la portion du patrimoine diocésain comme il lui sied. Concrètement, cette structure n'a pas une évaluation exacte de ses grands domaines se trouvant dans toutes les paroisses hérités de la période missionnaire, puisque ce travail n'a jamais été fait. Du coup, les résultats produits ne sont ni sincères et réguliers et ne reflètent pas du tout la réalité.

Un autre défi à relever par l'Eglise de Bukavu dans la gestion et la mobilisation de ses ressources économiques et financières en vue de l'autofinancement, c'est l'effort de centralisation de toutes les ressources financières des paroisses et des services à l'économat général.

2. Centralisation de toutes les ressources financières du diocèse à l'Economat général

La plupart des services centraux tels que le BDD, le BDOM, le Centre Olame, ..., qui reçoivent des bailleurs occidentaux des fonds importants grâce aux projets, gèrent leurs ressources financières indépendamment de l'Economat général. Il en est de même des diverses congrégations religieuses œuvrant dans le diocèse de Bukavu. Pourtant, c'est cette structure qui devrait normalement centraliser tous les comptes de ces institutions pour une action socio-pastorale cohérente et harmonieuse. A la place, chaque entité préfère loger ses fonds dans une autre structure financière fiable. Cela est dû au manque de discipline et de rigueur dans l'organisation comptable et financière du diocèse, au non respect des principes comptables généralement admis²⁷⁷.

²⁷⁶ Entretien avec le chef du personnel de l'Economat général de Bukavu, le 24 juillet 2010.

²⁷⁷ Les principes comptables sont les objectifs, hypothèses, contraintes, règles qui gouvernent la comptabilité. Ensemble ils forment le référentiel comptable (cadre conceptuel). Leurs enjeux se trouvent dans le fait que la comptabilité générale doit fournir à ses différents utilisateurs (actionnaires, salariés, partenaires, administration fiscale...) une information fiable du point de vue économique. C'est ainsi qu'en France, le Code de commerce, dans son article L123-14 dispose que : « *Les comptes annuels doivent être réguliers, sincères et donner une image fidèle du patrimoine, de la situation financière et du*

Tous les fonds publics doivent être gérés par le Trésor : c'est le principe de l'unité de caisse en vertu duquel l'ensemble des ressources financières de l'État (sa trésorerie) est déposé sur un seul compte courant au siège de la Banque de France ; c'est le compte du Trésor public. Les collectivités locales ont une obligation de compte unique au Trésor. Cette obligation résulte de l'ordonnance organique de 1959 et pas le décret de 1962²⁷⁸. Par ricochet, en vertu de ce principe, tous les fonds d'une institution hiérarchiquement structurée doivent être gérés par un seul compte au siège de cette institution.

Dans le cas d'espèce, c'est à l'Économat général de Bukavu que tous les fonds des congrégations religieuses, services centraux et sociaux, paroisses, ... devraient être logés, ce qui n'est pas le cas, les bénéficiaires préférant loger leurs fonds ailleurs. Cela est consécutif aussi à la mauvaise gestion qui a caractérisé cette structure depuis sa prise en main par le clergé diocésain et l'a entraînés dans une quasi faillite. Depuis, tous les détenteurs des fonds sont devenus méfiants envers l'Économat général qui, régulièrement, n'arrive pas à leur assurer la liquidité et la solvabilité pour mener sans inconvénient leur action socio-pastorale. Beaucoup d'entre eux ont fermé leur compte à l'économat général, ou y gardent juste un fonds minimal, tandis que la plupart des congrégations religieuses tiennent leurs comptes ailleurs ou entre elles dans leurs économats provinciaux.

Cette façon de travailler a comme conséquence directe de mettre cette structure dans une situation de trésorerie très délicate. Si les services centraux et les congrégations religieuses privent l'économat général des moyens financiers pour son fonctionnement normal et efficace en faisant leurs dépôts ailleurs, les paroisses du diocèse ne lui facilitent guère la tâche par leur façon de travailler et de gérer. En effet, elles sont rares, celles qui versent la totalité de leurs ressources dans leurs comptes respectifs ouverts à l'Économat général.

résultat de l'entreprise. » Elles sont obligatoires parce qu'elles permettent de rendre homogène la comptabilité. C'est-à-dire que le format des bilans et comptes annuels est normalement le même pour toutes les entreprises. Ils permettent de créer un standard pour la communication financière des entreprises. Les principes comptables sont assez stables, c'est-à-dire qu'ils sont rarement modifiés. Les principes comptables constituent les « fondations » de la comptabilité. Toute écriture, tout traitement comptable repose avant tout sur ces principes. Nous citons entre autres et sans les expliquer, les principaux principes comptables : les principes de l'Image fidèle, de Sincérité, de régularité, de Prudence, de Continuité d'exploitation, de Comparabilité et permanence des méthodes, de Coûts historiques, d'unicité de caisse, de Non-compensation, d'Intangibilité du bilan d'ouverture, etc.

Cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/Principes_comptables. Définition, enjeux, liste des principes comptables français. [Consulté le 08 novembre 2013].

²⁷⁸http://www.lemondopolitique.fr/cours/finances_publicques/cadre-general/principes-comptables. [Consulté le 08 novembre 2013].

Certains économes paroissiaux préfèrent garder sur eux la liquidité parce qu'à tout moment ils peuvent s'en servir pour payer leurs besoins selon leurs ressources, alors qu'il faut une demande écrite préalablement adressée à l'économe général pour pouvoir obtenir un certain montant. Généralement, celui-ci est en deçà de celui demandé, et le délai d'attente pouvant aller jusqu'à plusieurs jours, voire des mois, selon la situation de trésorerie de ce service.

Pour lui permettre de réaliser ses objectifs qui sont d'assurer un service économique et financier de qualité aux divers acteurs individuels et institutionnels, l'Économat général devrait centraliser toutes les ressources financières des paroisses et des services centraux qui dépendent directement de l'autorité diocésaine. Cela implique une rigueur et une discipline dans la gestion de la part de cette structure pour regagner la confiance des uns et des autres, d'une part, et une discipline, une règle de conduite édictée par l'autorité diocésaine à respecter par tous les acteurs paroissiaux (curés et économes) en ce qui concerne le mode de gestion des ressources issues de leurs entités. Car, de l'observation générale, chaque paroisse se donne des modalités pour gérer ses ressources et dépose dans son compte de l'Économat général ce qui lui sied. Etant donné que les chrétiens sont les premiers contributeurs dans la mobilisation des ressources du diocèse, leur sensibilisation et leur concertation est nécessaire.

B. Sensibilisation et concertation des chrétiens dans la mobilisation des ressources

Il existe toute une nomenclature de ressources financières qui proviennent des fidèles. Regroupons-les, avec Ludiongo Ndombasi (1990 : 261-270), en trois rubriques, à savoir les contributions obligatoires, les contributions bénévoles, et les contrats.

1. Les contributions obligatoires des fidèles

Le droit de l'Église « d'exiger des fidèles ce qui est nécessaire à ses fins propres » (canon 1260) a comme corollaire l'obligation de ces mêmes fidèles « de subvenir aux besoins de l'Église afin qu'elle dispose de ce qui lui est nécessaire au culte divin, aux œuvres d'apostolat et de charité et d'honnête subsistance de ses ministres » (canon 222, 1). Cette obligation découle de l'incorporation des fidèles au sein du Peuple de Dieu par le baptême (canon 204,1). Si la compréhension de ce principe ne pose aucune difficulté, il n'en est pas de même de sa mise en pratique, de la détermination des différentes formes de contribution et spécialement de l'exécution de l'obligation même, car l'Église ne dispose que des sanctions spirituelles pour l'observation de ses lois. Concernant les formes de contributions obligatoires, l'Église en a eu plusieurs au cours de son histoire. Il s'agit entre autres des prémices, des dîmes, des redevances à l'occasion des ordinations sacrées, du *draticum*. La plupart de ces contributions obligatoires ne figurent plus dans l'administration apostolique de Jean-Paul II. J'en parle quand même dans l'Annexe 27 à titre d'information.

Une autre forme de contributions obligatoires des fidèles à leur Église, ce sont les divers impôts ou tributs diocésains, des taxes payables à propos de certains actes administratifs et des offrandes perçues à l'occasion des célébrations liturgiques. Par impôt, d'après Ludiongo, il faut entendre une prestation en numéraire, ordinaire ou habituelle, dont le montant est fixé au préalable par le législateur. L'évêque diocésain jouit, d'après le canon 1263, de la prérogative d'imposer, par décret, un impôt aux personnes juridiques et publiques soumises à son gouvernement, dans des conditions bien déterminées, c'est-à-dire après l'avis du conseil presbytéral et du conseil pour les affaires économiques en tenant compte des revenus de chaque personne juridique. Quant aux personnes physiques et aux autres personnes juridiques, l'évêque ne peut exiger une contribution obligatoire qu'en cas de nécessité grave. En dehors de ces deux cas, le code de Droit canonique propose d'autres voies d'acquisition, qui ne sont pas aussi astreignantes, à savoir les taxes ou casuels et les offrandes.

Les taxes ou casuels sont les sommes que l'on doit percevoir à l'occasion de l'exécution des actes administratifs, tels que l'établissement des documents concédant des dispenses, des grâces ou des privilèges, la confection des différents certificats et attestations concernant l'état des personnes, l'exécution des rescrits concédés par le Saint-Siège. Le montant des diverses taxes doit être fixé par la conférence épiscopale provinciale ; pour l'exécution des rescrits apostoliques, le montant fixé nécessite l'approbation du Saint-Siège (canon 1264,1').

Les taxes pour couvrir les frais judiciaires sont fixées par l'évêque diocésain. Elles concernent les actes de la chancellerie du tribunal, la rétribution du personnel auxiliaire, les honoraires des avocats, des procureurs et des interprètes et chacun des actes judiciaires, c'est-à-dire la constitution du tribunal, la litiscontestation, l'interrogatoire des parties et des témoins, l'expertise, la descente sur les lieux, etc. (canon 1269§11-2). Quant aux offrandes, les fidèles qui bénéficient des actes ayant trait au ministère sacerdotal contribuent par une *offrande*, dont le montant sera fixé par la conférence épiscopale provinciale (canon 1264,2).

Le nouveau code de droit canon (1983) a adopté cette terminologie pour éviter toute connotation de compensation, paiement ou rémunération des services sacrés et tout esprit de lucre ou de commerce (Ludiongo, 1990 :265). La véritable raison d'être de l'offrande est cette contribution généreuse des fidèles au fonctionnement du culte et à l'entretien des ministres, comme nous l'avons signalé plus haut. C'est ainsi qu'est requise normalement une offrande pour faire célébrer une messe (canon 945), des funérailles (canon 1181) ou généralement tous les sacrements et sacramentaux (canon 848).

2. Les contributions bénévoles des fidèles : quête, offrandes libres, libéralités et fondations pieuses.

Les dispositions du Code de Droit Canonique sur les contributions bénévoles des fidèles font sans doute allusion aux différentes restrictions de liberté qui peuvent provenir du pouvoir civil. Mais j'estime qu'elles mettent plutôt l'accent sur le sens de responsabilité qui doit animer chaque fidèle en tant que membre de la communauté ecclésiale sensible aux besoins matériels de celle-ci. Selon la loi de l'Église, « les fidèles ont la liberté de disposer de leurs biens temporels en tant que membres de l'Église » (canon 1261§1). Cette liberté constitue la toile de fond d'où découlent toutes les autres formes de contribution. La libre disposition fut certainement l'unique forme de contribution qui alimentait la bourse de Judas dont parle l'évangéliste Jean (Jn 12,6 ; 13,29).

Nombreux sont les témoignages que nous avons tant dans les Actes des Apôtres que dans les Epîtres pauliniennes mentionnant que non seulement tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de la vente et le déposaient aux pieds des Apôtres (Ac 4, 34-35), mais ils étaient entièrement libres de le faire (Ludiongo, E., 1990 :264). Cette assertion est contestée par Philippe Simonnot qui considère que la pression psychique était si forte que celui qui n'obéissait pas à la règle de transparence fiscale, si l'on peut dire, risquait fort de mourir dès qu'il était découvert. Pression accrue encore par la faculté qu'avaient les apôtres d'accomplir des miracles (2005 :55)²⁷⁹.

Comment, de nos jours, peuvent se concrétiser ces contributions bénévoles des fidèles dans une Église locale comme l'archidiocèse de Bukavu ? Quatre ressources sont possibles : c'est à travers la quête, les offrandes libres, les libéralités et les fondations pieuses. La quête est une collecte des fonds à grande échelle, intéressant un grand nombre de personnes. La réglementation de la discipline en matière de quête relève de la Conférence des évêques (canon 1265§2), mais l'Ordinaire du lieu peut prescrire des demandes d'argent spéciales en faveur des projets déterminés, destinés aux œuvres paroissiales, diocésaines, nationales ou universelles (Ludiongo, E., 1990 :266).

²⁷⁹ L'auteur convoque l'épisode malheureux de Ananias et sa femme Saphira rapporté par Luc dans les Actes des Apôtres (Ac 5, 1-11) qui moururent devant Pierre une fois démasqués par celui-ci pour avoir caché une part de revenus de la vente de leur champ. L'auteur rejette donc l'idée selon laquelle les dons apportés par les chrétiens à l'Église primitive, et la même question vaut, selon lui, pour tout groupe religieux, étaient volontaires. « *En vérité, renchérit l'auteur, la dîme ne pouvait suffire à l'Église naissante, étant donné la jeunesse de son réseau. Il lui fallait un engagement financier beaucoup plus profond de ses fidèles. C'est donc de la totalité de leurs biens que les premiers chrétiens étaient invités à se séparer. L'explication que nous donnent les Actes des Apôtres dit bien la terreur qu'exercent les groupes religieux pour accaparer ne serait-ce qu'une partie de ce que nous avons appelé l'exploitation de la « part bénite ». Non seulement il faut donner, mais il faut tout donner sans rien cacher sous peine d'une mort immédiate pour soi et ses complices. Car c'est mentir à Dieu lui-même que de cacher la moindre parcelle. Par rapport à cette menace de mort effective, comme en font l'expérience les malheureux Ananias et Saphira, certaines sectes de l'an 2000 ont des allures presque bonhommes. « Une grande crainte saisit alors toute l'Église et tous ceux qui apprenaient cet événement » (Ac 5,11). On ne s'attendait pas à moins » (Simonnot, P., 2005 :54-56).*

Les offrandes libres que les fidèles font spontanément aux Supérieurs ou aux administrateurs des personnes juridiques ecclésiastiques, elles sont députées, par présomption juridique, destinées au patrimoine de l'Église, à moins qu'il n'apparaisse avec évidence qu'elles ont été faites aux personnes concernées (canon 1267§1). Etant faites en faveur de l'Église, ces offrandes ne peuvent être refusées que pour une raison grave ; si elles sont considérables, il faut en plus l'autorisation de l'Ordinaire du lieu ; et si ces offrandes sont grevées d'une condition ou d'une servitude quelconque, le consentement de l'Ordinaire est requis pour leur acceptation (canon 1267§2).

Quant aux libéralités, ce sont des dispositions à titre gratuit que peuvent effectuer les fidèles pour accroître le patrimoine ecclésiastique. Dans l'Église, à la lecture du canon 1299§1, les libéralités sont appelées *pieuses volontés*, parce qu'elles sont affectées aux fins propres de l'Église ; elles s'effectuent par acte entre vifs (donation) ou par acte à cause de mort (legs ou testament). Juridiquement, « la donation est un acte par lequel le donateur se dépouille actuellement et irrévocablement de la chose donnée en faveur du donataire qui l'accepte. » (*Dictionnaire de Droit*, T.I, V Donation, n°1 : 616)

Le legs, par contre, est une « disposition testamentaire portant sur la transmission à cause de mort de tout ou partie des biens du testateur ; il constitue le moyen d'attribuer l'émolument successoral autrement que la loi ne l'a décidé par les règles de la succession *ad intestat* » (*Idem*, T. II, V: Legs, n°1:34). Le testament, lui, est généralement « l'acte par lequel une personne dispose, pour après sa mort, de tout ou partie de ses biens » (*Idem*, T.II, V : Testament, n°1:745). L'actualisation de ces libéralités doit se soumettre aux formalités juridiques en vigueur dans le pays.

En RDC, par exemple, l'art.15 du décret du 18 septembre 1965, stipule que « *l'acceptation de toute donation par acte entre vif et testamentaire au profit d'une association sans but lucratif doit être autorisée par arrêté du ministre de la justice du gouvernement central* ». Concernant les fondations pieuses, elles sont définies par le Droit Canonique comme un ensemble de biens temporels dont les revenus peuvent servir à célébrer des messes, à remplir certaines fonctions ecclésiastiques ou à poursuivre l'une des fins propres de l'Église. Une troisième ressource que l'Église de Bukavu peut mobiliser ce sont les contrats.

3. Les contrats

Théoriquement, le contrat est un accord passé entre deux ou plusieurs personnes, physiques ou morales, portant sur un objet d'intérêt juridique (Naz, R., 1935: 251). De cette définition, l'on comprend que les contrats sont des accords volontaires entre des parties qui trouvent mutuellement profitables de s'engager à exécuter des actions ou à respecter des règles et des procédures.

En amenant les individus à adopter un comportement coopératif, ils permettent de résoudre des problèmes de coordination et de motivation : chacun peut planifier son action en fonction de ce qu'il attend de l'autre et anticiper les gains qu'il retirera de son comportement. En procurant un gain mutuel, les contrats rapprochent de l'optimum (Echaudemaison, C.-D., 2009 : 109). Je parle ici des contrats dans la mesure où ils peuvent enrichir le patrimoine ecclésiastique.

Sans entrer les détails, il s'agit entre autres du commodat ou prêt à usage (c'est un contrat par lequel l'une des parties livre une chose à l'autre pour s'en servir, à la charge par le preneur de la rendre après s'en être servi. Cf. Code civil- Article 1875), du gage (c'est une sûreté réelle mobilière, c'est-à-dire une garantie donnée à un créancier sur un bien meuble corporel appartenant à son débiteur. Auparavant défini comme la sûreté par la dépossession d'un bien meuble, l'ordonnance du 23 mars 2006 a défini le gage comme la sûreté portant sur un bien meuble corporel, sans condition de dépossession.)²⁸⁰, de l'hypothèque, de l'emprunt, de l'échange, du louage, de l'emphytéose, du prêt à la consommation, etc.

Le droit canonique statue ainsi : « *les dispositions du droit civil en vigueur dans un territoire, en matière de contrat, tant en général qu'en particulier, et des modes d'extinction des obligations, seront observées avec les mêmes effets en droit canonique pour les choses soumises au pouvoir du gouvernement de l'Église, à moins que ces dispositions ne soient contraires au droit au droit divin ou que le droit canonique n'en décide autrement* » (canon 1290). Toutes ces ressources ne peuvent être mobilisées auprès des fidèles que s'ils sont concertés et informés de leur utilisation rationnelle. Ils donneront davantage pour aider leur Église à atteindre son autofinancement s'ils savent que leurs contributions vont réellement servir à ce à quoi elles sont destinées.

Si, par contre, ils ne voient aucune réalisation concrète ou que leurs contributions sont détournées pour d'autres finalités et destinations, l'on ne s'étonnera pas qu'ils soient réticents et moins généreux. C'est pourquoi, l'Église, qui demande des contributions aux fidèles, doit aussi en même temps s'efforcer de mettre en place des mécanismes qui garantissent une gestion saine et transparente et associer les fidèles à cette gestion en nommant un certain nombre de laïcs dotés de compétences en la matière dans les organes de gestion et de décision, notamment dans le conseil pastoral, le conseil diocésain des affaires économiques. En même temps elle doit redynamiser les centres d'activités productrices existantes.

²⁸⁰ Évolution de la notion de gage en droit français : dans l'ancien droit, le gage était une sûreté réelle, mobilière ou immobilière, qui nécessitait que le constituant se dépossède de la chose remise en gage en la remettant dans les mains du créancier. À défaut, le gage n'était pas opposable aux tiers, c'est-à-dire que le gage convenu entre les parties n'existait pas à leur égard. L'idée était que la dépossession constituait une mesure de publicité, de nature à avertir les autres créanciers que le bien avait été affecté en garantie au profit du créancier possédant. Cf. Annexe 20 : Le gage, le bail emphytéotique.

C. Redynamisation des centres d'activités productrices existantes

Si la charité était depuis l'Église primitive, pour reprendre l'idée de Philippe Simonnot, aussi la justification de la fortune croissante de l'Église dont elle était à la fois la source et la raison d'être, aujourd'hui les bases de l'accumulation n'étant plus ni les mêmes ni solides et assurées (2005 :12) avec les nouvelles générations dont la religion n'est plus le principal centre d'intérêt²⁸¹, et du fait de la crise mondiale qui n'épargne pas les fidèles, cette institution est amenée à repenser sa politique de captation des ressources, notamment en redynamisant les centres d'activités productives existantes.

1. Les magasins de ventes de l'Économat général

L'Économat général de Bukavu possède plusieurs points de vente : le grand magasin situé sur la colline de Bugabo, la Libreco située en centre-ville. Certaines marchandises sont vendues en gros. C'est le cas des fournitures scolaires, les livres liturgiques produits par le Centre Diocésain de Pastorale, Catéchèse et Liturgie (CDPCL). D'autres sont vendues en détails et sont de toutes catégories (alimentation, liqueurs, électroménagers, habillement, constructions, etc.), achetées généralement à Dubaï. Étant donné qu'il n'existe aucune politique d'approvisionnement, aucune étude préalable du marché, aucune étude de rentabilité ni aucune comptabilité fiable et rigoureuse, étant donné aussi l'absence d'une politique de fixation des prix²⁸², ces activités d'exploitation ne sont pas rentables. Le compte d'exploitation de ces différents magasins est paradoxalement régulièrement déficitaire. Un autre secteur économique qui connaît les mêmes difficultés de fonctionnement, c'est le Garage de l'Économat général de Bukavu.

2. Le Garage et la Station-service de l'Économat général

Comme je l'ai déjà mentionné, l'achidiocèse de Bukavu est l'institution qui possède le plus grand parc automobile de la région, avec au moins 300 véhicules de toutes catégories appartenant aux diverses congrégations religieuses masculines et féminines ainsi que les différents services centraux (BDOM, BDD, Hôpital Général, Fomulac, Centre Olame, ...).

²⁸¹ Pour l'auteur, le christianisme a repris du judaïsme le devoir d'aumône aux pauvres et en a fait l'impératif central de la nouvelle morale qu'il cherchait à instituer, un kerngebot (littéralement commandement-noyau) pour reprendre l'expression employée par Max Weber dans son analyse des premiers siècles de notre ère. Aussi, poursuit l'auteur, quand le chrétien donne ou lègue à l'Église, ou quand il fait l'aumône, ce n'est pas, en principe, pour acquérir de la distance sociale ou par patriotisme et sens civique, c'est en vue de l'autre monde (2005 :11). Or, celui-ci n'est pas tant une première préoccupation des générations contemporaines.

²⁸² Il est très fréquent de trouver dans l'un ou l'autre magasin de l'Économat général de Bukavu une marchandise fixée à un prix presque deux fois supérieur au prix normal offert par des points de vente de la même marchandise dans la ville de Bukavu. Par l'application de la loi de l'offre et de la demande, les gens préfèrent logiquement acheter à des endroits qui offrent un prix accessible. Conséquence, on trouve plusieurs produits stockés invendus avec des quantités considérables d'avaries, de détériorations pour des produits fongibles qu'on est obligé de jeter.

Un garage automobile avait été construit dès l'époque missionnaire pour les réparations de ces véhicules. Ce garage devrait être une unité de production rentable et performante pour l'archidiocèse, d'autant qu'il recrute des jeunes mécaniciens très bien formés dans une école secondaire diocésaine, l'Institut Technique Fundi Mandeleo, dont la renommée est reconnue dans toute la région.

Mais, à l'instar de l'atelier mécanique de Cibimbi, au lieu d'être une source de richesse pour le diocèse, ce garage est toujours en déficit d'exploitation, d'année en année. Comme si les propriétaires des véhicules réparés ne payaient pas leurs factures, ce qui n'est pas vrai; comme si ces véhicules étaient réparés gratuitement, ce qui n'est pas vrai aussi ; ou comme si les pièces montées sur ces véhicules étaient vendues au prix inférieur à leur prix d'achat, ce qui n'est pas vrai non plus ; comme si, enfin, le personnel employé dans ce garage était payé plus que leur coût de production et leur rendement.

Bien plus, malgré le recrutement des mécaniciens bien formés à l'ITFM, ce garage n'offre pas toujours des services de qualité aux clients qui y amènent leurs véhicules. Il est fréquent d'entendre les usagers se plaindre qu'à la sortie de ce garage, leurs véhicules sont plus "foutus" et déficients qu'avant, certaines pièces originales du véhicule en réparation ayant été remplacées par celles usagées prises sur des épaves, cependant que la facture des réparations est plus qu'exorbitante. A ce sujet, selon nos enquêtes réalisées dans l'archidiocèse de Bukavu en juillet-août 2010, sur dix-huit curés interrogés sur leur niveau de satisfaction de la qualité de services du garage de l'Économat général, quatorze, soit 78% avouaient leur totale insatisfaction parmi lesquels neuf, soit 64% ont déclaré avoir eu une panne technique de leur véhicule parfois le même jour ou dans les cinq jours de sa sortie du garage de l'Économat général.

On voit bien qu'il y a un sérieux problème réel de management dans cette unité de production à résoudre pour que non seulement elle réponde aux attentes des centaines d'usagers qui déçus, sont obligés d'aller faire réparer, au détriment de l'Économat général, leur voiture dans d'autres garages de la ville qui leur donnent satisfaction, mais aussi elle devienne une unité de production rentable pour l'archidiocèse. Et elle dispose des atouts qu'il faut seulement bien manager.

Il en est de même de la Station service de l'Économat général de Bukavu qui ne rapporte rien au diocèse. Il est même difficile de connaître les vrais exploitants de cette importante unité de production qui devait générer beaucoup de ressources financières par la vente du carburant. Dans des conditions objectives, tous les véhicules qui constituent le gigantesque parc automobile de l'archidiocèse devraient acheter dans différents points d'approvisionnement en carburant. Mais cette Station service est restée dans un stade très embryonnaire et se trouve dans un état de vétusté lamentable. Il y a manifestement un problème de gestion de ces secteurs qui, pourtant, sont très importants et devraient être très rentables pour le diocèse.

3. Le Centre Agricole de Murhesa

Le Centre agricole de Murhesa est une grande unité de production très bien structurée qui, principalement, transforme les maïs, le sorgho et le soja en farine. Du mélange de ces trois produits, on obtient un produit fini appelé « *masoso* », une onomatopée signifiant maïs, sorgho, soja très prisé à cause de sa consistance vitaminée et calorifique. C'est ainsi que le *masoso* est fortement utilisé et recommandé pour la lutte contre la malnutrition, le « *kwashiorkor* » dans le Bushi malnutri.

En effet, au regard de l'ampleur de la malnutrition qui caractérise le sud du diocèse de Bukavu, c'est-à-dire une partie du territoire de Kabare et tout le territoire de Walungu, cette unité de production avait été mise sur pied dès l'époque missionnaire pour lutter contre cette sous-alimentation chronique très caractéristique dans le Bushi et qui s'est amplifiée avec l'arrivée massive des réfugiés rwandais et l'insécurité que des bandes armées issues de cette population ont instaurée à l'Est du Congo.

Les raisons de l'insécurité alimentaire dans cette province sont principalement de deux ordres : l'augmentation exponentielle de la population due aux exodes des familles ayant fui l'insécurité dans les villages ainsi que l'afflux des réfugiés venant essentiellement du Rwanda et du Burundi (deux voisins de l'est), fuyant les guerres dans leurs pays, qui augmentent ainsi la demande. Force est de constater qu'aucune politique agricole n'est mise sur pied par l'autorité nationale ou provinciale pour assumer ce problème en initiant un plan d'action concerté entre des acteurs majeurs de développement en vue de lutter contre la faim et l'insécurité alimentaire et de régler le problème urbanistique que soulève cette grande convergence des masses populaires dans une ville de plus en plus confinée.

Cette baisse de la production, du fait de manque de politique agricole, mais aussi de soutien aux agriculteurs, plonge la région dans une grande insécurité alimentaire pour la population de toute la province estimée à près de 5 millions d'habitants. Pour promouvoir l'agriculture et lutter contre l'insécurité alimentaire dans l'archidiocèse de Bukavu, à l'instar d'autres acteurs du développement présents sur terrain, notamment les organisations non gouvernementales, le Centre Agricole de Murhesa a mis en place un programme concerté de développement agricole ainsi que des réponses aux questions majeures de lutte contre l'insécurité alimentaire.

C'est ainsi qu'à chaque récolte, le Centre Agricole de Murhesa organise une campagne d'achats à un prix plus incitatif qu'au marché de Mudaka de toute la production de haricots, maïs, sorgho, soja des paysans des villages allant de Murhesa à Katana. C'est cette production vendue au Centre Agricole de Murhesa qui lui permet de faire un grand stockage de haricots, de maïs en vue de les vendre en l'état, mais aussi de fabriquer en très grande quantité les *masoso* qu'il vend à un prix très compétitif.

Ses grands clients sont principalement les organismes onusiens comme le Programme Alimentaire Mondial (PAM), le Haut Commissariat pour les Réfugiés (HCR) qui ont besoin des très grandes quantités de haricots, de maïs ainsi que de la farine de masoso pour les distribuer dans différents camps des réfugiés rwandais, congolais, tant sur le territoire congolais que rwandais. Une autre partie non moins importante est aussi distribuée par le PAM aux populations victimes de la faim qui ont été forcées de quitter les villages pour fuir les attaques de différentes bandes armées rwandaises (FDLR et Interahamwe) et congolaises disséminées dans les territoires du Nord et Sud-Kivu.

Le Centre Agricole de Murhesa agit aussi en amont de la production en vendant des semences améliorées à ces mêmes paysans, en vue de lui obtenir une plus grande production dont il a besoin. Comme on le voit, le Centre Agricole de Murhesa est une unité de production génératrice de richesses pour l'archidiocèse de Bukavu. Il suffit d'améliorer davantage l'outil de production et sa gestion. Une autre unité de production dont dispose le diocèse c'est l'atelier mécanique de Cibimbi.

4. L'Atelier mécanique de Cibimbi

L'atelier mécanique de Cibimbi avait été créé par les missionnaires Pères Blancs dans les années 1930. Son rôle était de fabriquer des équipements pour l'ameublement de toutes les structures du Vicariat Apostolique : bancs et autels des églises, chaises et pupitres des écoles, meubles des paroisses, des couvents de prêtres et religieuses (lits, tables, chaises) et d'autres personnes morales ou physiques du Kivu qui passaient commande dans l'atelier. On y fabriquait aussi des carrosseries pour les véhicules de tout le vicariat apostolique et de la ville de Bukavu. Cet atelier mécanique était donc à l'époque missionnaire et jusque vers les années 1980, une ressource financière très considérable pour le Vicariat.

Malheureusement, après cette période, pour multiples raisons conjoncturelles (mauvaise gestion, vétusté et non renouvellement de l'outil de production par manque de financements extérieurs, insuffisance de la source d'énergie), l'atelier est actuellement quasi en cessation d'activités. En effet, les différents responsables de l'atelier qui se sont succédé après le départ des pères et frères missionnaires se sont illustrés dans une gestion chaotique. Les machines installées depuis l'époque missionnaire vers les années 1950 sont déjà amorties du fait de l'usure et n'ont pas été remplacées car l'archidiocèse de Bukavu n'a pas de subventions d'investissements rentables. A cela s'ajoute la baisse sensible de la source d'énergie du fait du tarissement progressif et du manque d'entretien de l'unique rivière de Cibimbi qui alimente le barrage hydro-électrique pour faire tourner les machines. Aujourd'hui, celles-ci sont toutes arrêtées et il y a plus aucune commande extérieure !

Un autre handicap que connaît l'atelier mécanique de Cibimbi, c'est son éloignement de la ville de Bukavu où se trouvent la quasi-totalité de ses clients. A cause de l'impraticabilité régulière ou périodique de la route, généralement boueuse en période de pluies et très poussiéreuse en saison sèche, les clients ne sont pas motivés de s'exposer à ces aléas climatiques, ils préfèrent passer leur commande dans de petits ateliers mécaniques et de menuiserie à Bukavu même. Cela peut être parmi les raisons majeures pour lesquelles les autorités diocésaines ont depuis des décennies négligé de relancer cette unité de production, ô combien rentable si elle était rationnellement mise en service.

5. La ferme Agro-pastorale de Mulume-Munene

Depuis des années, l'archidiocèse de Bukavu a mis en place une ferme agro-pastorale en vue de disposer d'une unité de production dans le cadre de la contribution à la sécurité alimentaire et à l'autofinancement du diocèse. Mulume-Munene est situé à 2 300 mètres d'altitude, dans le prolongement des massifs de la grande chaîne des Monts Mitumba, constituant la dorsale occidentale du Graben Africain. Quel est l'intérêt socio-économique de la ferme ? Pour une superficie de 67.427Km² et une population de 4 997 826 hab. (chiffres officiel, octobre 2015), soit une densité de 65 habitants au Km², la région du Sud-Kivu est parmi les régions les plus peuplées du pays. La plus forte densité de la population, dont la moyenne varie entre 100 et 200 habitants/km², est observée autour de Bukavu : 200 habitants par km² à Kabare, à Walungu, à Kalehe et à Idjwi, avec un taux de croissance de la population de 3,5%. En plus de la surpopulation, il s'ajoute à ces 4 territoires le problème de la faible productivité des terres qui sont régulièrement lessivées par les érosions.

Une solution à ce problème au multiple faciès (surpopulation, rareté de terres, baisse de la production, faible revenu, malnutrition) et qui annonce la dégradation irréversible des terres, est la restauration de la fertilité des sols et l'élevage moderne du gros bétail. Il existe un contraste entre la tendance à recourir aux dons alimentaires étrangers et les potentialités locales inexploitées. La viande et le lait étant devenus des denrées rares et coûteuses pour la population du fait de son pouvoir d'achat très faible, la ferme agro-pastorale de l'archidiocèse de Bukavu a comme objectif de lutter contre la malnutrition pour répondre aux besoins largement ressentis dans la région avec une grande production alimentaire mise sur le marché aux prix abordables.

Les impacts sociaux de la ferme de Mulume-Munene sont évidents. Bien que toute la population du Sud-Kivu soit directement ou indirectement bénéficiaire de ce projet, les habitants des 4 territoires (Kabare, Walungu, Kalehe, Idjwi) du Bushi-Buhavu, sont particulièrement concernés du fait de la malnutrition qui sévit dans cette espace socioculturel. Avec une forte demande alimentaire, la ville de Bukavu bénéficie des premières retombées du projet.

En effet, une unité de production et de transformation de lait devrait être installée, qui consisterait à la traite, la pasteurisation, la conservation et l'acheminement du lait aux lieux de vente. Le lait serait vendu auprès des consommateurs locaux. De bons produits laitiers, comme une fromagerie et une crèmerie, devaient être mis en place dans l'avenir. Un abattoir pourrait être aussi prévu, qui serait fonctionnel au fur et à mesure que les bêtes seraient réformées ou engraisées. Il devrait fonctionner dans les mêmes buts que la laiterie, mais aussi il permettrait une bonne collecte de sous-produits (fumier, sang, os, peaux, cornes). Une étable devrait être construite pour l'hébergement des veaux et des vaches gestantes, et surtout pour le suivi des essais de croisements.

Somme toute, l'impact social de la ferme agro-pastorale de Mulume-Munene est réel. Tant du point de vue de l'intérêt économique du projet, du potentiel humain que du milieu écologique, toutes les conditions sont réunies et restent favorables à la rentabilité de la ferme agro-pastorale. Elle est une unité de production pour l'archidiocèse de Bukavu en quête des moyens financiers. Elle cadre avec les priorités provinciales d'autosuffisance et de sécurité alimentaires et peut contribuer ainsi à la production des protéines animales (lait, viande et leurs dérivés) en quantité considérable, nécessaire à la réduction de la malnutrition endémique au Bushi, en particulier et au Sud-Kivu en général.

Aussi, se veut-elle une action de rétablissement de l'équilibre écologique dans un contexte régional de protection de l'environnement et de l'exploitation rationnelle des ressources disponibles. Il entreprend l'activité sylvo-pastorale, c'est-à-dire l'exploitation des pâturages et l'afforestation pour un double objectif : la protection et la restauration des sols, d'une part, la production du lait et de la viande, d'autre part. Il faut souligner qu'un obstacle à la réalisation de ce grand projet reste majeur : c'est la présence des réfugiés rwandais dans cette partie du Congo depuis 1994. Tous les bétails de la ferme ayant été systématiquement pillés par les groupes armés des FDLR, les Interahamwe, etc., à ce jour, la ferme est quasiment inexploitée en attendant des jours favorables relancer cette unité de production très rentable et susceptible d'apporter une part importante dans la formation de l'autofinancement de l'archidiocèse de Bukavu, en même temps qu'elle contribue à l'amélioration de l'état de santé des populations à travers la production du lait et de la viande, tout en créant de l'emploi à une centaine des personnes.

6. Les revenus des locations immobilières

S'il est un secteur de production qui échappe totalement à l'attention des acteurs du diocèse, c'est bien celui des locations immobilières. En effet, non seulement le nombre de maisons appartenant à l'archidiocèse de Bukavu n'est pas connu du clergé diocésain avec exactitude (le nombre approximatif de ces biens immobiliers est de 29 maisons), mais aussi leur gestion fait l'objet d'un véritable mythe.

Qui habite ces immeubles ? Qu'est-ce qu'ils payent ? A quoi sont affectés les revenus de ces immeubles ? Ce sont autant des questions que les prêtres de Bukavu se posent sans trouver de réponse.

D'après mes enquêtes sur le terrain, certaines de ces maisons seraient habitées par les membres de famille ou des amis de certains responsables du diocèse. En tout cas, tout ce qu'on peut dire de ce secteur d'activité, c'est qu'il échappe complètement à l'attention des prêtres du diocèse, autant que sa gestion est calamiteuse. Pourtant, c'est un secteur qui devrait être une source de revenus importants pour le diocèse, ce qui n'est pas le cas actuellement, étant donné la rareté et ce, la cherté des prix des loyers dans la ville de Bukavu. En effet, en plus du fait que leur gestion reste très floue dans la comptabilité de l'économat général, le poste relatif aux revenus locatifs ne ressort pas, sinon avec de faibles montants.

Selon les informations recueillies sur le terrain, certaines de ces maisons sont à réfectionner, car elles sont vétustes et mal entretenues par les locataires. En visitant le bâtiment qui abrite les services de l'Économat général hérité de l'ère missionnaire, on est frappé par sa structure organisationnelle très simpliste à partir même de sa présentation extérieure. On y trouve huit bureaux, pas plus, et très exigus : un petit bureau de l'économiste général, celui de son secrétaire, un petit bureau pour l'économiste général adjoint dont les tâches sont d'ailleurs difficiles à définir, un petit bureau pour le chef du personnel de l'économat général, un autre pour la comptable, un autre pour les installations de communication et enfin une pièce relativement grande pour le magasin mais très pauvre en articles de vente.

Bref, l'Économat général de tout le diocèse compte moins de dix agents : l'économiste général et son adjoint, le secrétaire, le chef du personnel, la comptable, la caissière, le magasinier et son relai dans le centre-ville de Bukavu (Libreco). Comme on le voit, tout est fait pour gérer non pas un patrimoine du diocèse dans sa complexité, mais un service minimum. De sorte qu'il est judicieux de se demander si le patrimoine du diocèse de Bukavu est géré.

7. Les Carrières de sable et la briqueterie d'Idjwi

Les carrières de sable et la briqueterie d'Idjwi sont une ressource importante et sûre pour l'archidiocèse de Bukavu dans la mesure où la ville de Bukavu est en continuelle construction. Chaque année, il y a une demande accrue de ces matières premières provenant de l'île d'Idjwi dont la qualité est supérieure par rapport au sable et aux briques produits à Nyangezi. Le problème qui se pose réside au niveau du manque de rationalité dans l'exploitation et la gestion de ces matières premières.

8. La Procure des Missions St Jean Bosco

La Procure, comptant seulement une vingtaine de chambres, avait été construite à l'époque missionnaire, initialement pour héberger les missionnaires de l'intérieur (Kasongo, Goma, Uvira ou

dans les paroisses plus ou moins éloignées de la ville) qui sont de passage dans la ville de Bukavu. Généralement, c'étaient ceux qui allaient ou revenaient d'un voyage, en l'occurrence les congés annuels en Europe. Ces missionnaires devaient par nuitée un prix dérisoire pour la chambre et la restauration.

Puisque la Procure est un secteur de l'Économat général, selon la nature de leur séjour, le père procureur prélevait directement sur leur compte personnel ou sur le compte de la mission où ils étaient affectés. Actuellement, la Procure accueille généralement des prêtres diocésains, moyennant paiement de 20 \$ la nuitée, restauration comprise. Il s'agit de prêtres venant des paroisses éloignées de la ville de Bukavu qui ont des activités à y réaliser pendant un court séjour. La Procure accueille aussi les enseignants étrangers (Burundais, Belges) ou en provenance de Kinshasa, Kisangani, Lubumbashi qui viennent pour des prestations académiques à l'Université catholique de Bukavu (UCB). Mais aussi, des experts internationaux en mission de travail et des touristes occidentaux en séjour dans la région y sont logés.

Ce secteur productif géré par l'Économat général de Bukavu est, comme tous les autres précédemment décrits, en déficit permanent d'exploitation. Deux raisons majeures peuvent l'expliquer : d'une part, sa capacité d'accueil très limitée (en tout 20 chambres) et le prix dérisoire de la nuitée (20 \$), cependant que la Procure emploie plus de cinq cuisiniers et une religieuse comme intendante, tous salariés. Le coût d'exploitation est de loin plus important que le coût de revient. En effet, les charges mensuelles à supporter par la Procure sont considérables par rapport à ses recettes. Il y a là encore un problème de gestion et de management qui se pose.

D. Création de nouveaux centres d'activités rentables

La survie d'une institution réside dans sa capacité à se projeter dans l'avenir à travers ses actions et ses prises d'initiatives promotrices et génératrices des richesses à court, moyen et long terme. L'archidiocèse de Bukavu, en tant qu'institution socioreligieuse appelée à assurer son avenir n'échappe pas à cette nécessité. Non seulement, elle a besoin des moyens conséquents pour entretenir et organiser ses structures sociales et productrices existantes, mais aussi elle doit créer de nouveaux centres d'activités créatrices des richesses pour renforcer sa capacité d'autofinancement. Mais avant de parler de ces activités créatrices de richesses à mener par l'Église, il est nécessaire de revisiter le fondement juridique qui lui donne cette capacité à mener ces activités.

1. Fondement juridique de la capacité de l'Église à créer des richesses

L'Église peut-elle créer des richesses ? (Cf. Annexe 24) Cette question est toujours posée, tant par des acteurs internes qu'externes de cette institution au regard de sa nature. A ce sujet, Philippe Steiner et François Vatin (2010 : 438-443), à la suite de Lewis et de Gardin, font une observation judicieuse. Souvent, disent-ils, l'entreprise privée est confondue avec le marché, le service public avec l'État et

l'association avec le bénévolat, mais cette représentation est faussée (Lewis, 1997 :166). L'offre privée à but lucratif ne mobilise pas que des ressources marchandes, l'offre publique ne se confond pas avec les seules ressources non marchandes, quant à l'offre associative (telle pour l'Église), elle n'est pas limitée à un appel aux ressources non monétaires.

Compte tenu des changements intervenus dans les modalités de régulation publique, le cadre théorique de l'économie plurielle (soit les trois pôles : économie marchande, non marchande, non monétaire) conduit moins à répartir les prestataires dans ces trois pôles qu'à opérer les types de ressources mobilisées par chaque type de prestataires afin de réfléchir sur les formes et les effets de leur combinaison (Gardin, 2008).

La Loi de l'Église dispose que celle-ci, en tant qu'institution et personne morale, a le droit d'acquérir, d'administrer, d'aliéner des biens et de contracter avec des partenaires. S'il est effectivement mis en application, cette disposition juridique constitue un atout majeur et nécessaire aux diocèses du Congo qui peut leur permettre de participer activement au développement socio-économique des peuples dont ils ont la charge, en créant des emplois, en même temps qu'ils assurent leur propre autonomie économique et financière.

En effet, d'après le Code de droit canonique de 1983, l'Église s'organise en société (c. 204, §2) regroupant en son sein des chrétiens qui, d'une façon stable, poursuivent leur fin spécifique, en l'occurrence la perfection de la charité ou la sanctification, en utilisant des moyens communs sous l'égide de l'autorité. Elle est avant tout une personne morale de droit divin, comme le définit le canon 113 §1 L'Église peut être aussi considérée comme une personne juridique dans la mesure où elle reçoit de l'État non pas l'existence, mais la reconnaissance en tant que sujet des droits et d'obligations.

Il est vrai que, dans tous les pays, il existe une réglementation pour les associations dont le droit à l'existence est garanti par l'Organisation des Nations Unies (ONU)²⁸³. Les associations qui, par des moyens purement humains, tendent à une fin d'ordre exclusivement temporel, sont forcément dépendantes de l'État²⁸⁴. Quant aux autres, à moins qu'elles ne soient manifestement nuisibles à l'ordre public, l'État ne peut, sans tomber dans l'arbitraire, les supprimer, ni interdire l'exercice de leurs droits. Quoiqu'il en soit, on ne peut établir une parité entre les associations purement civiles et l'Église. Les obligations de l'Église ont été définies entre autres dans sa triple fonction d'enseignement, de sanctification et de gouvernement (c.1008 ; 129). Ses droits se retrouvent également ici et là dans le Code de droit canonique, droit entre autres d'utiliser les moyens de communication sociale (c. 822§1),

²⁸³ Art.20 de la *Déclaration Universelle des droits de l'homme* et art. 25 du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*.

²⁸⁴ Il s'agit entre autres des sociétés commerciales (Voir Dartois, 1971 : 82-109).

d'exiger de ses fidèles ce qui est indispensable dans la poursuite de ses fins propres (c. 1260), des droits d'acquérir, d'administrer, de conserver ou d'aliéner des biens temporels (c. 1254), etc., en vertu de son droit inné et ce, indépendamment du pouvoir civil, pour la poursuite des fins qui lui sont propres (Mariano, L.,1999: 894).

Il s'agit ici de la légitimité et de la souveraineté reconnues de l'Église catholique vis-à-vis du pouvoir civil. Le nouveau texte enrichit la liste des affaires juridiques qui constituent le contenu du droit universel originaire de l'Église sur les biens temporels. Ce canon met en outre en rapport les fins propres de l'Église, à l'obtention desquelles les biens sont affectés : « *Ces fins propres sont principalement : organiser le culte public, procurer l'honnête subsistance du clergé et d'autres ministres, accomplir les œuvres de l'apostolat sacré et de charité, surtout envers les pauvres.* » (Idem, Can. 1254, § 2)

La portée et le contenu de chacune des fins mentionnées doivent être interprétés au sens large, afin que chacune d'elles puisse être entièrement atteinte. Ainsi, l'organisation du culte divin d'abord suppose l'acquisition des lieux sacrés, c'est-à-dire des terrains destinés à la construction des églises, des oratoires, des chapelles, des sanctuaires qui sont principalement réservés aux pèlerinages et des cimetières pour la sépulture des fidèles défunts. Relèvent aussi de ce secteur, les ornements liturgiques, les vases sacrés, les hosties, le vin de messe et tous les accessoires requis pour les différentes célébrations cultuelles.

La subsistance du clergé ensuite englobe plusieurs domaines, notamment la construction, l'équipement et l'entretien des séminaires ou des instituts analogues, des bâtiments paroissiaux et de l'évêché ; la subsistance des séminaristes, la rémunération du personnel d'encadrement, des professeurs, la pension alimentaire des membres du clergé, leur pécule et leurs soins médicaux, la formation spécialisée du personnel ecclésiastique et laïc (formation spirituelle, culturelle et scientifique). De même, la rétribution du personnel ouvrier et de certains agents pastoraux, ainsi que leurs charges sociales, l'achat du charroi automobile, l'entretien de ce dernier et les assurances diverses, la subsistance des membres des instituts religieux de droit diocésain.

Enfin, les œuvres d'apostolat et de charité embrassent les secteurs les plus variés : il s'agit, à titre d'exemple, de l'enseignement maternel, primaire, secondaire, supérieur et universitaire, de la formation professionnelle ; des hôpitaux, dispensaires et centres de santé ; des hospices pour vieillards et personnes déshéritées, des centres pour centre handicapés, etc. Il incombe aux responsables du diocèse

d'identifier et de d'accorder la priorité aux besoins les plus urgents. Ce sont donc autant d'actions légitimes que l'Église peut initier pour subvenir à ses besoins²⁸⁵.

Si les concessions domaniales héritées de l'administration coloniale belge constituent une source économique très appréciable, elles ne sont pas pourtant les seules. Pour son autofinancement, l'Église, personne juridique, peut, sans devoir chercher à enrichir ses membres en tant qu'individus, s'adonner au Congo à des activités industrielles et commerciales à titre accessoire. L'article 1^{er} du décret-loi du 18 septembre 1965 définit l'association sans but lucratif comme « celle qui ne se livre pas à des opérations industrielles ou commerciales, si ce n'est à titre accessoire, et qui ne cherche pas à procurer à ses membres un gain matériel »²⁸⁶

D'après cet article, sont réputés actes de commerce : tout achat de denrées et marchandises pour les revendre soit en l'état, soit après les avoir travaillées et mises en œuvre, ou même pour en louer simplement l'usage : toute vente ou location qui en est la suite ; toute location de meubles pour sous-louer et toute sous-location qui en est la suite ; toute entreprise de manufactures ou d'usines, de travaux publics ou privés, de consommation, de transport ; toute entreprise de fournitures, d'agences, bureaux d'affaires, établissements de vente à l'encan, de spectacles publics et d'assurances à primes ; toute opération de banque, change ou courtage ; les lettres de change, mandats, billet ou autres effets à ordre ou au porteur ; toutes obligations des commerçants, même relatives à un immeuble, à moins qu'il ne soit prouvé qu'elles aient une cause étrangère au commerce.

Il s'agit aussi de toute entreprise de construction et tous achats, ventes et reventes volontaires de bâtiments pour la navigation intérieure et extérieure ; toute expéditions maritimes ; tout achat ou vente d'agrès, appareils et avitaillement ; tout affrètement ou nolisement, emprunt ou prêt à la grosse ; toutes assurances et autres contrats concernant le commerce de mer ; tous accords et conventions pour salaires et loyers d'équipage ; tous engagements de gens de mer, pour le service des bâtiments de commerce.

Cette nomenclature n'est évidemment pas exhaustive. En outre, il est superflu de rappeler que tous ces actes de commerce sont dépourvus d'esprit de lucre et jouissent par conséquent de l'immunité réelle, c'est-à-dire de l'exemption des taxes dues à l'État par les personnes physiques et morales de droit commun (Ludiongo, E., 1990 : 260).

²⁸⁵ Ce que nous disons de l'Eglise en général vaut aussi pour chaque Eglise particulière, et dans le cas d'espèce l'archidiocèse de Bukavu, *mutatis mutandis*. Cela s'applique également aux Instituts de vie consacrée (c.634 §1) et aux Sociétés de vie apostolique (c. 741 §1).

²⁸⁶ Voir *Supplément aux Codes congolais*, fascicule II, Bruxelles, F. Larcier, 1970 : 187 ; ce décret-loi modifie le décret du 27 novembre 1959 dont on peut trouver le texte dans les *Codes et Lois du Congo Belge, Op. Cit.*, vol. II : 351-353.

Ainsi, en plus de l'exploitation des terres et des activités commerciales et industrielles, l'archidiocèse de Bukavu, comme chaque Église locale du Congo, trouvera, selon le droit positif du pays, la façon de concrétiser les dispositions du canon 1259 qui, comme je l'ai signalé plus haut, offre une infinité de possibilités. Pour se rassurer d'entreprendre des activités économiques qui soient rentables, c'est-à-dire génératrices de richesses devant lui permettre de réaliser avec efficacité et efficience sa mission évangélisatrice et promotrice de développement social, l'archidiocèse de Bukavu se doit d'abord de faire un travail préparatoire d'étude approfondie de son marché réel et potentiel.

2. L'étude approfondie de marché

Une étude de marché est un travail d'exploration destiné à analyser, mesurer et comprendre le fonctionnement réel des forces à l'œuvre dans le cadre d'un marché. Il s'agit d'une activité typiquement mise en œuvre dans le cadre de la réflexion marketing. Concrètement, une fois établi le périmètre à observer, cela recouvre l'étude des comportements, des appréciations, des besoins et des attentes des demandeurs et offreurs présents sur ce marché, ainsi que celles des conditions selon lesquelles ceux-ci agissent (ou non) pour réaliser les échanges correspondants à la satisfaction de leurs buts et intérêts.

Les études de marché utilisent des techniques quantitatives, telles que le sondage, les panels, et des techniques qualitatives, telles que les entretiens individualisés, les réunions de groupes. Les informations peuvent être recueillies soit directement auprès des personnes qui peuvent être consultées par l'intermédiaire d'enquêteurs (interviews en face à face à domicile ou en salle, téléphone, dans la rue) ou de façon auto administrée (soumission d'un questionnaire papier ou d'un questionnaire-formulaire par Internet) ; soit par recherches documentaires : compilation et analyse de toutes informations émanant de sources existantes et pertinentes (sources primaires, publications légales et/ou financières, résultats de processus de veille ou d'intelligence économique, travaux académiques, etc.).

Par ailleurs, les études de marché pour l'économat général de l'archidiocèse de Bukavu présentent des enjeux réels. En effet, elles permettent à cette structure économique du diocèse de collecter et d'analyser l'ensemble de données chiffrées (sur les produits, les marques, les catégories, les besoins génériques) qui caractérisent un marché. Ces études lui permettent aussi d'analyser les facteurs influençant la vente (prescripteur, leaders d'opinion, bouche à oreille producteur, distributeur puis l'environnement institutionnel, technologique, culturel, démographique, économique et social).

Enfin ces études analysent l'espace concurrentiel pertinent du positionnement (entre produits substituables et crédibles). Il est toujours indispensable de mesurer un marché en volume et en valeur, c'est-à-dire par le total des sommes dépensées par les clients pour le produit ou le service considéré (car les évolutions peuvent être différentes). La taille du parc (produits à remplacer) peut aussi être utile.

L'étude de marché doit correspondre à des sous-ensembles homogènes (segments): critère géographique, caractéristique du produit, nature de l'achat, producteur ou marque. Je pense que, compte tenu de sa configuration et son positionnement socio-économiques, son poids démographique population, l'archidiocèse de Bukavu devrait cibler quelques centres d'activités rentables à créer. Deux nous paraissent plus pertinents, à savoir une Centrale d'achats et une société d'assurances.

3. La création d'une Centrale d'Achats

Une centrale d'achats est une structure (organisation) ayant pour objet de regrouper et de gérer les achats (commandes) de ses affiliés (ensemble de ses membres) qui peuvent être des détaillants ou des grossistes. La structure offre à la fois de meilleures conditions d'achat (grâce aux économies d'échelle) et les services de promotion pour l'ensemble des membres. Cette négociation implique l'étude des produits, la recherche de fournisseurs, la négociation des achats et, dans certains cas, les activités de répartition, d'organisation et de documentation. Ces services sont réservés à l'usage exclusif des adhérents à la centrale, à laquelle ils sont liés par un contrat d'une certaine durée. Ainsi, une centrale d'achat est-elle au sens strict un organisme au statut variable (Coopérative, GIC,..) qui centralise les achats pour un ensemble de distributeurs ou grossistes indépendants.

L'objectif essentiel de la centrale d'achat est d'obtenir de meilleures conditions commerciales grâce aux volumes obtenus par le regroupement des achats, elle permet également de pousser davantage la spécialisation de la fonction achat. En général, elle prend en charge la recherche et le référencement des fournisseurs, les éventuels appels d'offres, la négociation des conditions commerciales et la réalisation des achats. Si la centrale ne gère que la partie référencement et éventuellement une pré-négociation des conditions commerciale, on parle alors de centrale de référencement. On distingue plusieurs types de centrales d'achat : Centrale d'achat coopérative, Centrale d'achat intégrée, Centrale d'achat grossiste.

Il est vrai que la situation socio-économique de l'Afrique actuelle ne lui permet pas d'avoir des plus grandes centrales d'achat du secteur de la grande distribution comme les plus grandes super-centrales américaines ni les super-centrales européennes avec leurs dizaines de milliards d'euros de chiffres d'affaires²⁸⁷. Mais l'archidiocèse de Bukavu peut, vu le nombre important des consommateurs de son espace socio-économique, implanter une centrale d'achat coopérative et grossiste adaptée à la taille de ses clients réels et potentiels. Un autre centre d'activités créatrices des richesses que ce diocèse pourrait créer, ce sont les services d'assurance.

²⁸⁷<http://fr.wikipedia.org/wiki/>. Les différents types de centrales d'achat [Consulté le 04 novembre 2013].

4. La création des Services d'Assurances

Une assurance est un service qui fournit une prestation lors de la survenance d'un risque. La prestation, généralement financière, peut être destinée à un individu, une association ou une entreprise, en échange de la perception d'une cotisation ou prime. Par extension, l'assurance est le secteur économique qui regroupe les activités de conception, de production et de commercialisation de ce type de service.

Il y a deux grands types d'assurances, bien que plusieurs puissent être couverts simultanément par le même contrat (« multirisque » dans ce cas) : l'assurance de personnes et l'assurance de dommages. Les assurances de personnes ont pour objet de protéger la personne même de l'assuré²⁸⁸. Soit « en cas de vie » (assurance vie) sous forme de capitalisation donnant lieu au bénéfice du titulaire (ou dans certains cas de ses ayants droit) au versement d'un capital ou d'une rente après une certaine date.

On peut y assimiler les retraites, généralement versées par tranches périodiques comme dans le cas d'une rente. Toutefois le régime fiscal est alors différent, et il y a en général indexation sur le coût de la vie ce qui n'est pas le cas pour la plupart des rentes. Soit « en cas de décès » (assurance décès) donnant lieu au versement d'un capital au bénéficiaire. Soit par une assurance maladie : l'assurance complémentaire santé, l'assurance hospitalisation, le contrat "accidents corporels". Soit en couverture d'autres risques tels que : la garantie incapacité/invalidité de travail, la garantie dépendance.

Quant à l'assurance de dommages, elle donne droit à une indemnité, normalement égale au montant du préjudice dû à un événement accidentel et involontaire (assurance accident), appelé « sinistre », produit : assurance de personnes (accident corporel, invalidité, maladie, assistance voyage...). On distingue: la Prévoyance (garantie décès, indemnités journalières garantie incapacité/invalidité de travail, rente éducation, de conjoint...); l'assurance Santé aussi appelée Assurance Maladie, généralement segmentée en France en assurance maladie obligatoire (la Sécurité sociale), assurance maladie complémentaire ou la mutuelle (les Mutuelles, Institutions de prévoyance ou Sociétés d'assurances); assurance de tiers : responsabilité civile, etc.; assurance de biens contre les accidents, incendies, vols (automobile, habitat...), c'est l'IARD (Incendie, Accident et Risques Divers).

D'aucuns pourraient, dans le contexte africain où cette réalité n'est pas très connue, s'interroger sur l'intérêt d'assurance. L'intérêt d'assurance est une notion fondamentale du droit des assurances parce qu'il qualifie le contrat d'assurance et détermine la personne qui doit recevoir la prestation promise par l'assureur.

²⁸⁸http://fr.wikipedia.org/wiki/Types_de_contrats_d'assurance [Consulté le 05 novembre 2013].

On trouve une définition de l'intérêt d'assurance dans l'article L.121-6 du Code des assurances : « *Toute personne ayant intérêt à la conservation d'une chose peut la faire assurer. Tout intérêt direct ou indirect à la non-réalisation d'un risque peut faire l'objet d'une assurance* » ». L'intérêt d'assurance y est défini de manière négative : seul celui qui a intérêt à ce que le risque ne survienne pas (intérêt à la non-réalisation du risque) peut conclure un contrat d'assurance. C'est l'intérêt à la non-réalisation d'un incendie, d'un vol, d'une catastrophe naturelle..., bref de tout événement incertain contre lequel on souhaite se prémunir : dans ce cas, le souscripteur ne joue pas avec le hasard, il cherche à s'en prémunir par la conclusion d'un contrat d'assurance.

Au contraire, celui qui n'a aucun intérêt à la non-réalisation du risque ne peut ni conclure un contrat d'assurance ni bénéficier de la prestation promise par l'assureur. Celui qui ne redoute pas la survenance d'un événement incertain (vol, incendie) ne fait que jouer avec le hasard. L'intérêt d'assurance permet de distinguer, parmi les contrats aléatoires, ceux qui apportent une protection contre le hasard (assurance) de ceux qui spéculent sur le hasard (jeu et pari). Un risque assurable par une société d'assurances doit être : aléatoire, futur = pas de rétroactivité, licite = non contraire à la loi, involontaire = indépendant de la volonté de l'assuré, réel = le bien assuré doit exister, suffisamment courant pour pouvoir calculer sa probabilité, au point d'être quasi certain, car alors il ne pourrait être couvert qu'à un tarif prohibitif. L'aléa est le caractère principal de tout contrat d'assurance et définit donc la notion de risque assurable. L'aléa peut porter sur la survenance ou la non survenance d'un événement (le vol), mais aussi sur la date de réalisation d'un événement certain (en assurance décès).

En RDC, le service d'assurance est un secteur qui souffre d'une très grande déficience. Seule la Société Nationale d'Assurances (SONAS), une entreprise publique, exerce le monopole, avec tous les inconvénients que cette situation représente. En proie à ses multiples carences et insuffisances, la SONAS n'a eu qu'une emprise limitée sur le développement des activités de pareilles entités. Dès lors, celles-ci ont souvent trouvé dans les faiblesses et carences de cette société d'assurance l'occasion de réaliser à son grand désavantage des affaires paradoxalement faciles et prospères (Vangi, 2003).

En plus, elle ne couvre qu'une seule police : l'assurance automobile obligatoire. Cette garantie, parfois baptisée « assurance au tiers », et « tiers transportés », couvre en principe l'assuré contre les conséquences pécuniaires de la responsabilité qu'il peut encourir du fait des dommages corporels ou matériels causés par les véhicules, objet de l'assurance. Mais ils sont rares, les assurés qui sont effectivement couverts lors du dommage, ce qui fait que plusieurs se soustraient du paiement de cette police dont le coût varie entre 150 et 450 USD. Il dépend de la puissance et la durée du véhicule.

D'après Emmanuel Nakasila, directeur de l'agence de recouvrement SONAS/ Gombe à Kinshasa qui a procédé depuis 2010 au recouvrement forcé de l'assurance automobile dans cette mégapole, il est de fois difficile de s'acquitter de ce devoir, les uns par l'ignorance de la loi, les autres jugent les frais exorbitants et au-delà de leurs moyens. En réalité, les souscripteurs se plaignent de non couverture par l'assureur lors de la survenance d'un sinistre. Sur la base de ce mécontentement général et comme cette société en monopole ne recouvre que l'assurance automobile et ne semble pas préoccupée par les autres polices, l'archidiocèse de Bukavu pourrait profiter de cette opportunité pour pénétrer ce grand marché afin de les rendre accessibles à tous ses divers acteurs institutionnels et individuels.

Concluons ce huitième chapitre dans lequel j'ai relevé les défis qui attendent l'archidiocèse de Bukavu s'il veut atteindre l'autofinancement. Il s'agit de gérer avec efficacité et efficience ses ressources humaines et économiques, de mettre sur pied des mécanismes de contrôle et d'audit et de faire fonctionner objectivement les organes de gestion et de délibération du diocèse, notamment l'économat diocésain, épine dorsale de la vie économique du diocèse, et le conseil diocésain pour les affaires économiques. Les avantages que génère l'autofinancement sont considérables, dans la mesure où il assure une indépendance vis-à-vis des tiers pourvoyeurs de fonds (les organismes catholiques de financement occidentaux), qui connaissent aujourd'hui un goulot d'étranglement.

Ce chapitre a permis de comprendre que l'atteinte de l'autofinancement exige une grande rigueur et une expertise dans le travail : une organisation et gestion rationnelle des ressources humaines, une gestion financière et économique efficace et efficiente. Cela suppose l'utilisation des compétences dans ces différents domaines, ainsi que la mise en place des mécanismes de contrôle et d'encadrement de l'action des gestionnaires. Cela suppose enfin la volonté des décideurs flexibles qui ont le sens de l'anticipation des décisions, de la prise de décisions à temps opportun. Or l'archidiocèse de Bukavu a non seulement la capacité juridique d'entreprendre des activités créatrices des richesses, mais aussi il a des potentialités importantes dans tous ces domaines qui n'attendent qu'à être mobilisées.

La réflexion qui suit me permettra d'évaluer ses chances de succès ou d'échec dans le processus d'autofinancement, au regard des dispositions des acteurs qui interviennent dans ce processus. Car le chemin qui reste à parcourir est encore long, puisque plusieurs obstacles sont à contourner par l'archidiocèse de Bukavu. C'est l'objet du dernier chapitre de cette thèse.

Chapitre IX : LES OBSTACLES A CONTOURNER POUR UNE VOIE DE SORTIE VERS L'AUTONOMIE FINANCIERE

Au regard de toute la réflexion menée dans les chapitres précédents, il s'avère que le processus entamé par les Églises du Congo, l'archidiocèse de Bukavu en particulier, dans la recherche de leur autonomie financière par l'autofinancement, est indéniable. Mais, la conscientisation des fidèles congolais sur les besoins financiers de leur Église se heurte à trois écueils majeurs, à savoir la paupérisation des couches de chrétiens consécutive à la précarité même de la vie socio-économique nationale, d'une part, et d'un certain préjugé, mieux, d'une certaine représentation sociale selon laquelle l'Église est déjà riche pour continuer à l'enrichir par les contributions des fidèles, d'autre part. Un troisième écueil réside dans le fait qu'une grande partie de ceux-ci estiment que leur Église, en conformité avec l'Évangile qu'elle prêche, devrait se mettre à l'abri de la richesse au risque de dévier de sa mission salvifique. Par conséquent, elle ne devrait pas se soucier des biens de ce monde. Dans une enquête réalisée dans l'archidiocèse de Yaoundé, on retrouve la même vision de l'Église par les fidèles.

Dans ce dernier chapitre de ma thèse, je veux analyser les entraves en termes d'obstacles, blocages et freins qui subsistent et qui sont susceptibles d'empêcher l'archidiocèse de Bukavu d'avancer afin de rendre effectif son effort vers l'autofinancement. J'évaluerai les chances en termes de possibilités de cette Église locale congolaise pour surmonter ces obstacles et freins au travers des moyens dont elle dispose en vue d'atteindre son objectif, celui d'assurer une certaine indépendance financière.

Section 1: Blocages et freins à l'autofinancement dans l'archidiocèse de Bukavu

En analysant la situation et en observant le phénomène social, nous identifions trois formes d'obstacles ou écueils auxquels se heurtent les autorités de l'archidiocèse de Bukavu, dans leur effort de conscientisation des chrétiens à ses besoins financiers. Il s'agit de la paupérisation des populations due à la situation socioéconomique nationale globale, de l'imaginaire catholique avec diverses représentations religieuses sur l'Église et la richesse par rapport à la pauvreté, et de la mentalité catholique traditionnelle sur la richesse.

A. *La situation socio-économique du pays*

Comme je l'ai analysé dans le septième chapitre de cette thèse, et en rapport avec ma deuxième hypothèse de travail, la pauvreté des Églises d'Afrique est directement et principalement liée à celle du continent. La paupérisation des couches chrétiennes est consécutive à la précarité même de la vie socio-économique nationale. Car la situation sociopolitique d'un pays détermine absolument la vie économique des populations et, par voie de conséquence, la vie matérielle de l'Église. C'est ce que les pères du Concile Vatican II ont exprimé dans les mots qui suivent en commençant leurs travaux.

Dès son message au monde au cours de la première session, le 20 octobre 1962, et conformément à l'intention du pape Jean XXIII convoquant le Concile, en plus de son occupation primordiale de l'Église sur elle-même, le Concile entreprit aussi peu à peu de traiter de la relation de l'Église avec le monde : « *Nous apportons avec nous, disaient les évêques, de toutes les parties de la terre, les détreffes matérielles et spirituelles, les souffrances et les aspirations des peuples qui nous sont confiés... Notre sollicitude veut s'étendre aux plus humbles, aux plus pauvres, aux plus faibles... Nous nous sentons solidaires de tous ceux qui, faute d'entraide suffisante, n'ont pu encore parvenir à un développement vraiment humain* » « *Aussi, poursuivait le message, dans nos travaux, donnerons-nous une part importante à tous ces problèmes et à une authentique communauté des peuples.* » (Maugenest, D., 1985 : 366).

Les pays africains s'émouvant encore dans le sous-développement, les Églises particulières se trouvent aussi condamnées à vivre dans la même situation. Aussi, étant implantée dans un pays donné, l'Église profite de la situation économique de ses membres avec qui elle partage le même destin social. Bien qu'étant fondamentalement différents de par leurs origines, leur organisation et leurs objectifs, l'Église et l'État sont pourtant deux institutions inséparables, ayant le même peuple comme sujet social.

1. Une Église pauvre dans un pays pauvre

Je ne vais pas m'appesantir sur ce point puisqu'il a été abordé suffisamment dans le septième chapitre de cette thèse. Disons tout simplement que les États et les Églises africains ont un trait caractéristique commun, à savoir une forte dépendance financière extérieure, non parce que le continent est pauvre, mais plutôt parce qu'il a toujours été et est encore mal géré. Cette mauvaise gestion est très complexe car ses origines sont aussi internes qu'externes sans que l'on puisse établir objectivement une hiérarchie entre les deux.

En effet, les causes internes du sous-développement de l'Afrique sont tout aussi importantes que les causes externes, même si nous savons que celles-ci influencent davantage les premières. Alors qu'elle regorge d'immenses richesses du sol et sous-sol, l'Afrique croupit pourtant dans une misère indescriptible. Elle est constamment pillée, aussi bien par des étrangers profitant du désordre interne que par ses propres fils, ses dirigeants inconscients et irresponsables qui n'ont d'autres soucis que de se maintenir au pouvoir par tous les moyens et ce malgré le rejet du peuple. Ils bafouent systématiquement les droits élémentaires des citoyens, ils n'ont aucun sens du bien commun ni de l'amour patriotique.

Les conséquences sociales sont la précarité de la vie sociale, la misère et la corruption à grande échelle qui gangrène toutes les couches des populations, dues à la cupidité de ceux qui participent au pouvoir et dans les secteurs de la vie publique.

L'opposition politique et la société civile ne rassurent guère le peuple médusé qui les accuse de jouer le jeu du pouvoir en place ou de l'impérialisme occidental dont l'objectif est plus d'exploiter les richesses naturelles du pays. Entre-temps, le peuple est clochardisé, s'enfonçant d'année en année dans la misère.

Or c'est le même peuple qui constitue l'Église. Celle-ci sera toujours pauvre, tant que les pays africains seront mal gérés et le peuple appauvri. Il est impossible de penser une Église riche au milieu d'un peuple pauvre. D'où la difficulté pour les Églises d'Afrique de mobiliser d'importantes ressources financières pour ses différents besoins de fonctionnement ou d'investissement en comptant sur les chrétiens. Ceux-ci ont déjà du mal à s'assurer le minimum vital, par quoi peuvent-ils aider leur Église à couvrir ses dépenses ordinaires et extraordinaires?

L'Église locale de Bukavu est issue de ce contexte. Elle constate la paupérisation de sa terre et la vit avec ses chrétiens qui expérimentent au jour le jour les joies et les peines, les espoirs et les angoisses des situations économiques, politiques et sociales de leur pays, le Congo, de leurs familles proches et élargies. Comme son peuple, cette Église est mue par cette aspiration de voir les situations changer et s'améliorer. Elle ne quitte jamais son contexte. Elle restera piégée dans la pauvreté tant que le peuple congolais en général et ses fidèles seront encore pauvres. Leur sort socio-économique est étroitement lié. Car l'Église ne peut être riche que si ses fidèles le sont.

Ainsi que le reconnaît l'autorité diocésaine, l'Église est affectée par le contexte économique général. C'est le cas de Bukavu qui subit les contrecoups de la crise économique qui se vit au Congo depuis des décennies, parce que l'Église n'a pas de contexte à elle, elle vit dans le même contexte que les autres institutions. De plus, étant donné le principe de vase communicant, les institutions s'affectent les unes les autres²⁸⁹. Le pape Jean-Paul II le reconnaît, quand il souligne dans son exhortation apostolique post-synodale « *Ecclesia in Africa* » n° 104, que l'Église ne pourra jamais être autosuffisante dans un pays où le peuple vit dans une misère extrême (Zoa, J., 1997 :1).

Bref, la paupérisation des couches de chrétiens est consécutive à la situation sociopolitique d'un pays qui détermine absolument la vie économique des populations et, par voie de conséquence, la vie matérielle de l'Église. Celle-ci ne vit pas dans un monde qui lui est propre, en dehors de celui de ses fidèles. Elle partage chaque jour les réalités sociales de ses membres. Mais ceux-ci sont-ils suffisamment sensibilisés ?

²⁸⁹ Entretien avec l'Ordinaire du Lieu à la CDO, le 30 août 2006.

2. Une sensibilisation insuffisante des fidèles

Dans le contexte congolais, quand bien même les chrétiens auraient des moyens, ils ne sont pas suffisamment sensibilisés aux difficultés financières de leur diocèse. C'est une autre faiblesse dans la mobilisation des ressources financières qui réside dans le manque de prise de conscience de la part des chrétiens qui le peuvent de la nécessité pour eux de contribuer à la vie matérielle de leur Église en payant les différentes contributions tant obligatoires que bénévoles : casuels, quêtes, collectes et offrandes, etc. Pour Edouard Ludiongo, il appartient aux pasteurs de réveiller la conscience des fidèles sur les besoins financiers de l'Église (Ludiongo, E., 1991 : 255-273). Mais, pour le faire, reconnaît Recchi, il faut une organisation saine, une administration transparente du patrimoine ecclésiastique et surtout la création de structures à la mesure des possibilités du peuple (2003:37).

Certaines Conférences épiscopales d'Afrique ont porté leur attention sur le problème de l'aide économique apportée par les fidèles à leur Église, comme essai de sa prise en charge effective. C'est le cas des Églises du Bénin et du Rwanda, où l'on observe un effort remarquable visant la sensibilisation des fidèles. L'Église béninoise consacre dans son droit particulier, en complément des dispositions du Code, 8 articles au problème de la participation des fidèles aux ressources pour l'existence, l'entretien et le développement de la vie de leur Église. Cette participation est demandée en espèces monétaires, en dons en nature et en prestation volontaire de travail (Ibid. :38).

Un rôle important est joué par les curés, afin que « tout fidèle, du plus jeune au plus âgé, du plus pauvre au plus riche, apporte sa quote-part au bien du culte » (De Agart, M., 1990 :741-743 cité par Recchi, S., 2003 :38). La Conférence du Rwanda établit un cadre précis et détaillé des contributions qui correspondent à un certain pourcentage sur les revenus mensuels pour les personnes salariées ou, dans le cas de non salariés, à un nombre donné de journées annuelles de travail, pour les personnes (Ibid. :753-754). Cependant, il est à remarquer que la plupart de ces Conférences n'ont rien délibéré à ce sujet, et cela pour plusieurs raisons, parmi lesquelles les écueils que nous avons relevés plus haut.

Lors de mes enquêtes sur le terrain dans les diocèses de Bukavu et de Yaoundé en 2010 et 2012, à la question posée de savoir si le diocèse peut compter sur la générosité permanente des fidèles, la plupart des enquêtés ont reconnu que, par-delà la précarité sociale, un travail de fond devra être fait par la hiérarchie du diocèse pour sensibiliser la chrétienté en communiquant suffisamment sur la réalité financière de leur diocèse. Des questions réelles se posent aujourd'hui sur une sorte d'inadéquation du modèle d'Église installée en Afrique qui ne résulte pas de l'expérience propre des communautés chrétiennes africaines et qui demeure disproportionnée par rapport à leurs capacités matérielles et financières.

La dépendance économique de ces Églises découvre, à son origine, l'insuffisance de l'enracinement socio-historique du modèle de l'Église des missions en Afrique noire.

Dans le cinquième chapitre de cette thèse, j'ai relevé que les Églises d'Afrique ayant longtemps vécu dans une totale dépendance, à travers des dons, des subsides venant des Églises occidentales et des organismes de financements extérieurs, voient aujourd'hui leurs ressources s'amenuiser au jour le jour. Cette situation est vue par plusieurs auteurs africains, tels que Fabien Eboussi Boulaga et Jean-Marc Ela, comme une conséquence résultant du modèle d'Église trop occidentale dont elles ont hérité et qui demeure étrangère à la réalité du peuple local. Ce qui a abouti à l'établissement d'une distance sociologique et matérielle entre les cadres ecclésiastiques et les fidèles.

C'est un problème ecclésial fondamental, comme le reconnaissent même plusieurs missionnaires, révélant que l'Église-institution héritée de la période missionnaire s'est constituée « à côté » des gens. Et c'est cela, entre autres, qui explique la difficulté que connaissent les responsables actuels, les évêques, à changer la mentalité des populations africaines pour contribuer à l'auto-prise en charge de leur Église. Habitué depuis longtemps de voir se construire sous leurs yeux des églises, écoles, hôpitaux, adductions d'eau, etc., sans qu'on les sollicite pour y contribuer, ni sans qu'on leur dise l'origine de ces financements, ils ont du mal aujourd'hui à comprendre comment tout d'un coup on leur demande de prendre en charge financièrement leur Église par des apports substantiels.

Comme vu précédemment, lors de mes enquêtes réalisées sur le terrain en juillet-août 2010, sur les 864 chrétiens interrogés provenant des 13 paroisses sur les 37 que comprend actuellement l'archidiocèse de Bukavu, dont 523 femmes et 341 hommes rencontrés, 84% n'avaient pas payé le denier de l'Église, une des ressources principales de l'Église et ce, depuis une décennie.

Les raisons avancées sont les suivantes : 192 personnes, soit 22% avouent ne pas être informées de la situation financière précaire de leur diocèse, tandis que 647 individus, soit 75%, se basant évidemment sur le gigantesque patrimoine immobilier, le parc automobile et les diverses structures sociales (écoles, hôpitaux, centres de santé, œuvres de développement) géré par l'archidiocèse de Bukavu, estiment que leur Église est suffisamment riche pour être aidée, et 25 enquêtés, soit 3% seulement, sont conscients que leur Église locale a réellement besoin d'être aidée.

Ce faible taux s'explique par le fait la grande majorité a déjà sévèrement jugé que leur Église locale est très riche. Le tableau suivant fait ressortir ces observations.

Tableau 22: Les raisons pour les chrétiens d'aider ou non leur Église locale de Bukavu

Raisons pour les chrétiens d'aider ou non financièrement leur Église	Effectifs	%	Total
L'Église est déjà suffisamment riche	647	75 %	864
L'Archidiocèse de Bukavu a réellement besoin d'être aidé	25	3 %	864
Les chrétiens ne sont pas très informés de la situation financière du diocèse	192	22 %	864
Total de répondants	864	100%	864

Notre enquête : Juillet-août 2010

J'ai aussi interrogé les fidèles de l'archidiocèse de Yaoundé, mon deuxième terrain, et leurs avis convergent, toutes proportions gardées, avec les Congolais, sur la richesse de leur Église. Par contre, ils ne sont pas du même avis pour les autres points. Ainsi, sur 260 chrétiens interrogés sur leur degré de sensibilité et leur prise de conscience quant à la nécessité d'aider leur Église locale, 143 personnes, soit 55% estiment qu'elle est déjà suffisamment riche²⁹⁰ pour avoir besoin de l'aide des chrétiens.

Contrairement aux Congolais, 70 individus, soit 27% reconnaissent que leur Église mérite d'être aidée, tandis que, par rapport aux fidèles de Bukavu, un petit nombre seulement, 47 individus, soit 18%, se disent ne pas être suffisamment informés sur la vie matérielle de leur Église. C'est l'analyse qui ressort du tableau ci-après :

Tableau 23 : Les raisons pour les chrétiens d'aider ou non leur Église de Yaoundé

Raisons pour les chrétiens d'aider ou non financièrement leur Église	Effectifs	%	Total
L'Église est déjà suffisamment riche	143	55 %	260
L'Archidiocèse de Yaoundé a réellement besoin d'être aidé	70	27 %	260
Les chrétiens ne sont pas très informés de la situation financière du diocèse	47	18 %	260
Total de répondants	260	100%	260

Notre enquête: août 2012

²⁹⁰ Les camerounais interrogés sont convaincus que leur diocèse de Yaoundé est riche pour être aidé car ils observent d'innombrables richesses, tant humaines que matérielles. Les trois départements administratifs qui le constituent (Mfoundi, Mefou et Akono, Mefou et Afamba) couvrent une superficie de 4 964Km², pour une population de près de trois millions d'habitants dont près d'un million et demi de catholiques. « A son arrivée en 2003, Mgr Tonyè Bakot a fait passer le denier du culte de 2 000 à 12 000 F CFA par an, soit respectivement de 3 à 18 Euros, avant de le ramener à 7 000 F Cfa actuellement, équivalent de 11 Euros, suites aux plaintes des paroissiens. Par ailleurs, l'archidiocèse de Yaoundé est propriétaire d'un imposant patrimoine immobilier, le second après celui de l'Etat du Cameroun, à en croire *Jeune Afrique*. Comme l'indique Mgr Zoa Obama, vicaire général, « le patrimoine de l'archidiocèse de Yaoundé est fait des acquisitions et des cessions. Le diocèse a des terrains acquis depuis les années 1890 ». Le terrain de Mvolyé, qui en fait partie, a été acquis en 1901. C'est un espace de 142 hectares dont un cimetière de cinq hectares qui accueille en moyenne quatre inhumations par mois. Ce dernier rapporte la bagatelle somme de 400 000 F CFA (610 Euros) par enterrement à l'archidiocèse. Aussi, l'archidiocèse de Yaoundé compte une centaine d'institutions scolaires et sanitaires, ainsi que des imprimeries et des librairies. Si le coût des soins dans les hôpitaux et les dispensaires sont encore jugés abordables, ce n'est pas le cas des écoles, collèges (collèges Vogt, Jean Tabi, La Retraite), les coûts financiers des études sont parmi les plus onéreux du pays.

Ce problème financier sérieux pour le continent africain, spécialement en contexte subsaharien, ne date pas d'aujourd'hui, il a été débattu depuis la naissance de ces Églises, comme le souligne Mariangela Mammi pour qui la solution semble cependant encore très lointaine (2003 :43). Il serait intéressant de savoir comment les hauts responsables de l'Église en Afrique ressentent le problème. A ce sujet, laissons Mgr Robert Sarah, alors Secrétaire de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples, nous livrer son expérience: « *La dépendance financière des Églises d'Afrique est un grand problème- et source d'humiliation pour les Africains- qui freine l'avancée de l'évangélisation. Je suis évêque, renchérit-il, depuis très longtemps. Quand nous venons en Europe, nous sommes tout de suite pris pour des mendiants : « Que pouvons-nous faire pour vous ? », alors que nous venons peut-être pour un échange de foi ou d'expérience pastorale. Etre évêque en Afrique est très humiliant, parce qu'on passe la moitié du temps à quémander, pour maintenir les énormes structures que les missionnaires nous ont laissées, en plus de faire vivre une pastorale dans un contexte difficile.* » (Cité par Recchi S. (dir), 2003 : 43).

Le prélat ajoute que, dans les dernières années, il y a eu un important travail de sensibilisation pour mobiliser les chrétiens, malgré la pauvreté, à donner ce qu'ils peuvent et des investissements ont été faits en vue de l'autofinancement, mais les difficultés économiques de la région ne facilitent pas les choses. Il conclut : « *il faudra encore beaucoup de temps pour que la population chrétienne africaine se trouve dans des conditions économiques et de sensibilité suffisantes pour soutenir la vie matérielle et apostolique de l'Église.* » (Ibid)

Par le mot « sensibilité », Robert Sarah touche peut-être l'aspect le plus important de la situation de dépendance financière africaine, qui met en cause la survie même de l'Église dans cette région. En effet, en Afrique Noire, aucune Église locale ne peut couvrir régulièrement les dépenses ordinaires sans interventions extérieures (Babe, A., 1998: 50). Si l'aide extérieure dont elle dépend venait à manquer, beaucoup de ses structures ne pourraient plus fonctionner.

Cette dépendance blesse aussi les exigences « ecclésiologiques » fondamentales²⁹¹ de l'Église locale, laquelle, par sa nature, pour nouer des relations fraternelles avec les Églises sœurs, ne peut rester vis-à-vis d'elles dans un état de dépendance (Matondo Kwa Nzambi, I., 1992 :394). Un minimum de biens matériels est requis pour le développement « intégral » de la personne humaine. Dans la ligne de la doctrine sociale de l'Église, le pape Paul VI parlait de la nécessité de « promouvoir tout homme et tout l'homme »²⁹².

²⁹¹ Cf. *Églises locales en dialogues. Insondables et imprévisibles voies de l'avenir* (Symposium de Maria Laach, 31 octobre-5 novembre 1982), Ed. du Secrétariat de la C.E.Z., Kinshasa, 1984, p. 25, cit. in Kalamba Nsapo S., *Les ecclésiologies d'évêques africains sub-sahariens. Essai d'analyse de contenu*, Editions Société ouverte, Bruxelles, 2000 : 163.

²⁹² Pauli VI, Encyclique sur le développement des peuples *Populorum progressio*, 26 mars 1967, n° 14.

Peu avant, dans sa Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps « *Gaudium et spes* », n°71²⁹³, le Concile Vatican II²⁹⁴ l'avait rappelé : « *Les biens extérieurs assurent à chacun une zone indispensable d'autonomie personnelle et familiale ; il faut les regarder comme un prolongement de la liberté humaine. Enfin, en stimulant l'exercice de la responsabilité, ils constituent l'une des conditions des libertés civiles* ».

Comme l'affirme Sylvia Recchi, si la surabondance et les excès de tout genre provoquent, dans les pays riches, des dégâts physiques et moraux importants, certainement à considérer comme une forme de pauvreté, les conséquences sont observables ou perceptibles quand il manque ce minimum vital (Recchi, S., 2003 :161). En effet, quand l'homme souffre d'un manque cruel de certains biens, il est diminué dans sa personne. Certains mènent une existence infra humaine parce qu'il leur manque le nécessaire. Combien d'adultes n'auront jamais une intelligence normale parce que la quantité de protéines qu'ils ont absorbées pendant leur petite enfance était insuffisante !

A partir d'un certain niveau de misère, l'homme est atteint dans sa capacité de se développer physiquement, moralement, intellectuellement. Les privations risquent de le dégrader et on voit la délinquance augmenter avec la misère des couches de la population qui n'ont aucun espoir de vie décente. Spirituellement aussi, la misère dégrade l'homme, soit qu'elle lui enlève tout souci de moralité et de vie intérieure, soit qu'elle le pousse à s'évader dans des pratiques avilissantes.

La misère aliène donc la liberté humaine jusqu'à l'inacceptable (Gérard S., Lefebvre P., 1985 :42). Mais quelle idée les gens se font-ils de la richesse de l'Église ? Quelle est leur réaction quant à la situation de l'Église : la veulent-ils riche ou pauvre ? Les réponses à ces questions sont importantes pour nous aider à comprendre les logiques qui sous-tendent l'action de plusieurs acteurs internes africains de l'Église et susceptibles de la freiner dans sa dynamique d'impulsion socio-économique.

²⁹³ *Gaudium et spes* est retenu comme l'un des deux documents clés du Concile Vatican II (avec la Constitution dogmatique sur l'Église dans sa nature et dans sa structure « *Lumen Gentium* »). Il voulait essentiellement souligner l'existence d'un « lien étroit entre l'activité concrète et la religion », tendait à l'intégration de la vie dans le monde et de la vie devant Dieu (et en Dieu). *Gaudium et spes*, qui reste comme une charte majeure de la relation de la foi à la vie, de la relation de l'Église au monde et aux divers secteurs de la vie sociale, et de la relation du chrétien à ses frères non chrétiens ou non croyants. Cette Constitution est appelée « pastorale » parce que, s'appuyant sur des principes doctrinaux, elle entend exprimer les rapports de l'Église et du monde, de l'Église et des hommes d'aujourd'hui.

²⁹⁴ Le Concile Vatican II s'est tenu entre 1959 et 1965. Convoqué par le pape Jean XXIII (mort au cours des travaux en 1963), il s'est achevé avec le pape Paul VI. Trois buts essentiels lui avaient été assignés : la réforme de l'Église, le rapprochement de tous les chrétiens, les rapports de l'Église avec le monde. Ce Concile est appelé Vatican II car le deuxième qui s'est tenu à la Cité du Vatican, après le premier (Vatican I) en 1860-1870 qui avait été interrompu, prorogé sine die, à la suite du déclenchement du conflit franco-prussien, lourd de répercussions sur le sort de l'État pontifical et, par-là, sur la liberté du Concile. Il n'avait jamais été repris ensuite...

B. L'imaginaire sociale sur l'identité de l'Église et sa richesse

Dans beaucoup de pays africains, au Congo en particulier, il règne encore une certaine représentation collective et ambiguë autour de l'argent dans l'Église. La question de l'argent reste encore considérée comme tabou dans l'imaginaire de la plupart des chrétiens, toutes catégories socioprofessionnelles confondues. Cette représentation collective se tisse autour de deux réalités socio-économiques à Bukavu, à savoir que l'Église est riche d'une part et, de l'autre, qu'elle ne doit pas se soucier des biens de ce monde, c'est-à-dire ne pas rechercher la richesse, mais au contraire qu'elle doit rester pauvre.

1. L'Église est riche : un imaginaire collectif ou une réalité ?

Les recherches de Michel Crozier (1971 : 47 cité par Ansart Pierre, 1990 :197) sur les organisations, sur le phénomène bureaucratique conduisent dans une tout autre voie et à d'autres conceptions des systèmes symboliques. Il s'interroge longuement sur les représentations et les attitudes manifestées par les acteurs au sein d'une organisation, sur le contenu de ces représentations, sur leur détermination et leurs éventuelles conséquences. Une opinion est largement partagée dans les sociétés africaines selon laquelle l'Église est riche, très riche même. Riche ? Je pourrais dire oui et non. Oui parce que, comme institution, elle est riche. Vue de l'extérieur, l'Église possède réellement de grands biens meubles et immeubles, des grandes ressources humaines.

En effet, dans les Églises particulières, le parc automobile avec des voitures parfois luxueuses des consacrés est généralement le plus important et le plus prestigieux du milieu; les couvents, les maisons de services sont d'un certain standing jusqu'à frôler parfois une opulence insolente ; les paroisses de l'intérieur ont des vastes domaines fertiles qui sont généralement inexploités ou sous exploités, au milieu des populations dépourvues de terres ! Bref, à n'en juger l'Église qu'à ces aspects extérieurs, personne ne saurait nier sa richesse (Cf. Annexe 24). Ainsi, appréhendée comme institution, un tout cohérent, l'Eglise est-elle indéniablement riche. Mais elle est en même temps pauvre parce que les individus qui la composent, pris singulièrement, sont pauvres, personne d'entre eux ne pouvant se prévaloir propriétaire des biens qu'il utilise pour rendre service à la communauté chrétienne.

Dans le contexte congolais, quand un prêtre, une religieuse responsables d'une structure de l'Église comme la paroisse, l'hôpital, sont nommés ailleurs, ils abandonnent là-même à la paroisse, à l'hôpital, au dispensaire, maison, voiture, ordinateur... qu'ils utilisaient pour le service. Car ces biens ne leur appartenaient pas, ils n'en étaient que des intendants, des gestionnaires. Or un gestionnaire n'est pas un propriétaire ! Il n'a ni pouvoir de direction, ni d'aliénation. Certes, en Occident, les prêtres disposent de leurs biens personnels : voitures, maisons, comptes en banque, etc.

En Afrique, les cas de ceux qui ont leurs propres biens sont plutôt rares et font d'ailleurs l'objet des critiques acerbes des fidèles et de leurs propres confrères. Est-ce puisqu'ils sont majoritairement pauvres et donc incapables de se doter des moyens personnels ? C'est possible.

L'Église est, dans son essence même, plus mystique que visible et ses réalités les plus fondamentales échappent du coup aux sens, au phénoménal. En effet, l'Église est une Église des pauvres et elle est au service des pauvres, tous les biens que je viens d'énumérer sont des moyens pour permettre à l'institution et à ses membres de se mettre au service des populations, notamment les pauvres.

Mais le fait de se représenter que l'Église est riche parce qu'on voit les prêtres, religieux, religieuses rouler dans les voitures des services dont ils sont responsables constitue un obstacle majeur qui ne manque pas de conséquences socio-économiques dans son action pastorale : ceux qui pouvaient l'aider ne le font plus et cette privation se répercute sur les personnes vulnérables de la communauté qui sont la préoccupation de son action socio-pastorale, c'est-à-dire les nécessiteux. Ne pas aider l'Église signifie du coup contribuer à la misère de son prochain, puisque l'Église est au service du prochain, le pauvre, grâce à ce qu'elle reçoit. Refuser d'aider l'Église, c'est s'inscrire dans la logique de l'égoïsme et appauvrir la société. On aide le prochain en aidant l'Église.

Lors de mes travaux d'enquête de terrain, j'ai posé à l'Ordinaire du Lieu la question de savoir si, à son avis, les Églises particulières d'Afrique, en l'occurrence l'archidiocèse de Bukavu ont déjà suffisamment pris conscience de leur fragilité financière : *« Oui. Tout au moins dans les instances hiérarchiques. Chez les fidèles par contre, il y a encore du travail à faire. Le travail de l'éducation à l'observation pour voir que l'Église n'est pas riche, que sa situation financière n'est pas aussi aisée qu'on le pense toujours. Il faut éduquer les fidèles à voir cette situation, et à ne pas avoir une opinion meurtrière qui pourrait tuer leur Église, en se disant : « ils sont très riches et ils peuvent se débrouiller tout seuls ! »*²⁹⁵

En effet, l'Église n'est pas réellement riche. Ce qu'elle a ne lui appartient pas, mais elle assure juste le rôle d'intermédiaire, de « courroie de transmission » entre les organismes de financement extérieurs et les bénéficiaires, c'est-à-dire les couches de population. Comme vu précédemment, la politique d'extraversion financière ne met pas l'Église à l'abri de son défaut d'autonomie matérielle. Au contraire, elle est toujours en besoins de financement pour le fonctionnement de ses propres structures internes. Bref, l'idée que les chrétiens se font autour de l'argent de l'Église et de la pauvreté dénote soit une ignorance, soit une certaine malice. D'aucuns évoquent la nature atypique de l'Église qui devrait la mettre hors du champ sociologique de l'argent et de la richesse.

²⁹⁵ Entretien à la Procure Saint Jean Bosco avec l'Ordinaire du Lieu de l'Archidiocèse de Bukavu, le 22 août 2010.

Mais cette conception asymétrique d'une Église riche et d'une Église qui doit être pauvre a un impact positif ou négatif sur le comportement des chrétiens par rapport aux stratégies mises sur pied par l'archidiocèse de Bukavu pour atteindre son objectif d'autonomie financière par l'autofinancement. Puisqu'avec une telle conception, beaucoup d'acteurs ne perçoivent pas la raison d'aider leur Église qu'ils considèrent comme riche et non intéressée par des questions matérielles, au risque de dévier de sa mission essentielle.

2. L'Église ne doit pas rechercher les biens de ce monde, elle doit rester pauvre

Dans l'autre sens, une certaine catégorie de chrétiens considèrent que l'Église s'écarte de plus en plus de sa mission quand elle leur demande de l'argent ou quand elle entreprend des activités à caractère économique. Ils se déclarent scandalisés et disent que leur Église devrait se conformer à ce qu'elle prêche, qu'elle ne devrait pas se soucier des biens de ce monde, au contraire elle devrait se mettre à l'abri du danger de la richesse susceptible de compromettre leur salut. Cette position tranchée de certains acteurs catholiques de Bukavu, tout comme ceux de Yaoundé, n'étonne guère car, à travers l'histoire, on trouve des réactions similaires.

Dans leurs travaux sur *la sociologie de l'argent*, Damien de Blic et Jeanne Lazarus se posent dès le début une série de questions : pourquoi l'argent fait-il, depuis la plus haute Antiquité, l'objet de dénonciation par des autorités morales et religieuses ? Pourquoi l'évocation des revenus ou des patrimoines individuels reste-t-elle socialement embarrassante ? Quels sont les ressorts de la confiance placée dans les signes monétaires ? L'argent représente-t-il le meilleur moyen de différencier les groupes sociaux ?

Ces questions figurent parmi celles que peut et doit poser une sociologie de l'argent. Les auteurs rappellent qu'une lourde chape pèse sur l'argent, constituée par des siècles de dénonciation par les moralistes, les philosophes, les casuistes ou les théologiens. La première tâche d'une sociologie de l'argent doit ainsi consister aujourd'hui non à nier cet héritage, mais à l'intégrer dans l'objet d'étude, dès lors que le sociologue se donne pour objet l'argent, en clarifiant les sources de la valeur morale, culturelle et religieuse attribuée à l'argent. Camille Le Tallec²⁹⁶ consacre un article sur les raisons qui ont poussé les évêchés à publier leurs patrimoines, cela en rapport à la polémique née autour de la construction d'une maison diocésaine à Limbourg (sud-ouest), dont le coût a bondi en quelques années de 5,5 millions d'euros à plus de 31 millions d'euros (Cf. Annexe 26).

²⁹⁶<http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/La-richesse-de-l-Eglise-catholique-allemande-suscite-la-critique-2013-10-21-1048059#retour> [Consulté le 26 novembre 2013]).

En affirmant la prééminence du fait social et politique de l'argent sur sa fonction économique et dans la mesure où l'universalité du fait monétaire est aujourd'hui avérée, la distinction entre argent moderne et argent pré-moderne conserve-t-elle une pertinence ? La place occupée par les relations monétaires apparaît bien comme un trait caractéristique des sociétés contemporaines (l'Église y compris). Il reste à comprendre la spécificité de l'argent dans les sociétés modernes, mais aussi ses conséquences : la monétarisation de la vie quotidienne constitue-t-elle finalement une aliénation ou une libération de l'individu moderne (De Blic, D., Lazarus, J., 2007 :3-4), fut-il chrétien catholique?

Ces auteurs consacrent le premier chapitre de ce livre à ce qu'ils ont appelé *la condamnation morale de l'argent* (2007 :7). Ils convoquent plusieurs auteurs qui montrent que, depuis la faillite des alternatives au libéralisme, l'argent semble être passé dans nos sociétés du statut d'objet chaud à celui d'objet froid : il ne serait plus « tabou », l'évoquer publiquement ne serait plus une forme d'impudeur, son exhibition serait désormais légitime. La reviviscence dans les années 1990 d'un discours fortement critique sur l'argent, en lien avec le mouvement social, les discours altermondialistes et la critique du néocapitalisme (Boltanski et Chiapello, 1990) montrent toutefois que le potentiel polémique de l'argent reste élevé. Les dénonciations de l'« argent-roi » continuent d'émailler les discours électoraux et la « finance » reste un univers socialement suspect (2007 :7).

L'argent se présente en premier lieu au sociologue sous la forme d'un objet moral, investi par des discours sociaux normatifs, visant à légitimer son usage ou à fustiger ses effets. Une sociologie de l'argent ne peut ignorer ces discours, affirment les auteurs. Non seulement pour que cette sociologie ne se méprenne pas sur sa propre motivation à traiter de la question, mais surtout parce que les entreprises de légitimation ou de dénonciation ont de puissants effets pratiques et conditionnent toute une série d'activités sociales relatives à l'argent.

Il convient, tout particulièrement dans le cas de l'argent, de se conformer au principe de neutralité axiologique prôné par Max Weber (1906) qui invite le sociologue à instituer un « rapport aux valeurs » qui ne se confonde pas avec un « jugement de valeur ». Il ne s'agit pas d'évincer purement et simplement les catégories morales constitutives du sens commun de l'argent, mais au contraire de prendre ces catégories au sérieux en constatant leurs conséquences économiques et sociales.

Max Weber a d'ailleurs appliqué cette démarche dans son travail de mise à jour des soubassements confessionnels des pratiques économiques. Dans cette perspective, le souci éthique n'est plus endossé par la sociologie mais la valeur morale, culturelle et religieuse de l'argent devient partie intégrante de l'objet de recherche.

Ceci dit, je suis poussé à me poser un certain nombre de questions : la pauvreté est-elle une vertu à imiter ? Est-elle une attitude spirituelle ? En d'autres termes, la pauvreté est-elle le gage du salut éternel ? La question peut-être posée autrement pour être intelligible : la richesse est-elle vraiment mauvaise ?

C. La mentalité catholique traditionnelle sur la richesse

Les rapports que les individus entretiennent avec l'argent sont généralement complexes, voire souvent contradictoires. Si une bonne partie de la vie des personnes est ainsi consacrée à des activités orientées vers l'obtention d'argent (sous forme de salaire par exemple), l'évocation de ce dernier reste souvent discrète ou embarrassée (De Blic, D., Lazarus, J. : 2007 :8). L'ambivalence des sentiments à l'égard de l'argent, tant au niveau individuel que collectif, tient à ce qu'ils agrègent des dispositions et des attitudes acquises tout au long de l'histoire et qui cohabitent parfois difficilement dans le présent (Ricoeur, P., 1992). Or les attitudes hostiles à l'argent dominent dans le passé les tentatives de valorisation.

A ce sujet, il est très fréquent d'entendre les gens se demander s'il existe, en matière économique, une réglementation propre aux Églises d'Afrique. Car, celles-ci donnent l'impression qu'il y a des activités qui leur seraient prescrites alors qu'elles sont autorisées dans les Églises d'autres continents. Certaines Eglise du Nord vivent de leur savoir-faire économique : des bateaux sur la mer, des prises de participations dans les sociétés industrielles et commerciales, des sociétés commerciales de banques et d'assurances, des Brasseries... Quant aux Églises d'Afrique, tout semble s'expliquer par un dogmatisme naïf mêlé d'une religiosité scrupuleuse, au nom de la fidélité inconditionnelle à la Parole du Seigneur, qui dit qu'on ne peut pas servir à la fois Dieu et l'argent, comme les chrétiens eux-mêmes le pensent.

1. La pauvreté est-elle une vertu à recommander aux chrétiens comme gage du salut éternel?

D'après Gelin, « le salut n'est pas lié à un état sociologique ou économique ». Dans l'esprit de l'auteur, « ce n'est pas puisqu'on est pauvre qu'on irait automatiquement au ciel ; ce n'est pas non plus puisqu'on est riche qu'on irait en enfers » (1978 :14-15). Autant dire que Dieu n'a jamais béni la pauvreté, non plus il n'a jamais maudit la richesse.

Il y a certainement des riches qui plaisent à Dieu par leur vie sociale charitable, tout comme il y a des pauvres qui lui déplaisent en ne passant leur temps qu'à le maudire à cause de leur misère matérielle et à maudire leurs prochains comme si ceux-ci étaient directement à la base de leur misère ! Bref, aucun état sociologique n'est, en tant que tel, en relation avec le Royaume. En quoi le pauvre pourrait-il être plus méritoire que le riche pour le ciel ? Le problème ne réside pas dans la richesse en tant que telle, mais plutôt dans la façon dont on la recherche, la façon de l'utiliser et ce à quoi on la destine. Ne dit-on pas ordinairement pas que l'argent est un bon serviteur mais un mauvais maître ?

En effet, si la richesse est utilisée à de bonnes fins, c'est-à-dire servie comme moyen pour contribuer directement ou indirectement à la réalisation des œuvres pour le progrès social et le bien-être général, si elle permet aux hommes d'atteindre leur bien-être et de contribuer au mieux-être des autres, à la construction de la société, cette richesse est bonne et susceptible d'être encouragée. Dans ce cas, elle est un « bon serviteur ».

Par contre, la richesse devient dangereuse et « maudite » quand les valeurs sont inversées, en lui attribuant des propriétés de finalité et d'absolutisation. La richesse n'est pas une finalité en soi. Vue sous cette optique, au lieu d'être « un bon serviteur » de l'homme, elle se voit attribuer le rôle d'un « maître » et « un mauvais maître » car elle entraîne facilement l'homme dans les vices et l'idolâtrie. Etant regardée comme une fin en soi, l'homme court derrière elle par tous les moyens afin de l'atteindre, même s'il faut écraser les autres²⁹⁷.

Par ailleurs, devons-nous signaler que parmi les auditeurs de Jésus, il n'y avait pas que des indigents, mais aussi, par exemple, de petits propriétaires. Parmi ses apôtres, il y avait même Matthieu, un agent du fisc (Luc 5, 27-32). On peut aussi évoquer le cas de Zachée (Luc, 19, 1-7), un homme très riche chez qui il alla manger, ce qui énerva d'ailleurs les scribes et les pharisiens. Pourquoi ne pas aussi évoquer dans son entourage féminin, la présence de Jeanne, femme de Kouza, intendant d'Hérode et plusieurs autres, qui les assistaient de leurs biens » (Luc 8, 3)?

Donc, la pauvreté matérielle n'est pas un idéal ni une vertu à vanter, au contraire c'est un mal contre lequel il faut lutter puisqu'il avilit l'homme. On s'est parfois appuyé sur la description idéalisée de la communauté primitive, dans les Actes des Apôtres pour y voir une « Église des pauvres ». Est-ce si sûr ? se demande Jacques Dupont (1971 : 37-63). La communauté des biens y est présentée comme un idéal : « Tous les croyants ensemble avaient tout en commun » (Actes 2,44), « entre eux tout était commun » (2,32). Pour Dupont, dans sa description de l'Église de Jérusalem, ce que Luc cherche à faire voir c'est l'union des premiers chrétiens réalisait merveilleusement l'idéal de l'amitié qui leur est familier. D'après cet idéal, des amis mettent tous leurs biens en commun : non pas au sens que chacun renoncerait à ce qu'il possède, mais en ce qu'on met tous ses biens à la disposition de son ami. Il est clair que cet idéal d'une amitié authentique nous oriente, non pas vers un idéal de pauvreté, mais vers un idéal dont le nom chrétien est la charité (Ibid.).

²⁹⁷ La course effrénée à l'accumulation des richesses et les ambitions hégémoniques sont à la base du déséquilibre, de l'insécurité et des injustices dans le monde, des guerres et des foyers de tensions alimentées ici et là, notamment dans les pays du Tiers Monde qui ont des ressources naturelles. Le cas de la RDC est plus qu'éloquent, où 6 millions de Congolais sont morts entre 1996 et 2003, sans compter ceux qui meurent chaque jour dans le silence et l'anonymat du SIDA inoculé dans les populations de l'Est par des militaires rwandais et ougandais ! Il en est de même en Afghanistan, en Irak depuis 2003 et au Darfour soudanais.

2. La pauvreté est-elle un idéal à proposer ou un mal à combattre ?

Cette communauté des biens n'est d'ailleurs que l'expression d'une communion plus profonde : « La multitude des croyants n'avait qu'un seul cœur et qu'une seule âme » (Ac. 4,32). La mise des biens en commun n'est qu'une conséquence de la conscience qu'on a de former ensemble une seule communauté, un corps dans lequel chacun se sait solidaire de tous. L'idéal proposé par Luc n'est ni de pauvreté, ni de détachement, mais plus simplement et plus profondément un idéal de charité fraternelle. Il se traduit non en amour de la pauvreté, mais en amour des pauvres ; il pousse, non à se rendre pauvre, mais à veiller à ce que personne ne soit dans le besoin.

La pauvreté dont parlent les béatitudes ne se présente pas du tout comme un idéal proposé aux chrétiens. Elle constitue plutôt une situation qui révolte Dieu et porte même atteinte à son honneur. Il ne peut y avoir qu'un idéal d'amour qui conduira sans doute à s'appauvrir pour partager avec ceux qui sont dans le besoin afin qu'ils ne soient plus pauvres. Le seul idéal, c'est celui de l'amour (Dupont, 1971:37-63).

Donc, à la question de savoir si la pauvreté est un idéal à proposer aux gens, fussent-ils chrétiens, il est raisonnable de dire que la pauvreté est plutôt un mal contre lequel il faut lutter de toutes ses forces. Et une Église qui se veut responsable et fidèle à sa mission devrait œuvrer dans le sens d'élever ses fidèles, promouvoir leur « nivellement par le haut » et non leur « nivellement par le bas » à travers des discours irréalistes vantant les vertus de la pauvreté.

La pauvreté n'est pas une vertu à vanter ou à recommander. Au contraire, il faut la combattre. Une Église responsable et fidèle à sa mission devrait aider ses fidèles non à devenir des médiocres de la société par leur vie économiquement précaire, mais à combattre la pauvreté, à améliorer leurs conditions de vie, à développer leurs capacités naturelles individuelles et collectives pour s'élever, changer leur vie sociale et celle de leurs milieux, de leur pays dont ils peuvent espérer avoir des retombées.

Rares sont, les pays du continent où l'État est vraiment conscient de son rôle essentiel et décisif dans les processus de développement économique et social, tels que le décrit Michel Vernières, à savoir: l'État développeur, à travers l'accumulation du capital et les incitations à l'investissement ; l'État producteur des biens et services marchands et des biens collectifs ; l'État protecteur par la protection physique des personnes et des biens, la protection sociale, la sécurité des transactions ; l'État programmeur, à travers la conception de la programmation et l'exécution des programmes nationaux de développement (Vernières, M., 2003 : 5-12). En effet, le cas de la RDC est dramatique, où les générations des Congolais depuis les années 70 jusqu'à ces jours ne savent plus distinguer les attributs de l'État et ceux de l'Église. Tellement celle-ci, omniprésente dans toute la vie socio-économique du Congolais, s'est, malgré elle, substituée à l'État qui n'existait plus que de nom et pour le mal et la prédation !

L'archidiocèse de Bukavu, par exemple, après que l'État ait mis sous administration publique (« zairianisé ») dans la décennie de 70, ses deux instituts d'enseignement supérieur les plus prestigieux de la région, l'Institut Supérieur Pédagogique (ISP) et l'Institut Supérieur de Développement Rural (ISDR), gère aujourd'hui plus de trois cents écoles maternelles et primaires, plus de cents écoles secondaires, une université, cinq grands hôpitaux et plus d'une soixantaine de centres de santé, créés par l'Église ou mis sous sa gestion.

Le nombre de ses salariés dépasse les 3 000 employés. Ces exemples, comme tant d'autres sur le continent, montrent à suffisance que l'Église, s'il y en a une qui serait l'opium du peuple, elle ne serait en tout cas pas celle du Congo. Au contraire, cette Église, malgré le contexte sociopolitique et économique défavorable, contribue énormément à relever l'homme de ses misères spirituelles en l'ouvrant au salut par la pratique évangélisatrice, et en même temps à le libérer tant soi peu de ses contingences matérielles par des œuvres de développement socioéconomique dont elle à la charge dans la société congolaise.

Une autre question qui a toujours préoccupé les acteurs tant internes qu'externes de l'Église, c'est de savoir s'il y a une certaine incompatibilité entre l'économique et le spirituel, entre la création de la richesse et la pratique de la foi.

3. Y a-t-il incompatibilité entre l'économique et l'éthico-spirituel ?

Cette question est régulièrement par plus d'un en Afrique. En d'autres termes : pour être moralement recommandable et un bon chrétien, doit-on être nécessairement pauvre matériellement ? Si l'on est riche matériellement, cela signifie-t-il que notre sort est déjà réglé : l'enfer ? Ces questions méritent d'être approfondies.

Dans l'Église de Bukavu, les chrétiens, encore aujourd'hui imprégnés d'un enseignement reçu au catéchuménat sur fond d'une interprétation fondamentaliste et tendancieuse de la Bible héritée de l'ère missionnaire, considèrent qu'il y a une incompatibilité entre l'économique et l'éthico-spirituel. En effet, partant de certains passages bibliques (Mt. 6, 20 ; Mt. 19, 27 ; 19, 23-30 ; Mc. 10, 17-27 ; Lc.16, 9-15 ; 19-31), ils en arrivent à établir une incompatibilité entre l'économique et le spirituel, et finalement, nous sommes devant un choix : « *Nul serviteur ne peut servir deux maîtres, déclare Jésus ; ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et négligera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon* » (Lc.16, 13).

L'argent est ici personnalisé, il devient une idole qui porte un nom caractéristique : « ce qui est sûr, sur quoi on peut compter, ce qui dure ». Le choix est ici clairement délimité : il s'agit de savoir en quoi nous mettons notre sécurité : en Dieu ou en l'Argent ?

En effet, les reproches adressés à l'argent revêtent trois formes récurrentes : une suspicion de principe sur sa prétention à constituer un équivalent général ; une dénonciation des pathologies morales engendrées par la convoitise qu'il suscite ; une condamnation des pratiques moralement illicites qu'il permet, au premier rang desquelles figure l'usure. C'est ce que de Blic et Lazarus appellent « la guerre des dieux », (2007:8). Les autorités religieuses jouent un rôle décisif dans la constitution de dispositions soupçonneuses à l'égard de l'argent. Le christianisme, et particulièrement le catholicisme, démontrent les auteurs, a contribué plus que tout autre à cette tendance en ne se contentant pas de dénoncer des pratiques monétaires spécifiques, mais en mettant en cause l'argent dans son principe même.

Parmi les textes sacrés de la tradition chrétienne, les Évangiles multiplient les reproches adressés à l'argent. Les « riches » y font l'objet d'une condamnation systématique, par la bouche de la Vierge qui annonce qu'ils seront « renvoyés les mains vides » (Luc 1, 53) ou par celle de Jésus affirmant qu'il sera plus difficile pour eux d'entrer dans le Royaume des Cieux qu'à un « chameau de passer par le trou d'une aiguille » (Marc 10, 25). Plus fondamentalement, Jésus place ses auditeurs devant une alternative qui n'admet pas d'échappatoire : « Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon », nom sous lequel est personnifié l'argent chez Luc (16,13). Ces admonestations auront entre autres conséquences une valorisation très originale de la pauvreté par la tradition chrétienne, au sein de laquelle naissent de nombreux courants visant la recherche du dénuement absolu, contribuant parfois à des réformes importantes de l'Église à l'image des ordres mendiants franciscains et dominicains qui se mettent en place au XII^e siècle (De Chalendar, X., 1992 : 78-86).

Georg Simmel, dans *sa Philosophie de l'argent* publiée en 1900, propose une interprétation convaincante de l'hostilité de la mentalité religieuse à l'argent ; celle-ci correspondrait à la saisie intuitive de la nature d'équivalent général de l'argent. Dès lors que l'argent s'autonomise et se détache des biens qu'il sert à échanger, il permet de faire équivaloir l'ensemble des objets disponibles dans le monde.

S'élevant comme une abstraction au-dessus du monde social, il occupe le « centre où les choses les plus opposées, les plus étrangères, les plus éloignées trouvent leur point commun et entrent en contact ». L'argent devient alors un équivalent fonctionnel de l'idée de Dieu dont l'essence, pour le sociologue, est la résolution de la diversité et des contradictions du monde. La crainte du « mammonisme » repose donc sur un sentiment instinctif de l'analogie psychologique entre « *la plus haute unité économique et la plus haute unité universelle* » (Simmel, 1900 :281-282). D'ailleurs, observe Simmel, dès lors que diminue le sentiment religieux, l'argent vient prendre tout naturellement la place de Dieu (Ibid.). Et cette dénonciation de l'argent n'est pas faite seulement par les acteurs religieux mais aussi par les acteurs politiques.

4. La stigmatisation de l'« argent-Dieu », l'« argent vénéré », l'« argent valeur suprême »

Il faut noter que la dénonciation du mammonisme continue d'irriguer les discours critiques sur l'argent jusqu'à nos jours. La stigmatisation de l'« argent-Dieu », l'« argent vénéré », l'« argent valeur suprême » fournit ainsi en France des topiques aux personnels et aux formations politiques depuis la constitution d'une mouvance anticapitaliste au XIX^e siècle.

L'alternative à Mammon n'est plus cette fois le Dieu chrétien, mais la société menacée par l'annihilation de toute valeur morale par la polarisation des désirs sur le seul argent. Hubert Bonin (1989 :233) rappelle comment, fondant le Parti socialiste au congrès d'Epinais en juin 1971, François Mitterrand donne comme mot d'ordre à ce dernier la lutte contre « *toutes les puissances de l'argent, l'argent qui corrompt, l'argent qui achète, l'argent qui écrase, l'argent qui tue, l'argent qui ruine et l'argent qui pourrit jusqu'à la conscience des hommes* ». Pierre Bimbaum montre que la suspicion de l'argent est également au cœur d'une identité gaulliste fortement marquée par une mentalité antiéconomique au point que le général de Gaulle affirmera lui-même : « *Mon seul adversaire, celui de la France, n'a aucunement cessé d'être l'argent* » (Bimbaum, 1979 :71).

De nombreuses utopies sociales et politiques sont elles-mêmes motivées par la crainte d'une déification de l'argent et excluent son utilisation, depuis Thomas More jusqu'à Fourier et Prudhon (de Blic, Lazarus, 2007:10). Smaïn Laacher (2003) montre comment les systèmes d'échange local (SEL) qui se multiplient en France dans les années 1990 se fondent également sur un refus de l'argent considéré comme la « source du malheur du monde ».

En réaction à l'économie monétaire, les SEL organisent précisément un échange de biens et de services qui met hors jeu toute intermédiation financière et construit des relations sociales qui ne sont pas fondées sur l'appât du gain. L'embarras ou la honte, encore associés à l'argent aujourd'hui, tiennent pour beaucoup à la floraison au cours des siècles de mises en garde faites contre la convoitise spontanée engendrée par cet objet. « Qui aime l'argent n'est jamais rassasié d'argent », affirme dans la Bible le livre de l'Ecclésiaste (5,9) : ce n'est pas tant l'attrait que suscite l'argent qui inquiète les moralistes de tous les temps, c'est surtout son caractère insatiable (de Blic, Lazarus, 2007:10).

Explorant les raisons de ce souci, Paul Ricœur en propose la synthèse suivante : l'humain a non seulement des besoins qui se limitent les uns les autres, mais également des passions dans lesquelles il se jette tout entier. Seul l'humain a cette capacité de viser une satisfaction complète qu'il appelle parfois « bonheur ». Or l'argent, du fait de sa neutralité, de son impersonnalité et de son pouvoir indéterminé d'acquisition, représente l'objet « rêvé » pour un investissement total et passionnel (1992 : 56-71).

Pour de Blic et Lazarus, cette passion s'incarne dans la figure de l'avare. Si l'Antiquité stigmatise déjà les avares, comme en témoigne par exemple la *Marmite* de Plaute (III^e siècle av. J.-C.), le christianisme appuie cette condamnation en faisant valoir le double malheur qui frappe celui qui aime l'argent d'un amour excessif. Malheur pour lui-même : son avarice le destine à la mort éternelle et ne peut en outre le rendre heureux sur terre, puisqu'en convoitant l'argent comme tel plutôt que l'utilité ou le plaisir qu'il procure, il rend sa passion insatiable. Malheur également pour son prochain qui est privé de ses richesses. La parabole du mauvais riche (Luc 16, 19-31), condamné pour avoir laissé dans le dénuement le pauvre Lazare, indique que le problème posé par l'avarice, pour Jésus comme avant lui pour les prophètes d'Israël, ne relève pas seulement du rapport de chaque individu aux biens terrestres.

C'est également un problème de justice distributive : la richesse est condamnée comme une insulte faite aux pauvres et se trouve maudite pour cette raison (de Blic, Lazarus, 2007:11). L'avarice acquiert assez tôt dans le monde chrétien le statut de « vice capital » et accède au cours du Moyen-Âge au statut de péché le plus grave, en même temps que se développe l'activité marchande (Casagrande et Vecchio, 2003). Les nombreuses figures d'avares qui hantent *l'Enfer* de Dante en témoignent. La figure de l'avare subsiste dans des univers moraux moins en prise avec des préoccupations directement religieuses : les moralistes français du XVII^e siècle la reprennent volontiers à leur compte, de Molière à La Bruyère, avant que les romanciers du XIX^e siècle l'actualisent à nouveau, à l'image du père Grandet de Balzac (Ibid.).

Comme l'observent de Blic et Lazarus, la méfiance continue à l'égard des métiers de l'argent dans les sociétés occidentales est tout aussi remarquable que la postérité des topiques du mammonisme et de l'avarice. Ce ne sont ni l'argent comme tel, ni des pathologies morales qui sont visées cette fois, mais des usages monétaires spécifiques.

Pour comprendre cette posture, il faut cette fois se référer d'abord au corpus aristotélicien et notamment aux neuvième et dixième sections du premier livre de *La Politique*, textes fondamentaux pour comprendre le destin normatif de l'argent dans nos sociétés. Aristote refuse de condamner l'argent, conséquence logique selon lui de la propension des humains à l'échange. Il déplore cependant que l'argent tende à devenir une fin en soi au lieu de permettre simplement la satisfaction des besoins « naturels ». L'activité économique est légitime dans la mesure où elle se donne pour objet la production domestique (de l'*oikos*) et reste de ce fait dans le cadre de la « nature ». La chrématistique, dont l'objet est l'accumulation de l'argent, représente en revanche une activité « contre nature » (Aristote, 1962, 1 : 10) : elle vise une richesse qui n'est plus issue des « fruits de la terre et des animaux » mais de l'échange mercantile.

La mauvaise chrématistique ne saurait connaître aucune justification et Aristote condamne dans le même mouvement l'ensemble des « sources et méthodes d'échange destinées à procurer le maximum de profit ». Parmi ces pratiques, celle du prêt à intérêt est la plus détestable : il est totalement contre nature d'obtenir un gain de la monnaie elle-même alors que la monnaie a été « inventée en vue de l'échange ». Cette condamnation d'un instrument « contre nature » mérite d'être rappelée, tant elle a influencé la pensée de l'argent en Occident. La scolastique se l'est ainsi largement réappropriée au Moyen-Âge, comme en témoigne la Somme théologique de Thomas d'Aquin qui continue de distinguer l'échange « naturel » dont l'objet est de procurer les « denrées nécessaires à la vie » de l'échange contre nature qui consiste à « échanger argent contre argent » en vue du « gain ».

C'est dans cette perspective qu'est condamné, dès le haut Moyen Âge, le prêt à intérêt : l'Église considère que tout prêt donnant à une restitution excédant le principal est « usuraire » et donc proscrit. Le terme « usure » ne désigne pas alors un prêt aux intérêts excessifs, comme dans le langage contemporain : tout prêt avec intérêt est considéré comme usuraire. La théologie y voit de plus l'appropriation orgueilleuse d'un attribut divin : le temps (Le Golf, 1956 et 1986). Cet interdit religieux du profit usuraire n'est pas resté sans effets.

La croissance économique du XIII^e siècle fit peser la menace d'une contradiction entre ces principes et la réalité des pratiques de crédits ; une solution consiste à abandonner le prêt d'argent aux mains des juifs, manière de respecter la condamnation de principe en gardant la possibilité de recourir au crédit (Schatz-miller, 2000). Une assimilation durable de la figure du « juif » et de l'usurier se met en place, dans laquelle l'antisémitisme puise une de ses sources récurrentes (de Blic, Lazarus, 2007:12-13). Les activités bancaires développées ultérieurement (profits sur opérations de change, dépôts rémunérés, etc.) restant difficilement compatibles avec un cadre théologique voulant ordonner toutes les relations humaines selon le principe de la charité et de l'échange désintéressé, le secteur financier et le droit bancaire sont longtemps restés sous haute surveillance ecclésiale, du moins dans des pays catholiques comme la France ou l'Espagne (Clavero, 1996).

Les questions soulevées par les théologiens du XIII^e siècle restent longtemps actives. Charles-Albert Michalet (1968) observe que si les choix de placement de ceux qui disposent d'une épargne se limitent jusque dans les années 1850 à l'alternative de la simple thésaurisation ou de l'investissement foncier, c'est parce que le prêt à intérêt reste barré par l'interdit religieux de l'usure, encore rappelé en 1745 par le pape Benoît XIV. Il revient à Max Weber d'avoir insisté sur le conflit entre la mentalité chrétienne traditionnelle et les pratiques capitalistes. Le sociologue allemand développe dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1906) la thèse selon laquelle la rupture de suspicion traditionnelle à l'égard de l'argent fut une condition nécessaire au développement du capitalisme.

Le contexte fortement « antichrématistique » qu'on vient de rappeler n'était certes pas favorable à l'extension d'activités capitalistes reposant sur le calcul rationnel du profit et supposant donc la possibilité d'évaluation monétaire des moyens engagés dans cette voie.

Or la Réforme ouvre à partir du XVI^e siècle un espace pour une nouvelle vision du monde où la valorisation des ressources monétaires, loin d'être proscrite, devient un devoir impératif pour l'homme. Si cette attitude nouvelle est qualifiée par Weber de « conduite de vie 'chrémastitique' », elle ne correspond cependant pas à un renversement de la position aristotélicienne. En effet, d'une manière générale, historiquement, c'est le protestantisme, et surtout le calvinisme, qui a complètement bouleversé l'appréciation de l'activité économique. Il reprend l'idée qui régit la règle de vie bénédictine de « *Ora et labora = prie et travaille* », la transforme en « *Laborare est orare = travailler c'est prier = le travail est une forme de prière* » en l'appliquant non seulement au travail de subsistance, mais encore au travail créateur de richesse.

La réussite économique était considérée comme le signe que Dieu avait béni le travail. Puisque cette réussite économique n'était généralement pas possible sans une ténacité et un esprit de sacrifice plus ou moins grands (elle exigeait une vie d'où le vice était absent et où le métier était un genre de sacerdoce) et puisque les fruits de ce succès devaient bénéficier à la communauté, l'activité économique semblait être foncièrement bonne. Il était bon de produire des biens et des richesses.

Le protestantisme donnait ainsi à l'homme d'affaires un sens de sanctification religieuse pour ses activités, il se faisait le champion de la diligence contre l'oisiveté, de l'économie contre la prodigalité, de la modération et de la tempérance contre les vices qui fleurissent dans la luxure. Le gain d'argent n'est moralement approuvé que dans la mesure où il correspond à l'investissement dans une activité professionnelle qui a elle-même pour fin la glorification de l'œuvre divine. L'accumulation n'est de même valorisée que dans sa dimension ascétique.

Il reste que, dans le cadre d'une théologie de la prédestination réinvestie par Calvin, la richesse ou la réussite financière ne sont plus envisagées avec méfiance, mais deviennent au contraire un signe privilégié de l'élection divine. Cette nouvelle orientation encourage la formation d'une accumulation primitive déterminante pour la suite de l'histoire économique et sociale. La contribution de la Réforme protestante à l'essor du capitalisme repose avant tout sur la levée du verrou culturel constitué par l'éthique catholique de l'économie. L'obstacle ôté, le capitalisme déroule sa logique propre hors de tout encadrement religieux (de Blic, Lazarus, 2007 :13-15).

Finalement, l'hypothèse d'une incompatibilité entre l'économique, le moral et le spirituel pose par voie de conséquence la question de la légitimité de l'enseignement social de l'Église. Il est impossible de comprendre l'engagement de l'Église dans l'économie sans aller aux fondements même de son enseignement social et de celui de sa législation canonique.

Car pour l'Église, son engagement dans la vie économique n'est qu'une application de la doctrine sociale qu'elle enseigne depuis un siècle²⁹⁸ et de ses principes canoniques. Sinon, à quoi serviraient cette doctrine et ses lois s'ils n'étaient pas mis en pratique par elle-même pour qu'ils aient un impact sur elle-même et sur la société ? Il faut reconnaître le mérite quant à leur engagement socio-économique des Églises africaines aujourd'hui.

Bien qu'encore embourbées dans l'épineux questionnement de leur autonomie financière, même si ce n'est pas dans la même proportion, ces Églises africaines, qu'elles soient catholiques ou protestantes, participent très concrètement à la promotion humaine et au développement socio-économique et ce, au bien-être des peuples : sur toute l'étendue de la RDC, on voit des hôpitaux, centres de santé, écoles primaires et secondaires, universités privées confessionnelles qui, d'ailleurs, dans la plupart de cas sont les meilleures structurellement et fonctionnellement organisées du pays. Même si depuis une décennie l'État congolais devient de plus en plus visible dans la vie sociale des populations, l'engagement de l'Église dans la vie socio-économique et morale reste très concret à travers ses œuvres sociales. Toutefois, les acteurs de cette Église sont encore fortement marqués par la logique de consommation dont il importe de s'émanciper pour une dynamique de production.

Section 2: Nécessité d'un passage de la logique de consommation à la logique de production

Un des obstacles majeurs au processus de l'autofinancement que connaissent les Églises d'Afrique en général et du Congo en particulier, c'est le manque d'implication réelle du clergé diocésain dans le processus d'autofinancement. Cela s'observe par l'adhésion timide aux orientations pastorales édictées par les évêques sur l'autofinancement, une certaine attitude d'autosatisfaction à travers la loi du moindre effort, la recherche d'une vie facile, le manque de rigueur et de transparence dans la gestion des comptes paroissiaux. Un passage de la logique de consommation à la logique de production par les acteurs s'avère nécessaire si ces Églises veulent sortir de cette impasse.

²⁹⁸ Pendant plus d'un siècle déjà, au moyen d'interventions diverses émanant des derniers Souverains Pontifes. Pour en fixer l'origine, il faut remonter, soit jusqu'à l'Encyclique *Rerum Novarum* (1891), soit jusqu'à l'avènement de Léon XIII (1878).

A. Le manque d'implication réelle du clergé diocésain dans le processus d'autofinancement

Comme je l'ai signalé plus haut, l'autofinancement est un long processus qui exige l'implication réelle et active de tous les acteurs. Parmi les acteurs majeurs à mettre à contribution dans ce processus, le clergé diocésain se trouve au premier plan dans la mesure où les membres de cette composante sociologique sont leaders d'opinions, responsables et gestionnaires. Sans leur implication réelle, l'objectif d'autofinancement se trouverait difficilement réalisable.

Comme leaders d'opinions, ils animent, mobilisent et motivent les fidèles adhérer aux objectifs fixés par la hiérarchie du diocèse. En tant que responsables et gestionnaires, ils contribuent par leur savoir-faire administratif au fonctionnement du corps ecclésial et à la gestion de son patrimoine. Cela signifie concrètement que leur adhésion timide est un obstacle réel à la réalisation des orientations pastorales de la hiérarchie du diocèse sur son autofinancement.

1. Adhésion timide du clergé diocésain aux orientations pastorales sur l'autofinancement

Les Églises d'Afrique éprouvent des difficultés pour atteindre leur objectif d'autonomie financière à travers l'autofinancement, entre autres à cause de l'adhésion timide des acteurs sacerdotaux - le clergé diocésain - à l'orientation épiscopale sur l'autofinancement. On observe une certaine divergence de vues entre la volonté de la hiérarchie qui édicte des orientations pastorales et l'action concrète du clergé qui devrait les mettre en application et intéresser les fidèles.

Mais dans la plupart des cas, ces orientations pastorales sont ignorées des fidèles puisque le clergé ne fait pas le travail de suivi dans la diffusion. C'est ce qui ressort de nos enquêtes réalisées auprès d'un échantillon de fidèles de l'archidiocèse de Yaoundé (qui nous donne plus d'éléments d'analyse qu'à Bukavu) sur la connaissance du plan pastoral de 2009-2012. Le constat suivant a été fait :

Tableau n° 24: Degré d'information sur le plan pastoral de 2009-2012 par les fidèles de Yaoundé

Déjà entendu parler du plan pastoral	Effectifs	%	Total
Non	146	56	260
Oui	96	37	260
Je ne sais pas	18	7	260
Total des répondants	260	100	260

Source : Notre enquête : août 2012

Plus de la moitié des paroissiens interrogés ne connaissent pas le plan pastoral de 2009-2012. Cela peut être dû à leur degré d'intégration dans la vie pastorale de leur paroisse, à leur participation et leur fréquentation irrégulière à la messe certains dimanches ou seulement les jours de fête comme Noël et

Pâques, les jours de circonstances familiales (anniversaire de la mort d'un membre de famille, baptême, première communion des enfants...). Or, comme c'est l'espace socioculturel Ewondo qui constitue essentiellement l'archidiocèse de Yaoundé, il y a lieu de comprendre que l'ignorance de ce projet pastoral de l'évêque, qui met une importance particulière sur l'autofinancement, est plutôt due au manque d'information, de diffusion et de sensibilisation de la part des acteurs ecclésiastiques.

Ceux-ci, de l'observation générale, ne se soucient guère de l'autofinancement de l'Église comme institution, dès lors que chacun cherche et trouve des voies et moyens pour assurer sa propre sécurité financière, à travers diverses pratiques religieuses correspondant à la demande des fidèles : les célébrations eucharistiques et funéraires nocturnes au domicile des responsables politiques et militaires très généreux, des prières d'exorcisme nocturnes chez des chrétiens très riches matériellement, mais en quête du bien-être spirituel, ... C'est ce qui explique que 56% des chrétiens interrogés ignorent les orientations pastorales données par l'évêque, notamment sur l'autofinancement du diocèse, parce que le clergé ne s'implique pas suffisamment dans la diffusion de ces orientations.

Toutefois, sur 260 paroissiens interrogés, 96, soit 37%, reconnaissent avoir déjà entendu parler du plan pastoral de l'évêque. Il s'agit certainement de chrétiens qui sont fréquents à la messe et engagés dans des activités paroissiales comme le conseil paroissial, les groupes de prière ou qui travaillent dans des services diocésains. Tandis que 18 personnes, soit 7%, n'ont pas donné leur avis. Une chose est d'avoir déjà entendu parler du plan pastoral, une autre est d'en connaître le contenu. Interrogeons encore les paroissiens de Yaoundé:

Tableau n°25 : Connaissance du contenu du plan pastoral 1999-2012 de l'archidiocèse de Yaoundé

Connaissance du contenu du plan pastoral	Effectifs	%	Total
Honoraires de messe, casuel, deniers du culte, exceptionnel, de construction	166	64	260
Engagement socio-économique de l'Archidiocèse	53	20	260
Évangélisation en profondeur par l'inculturation et les sacrements	32	12	260
Réponses variées	9	3	260
Total de répondants	260	100	260

Source : Notre enquête : août 2012

166 paroissiens sur 260, soit 64% qui ont déjà entendu parler du plan pastoral retiennent de celui-ci les aspects financiers : les honoraires de messe, le casuel, les différentes formes de denier qui ont augmenté à la hausse sans que l'Église tienne compte du pouvoir d'achat des populations chrétiennes. Un bon nombre accuse même leurs curés de passer plus de temps pendant le sermon dominical à ne parler que de l'argent et regrettent ce glissement.

Jugeant la situation paradoxale, ils estiment se retrouver dans une double impasse : au moment où ils s'appauvrissent de plus en plus du fait de la conjoncture socio-économique défavorable, l'Église leur exige plus pour participer à sa vie matérielle. 53 interrogés, soit 20% de cette tranche, jugent que l'archidiocèse s'engage trop dans les activités lucratives. Ils dénoncent cet engagement socio-économique qu'ils trouvent dangereux pour la vocation de l'Église qu'ils définissent comme essentiellement spirituelle et pastorale. 32 personnes seulement, soit 12%, reconnaissent que le plan pastoral met l'accent sur l'évangélisation en profondeur par l'inculturation et les sacrements, tandis que 9 individus représentant 3% donnent diverses opinions sur les quatre axes qui tissent le plan pastoral de 2009-2012.

Un élément semble constituer une inquiétude des chrétiens, il s'agit du denier de l'Église, la principale ressource des Églises, même celles d'Occident, comme je l'ai dit dans le chapitre précédent, qui a été augmenté sensiblement. Voici la perception des chrétiens à ce sujet :

Tableau 26 : Paiement du denier de l'Église dans l'archidiocèse de Yaoundé

Paiement régulier du denier de l'Église	Effectifs	%	Total
Oui	146	56	260
Non	109	42	260
Je ne sais pas	5	2	260
Total des répondants	260	100	260

Source : Notre enquête : août 2012

La majorité des paroissiens interrogés, 56 %, affirment payer régulièrement leur denier de L'Église, même si dans cette frange certains estiment, comme vu plus haut qu'elle est déjà riche, mais ils aident quand même leur Église. 42% reconnaissent ne pas le faire sinon occasionnellement, tandis que 2% ne se prononcent pas. Pour quelles raisons ne paient-ils pas le denier du culte? Voici leurs réponses :

Tableau n 27 : Raisons de paiement du denier de l'Église dans l'archidiocèse de Yaoundé

Raisons de paiement du denier de l'Église	Effectifs	%	Total
Avoir accès aux sacrements et services de l'Église	69	47	146
Participer à la vie matérielle de l'Église	51	35	146
Voie de sanctification et de grâce	22	15	146
Remplir son devoir de chrétien	4	3	146
Total des répondants	146	100	146

Source : Notre enquête : août 2012

D'après les paroissiens interrogés, près de la moitié (47%) avoue devoir payer le denier de l'Église en vue d'accéder aux sacrements et bénéficier des services de l'Église, notamment les cultes religieux (funérailles). L'idée d'une contrainte apparaît dans l'acte et fait ressortir une corrélation positive avec le groupe de chrétiens dans le tableau précédent qui reconnaissent ne payer qu'occasionnellement leur

denier de l'Église. Ils sont 35% qui ont une approche « ecclésiale » du denier de l'Église : ils sont fiers de participer à la vie matérielle de leur paroisse, leur diocèse pour permettre aux prêtres de vivre, et au diocèse de réaliser ses objectifs pastoraux, notamment son service d'aider les pauvres. 15% ont une dimension théologico-mystique du paiement de leur denier de l'Église : se référant aux recommandations bibliques, ils trouvent dans ce geste un moment de grâce et de sanctification personnelle et familiale. 3% trouvent qu'il est normal de payer le denier du culte pour se mettre en ordre vis-à-vis de leur devoir de chrétien.

On le voit, à part la première catégorie qui agit sur fond d'une certaine motivation intéressée, les trois autres groupes interrogés (77 individus, soit 53%) ont quand même une approche très positive du denier du culte qu'ils payent. Maintenant, intéressons-nous au taux proprement dit du denier de l'Église, qui, rappelons-le, sous Mgr Bakot, a été multiplié par 6, passant de 2000 F CFA (3 euros) à 12 000 F CFA (18 euros) avant d'être ramené à 7 000 F CFA (11 euros), soit le triple, et sa perception chez les fidèles. En effet, revenant sur les éléments monétaires de son plan de financement, l'archevêque donne de nouvelles dispositions sur les honoraires de messes, le casuel, le denier du culte, le denier exceptionnel et le denier de construction. Ces nouvelles dispositions sont ainsi établies :

Tableau n°28: Les ressources financières des paroisses de l'archidiocèse de Yaoundé

Horaires de messe	Pôles (urbains)	Zones rurales
En semaine	2 000	1 500
Dimanches de fêtes	5 000	1 500
Messes en déplacement (ou dons en nature)	10 000	5 000
Casuel		
Baptême	2 000	1 000
Première communion	2 000	1 000
Confirmation	3 000	2 000
Mariage	20 000	10 000
Veillée	10 000	5 000
Enterrement	10 000	5 000
Fête	20 000	20 000
Denier du culte (annuel)	12 000	6 000
Denier exceptionnel (annuel)	1 200	1 200
Denier de construction (annuel)	2 400	1 200

Source : Tableau conçu par nous-même à partir du Plan pastoral de l'archidiocèse de Yaoundé, 2004-2007.

Quelle perception les fidèles ont-ils de ce taux ? Le tableau ci-dessous en donne une idée.

Tableau n° 29 : Perception chez les fidèles de Yaoundé du taux du denier de l'Église

Taux du denier du culte	Effectifs	%	Total
Très élevé	82	56	146
Elevé	57	39	146
Moins élevé	7	5	146
Total des répondants	146	100	146

Source : Notre enquête : août 2012

Ils sont majoritaires (56%), les paroissiens généreux envers leur Église mais qui déclarent très exorbitant ce qu'on leur demande comme denier de l'Église. Rappelons que, d'après le plan pastoral de 2004, il était de 12 000 F CFA par an dans les paroisses de la ville, tandis qu'il est de 6 000 F CFA par an dans les paroisses rurales (Tonye Bakot, V., 2004 : 29). Il n'y a pas de contradiction par rapport aux résultats des tableaux n°26 et n°27 où les gens payent le denier du culte régulièrement ou non, pour plusieurs motivations.

Il apparaît plutôt un recoupement avec leurs plaintes observées dans l'analyse du tableau n°24 relatif à la connaissance du contenu du plan pastoral et où ils accusaient leurs prêtres de consacrer beaucoup de temps dans le sermon à leur parler de l'argent, au moment où leur situation économique ne va que dégradant. 39% de ceux qui payent cette contribution obligatoire nuancent leur jugement, mais tout en reconnaissant que le taux est tout de même élevé. Seulement 5% des paroissiens interrogés qui payent le denier de l'Église estiment que ce qui leur est exigé n'est pas si exagéré !

Ces différentes réponses recueillies montrent à suffisance que les fidèles africains sont généralement disposés à aider leurs Eglises puisque conscients de leur précarité matérielles, mais ils sont handicapés par leur pouvoir d'achat. C'est pourquoi, la dépendance de ces Eglises des aides extérieures est encore une réalité même dans la mentalité des fidèles.

2. Le paternalisme religieux ou Syndrome de la dépendance financière extérieure

Dans ses travaux consacrés à la dépendance, Albert Memmi définit celle-ci comme « *une relation contraignante, plus ou moins acceptée, avec un être, un objet, un groupe ou une institution, réels ou idéels, et qui relève de la satisfaction d'un besoin* » (Cf. Memmi A., 1979 : 18-32). Pour bien cerner la réalité de la dépendance, l'auteur rapproche ce concept des trois autres en un double diptyque, qui lui sont fortement reliés d'ailleurs dans un même ensemble : la sujétion et la domination, d'une part, la dépendance et la pourvoyance, d'autre part. Dans la pratique, et le vécu de chacun, ce découpage n'a presque jamais cette belle netteté. Le dépendant subit avec impatience l'emprise, inévitable, de son pourvoyeur : l'adolescent, économiquement et affectivement dépendant, supporte malaisément l'ambiguïté de ses parents, dispensateurs de biens, mais aussi contrôleurs inquiets de ses gestes. Il est difficile à un

pourvoyeur de ne pas tirer avantage de ses propres bienfaits : les parents trouvent plaisir, assurance et légitimité dans leur dévouement.

Le dominant se double quelquefois d'un donateur : un patron se veut parfois un philanthrope ; certains colonisateurs se sont conduits en protecteurs de leurs colonisés²⁹⁹. Le dominé peut espérer subsides et protection de la part même de son dominant : certaines femmes...

L'autonomie de la dépendance est au moins aussi grande. On assimile couramment dépendance et sujétion, d'ailleurs au profit de la sujétion : le dépendant serait une autre appellation pour le dominé. Mais une analyse même superficielle suffit à démentir cette équivalence : si le dépendant et le dominé sont tous les deux aliénés, ils ne le sont pas de la même manière. Si leur volonté, à tous les deux, leur échappe en quelque mesure, ce qui les différencie l'emporte sur ce qui les rapproche : en un mot, le dépendant consent plus ou moins à son aliénation, le dominé, non. La raison en est claire : le dépendant trouve profit à l'être ; le dominé, non (Memmi, A., 1979 :19).

On peut, certes, être à la fois dépendant et dominé, mais cette coïncidence n'est ni automatique ni nécessaire. La dépendance ne se confond pas avec la sujétion, même s'il arrive qu'elles aillent de pair. De même, s'il arrive que la dépendance naisse à l'occasion d'une domination, la dépendance ne se réduit pas à une conséquence de la domination.

Or le dépendant ne cherche évidemment pas la fin de la pourvoyance : il y trouve au contraire des satisfactions et serait pris d'angoisse à l'idée qu'elle puisse lui manquer. Le buveur attend avec impatience le moment où il peut boire, le fumeur, la possibilité de fumer ; et, s'ils en sont empêchés, ils deviennent malheureux et agressifs. Le dépendant peut s'irriter contre son pourvoyeur, lui devenir hostile, il ne cesse pas d'en avoir besoin : d'où, d'ailleurs, sa déception revendicative. Etre dépendant de quelqu'un, c'est en être tributaire ; mais dans les deux sens du mot : c'est attendre son bon vouloir et c'est en espérer profit. « J'ai besoin de toi », signifie à la fois « je dépends de toi » et « j'attends de toi quelque bien ».

Être sous la domination de quelqu'un, c'est lui être subordonné sans gain appréciable, à moins qu'il ne se double d'un pourvoyeur. Contrairement aux idées reçues, la cohésion des grands corps sociaux, Église ou Armée, n'est pas fondée seulement sur la seule autorité, hiérarchie et appareil répressif, mais aussi sur une adhésion profonde de leurs membres, qui y trouvent de grands avantages. Beaucoup d'ex-colonisés, par-delà la fierté des proclamations et le ressentiment contre les Puissances du jour, préfèrent une relative dépendance à une totale indépendance. En tout cas, *si la fin de la colonisation est la fin de la*

²⁹⁹ Le cas de Savorgnan de Brazza avec ses Congolais.

sujétion, elle n'est pas toujours la fin de la dépendance (Ibid.). Entre les femmes et les hommes, on s'achemine peut-être de la sujétion à une dépendance réciproque et consentie.

D'une manière générale, l'homme, pour survivre, a besoin de ses semblables. Il éprouve donc à leur égard des sentiments positifs d'attraction : parce qu'il se trouve par rapport à eux dans des situations de dépendance. La domination est l'ensemble des contraintes imposées par le dominant sur le dominé. La sujétion est l'ensemble des réponses, actives ou passives, du dominé aux agressions du dominant.

Dans la plupart des Églises africaines, il se développe une sorte de paternalisme religieux dont le réflexe dominant est la recherche de solutions à l'étranger pour résoudre leurs problèmes financiers locaux, à travers l'élaboration exagérée des projets envoyés aux bailleurs. C'est ce que Schwartz, Directeur de *World Mission Associates* appelle « *le syndrome de la dépendance financière extérieure.* »³⁰⁰

Réfléchissant sur la réalité des Églises africaines depuis leur implantation par les missionnaires occidentaux, l'auteur montre qu'au seuil de ce 21^{ème} siècle, l'un des problèmes majeurs concernant la croissance du christianisme est la dépendance des fonds extérieurs, que beaucoup d'églises, fondées par des missions occidentales, entretiennent. Il constate que certains acteurs religieux pensent que les Églises « financièrement dépendantes » constituent un fait normal, et que rien ne pourra le changer. Ils ne voient rien de mal au fait que les Églises d'Occident soutiennent d'autres Églises, dans d'autres parties du monde. Ils ne voient pas la nécessité d'établir le principe d'autonomie financière de chaque Église, du moment que, sur la terre, certains croyants ont plus de richesses que d'autres.

Pour Schwartz, certains occidentaux ressentent une certaine culpabilité d'« être plus aisés » et ils nourrissent implicitement ce système, en cherchant des « partenaires » à sponsoriser. Certains missionnaires ont vécu pendant des années avec un idéal d'autonomie financière pour les Églises autochtones qu'ils implantaient. Mais celles-ci ont pris d'autres chemins. Avec le temps, ils se sont résignés à pourvoir aux besoins et à solliciter de l'aide extérieure.

Dans certains cas, ces missionnaires résistent même à l'idée de couper l'aide financière extérieure, car les projets qu'ils ont entamés s'arrêteraient ou se termineraient par un échec ! Parmi les acteurs des Églises autochtones, dit l'auteur, certains ont été formés par des fonds extérieur, et ils continuent à recevoir un salaire depuis l'étranger. Ils sont arrivés à la conclusion que leurs gens sont « trop pauvres » pour

³⁰⁰ Cf. www.wmausa.org [Consulté le 04 décembre 2013].

soutenir leurs Églises, notamment pour financer les projets de développement, et entretiennent le système.

Dans d'autres cas, les étrangers organisent des voyages de visite pour quelques jours sur le continent, puis commencent à les aider pour le salaire du pasteur, ou la construction des bâtiments, etc. Le syndrome de dépendance se développe ainsi en un temps très court.

Comme on le voit, c'est un obstacle pastoral majeur que certains prêtres ne puissent s'intéresser aux activités d'auto-prise en charge, développant ce qu'on pourrait appeler « *le paternalisme religieux* » et ne se contentant que des maigres ressources financières et des dons en nature donnés par les fidèles. Ce désintéressement du clergé aux activités d'autofinancement peut avoir comme source la formation de base du prêtre durant laquelle l'évocation des réalités économiques était perçue comme immorale et amoral, incompatible avec le spirituel.

N'ayant pas été habitués à tout recevoir de l'extérieur, certains se convainquent que ce sont les chrétiens qui doivent les prendre en charge, alors que ceux-ci ont du mal à assurer leur propre survie et celle de leur famille. Il n'est pas rare d'entendre des prêtres diocésains se satisfaire, après avoir célébré la messe le matin, estimant avoir fait l'essentiel de la journée...! Par ailleurs, les idées préconçues des chrétiens sur la richesse de l'Église, comme nous l'a confié un prêtre étudiant³⁰¹, sont alimentées par le style de vie de plusieurs : voiture, habillement, libéralités... Cette analyse me paraît très pertinente car les chrétiens observent avec attention le comportement socio-moral de leurs pasteurs et tirent des conclusions, chacun selon ses dispositions et ses convictions religieuses.

Quand on parcourt les archives du diocèse, notamment les correspondances tant officielles que privées de Jean Zoa, premier archevêque métropolitain autochtone de Yaoundé, adressées à son clergé diocésain, une double constante domine toute la durée de son épiscopat : le souci permanent d'amener son clergé à prendre conscience de la nécessité de rechercher par des voies et moyens justes et honnêtes l'autosuffisance financière des paroisses et ce, du diocèse ; la nécessité de tenir une comptabilité sincère et régulière pour une gestion financière des paroisses.

3. Le manque de rigueur et de transparence dans la gestion des comptes paroissiaux

J'ai dit plus haut que la gestion des comptes paroissiaux dans l'Église de Bukavu est calamiteuse, aucune tenue de comptes n'est faite, sinon de manière embryonnaire et inexacte, aucun inventaire des biens meubles et immeubles de la paroisse n'est effectué. Le Conseil économique paroissial, organe de contrôle et de décision des comptes paroissiaux, est inexistant dans la plupart de paroisses. Là où il en existe, les membres sont nommés par le curé sur base de critères plutôt subjectifs : ses amis.

³⁰¹ Entretien avec un prêtre de l'archidiocèse de Yaoundé à l'UCAC-ICY, Nkolbisson, le 20 septembre 2006.

Par ailleurs, dans presque toutes les paroisses de ce diocèse, le curé et l'économe paroissial sont régulièrement en conflit, chacun se réclamant investi d'autorité et d'autonomie de gestion. L'économe paroissial agit sans rendre compte à qui que ce soit, sauf peut-être directement à l'Ordinaire du Lieu.

Lors de mes enquêtes sur terrain, sur les 37 paroisses que compte l'Eglise de Bukavu, je n'ai trouvé aucun rapport annuel envoyé par une paroisse à l'Économat général. Il manque aussi de mécanismes institutionnels pour le contrôle de la gestion des comptes paroissiaux par ces différents acteurs internes. Dans l'analyse qu'il fait de la situation de l'archidiocèse de Yaoundé, Daniel De Angelis, ancien économe diocésain, constate deux types de problèmes fondamentaux qui émaillent la gestion des entités paroissiales. D'abord, la négligence dans la tenue des comptes de la paroisse. Ainsi, observe-t-il, au 30 juin 1997, dans la zone urbaine seulement 27 paroisses sur 62, soit 44% avaient présenté leurs comptes annuels, et dans la zone rurale, 28 paroisses sur 48, soit près de 59%.

Lors de mes enquêtes, la situation n'a pas beaucoup changé car sur 46 paroisses en zone urbaine, 28 ont présenté leurs comptes en 2005, soit 61%, tandis qu'elles étaient 52 paroisses sur 80 que compte la zone rurale, soit 65% à s'acquitter de cette obligation canonique. Cette négligence de la part des acteurs cléricaux provient du fait qu'ils ne sentent pas la nécessité d'une gestion rigoureuse, d'autant plus qu'il n'y a ni contraintes auxquelles ils seraient soumis, ni mécanismes institutionnels de contrôle mis en place quant à leur gestion.

De Angelis observe aussi parfois une grande différence entre les statistiques des sacrements et les comptes présentés dans le rapport là où celui-ci est fait. Ces statistiques, pour l'auteur, devraient donner des montants correspondant aux recettes des paroisses. Cela n'a pas été le cas dans la majorité des situations. D'où sa question de savoir si l'administration des sacrements n'aurait pas donné lieu au versement des offrandes par les bénéficiaires.

L'absence de budget prévisionnel dans les paroisses, ajoute-t-il, l'absence de comptabilité et la marginalisation du laïcat dans la gestion financière ne sont pas seulement des problèmes du clergé local, car on retrouve la même pratique dans les paroisses gérées par des religieux. Ce problème date de longtemps et reste l'un des points fragiles de l'Église. Une partie du clergé a toujours boudé et saboté toute orientation épiscopale à ce sujet (De Angelis, D., 2001 :104).

S'agissant encore de l'adhésion lente du clergé à l'orientation épiscopale sur l'autofinancement, telle qu'elle est déplorée par l'Ordinaire du Lieu, on peut lire dans sa circulaire n°3/67 du 14 février 1967, ce que Mgr Zoa avait écrit sur un ton magistral et menaçant au sujet des questions financières :

« Les curés sont des gérants responsables devant l'évêque et doivent lui rendre des comptes. Il faut donc, au minimum, tenir un Journal où l'on inscrit au jour le jour toutes les recettes et toutes les dépenses que l'on fait. Toutes les paroisses doivent envoyer régulièrement au Père Procureur les comptes trimestriels et en fin d'année les comptes annuels. Non pas des comptes fabriqués de toutes pièces en fin de trimestre, mais reproduisant selon les différentes rubriques toutes les opérations réellement effectuées. Il est absolument interdit de verser à un compte courant postal ou à un compte bancaire personnel les avoirs des paroisses. Il n'est pas permis d'ouvrir un CCP ou un compte bancaire au nom d'une paroisse sans mon accord écrit (ceci même sur le plan légal car les paroisses n'ont pas la personnalité civile)» (Zoa, J., 1967 : 4. Cité par De Angelis D., 2001 : 105).

Déjà une année auparavant, pour permettre à son clergé de répondre efficacement aux exigences d'une bonne gestion financière de leur paroisse, dans sa circulaire confidentielle du 12 juin 1966, Mgr Jean Zoa demandait qu'il y ait dans chaque paroisse un comité de gestion, présent et agissant, surtout au moment des passations, à cause des problèmes trouvés lors du départ du curé sortant.

Dans sa circulaire n°9/66 du 26 août 1966, il demandait d'organiser des sessions de formation à la gestion financière pour le clergé et de proposer des initiatives aux responsables du diocèse. A la même date, l'archidiocèse de Yaoundé a élaboré un document comptable pour les passations dans les paroisses, y compris les inventaires pour les biens meubles et immeubles. Dans sa circulaire n°28/69/3 du 20 janvier 1969, il mettait les bases du conseil paroissial actuel qui englobe le conseil pastoral et le conseil des affaires économiques. Il mettait aussi en garde contre la tentation de transformer ce conseil en un clan du curé et il proposait qu'il soit l'organe de représentation des villages d'une paroisse (Zoa, J., 1969 : 5. Cité par De Angelis D., 2001 : 105).

Dans la même circulaire, le prélat faisait remarquer que le problème financier était lié au manque de stratégie pédagogique de la part du clergé. En effet, si les fidèles devenaient compagnons de route du clergé, pour reprendre l'expression de l'évêque, ou plutôt si le prêtre pouvait apparaître vraiment comme étant au service de la caravane vers Dieu, alors ceux-ci (les fidèles) se comporteraient autrement à son égard (Ibid.). Comme s'il voulait dire que les fidèles sont le fruit de leur curé.

Dans la circulaire n°4/85 du 26 janvier 1985, l'archevêque transmettait en orientations pastorales les décisions du conseil épiscopal de septembre 1984 : établir un inventaire, constituer des conseils paroissiaux, constituer un comité de gestion dans le conseil paroissial, envoyer les comptes à la Procure (Zoa, J., 1985: 1. Cité par De Angelis D., 2001 : 106).

Enfin, dans la circulaire n°14/97 du 2 juin 1997, Mgr Zoa exigeait l'envoi par tous les curés des inventaires des biens meubles et immeubles avant le 15 juillet 1997, et la circulaire n° 26/97 du 19 septembre 1997, dans laquelle il annonçait des sanctions à l'égard des curés qui ne présentaient pas de comptes pour l'année 1996-1997 avant le 31 octobre 1997, religieux et séculiers confondus (Ibid.).

J'ai volontiers passé en revue les dispositions de Mgr Jean Zoa, depuis pratiquement la décennie de sa prise canonique du siège métropolitain de Yaoundé jusqu'à sa mort (mars 1998), pour cerner le souci réel et permanent qu'il avait de voir son clergé s'impliquer dans son objectif socio-pastoral de l'autosuffisance financière par l'autofinancement dont la bonne gestion des biens et des hommes est un préalable très indispensable.

Avec ce prélat, l'Église de Yaoundé s'est donné des orientations pastorales à travers son synode diocésain. Parmi ses orientations, exprimées à travers les quatre axes, nous retrouvons l'urgence de la prise en charge de l'Église et la recherche de son autonomie financière. Dans son message de clôture du synode diocésain en la fête de l'Assomption 1991, l'évêque décrivait les orientations concernant les biens temporels en ces termes: « *Il importe donc de poursuivre les efforts déjà engagés dans le sens d'une meilleure maîtrise de gestion des biens temporels, afin de promouvoir des communautés capables : de prendre des initiatives créatrices pour produire leurs propres moyens d'existence, et de se doter des outils nécessaires à la mission ; de rendre compte de leur gestion dans un langage cohérent, transparent et crédibles ; d'appliquer les règles du droit du travail dans un climat de justice sociale.* » (Zoa, J., 1991 : 8)

Dans sa circulaire n° 26/97 du 19 septembre 1997, l'archevêque dénonce la situation de son diocèse, en faisant remarquer que le manque de comptabilité, le refus de la part de son clergé de rédiger l'inventaire des biens meubles et immeubles des paroisses, le refus de verser l'argent sur le compte des paroisses sont des attitudes qui mettent en danger les orientations pastorales exprimées dans le synode diocésain : « *Je considère ces négligences comme un refus des orientations diocésaines exprimées dans notre synode. Elles provoquent une situation ambiguë et fragile pour une Église qui voudrait se prendre en charge* » (Zoa, J., 1997 :1. Cité par De Angelis D., 2001 :100).

Mais tous ces efforts déployés par Jean Zoa se sont trouvés handicapés par le manque d'un statut économique clair pour le clergé. La Procure couvrait une partie des frais de sa subsistance, les paroisses faisaient le reste. Pour De Angelis, il y avait beaucoup de différences de niveau de vie d'une paroisse à l'autre. Il manquait aussi une centralisation des ressources paroissiales. La plupart du clergé étaient hostiles à la tenue des comptes et des inventaires que, jusqu'à aujourd'hui, beaucoup considèrent comme un exercice fastidieux et d'ailleurs irréaliste³⁰². Dans cette situation, il était difficile d'entamer une quelconque dynamique d'autofinancement et de péréquation de ressources.

³⁰² Lors de mes enquêtes de terrain (juin-septembre 2006) pour mon travail de mémoire de Master, il m'a été dit plusieurs fois que la comptabilité et ses exigences légales ou canoniques est réservée aux « techniciens des chiffres » mais que ce n'est pas le travail du prêtre dont il ne voit pas de portée sur le rendement pastoral !

Cette situation de blocage que nous avons décrite avec De Angelis à travers les circulaires de l'évêque Jean Zoa a pesé lourdement sur l'avenir du diocèse de manière déterminante (De Angelis, D., 2001 :109). Une reconversion des mentalités des acteurs ecclésiastiques s'avère nécessaire.

B. Nécessité d'une reconversion des mentalités

Glenn Schwartz, réfléchissant sur la vie des Églises africaines depuis leur création, s'interroge : est-il possible d'implanter des Églises, sans créer de dépendance financière ? Le soleil des indépendances³⁰³ qui avait dardé de ses bienfaisants rayons l'Afrique dans les années 60 semblait lui promettre des lendemains meilleurs. « *Une quarantaine d'années après ce « soleil », se demande Recchi, les conditions de vie des Africains se sont-elles vraiment améliorées ? Le contexte ayant changé, puisque le gouvernement de l'Afrique indépendante revient de plein droit, à ses fils, qu'en est-il exactement ?* » (Recchi, S., 2001 :163)

D'années en années, la vie devient de plus en plus difficile. La désillusion de la période post coloniale prend, en ce début de millénaire, une tournure cruellement dramatique. La liste de maux dont souffrent les populations africaines s'allonge toujours davantage. Les exclusions ethniques, la dilapidation du bien commun, la négligence des droits et obligations des citoyens et des autorités politiques, la faim ; les interminables guerres fratricides avec leur triste cortège d'exécutions sommaires, de viols, d'insécurité croissante, de fuite des cerveaux ; l'absence de salaire, l'insalubrité, la résistance du paludisme et la pandémie du Sida accentuent ce phénomène grandissant de la paupérisation de l'Afrique. C'est un cercle vicieux que l'on pourrait briser si les conditions de bonne gouvernance et de formation étaient réunies pour relever les différents défis qui, implacablement, s'imposent.

Contrairement à ce que croient certains, il n'y a aucune fatalité : l'Afrique n'est pas maudite, affirme Recchi, elle devra seulement se réveiller de sa torpeur, de sa léthargie, se libérer des mentalités qui l'alourdissent. En d'autres termes, les Africains devraient accepter de payer le prix du développement (Ibid.) Dans la ligne de la doctrine sociale de l'Église, le pape Paul VI parlait de la nécessité de « *promouvoir tout homme et tout l'homme* »³⁰⁴. Quelques années auparavant, dans sa Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps « *Gaudium et spes* », le Concile Vatican II, avait rappelé cette vérité : « Les biens extérieurs assurent à chacun une zone indispensable d'autonomie personnelle et

³⁰³ Titre du roman du sénégalais Ahmadou Kourouma, cf. *Le Courrier*, le magazine de la coopération au développement ACP-UE, octobre 2001 : 55-56.

³⁰⁴ Paul VI, Encyclique sur le développement des peuples *Populorum progressio*, 26 mars 1967, n° 14.

familiale ; il faut les regarder comme un prolongement de la liberté humaine. Enfin, en stimulant l'exercice de la responsabilité, ils constituent l'une des conditions des libertés civiles. »³⁰⁵

1. Les Églises doivent définir leur politique financière

Depuis plus d'un siècle, le mot d'ordre des missions a été d'établir des Églises capables de se gouverner elles-mêmes, de s'autofinancer et de se multiplier par elles-mêmes. Mais comme je l'ai suffisamment démontré dans la première partie de cette thèse, il est légitime de se demander comment les Églises et organisations missionnaires (dans les confessions protestantes) ont-elles choisi d'orienter leurs fonds, quel type d'Églises ont-elles effectivement implanté ou encouragé sur le champ missionnaire en Afrique : est-ce que ce sont des Églises responsables et jouissant d'une autonomie financière ou plutôt des Églises mendiantes et dépendantes constamment tournées vers l'extérieur ?

Dans leur méthode missionnaire, ont-elles donné priorité à l'évangélisation de proximité en allant à la rencontre des fidèles sur le terrain, c'est-à-dire dans leur terroir et en les responsabilisant, ou plutôt en entretenant la « centralisation » de toutes les activités à la mission principale où tout le monde devait venir rencontrer le curé ? Quel type de programme d'évangélisation propose-t-on aux fidèles ?

Revenant sur la pratique religieuse en Afrique, Schwartz fait un état de lieu sur les aides extérieures, leurs avantages, mais aussi leurs inconvénients. Il relève les faits suivants : « *Beaucoup pensent que pour achever la tâche d'évangélisation mondiale, il faut prendre les ressources là où elles se trouvent, dans les pays riches. Ainsi pense-t-on qu'il vaut mieux utiliser les ressources globales pour accélérer ce processus, parce que les ressources locales sont plus difficiles à lever. Or, pour éviter la dépendance, il est toujours meilleur de stimuler l'utilisation des ressources locales, même si au départ les choses semblent aller moins vite ! Quand les ressources globales remplacent les ressources locales de façon habituelle, cela signifie que trop d'argent est envoyé vers des Églises existantes, qui devraient se prendre en charge, alors que dans d'autres lieux l'Évangile n'est pas prêché, parce que cet argent n'est pas disponible... Les dangers d'introduire des fonds extérieurs ne peuvent pas manquer. La dépendance financière affecte la manière dont les gens perçoivent et reçoivent l'Évangile : ils assimilent l'Évangile et bénéficient matériels : il y a quelque chose de faussé à la base, dans une telle assimilation ; ils se « convertissent » en pensant en arrière plan, recevoir des avantages matériels ; ils risquent de passer à côté des principes de base de l'Évangile : une fois qu'ils ont reçu le salut, vont-ils comprendre la nécessité de « se donner entièrement à Christ », et le principe de redonner à Dieu une partie de ce qu'il nous donne (la dîme) »³⁰⁶ ?*

³⁰⁵ Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 07 décembre 1965, n° 71.

³⁰⁶ Glenn Scharz, *La dépendance financière des églises établies par les missions : problèmes et enjeux*. Cf. www.wmausa.org [Consulté le 04 décembre 2013].

Habités à tout recevoir de l'extérieur, les autochtones ont fini par se convaincre que leurs propres ressources sont insignifiantes, nous dit Glenn Schwartz, à leurs propres yeux. Ils sont entretenus dans une mentalité de pauvreté et reconnaissent comme tels. Pour l'auteur, l'on perpétue ainsi le syndrome de dépendance. D'après l'analyse de Schwartz, mobiliser des fonds étrangers détruit l'initiative locale. Cette idée correspond effectivement à ce que les économistes du développement s'accordent à dire : aucun pays ne peut se développer par des apports ou des entrepreneurs extérieurs.

L'économie nationale, source du développement et de la croissance, est principalement bâtie sur des initiatives locales et des entrepreneurs fils du pays, les capitaux extérieurs n'étant que d'appoint. Dans certains cas, cela peut même tuer le marché local et les ressources disponibles sur place (ex. du marché de céréales de la Zambie, lors d'une sécheresse en 1984). En cas de catastrophe naturelle ou de situation d'urgence, l'apport extérieur est souvent indispensable et bénéfique.

Mais, les dons exceptionnels ne doivent pas laisser la communauté encore moins capable de se prendre en charge, une fois que les dons sont fournis. L'auteur dénonce le fait que les donateurs (occidentaux) n'ont pas toujours des motivations saines : ils ont besoin de déverser leurs excédents de ressources ou bien sont animés d'une pitié mêlée de culpabilité, sans se soucier de savoir si leur aide crée de la dépendance ou non. Il regrette de constater que les Églises des pays pauvres n'ont souvent pas assez de maturité ou de recul par rapport aux « offres » extérieures.

Les dirigeants doivent analyser honnêtement si tel apport d'argent va améliorer la santé spirituelle de la communauté. Pourront-ils refuser un don, s'ils peuvent réaliser leur objectif avec les ressources locales et ainsi avoir la joie de « marcher sur leurs deux pieds » ? L'influence occidentale importe dans les Églises des modèles et des besoins qui ne correspondent pas aux réalités du contexte matériel local (ex: le style de constructions des bâtiments d'Église).

2. Nécessité pour les Églises de travailler sur les causes de leur fragilité économique

Comme pistes de solutions à envisager pour diminuer la dépendance financière, l'auteur propose ceci : ceux qui envoient en mission, et donc pour l'auteur, qui créent souvent la dépendance, comme les Églises autochtones qui bénéficient des fonds étrangers, doivent adopter une nouvelle manière de penser en ce qui concerne les moyens de soutenir la croissance des Églises. En d'autres termes, il faut briser de vieilles habitudes et abandonner d'anciennes pratiques qui sont devenues malsaines. Mais l'auteur reconnaît réalistement qu'il n'y a pas de solution rapide et facile !

Par ailleurs, les acteurs donateurs et bénéficiaires devraient reconnaître quelles sont les causes qui engendrent et perpétuent la dépendance et avoir le courage d'abandonner ces pratiques : il faudra pour cela beaucoup de détermination de la part de tous ! Ils doivent aussi chercher à résoudre les difficultés locales autrement qu'avec de l'argent étranger ! Il y a, dit-il, un grand prix à payer pour passer de la dépendance à l'autonomie : des leaders autochtones auront à dire « non merci » à certaines propositions de financement extérieur. D'autres devront avoir le courage de demander l'arrêt de leur soutien régulier en provenance de l'étranger.

Ceci s'est produit en Afrique de l'Est dans les années 1970 : des dirigeants d'Églises ont décidé de ne plus percevoir leurs salaires, versés depuis Outre-mer. Il s'est alors produit une mobilisation financière exceptionnelle dans les Églises qui ont, non seulement soutenu leurs pasteurs, mais aussi payé leurs bâtiments et leurs propres véhicules. Introduire des fonds étrangers pour soutenir les besoins locaux détruit le sentiment de « propriété » et le « sentiment d'appartenance ».

L'introduction d'argent étranger et le fait que les décisions soient prises par des étrangers détruisent le sens de la propriété chez les autochtones. Si les idées viennent de l'extérieur, les autochtones n'ont plus besoin de donner les leurs ! Comme les expatriés veulent aller vite, les initiatives locales, souvent plus adéquates, n'ont pas le temps de venir à la surface. Le danger est que les missionnaires sont souvent soutenus pour ce qu'ils font (et non pour ce qu'ils sont !). Ils sont inconsciemment poussés à réaliser des projets, « produire des résultats » en un temps donné... C'est ainsi que beaucoup de projets initiés par des missionnaires tombent dans l'abandon, car ils sont ingérables par la suite pour les autochtones ! Un autre danger, c'est que, lorsque l'argent vient d'ailleurs, les autochtones eux-mêmes sont poussés à initier des choses qui plaisent aux donateurs, même si elles ne correspondent pas aux besoins prioritaires locaux, ni aux méthodes locales.

3. Nécessité pour les Églises d'établir des principes sains de la gestion financière

Pour Schartz, il est essentiel d'enseigner et établir dans les Églises « les principes bibliques » de la gestion financière, en reconnaissant que les Églises en bonne santé ne sont pas celles dont les leaders ou les membres regardent constamment vers l'étranger pour recevoir leur soutien, mais plutôt vers ceux qui ont appris la joie et la satisfaction de rendre au Seigneur quelque chose qu'Il leur a donné ! Les croyants des Églises dépendantes doivent apprendre ce qu'est le sentiment de « vraie propriété personnelle ».

Lorsque les croyants prennent conscience qu'ils sont propriétaires de leur propre Église et de son fonctionnement, ils ont un nouveau sens de la responsabilité. Ils vont alors trouver des ressources

locales qu'ils ne soupçonnaient pas auparavant. Ils auront à cœur de soutenir leur pasteur, de prendre en charge leurs besoins matériels, etc. C'est seulement quand la « propriété locale » est bien établie que les chrétiens découvrent la joie de soutenir par eux-mêmes. Tant que les fonds arrivent de l'étranger, les gens cherchent toujours quelqu'un qui pourra faire ou payer à leur place...

Un des principaux défis, en Afrique, est la bonne gouvernance qui consiste à apprendre à gérer avec compétence les phénomènes et les hommes. Axelle Kabou, dans un ouvrage au titre provocateur « *Et si l'Afrique refusait le développement ?* » dans lequel l'auteur traite du manque d'envie et de l'incapacité des africains à prendre en charge le continent africain sans dépendre de l'aide étrangère, a bien eu raison d'affirmer qu'il était impossible de prévoir la courbe des événements à court, moyen et long terme: « *Le sous-développement de l'Afrique, quelle que soit l'époque considérée, n'est pas le produit du hasard. Tous les Africains de notre génération (...) ont une perception plus ou moins articulée des raisons internes pour lesquelles l'Afrique s'enfoncé dans la misère et menace de n'en jamais sortir.* » (Kabou, A., 1991 : 13. Citée par Recchi, S., 2001 : 163).

Plus de deux décennies après la parution de son livre, la question d'Axelle Kabou reste actuelle : « *Et si l'Afrique refusait le développement ?* » D'autres acteurs de divers horizons ont élevé leur voix dans le même sens : écrivains, artistes, économistes et autres personnalités africaines, pour inviter à une prise de conscience responsable. Paulin Poucouta fait une lecture socio-anthropologique sans complaisance de l'ambiguïté du vécu quotidien de la foi chrétienne en Afrique: « *On loue la vivacité et la vitalité de nos communautés, la chaleur de nos célébrations, l'accroissement des vocations, le nombre des activités de baptêmes... Mais on connaît les drames sanglants vécus dans de nombreux pays africains où la population est majoritairement chrétienne (...) Où sont les valeurs africaines de vie, de fraternité, de tolérance tant vantées ? L'Afrique de la vie n'est-elle pas finalement l'Afrique de la mort ? Sous les apparences de vitalité ne cultive-t-on pas la mort ? On le voit à l'importance que l'on accorde aux funérailles. On investit moins pour sauver la vie, signer, guérir que pour enterrer* » (Poucouta, P., 1997:247).

Sous un autre timbre, l'ancien Directeur du FMI, Michel Camdessus, s'exprime, en bon connaisseur des dossiers internationaux et de leurs enjeux géostratégiques politiques et économiques, au sujet de cette situation préoccupante de l'Afrique en prédisant des catastrophes mondiales dues à la pauvreté entretenue et en renvoyant dos à dos Africains et Occidentaux: « *Quel est le principal défi du futur? C'est sans conteste la pauvreté. Si l'on ne traite pas le problème dans toute sa dimension, le monde sera exposé à tous les risques d'implosion. Si, par exemple, les pays industriels continuent par leurs exportations d'armes à alimenter le petit feu permanent des conflits en Afrique, nous préparons de nouveaux drames. La lutte contre la pauvreté doit devenir, partout, la priorité... Les pays du Sud aussi se sont engagés à lutter contre la pauvreté. S'ils ne réduisent pas les dépenses improductives, les dépenses militaires pour se concentrer sur le développement humain, l'aide du Nord ne servira pas à grand chose...* » (Camdessus, M., 2000 :10-11).

La conversion des mentalités passe aussi par la mise en valeur des ressources potentielles pour qu'elles puissent contribuer à l'amélioration des conditions de vie des populations.

4. Mise en valeur des ressources potentielles locales

Les acteurs responsables ont comme devoir d'apprendre aux chrétiens à voir les ressources locales. Trois ressources au moins sont toujours à la disposition des pays pauvres : la force de travail de la population (le Japon, qui n'a aucune ressource naturelle dans son pays, mais qui sait utiliser le travail de sa population) ; la terre cultivable : la terre est la première ressource donnée par Dieu à l'homme, mais, de plus en plus, l'agriculture est négligée à cause de l'urbanisation. La troisième ressource que voit l'auteur, c'est la solidarité de la famille élargie (avec ses avantages et ses inconvénients) qui est une ressource locale puissante, surtout pour faire face à des situations de crise (ainsi, au Ghana, 1 million d'immigrés, chassés du Nigéria, ont pu être réintégrés, grâce aux liens familiaux).

Bref, une priorité doit toujours être donnée aux ressources locales par rapport aux ressources mondiales ou extérieures, et non le contraire, comme c'est le cas aujourd'hui dans la quasi-totalité des Églises d'Afrique. C'est ainsi que les croyants prennent leurs responsabilités et que leur sentiment de dignité personnelle est le mieux préservé. Certains pensent que l'Occident est riche, donc il doit « aider » dans tous les cas ! Il est cependant préférable de mobiliser d'abord au maximum les ressources locales et d'appliquer le principe de « proximité géographique ». Cela encourage les gens à entreprendre des initiatives et à s'aider eux-mêmes. L'aide extérieure est indispensable dans certains cas : le défi est de faire en sorte que les ressources et aides externes ne viennent pas détruire le peu de ressources locales existantes et ne laissent la communauté encore plus dépendante et passive.

En définitive, la dépendance peut être vaincue, elle n'est pas irrémédiable ! Cependant, il faut un réel réveil spirituel pour résoudre ces questions. C'est en ayant d'abord une vraie vie spirituelle que l'on pourra mettre en place une bonne gestion. L'on voit ici l'importance d'établir des Églises qui s'auto-suffisent sur le plan financier et qui se multiplient sur ce principe. D'où une sensibilisation accrue des leaders des Églises autochtones à prendre une totale responsabilité de l'appropriation des projets de l'Église locale. L'initiative locale vient d'une vision locale et du sentiment d'être propriétaire de l'œuvre. Cela ne se réalise qu'avec des fonds locaux. Cela va moins vite au départ, mais si l'on injecte de l'argent extérieur pour aller plus vite, on risque de développer une mentalité de parasite. Un autre obstacle non moins dangereux contre lequel l'archidiocèse de Bukavu devra lutter pour atteindre son objectif d'autofinancement, c'est le poids socioculturel et religieux.

C. Le poids socioculturel et religieux des acteurs locaux de l'archidiocèse de Bukavu

Le poids socioculturel et religieux est une variable fondamentale dans le combat pour l'autofinancement de l'Église locale de Bukavu. J'ai déjà présenté les Bashi-Bahavu, deux tribus sœurs bantu d'Afrique centrale établies principalement à l'extrême est de la République démocratique du Congo, sur les territoires de Walungu, Kabare, Mwenga, Uvira, Kalehe et Idjwi. Leur ville de référence est Bukavu³⁰⁷. La terre et la vache³⁰⁸ sont les deux richesses pour la famille et une référence sociale. Ainsi, chaque ménage est-il détenteur d'un terrain,- acquis du Chef coutumier (*Mwami*) principalement ou acheté sous sa caution-, sur lequel il établit sa résidence et y pratique les cultures nécessaires pour sa subsistance. Car les Bashi-Bahavu sont organisés dans un système féodal décentralisé.

1. Le poids du système féodal au Bushi-Buhavu

Selon Aristide Kagaragu, au Bushi-Buhavu, acheter de la nourriture est signe de pauvreté. Étant donné que les régimes politiques coloniaux et postcoloniaux n'ont pas promu l'investissement bancaire au Congo, les Bashi-Bahavu ont appris à convertir leurs avoirs en vaches. Ainsi, le nombre de vaches que l'on possède donne-t-il un statut social visible. Lors des mariages, le jeune fiancé doit offrir des vaches en dot à sa belle famille. La vache est élevée aussi pour produire du lait. Le lait est consommé frais ou converti en fromage. Le plus courant est du fromage blanc, nommé *Mashanza* (Kagaragu, A., 1984).

Les Bashi-Bahavu sont aussi éleveurs de chèvres, de poules, et de petits bétails comme les lapins. Les dernières décennies ont vu s'accroître l'élevage des porcs. Donc, l'élevage sert à la fois comme réserve de valeur et bien d'échange, mais aussi pour l'alimentation. Sur le plan politique, ces deux tribus sont regroupées en plusieurs royautes souveraines correspondant chacune à une collectivité. Il en existe une quinzaine pour les deux entités tribales Shi-Havu : Burhinyi, Kaziba, Lwindi, Ngweshe, Kabare, Kalonge, Nindja, Ntambuka, Rubenga, Chinda, Luhwindja, Buhavu-Kalehe, Mbinga-Nord et Sud, ...

Chaque royauté est dirigée par un *Mwami*. Dans la gestion de son pouvoir, il est secondé par un conseil de sages (« *Bajinji* »), un parlement représentant non seulement sa cour, mais aussi chacun des groupements composant sa royauté.

³⁰⁷[http://fr.wikipedia.org/wiki/Shi_\(peuple\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Shi_(peuple)) [Consulté le 06 décembre 2013].

³⁰⁸Dans une étude intitulée *Analyse sociale de la nation Shi*, « Les interdits des Bashi : quelques interdits (« Miziro »). Les interdits (« miziro ») sur la femme et le rôle du guérisseur chez les Bashi. Etude anthropologico-philosophique», Norbert Lubanja affirme : « Le Mushi possédait (et possède jusqu'à ces jours) au moins une tête de gros bétail (la principale richesse étant la vache), mais on trouve aussi des chèvres, des moutons et de la volaille. Le mushi est très attaché à sa vache. Celle-ci sert non seulement à produire du lait, mais aussi à doter le mariage, à cimenter l'amitié, à lier le serviteur à son maître... Elle est donc considérée comme principale monnaie des échanges commerciaux dans le Bushi traditionnel » Cf. <http://lubanjablog.unblog.fr/2012/05/28/analyse-sociale-de-la-nation-shi/> [Consulté le 06 décembre 2013].

Pour l'administration courante, chaque royauté est divisée en groupements dirigés chacun par un représentant du Mwami, un *chef de groupement*, qui exerce son pouvoir par délégation. Le groupement est à son tour subdivisé en localités ou villages, à la tête desquelles se trouve aussi un représentant du Mwami, le *chef de localité*, qui lui rend directement compte sans passer par le chef de groupement. Cependant, tout sujet est en droit d'être reçu par le Mwami et à n'importe quel jour.

C'est même une obligation pour tout sujet d'aller périodiquement présenter ses hommages au Mwami « *Kusengera* » accompagné des présents, en l'occurrence la bière traditionnelle « *Kasiksi* » fabriquée (« *Kukanda, kurhala, n'okuhongola* » à base des bananes murs et du sorgho, et une chèvre ou un mouton. S'il se dérobe de cette obligation féodale, le sujet s'expose à une expropriation de son lopin de terre pour le confier aux fidèles courtisans du Mwami. Le pouvoir du Mwami est très proche des administrés dans la mesure où il est parfaitement au courant de la vie sociale de chaque village et c'est à celui-ci qu'il revient d'assurer la justice distributive. En effet, tous les procès coutumiers relatifs aux conflits fonciers, aux mariages, même aux différends familiaux afférant à la question domaniale et conjugale sont directement tranchés par la cour royale « *Kusidakana n'okuburana oku bwami* ». En tant que souverain, le Mwami répartit et octroie des terres (« *Kalinsi* ») aux habitants³⁰⁹, assure la cohabitation, organise la sécurité dans les villages et bénit les semences au mois de janvier (« *Muganuro* »).

J'ai fait ce tour digressif pour pouvoir faire observer que cette culture féodale est si fortement ancrée dans le Mushi-Muhavu que les membres du clergé local n'échappent pas à la règle. Ceux-ci entretiennent fortement les mêmes reflexes coutumiers envers l'évêque diocésain que leurs parents envers le Mwami.

³⁰⁹ Norbert Lubanja le démontre : « Toute la terre appartient au Mwami. C'est lui qui donne à chaque Mushi une portion de terre et celui-ci en retour lui doit régulièrement reconnaissance par des travaux, des dons en nature (produits de champs ou d'élevage). L'organisation de la force de travail : travail personnel de la terre avec quelques travaux collectif. Le roi et l'ensemble des Baluzi ne travaillent pas, les Bashi leur donnent tout en rétribution d'action de grâces. La répartition du produit social : chaque Mushi mange le produit de son travail et fait offrande au Mwami, le grand propriétaire, mais en même temps le grand donateur [...] Tout Mushi travaille et mange le produit de son travail, en réservant toujours quelque chose au Mwami à qui il doit aller le plus souvent présenter les fruits de son travail (*Kusengera*), donc les produits de champs et/ou d'élevage en signe de reconnaissance pour la terre reçue (*Kurhula Mwami*). Aussi les démunis peuvent toujours passer chez le Mwami pour avoir à manger, car le Mwami reçoit puis il donne [...] Donc, la propriété n'est pas assurée : seul le Mwami possède la terre et donne (prête) à qui il veut. Tout Mushi peut, à n'importe quel moment, être chassé de la terre à lui concédée par le Mwami, s'il arrive à lui désobéir ou à comploter contre celui-ci. Raison pour laquelle de génération en génération, il doit faire des offrandes au Mwami et quand il meurt, son héritier, accompagné de sa mère et des sages du village (*Baganda ba Mwami*) doit aller présenter sa lettre de créance chez le Mwami (*Kubonwa*) (*Ibid.*).

A l'instar de celui-ci, en effet, le prélat dans l'archidiocèse de Bukavu, avec des appellations très évocatrices comme « *Mwami Askofu = Roi-évêque* », « *Nnabadahwa = le propriétaire des prêtres ou le dispensateur du sacerdoce* », développe dans son action pastorale le clientélisme et entretient au sein de son clergé un véritable système féodal.

A défaut d'être de l'appartenance tribale, clanique ou villageoise de l'évêque, cette composante sociologique se considérant d'office comme des ayant-droit du diocèse³¹⁰, à l'instar des membres du clan du Mwami (Baluzi)³¹¹ qui sont généralement tous des chefs de groupement ayant-droit dans le Bushi, d'autres acteurs-sujets religieux ont su se rendre régulièrement présents aux yeux de l'évêque « kusengera », non bras-ballants bien sûr. Ils sont de ce fait mieux considérés et gratifiés par des nominations intéressantes (curés de paroisse, économes, envoi aux études à l'étranger, etc.).

2. Les effets du système féodal dans l'archidiocèse de Bukavu

Les effets du système féodal sont à coup sûr néfastes au sein de la société, puisqu'à la place de la méritocratie, c'est plutôt la loi de médiocratie, du parasitisme et du clientélisme qui élit domicile dans la société. A la place de la gratification par le travail et un travail bien fait, c'est la promotion par l'allégeance au chef et le clientélisme qui sont favorisés. Par ailleurs, le système féodal crée un lit des conflits interpersonnels et introduit des vices à grande échelle dans la société. Puisque chaque membre cherche ses propres intérêts personnels et égoïstes, il se pratique au sein de la société une véritable « politique de crabes dans un panier » où tous les individus s'emploient par tous les moyens à rabaisser les autres qui veulent émerger.

Dans le contexte sociologique du Bushi, comparativement à d'autres entités sociologiques de la région comme les Banande³¹² qui ne viennent pas d'un système féodal, on constate que les personnes qui émergent économiquement et peut-être même culturellement sont plutôt rares, tandis que le grand nombre croupit dans l'indigence.

³¹⁰ De l'observation générale, à quelques exceptions près, tous les responsables actuels de grandes institutions socio-économiques et pastorales du diocèse sont de l'ethnie de l'évêque.

³¹¹ « La classe qu'on peut appeler « bourgeoisie », est constituée du Mwami, qui est le garant et le propriétaire de tout, et les Baluzi qui sont d'habitude ses propres frères, participent au privilège en gérant des vastes domaines qu'ils distribuent à qui ils veulent. Certains Baluzi vivent à la cour royale et d'autres peuvent vivre ailleurs, dans une aire du Bushi ou diriger un groupement au nom du Mwami » (*Ibid.*).

³¹² Les Banande est un peuple bantou habitant le Nord-Kivu. Ils sont reconnus pour leur esprit d'entreprise et de solidarité entrepreneuriale : ceux qui ont réussi à émerger économiquement, socialement, culturellement, politiquement dans la société ont comme une obligation morale et sociale de donner une partie de leurs ressources à d'autres pour les aider à émerger. A leur tour, une fois qu'ils ont accru leur capital de départ, ils devront aider les suivants, et ainsi de suite.

Alors que chez les Banande, la vie sociale est régie par une entraide mutuelle et une solidarité responsable où chacun se soucie de la réussite de l'autre, chez les Bashi par contre, elle est régie par la loi du «chacun pour soi », comportement sociologique désigné en Mashi sous la maxime : « *Nfâ, ncire* : littéralement : *meurs afin que je m'enrichisse, c'est-à-dire ta présence est une mort pour moi, et ta mort est une opportunité de réussite pour moi* ».

En fait, pendant que certains cherchent à évoluer, les autres et en grand nombre s'emploient à les tirer par le bas à travers différentes pratiques vicieuses : des cours «chez les Grands» constituées et entretenues des dépendants économique-financiers, des harcèlements dans les demandes d'aides, des accusations, délations, médisances, des dénonciations calomnieuses, des vols, etc.

Un tel comportement n'est pas de nature à créer des conditions objectives pour la réalisation de l'objectif d'autofinancement. Comme je l'ai dit plus haut, celui-ci exige l'engagement et l'adhésion de tous les acteurs aux mêmes objectifs tels qu'ils ont été fixés par le management, la conjugaison de tous les facteurs de production dans une combinaison harmonieuse. Or, le système féodal tel qu'il est pratiqué au Bushi et dont les effets se répercutent sur la vie du clergé de Bukavu, n'est pas de nature à favoriser ces exigences de l'autofinancement, puisqu'il annihile tout esprit d'initiative et d'entreprise.

Une locution proverbiale en mashi³¹³ résume bien les logiques qui déterminent le comportement humain dans cet espace socioculturel marqué par le système féodal : « *Omushi arhali Mwami* », littéralement cela signifie *un Mushi* (dans le sens d'un homme quelconque), *n'est pas Roi* (celui-ci étant l'incarnation de la richesse totale, c'est-à-dire du capital économique, social, culturel au sens de Pierre Bourdieu).

Cela veut signifier que seul le Roi doit être riche, le seul à posséder l'avoir et le savoir, aucun de ses sujets ne doit chercher à avoir, à posséder, à savoir plus que lui. En d'autres termes, il faut se contenter de ce que l'on a, bannir tout esprit d'ambition, d'émergence, d'émulation. Au contraire, il faut se soumettre à son « roi », se mettre sous sa dépendance, attendre tout de lui.

L'on comprend pourquoi, s'agissant des membres du clergé de Bukavu qui ont été pétris dans ces catégories mentales féodales, ils ne se sentent pas obligés d'adhérer au besoin objectif de résolution par l'autofinancement de la précarité matérielle qui caractérise le diocèse. Puisque chacun, là où il est, se satisfait de ce qu'il a ou reçoit du Mwami-Askofu, qu'il ne faut pas chercher à égaler au risque de tomber en disgrâce « kugoma ». C'est la loi du moindre effort.

³¹³ Comme l'affirme Norbert Lubanja, la langue shi comporte une infinité de proverbes renfermant la sagesse bantu (*Ibid.*).

En fin de compte, le système féodal est un véritable obstacle à l'indépendance, à l'autonomie et ce, à l'autofinancement dans la mesure où ce système prône le « nivellement par le bas », un système qui enraine subtilement la dépendance et la médiocrité et ne pousse pas les gens au dépassement de soi pour être et avoir plus. Or, justement, l'autofinancement est tout le contraire de cette logique. Il pousse les acteurs institutionnels ou individuels à se prendre en charge (indépendance ou autonomie financière ou autofinancement) par un effort de dépassement de soi à travers la production et la rentabilité, au lieu de tout attendre du bailleur de fonds. Pour y arriver, ces acteurs devraient aussi lutter contre un autre obstacle sociologique réel: le poids familial sur la vie matérielle du clergé africain.

3. Le poids familial sur la vie matérielle du clergé autochtone

Le clergé africain doit se libérer d'un certain héritage culturel qui l'éloigne de l'idéal de la vie économique. La réalité culturelle est telle que chaque famille d'où est sorti un prêtre considère ce dernier comme une source de revenu. Il devient ainsi le premier pourvoyeur des besoins de la famille voire de toute sa tribu. De ce fait, il est temps d'éduquer les familles à la connaissance de l'appartenance du prêtre à sa nouvelle famille, l'Eglise. Le prêtre a le devoir de bien gérer le patrimoine religieux ; la famille n'aura aucune préhension, ni présomption sur les biens de l'Eglise. De ce fait chaque Eglise aura son conseil des affaires économiques.

Il faudrait que les prêtres africains adoptent des projets simples selon leur possibilité. Ils doivent accepter de vivre selon les moyens qu'ils ont et éviter de faire croire aux gens (aux fidèles) qu'ils sont riches, alors qu'ils n'ont pas de moyens suffisants pour subvenir à leurs besoins. Ils doivent apprendre à s'humilier et reconnaître que leur vie dépend des différents dons des fidèles. Ils apprendront aussi à travailler de leurs propres mains³¹⁴. Tel est loin d'être le cas, en tout cas dans l'archidiocèse de Bukavu, à quelques exceptions près. Le clivage et la différenciation entre clercs et laïcs, voilà un autre obstacle majeur qui doit être dépassé pour aspirer à l'atteinte de l'objectif d'autofinancement.

D. La nécessité de dépasser le clivage et la différenciation entre laïcs et prêtres

Dans le huitième chapitre, j'ai relevé que la formation du personnel sacerdotal et le recours aux compétences des acteurs laïcs est sans nul doute un défi majeur pour l'archidiocèse de Bukavu à relever pour pouvoir s'inscrire dans le processus d'autofinancement. Laïcs et prêtres sont deux composantes sociales appelées forcément à travailler en synergie pour l'atteinte de cet objectif.

³¹⁴ Cf. <https://muturo.wordpress.com/2009/01/22/pour-une-prise-en-charge-materielle-et-financiere-des-eglises-dafrique> [Consulté le 14 février 2015].

Un clivage ou une distanciation entre eux ne peut que sérieusement compromettre l'objectif de l'autofinancement dans la mesure où ils sont les acteurs-clé au cœur de l'action socio-pastorale d'un diocèse. Le prêtre à lui seul ne peut rien faire comme travail ; le laïc a besoin d'être soutenu par le prêtre pour que son action revête une spécification ecclésiastique par rapport à ses autres activités socioprofessionnelles qui lui donnent une audience dans la société. Les deux sont mutuellement indispensables.

C'est pourquoi leurs conflits peuvent produire des effets au-delà de leurs personnes et paralyser toute activité entreprise par l'Église en vue de sa survie, sa visibilité dans la société et ses objectifs comme l'autofinancement. C'est ce que je vais essayer de relever dans cette avant-dernière section de ma thèse, en revisitant les travaux de deux auteurs : en partant des fondements historiques qui établissent ce clivage entre clercs et laïcs tels que décrits par Walter Kasper (1990), et de la réalité concrète telle qu'elle est vécue aujourd'hui dans l'Église, c'est-à-dire les relations clercs et laïcs, étudiée par Henri Bourgeois (1988).

1. Fondements historiques de la différenciation entre laïcs et prêtres

Le clivage et la différenciation existant réellement et établis depuis le début de l'Église entre laïcs et prêtres constituent un obstacle non moins de taille susceptible de saper toute action commune qui devrait être menée dans le diocèse de Bukavu dans la perspective de son autonomie financière. Sous toutes ses formes, le vigoureux engagement des laïcs est, comme le constate Walter Kasper (1990 :24), l'un des signes les plus réjouissants de l'Église postconciliaire.

Pourtant, leur collaboration avec les clercs n'est pas acquise d'avance car il y a encore beaucoup de barrières psycho-religieuses à lever. Bien que dans l'esprit du concile Vatican II, tous les baptisés ont une mission commune, la relation adéquate entre clercs et laïcs ne s'est pas développée, ni dans la théorie, ni dans la pratique de façon satisfaisante.

Walter Kasper situe l'origine du problème dans l'identité et la définition du laïc telles qu'elles sont conçues dans l'Église depuis longtemps. Dans le langage courant, un laïc, remarque-t-il, est un non-spécialiste, un profane. Le mot est entré très tôt avec ce sens dépréciatif dans le vocabulaire chrétien. Déjà chez Clément de Rome (90 après J.-C.), le terme *laikos*, lorsqu'il apparaît pour la première fois, désigne celui qui n'appartient pas au clergé, considéré comme un état sélectionné (Ibid. :24)³¹⁵.

³¹⁵ Lire aussi la réflexion de G. de Lagarde : « La distinction entre clerc et laïc apparaît clairement d'abord dans la première lettre de Clément en 95 environ. Elle s'approfondira durant les premiers siècles et dans la chrétienté sacrale du Moyen Âge.

Plus tard, les laïcs furent désignés négativement comme ceux qui ne sont ni clercs, ni moines. Encore de nos jours, on identifie l'Église au clergé et à la hiérarchie. Les laïcs sont des membres passifs, et non des sujets responsables. Ce n'est pas sans raisons que l'on a déjà proposé d'abandonner purement et simplement le concept de laïc, qui prête à tant de malentendus, et de la rayer de notre vocabulaire ecclésiastique (Ibid.)

Finalement, qu'est-ce qu'un laïc ? Si l'on veut doter le terme de laïc d'un contenu théologique adéquat et de sa signification chrétienne, il faut recourir au sens originel et biblique de *laos* (peuple). Dans l'Ancien Testament, *laos* n'avait pas le sens commun de peuple, mais celui de peuple élu par Dieu, séparé des peuples païens. Le *laikos* est celui qui appartient au peuple de Dieu, en raison d'un appel et d'une élection particuliers. Le terme de laïc est une désignation d'honneur et de dignité pour ceux-là qui, par le baptême, sont devenus « race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple que Dieu s'est acquis » (I P.2, 9). Dans ce sens général, il est synonyme des termes bibliques de disciple, frère, saint, chrétien ou fidèle du Christ. Ainsi, la ligne de séparation ne passe pas entre clercs et laïcs, mais entre chrétien et non chrétien.

C'est dans cette intention que la *Constitution* dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, fait précéder les chapitres sur la hiérarchie et sur les laïcs d'un chapitre spécial sur le Peuple de Dieu dans son ensemble, où il est traité de la vocation et de la mission communes à tous les chrétiens, ainsi que de leur participation au sacerdoce, commun à tous les baptisés, et au ministère prophétique, sacerdotal et royal du Christ. De façon semblable, il présente dans un chapitre spécial la vocation de tous les chrétiens à la sainteté avant le chapitre sur les religieux.

Au cours de l'histoire de la théologie et de l'Église, la structure de « communion » de l'Église et le sacerdoce commun de tous les fidèles ne furent pas développés, mais souvent ignorés et même oubliés. Une série de facteurs jouèrent ici un rôle déterminant. Le plus important fut introduit au IV^e siècle par Constantin qui amena le christianisme à devenir une religion autorisée dans l'Empire, puis à être déclarée Religion d'État.

Les laïcs sont des membres à part entière du peuple de Dieu ; ils sont des fidèles du Christ, dont le Code de droit canonique pour l'Église latine (1983) et celui des canons pour l'Église d'Orient (1990) ont établi les devoirs et les droits propres aux chrétiens. Ils participent, par leur sacerdoce baptismal, de Jésus-Christ grand prêtre. Ils exercent une fonction prophétique de témoignage, de service et de communion dans les tâches familiales, professionnelles et dans celles qu'on qualifierait aujourd'hui de civiques ou de politiques. Une dignité « royale » leur est conférée en vertu de la résurrection du Christ. L'esprit laïque apparaît à la fin du Moyen Âge : le « temporel » revendique son autonomie ; les princes refusent de se soumettre au pape dans les affaires qui les concernent ; la « commune » naît, indépendante du château ou du monastère ; tout un réseau d'activités économiques est mis en place ; l'intelligence elle-même s'affranchit de la pensée religieuse (G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, t. I, *Bilan du XIII siècle*, Paris-Louvain, 1956).

La conséquence en fut que les masses entrèrent dans l'Église et que le christianisme perdit ainsi son élan. Les évêques furent assimilés aux hauts fonctionnaires de l'Empire et participèrent à leurs privilèges (Kasper, 1990:27). La différenciation théologique intra-ecclésiale entre clercs et laïcs se changea en une différenciation sociologique : le haut clergé devint une classe puissante et, inversement, la majorité des laïcs devint « simplement » le peuple. Là-dessus, au cours du haut moyen-âge, les clercs reçurent le privilège de la formation. Ainsi charisme et pouvoir se confondirent souvent et ce fut lourd de conséquence. La protestation des moines s'éleva rapidement contre cette « mondanisation » et l'« embourgeoisement » de l'Église. Ils prétendirent maintenir l'idéal chrétien originel en le vivant radicalement. Tous les évêques célèbres de l'Église ancienne, tous les Pères de l'Église d'Orient et d'Occident sortirent des monastères, lesquels eurent ainsi une influence décisive dans l'Église.

Il est vrai que le monachisme à son tour, surtout au Moyen-âge, devint une institution puissante et influente, aussi bien sur le plan politique qu'économique, et se trouva toujours en danger de se mondaniser lui-même. C'est surtout à partir de la Réforme grégorienne et de la Querelle des Investitures, au XI^e siècle, que l'on chercha à différencier clairement les domaines spirituels et temporels. Mais la différence première entre chrétiens et non chrétiens, Église et monde, fut transférée au sein de la chrétienté elle-même. On réserva aux clercs le domaine spirituel, tandis que les laïcs reçurent le temporel.

Il en alla ainsi jusqu'à la fatale proclamation du *Décret de Gratien*, qui déclara qu'il y avait deux classes de chrétiens, les spirituels et les charnels (mondains). Dans le Nouveau Testament, une telle affirmation eut été totalement inimaginable (Ibid.). Dans la Bulle *Clericis laicos* (1296), le pape Boniface VIII remarquait que les laïcs s'étaient toujours opposés aux clercs. Cette affirmation faisait sans doute référence aux mésaventures politiques entre le pape et l'empereur ou le roi de France, mais indiquait une tendance dangereuse. Des conflits analogues se succédèrent en de nombreuses villes épiscopales où les princes évêques menèrent souvent bataille contre les citoyens chrétiens (Ibid.:27-28).

Cet arrière-plan nous permet de mieux comprendre le surgissement de mouvements laïcs anticléricaux dès le haut Moyen-âge et la force qu'ils prirent par la suite à l'époque moderne. Cléricalisme et laïcisme sont les deux faces de la même médaille. Les prétentions cléricales n'étaient pas seulement théologiques, mais aussi politiques et économiques. Aussi les mouvements laïcs eurent des prétentions contraires, non seulement politiques, mais aussi théologiques. Ce qui amena la théologie, du IV^e Concile de Latran (1215) au Concile de Trente inclus, à défendre contre les réformateurs la place des ministères dans l'Église en l'isolant de manière unilatérale.

Et ainsi, ces positions théologiques étaient mal comprises et utilisées abusivement dans la pratique comme fondements idéologiques d'une prise de pouvoir temporel. Dans ces conditions, l'ecclésiologie se pervertit en « hiérarchologie », en une vision pyramidale de l'Église contraire à l'ecclésiologie de communion de l'Écriture sainte et de l'Église ancienne (Kasper, 1990 : 28)

En sens contraire, on trouve aussi bien sûr des exemples marquants d'évêques et de prêtres qui furent de bons pasteurs de leur troupeau. De plus, dans la spiritualité de la fin du Moyen-âge, qu'on appelle de *devotio moderna* (illustrée par l'Imitation de Jésus Christ de Thomas a Kempis), se voient dessinés les traits d'une spiritualité nettement laïque. Erasme de Rotterdam et Thomas More furent par la suite les représentants de cette spiritualité sur un autre plan. A la fin de l'époque moderne, une vision positive de la vocation laïque commença à se frayer la voie. Y contribuèrent la sécularisation réalisée par la Révolution française et l'écroulement de l'ancienne culture européenne liée au régime Césaro-papiste lors de la première guerre mondiale.

Alors sonne l'heure des laïcs. Il n'était plus possible au clergé d'assumer la présence des chrétiens dans le monde ; en de nombreux pays, cette présence était fortement combattue : pensons aux révoltes de Cologne, au *Kulturkampf* du XIX^e siècle, à la lutte des Églises sous le Troisième Reich. Ainsi, les théologiens, les laïcs catholiques engagés et les pasteurs découvrirent à nouveau la signification de la vie laïque pour la poursuite de la mission de l'Église dans le monde. Parmi les papes, se détache la figure de Pie XI, qui poussa à distinguer l'Église et l'État, retira les clercs de la politique et donna naissance, par son Encyclique inaugurale *Ubi arcano* (1922), à l'apostolat des laïcs. Le projet du pape était conditionné par la situation italienne, et son objectif principal – « la participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique » - était lourd du danger de considérer les laïcs comme une prolongation du clergé. Quoi qu'il en soit, c'était un pas décisif (Ibid : 29). Mais comment se présentent dans la réalité des faits leurs rapports au sein de l'Église aujourd'hui ?

2. Les rapports entre clercs et laïcs

Parmi les auteurs contemporains qui ont profondément étudié les phénomènes religieux, notamment les acteurs et leur interaction au sein de l'institution religieuse, nous pouvons retenir les travaux de Henri Bourgeois, dans son livre intitulé *Ces chrétiens que l'on appelle laïcs*, écrit au moment du Synode sur les Laïcs dans l'Église qui se tint à Rome en 1987. Dans cet ouvrage, l'auteur consacre le 11^e chapitre, « *Les laïcs et ceux qui ne le sont pas* » (1988 : 193-212), à l'analyse des rapports entre clercs et laïcs et des débats que ces rapports suscitent dans la vie ecclésiale.

La question est récurrente et ces relations ont toujours besoin d'être clarifiées et ré-évangélisées, dit-il. Le titre même introduit une question de cette catégorisation. Le sujet concerne la conversion permanente que nécessitent toutes les pratiques, même ecclésiales. Dans ces pages, l'auteur livre un effort d'intelligence théologique et de discernement pratique dont la finesse et la justesse peuvent être appréciés de ceux et celles qui vivent ces relations.

Durant toute sa réflexion, on remarque l'insistance du terme « coresponsabilité ». Il note que, dans le rapport entre les laïcs et les clercs, il y a trop souvent des formes pratiques pénibles parce que trop autoritaires (même sous des propos de respect et de communion fraternelle). Ce qui suscite soit des tensions polémiques soit, à l'inverse, par fatigue ou désintérêt, le glissement vers l'insignifiance pratique (Ibid.:193). Par ailleurs, il conteste la tentation de partager les territoires entre clercs et laïcs en accordant aux uns et aux autres une « spécificité » qui, au moins dans le cas des laïcs, apparaît ambiguë. Le résultat, dit-il, c'est que la différence entre clercs et laïcs tend finalement à devenir obscure. Ou seulement fonctionnelle et institutionnelle : il y aurait des clercs et des laïcs par commodité sociale ou par habitude historique. Si bien que certains aujourd'hui estiment que cette distinction a déjà fait son temps et qu'elle est à verser aux archives.

Contrairement à ceux à qui la question laïque semblerait sans objet, Bourgeois pense que c'est plutôt une « bonne » question pour regarder en face actuellement un certain nombre de données ecclésiales, eu égard à la responsabilité évangélique. Selon Bourgeois, la particularité des clercs, ce qui fait leur différence, est à comprendre *en respectant la condition commune des laïcs*. Nul n'est au-dessus de l'autre, clerc et laïc, tous les deux sont au service d'un même peuple, d'une même Église et d'une même société, mais chacun à sa manière, avec des prérogatives spécifiques. Par conséquent, s'il est une différence, ce ne peut être que dans l'égalité et la communion (Id. : 195).

A ce niveau, un grand effort doit encore être fourni par les membres du clergé de l'archidiocèse de Bukavu, certainement ailleurs aussi en Afrique en général, où les laïcs sont parfois humiliés en public, même pendant la messe. Ce qui ne manque pas de réactions véhémentes de la part des victimes et provoque un scandale au sein de la communauté³¹⁶. Une particularité qui porterait atteinte à l'unité ecclésiale (paradoxalement sous prétexte de la servir) serait un contre-sens.

³¹⁶ Nous pouvons évoquer des incidents déplorables qui ont eu lieu dans les paroisses de Bagira en 1984 et de Mwanda-Katana en 1999 où des curés se sont emportés contre des individus nommément cités à qui ils ont exigé de sortir de l'église

3. La relation laïcs-clercs : un appel et du travail pour la même cause de l'Église.

Puisque rien de ce qui est de l'Église n'est étranger aux laïcs, d'après Bourgeois, c'est une fausse solution dans la mise en œuvre de la relation clercs-laïcs, la recherche de domaines spécifiques aboutissant à un partage du terrain. L'auteur refuse pour cette raison la « spécificité séculière » du laïcat mise en avant par Vatican II. Si les laïcs sont dans le monde et si les clercs sont dans l'Église, les tensions semblent idéalement réglées, rien n'est résolu du problème réel. De la même manière, on ne peut dire sans plus que les clercs « donnent » les sacrements et que les laïcs les reçoivent. Car les uns et les autres, selon leur vocation propre, les célèbrent ensemble. De même, on ne peut dire sans plus que le clergé est chargé de gouverner l'Église. Les textes officiels le disent, mais la réalité tend à d'autres pratiques. Cette répartition des rôles aboutirait d'ailleurs à rendre impossible une coresponsabilité. Surtout, elle ne permettrait pas de percevoir comment, dans un groupe qui a un rôle de direction en une communauté, la signification du prêtre intervient sans s'épuiser dans le monopole du pouvoir.

Un autre partage fallacieux des domaines auquel Bourgeois s'insurge, c'est la promotion par certains d'une « spiritualité laïque » après que l'on ait parlé, il y a quelques années, d'une théologie du laïcat. Il se peut que, sous l'expression « spiritualité des laïcs », se tienne un appel adressé à tous les membres de l'Église pour qu'ils vivent plus de l'Esprit là où ils sont, dans les conditions concrètes de leur existence. Mais la formule est dangereuse, dit-il. Elle entretient une distinction excessive entre clergé et laïcat, alors que le problème spirituel est fondamentalement le même pour tous et, en tout cas, s'élabore et se précise pour chacun dans l'échange ecclésial. Vatican II, sans parler de « spiritualité laïque », avait marqué que la sainteté se pluralisait selon les vocations et tous les chrétiens, clercs et laïcs avaient vocation commune à la sainteté (LG n°41-42). Il n'y a pas une manière de croire des laïcs et une forme de foi qui serait celle des clercs.

Certes, la foi des uns et des autres intervient quand il s'agit de comprendre et de mettre en œuvre leur relation et leurs responsabilités. Dès lors, les laïcs et les clercs ne sont pas situés de la même manière. Mais, ajoute-t-il, pour l'essentiel, le travail de foi qui doit s'opérer de part et d'autre est analogue. Sur ce point, il faut éviter le schématisme. Pour les clercs comme pour les laïcs, le « travail » est, entre autres tâches, de se rapporter à l'autre figure de l'expérience chrétienne. La différence vaut pour les uns comme pour les autres (Ibid. :211).

avant de commencer la célébration ou de faire l'homélie. Blessés dans leur amour-propre et humiliés devant la foule de fidèles abasourdis, ils ont opposé résistance et refusé de sortir...

Aujourd'hui, mieux vaut être vigilant que de laisser se dégrader les relations (Ibid. : 212). La relation laïcs-clercs une plus grande exigence. En effet, le sacrement d'ordination a pour rôle, en principe, de qualifier les ministres ordonnés et donc de disqualifier les distorsions de leur comportement. Il a pour effet d'objectiver leur vie et leur visée pastorale pour qu'elles deviennent signe du Christ. Les laïcs, au titre de leur baptême et de leur confirmation, sont en mesure d'aller à la rencontre de cette sacramentalité d'ordination pour l'accueillir et recevoir le signe qu'elle rend possible, pour faire en sorte aussi qu'elle remplisse son rôle. Les laïcs peuvent aider les clercs à ne pas perdre de vue l'imposition des mains qu'ils ont reçue (Ibid.).

Si chacune de ces deux composantes sociales comprend bien son rôle au sein de l'Église, dans un respect mutuel, un élan consensuel et en regardant dans la même direction, leur engagement socio-économique et pastoral peut être déterminant dans l'atteinte des objectifs définis par leur Eglise et auxquels tous les deux ont adhéré. C'est le cas de l'objectif d'autofinancement dans l'archidiocèse de Bukavu qui implique prêtres et laïcs.

Section 3 : L'autofinancement est-il possible dans l'archidiocèse de Bukavu ?

Avant de tenter de répondre à cette question ô combien compliquée car complexe, disons d'emblée qu'il ne fait aucun doute que la situation matérielle des Églises d'Afrique a été parmi les grandes préoccupations du Magistère de l'Église ces dernières décennies, ce qui est unique dans l'histoire de la chrétienté. Cela apparaît clairement dans l'Exhortation apostolique post-synodale « *Ecclesia in Africa* » de Jean-Paul II, déjà citée dans le septième chapitre de cette thèse, dans laquelle le pape invite les Églises d'Afrique à s'inscrire dans la dynamique de la recherche de l'autofinancement pour assurer leur survie et affirmer leur maturité responsable.

Ce document fondateur, comme je l'ai appelé, mérite d'être révisité pour y tirer des éléments susceptibles d'éclairer les décisions épiscopales dans la recherche de l'autofinancement de leurs entités ecclésiastiques.

A. Revisitation de l'Exhortation apostolique post-synodale « Ecclesia in Africa », n°104 de Jean-Paul II

Dans ce document que le pape Jean-Paul II est venu publier le 15 septembre 1995 à Yaoundé, le **chapitre V** est intitulé : « **Vous serez mes témoins** » en Afrique. Le n° 104 de ce chapitre traite des « **moyens matériels** ». De l'analyse de cette exhortation du pape, trois idées fondamentales peuvent être dégagées résumées ainsi qui suit : *la nécessité et l'urgence pour les Églises d'Afrique de se prendre en charge* au lieu de rester des perpétuels assistés.

Cela passe par la mobilisation générale, depuis la haute hiérarchie du diocèse jusqu'aux communautés ecclésiales de base, dans le processus d'autofinancement ; *le soutien encore indispensable des Églises occidentales et des organismes de financement*, au nom du principe de subsidiarité et de la communion universelle, pour aider les Églises d'Afrique à mettre sur pied des mécanismes d'autofinancement à travers des projets d'investissements rentables ; et enfin *le lien étroit et le destin partagé entre la sécurité financière des Églises d'Afrique avec le bien-être socio-économique de leurs peuples*. Disons un mot sur chacune de ces idées.

1. La nécessité et l'urgence pour les Églises d'Afrique d'assurer leur autofinancement

Le pape, parlant au nom des pères synodaux, rappelle que c'est une nécessité pour une communauté chrétienne de se prendre en charge, en assurant ses propres besoins grâce aux ressources financières à produire. Dans ce sens, les Églises d'Afrique doivent trouver des mécanismes pour se prendre en charge puisque, pourrait-on ajouter, on ne peut pas remettre éternellement son destin entre les mains des autres, on ne peut pas rester un éternel assisté si l'on veut atteindre la maturité et si l'on veut être considéré dans la société. Car, ainsi que le dit René Valette, « *l'autofinancement est une forme de prise en charge de soi. Il ne pourra se réaliser que dans la mesure où les responsables locaux réussiront à se libérer du paternalisme, même bienveillant, qui donne sans intégrer la personne comme sujet dans le projet. L'autofinancement doit nécessairement aller de pair avec un nouveau projet pastoral et conduira par conséquent à l'abandon d'anciens modèles, rendus possibles, sans être directement imposés, grâce à un financement extérieur[...] La générosité prolongée, même inconditionnelle, conduit inévitablement en dehors de ces cas à la dépendance, la perte de confiance en ces propres possibilités et finalement du respect de soi-même* ». (1997 : 426-427)

A ce sujet, le pape écrit : « *Dans cette perspective, les Pères synodaux ont souligné qu'il est nécessaire que toute communauté chrétienne soit en mesure de pourvoir par elle-même, autant que possible, à ses propres besoins. L'évangélisation requiert donc, outre les moyens humains, des moyens matériels et financiers substantiels, dont bien souvent les diocèses sont loin de disposer dans des proportions suffisantes. Il est donc urgent que les Églises particulières d'Afrique se fixent pour objectif d'arriver au plus tôt à pourvoir elles-mêmes à leurs besoins et à assurer leur autofinancement. Par conséquent, j'invite instamment les Conférences épiscopales, les diocèses et toutes les communautés chrétiennes des Églises du continent, chacune en ce qui la concerne, à faire diligence pour que cet autofinancement devienne de plus en plus effectif.*»

Pour cela, chaque diocèse en Afrique est appelé à s'inscrire et inciter ses acteurs à entrer dans une logique de production des richesses. Cela implique une mobilisation et une gestion rationnelle des ressources humaines, économiques et financières, telles que je l'ai longuement analysé dans le huitième chapitre de cette thèse : bonne gestion du patrimoine du diocèse, sensibilisation et concertation des chrétiens dans la mobilisation des ressources, redynamisation des structures de production existantes, création de nouvelles structures d'activités rentables.

Il s'agit pour chaque Église locale de mettre en place des stratégies et mécanismes pour augmenter sa capacité productive, en transformant son potentiel économique hérité de l'administration coloniale généreuse en richesse financière dans l'objectif d'atteindre son autofinancement. Ce qui est requis, c'est le changement vers une Église responsable d'elle-même, un changement qui pourrait aboutir à repenser un autre modèle d'Église répondant aux impératifs du moment, différent de celui hérité de la période missionnaire qui répondait à d'autres impératifs de l'époque mais devenus anachroniques.

Mais, comme les populations africaines ont un faible niveau de revenus, au point que, dans les conditions actuelles, il leur est difficile de subvenir à tous les besoins de leurs Églises, celles-ci ont encore besoin des soutiens extérieurs pour lancer des investissements rentables qui leur permettront d'arriver à leur autonomie financière. En effet, le pape voudrait voir ces Églises d'Afrique ne pas dépendre éternellement des aides extérieures qui d'ailleurs s'amenuisent de manière drastique. Ces Églises doivent arriver à se prendre elles-mêmes en charge pour affirmer leur maturité de foi, mais, pour y arriver, elles ont besoin des aides substantielles des Églises d'Occident pour leur donner cette impulsion.

2. Le soutien des Églises d'Occident pour lancer des investissements rentables

Le deuxième élément qui ressort de l'exhortation du pape, c'est que, dans leur effort résolu de se prendre en charge, les Églises d'Afrique compteront encore sur la solidarité des Églises d'Occident qui ont plus de moyens, afin d'obtenir d'elles des financements destinés à des projets d'investissement capables de produire des ressources.

Car l'universalité de l'Église implique la solidarité et l'entraide mutuelle : *« Par ailleurs, j'adresse un appel aux Églises-sœurs du monde pour qu'elles soutiennent plus généreusement les Œuvres pontificales missionnaires et que, à travers leurs organismes d'aide, puissent être consentis aux diocèses dans le besoin des financements destinés à des projets d'investissement capables de produire des ressources, en vue de l'autofinancement progressif de nos Églises ».*

Le pape est conscient de la fragilité des économies africaines qui ne sont pas encore en mesure de soutenir une forte croissance et une grande production, avec comme effet un faible pouvoir d'achat des ménages et une faible consommation. D'où la pauvreté des Églises émanant de ces entités territoriales sous-développées. C'est pour cela qu'il appelle les Églises-sœurs du monde, celles des pays développés à soutenir encore les diocèses africains avec des fonds nécessaires à financer les besoins de financement destinés à des projets d'investissements rentables, c'est-à-dire créateurs de richesses devant leur permettre d'atteindre un jour leur indépendance financière.

Effectivement, ces Églises continuent de recevoir des aides substantielles. Quand on s'intéresse à leur question financière, un constat général s'impose : l'un des problèmes majeurs de ces Églises d'Afrique,

c'est leur dépendance financière et matérielle vis-à-vis des Églises et organismes d'Occident, et cela depuis l'époque missionnaire. Elles sont restées tournées vers Rome, l'Allemagne, l'Espagne, la France, où des organismes de financement comme *les Oeuvres Pontificales Missionnaires (OPM)*, *Propaganda Fide*, *Missio*, *Misereor*, *Kirche in Not*, *la Conférence Episcopale Italienne*, *Manos Unidas*, *Secours Catholique-Caritas France*, *Miva-Autriche...* financent depuis des décennies, chacun selon son axe d'intervention³¹⁷ des projets en Afrique dans différents secteurs de la vie socioreligieuse : construction des Églises, des couvents, séminaires, des hôpitaux, dispensaires, écoles, adduction d'eau, etc.

En ce qui le concerne, pour ses nombreux besoins (moyens de locomotion, construction d'églises et d'écoles ; œuvres de l'enfance, séminaires, activités pastorales...), l'archidiocèse de Bukavu s'adresse aux mêmes organismes internationaux cités plus haut³¹⁸. Comme les autres, lui aussi vit depuis longtemps dans cette totale dépendance, à travers des dons, des subsides venant des Églises occidentales et des organismes de financement extérieurs. D'après Kalamba Nsapo, c'est une conviction partagée dans les milieux ecclésiastiques africains : si cette aide financière s'arrêtait, il y aurait lieu de se poser de sérieuses questions sur l'avenir de ces Églises (2000 :72).

Des auteurs comme Robert Luneau et Jean-Marc Ela expriment la réalité en termes de « *perfusion* » financière sous laquelle tient l'existence des Églises africaines et sans laquelle elles risquent de s'éteindre tout simplement (1981 :121). C'est pourquoi leurs responsables hiérarchiques, à l'instar des gouvernants politiques, sont encore obligés de se tourner vers l'Occident à la recherche de ressources pour faire vivre leurs Églises. Comme les dirigeants de leurs pays, pratiquement tous les évêques africains se rendent régulièrement en Europe pour y chercher des moyens financiers.

Il s'agit souvent de projets de développement présentés aux organismes catholiques de financement, élaborés soit par les responsables des différentes structures du diocèse (paroisse, hôpital, école, etc.), mais qui requièrent au préalable la recommandation (signature) de l'évêque, soit par la structure qui s'occupe du développement dans chaque diocèse (BDD), mais parrainé directement par l'évêque. Dans le septième chapitre, j'ai présenté les données chiffrées récoltées auprès de deux principaux organismes allemands *Missio* et *Misereor* lors de mes travaux de recherche sur terrain en mars 2011 à Aix-La-Chapelle (Aachen), sur l'intervention de *Misereor* et de ses partenaires dans le financement des projets

³¹⁷ En effet, les organismes différents sont intéressés par des projets qui rentrent dans le cadre de leurs priorités d'intervention dans le Tiers-Monde.

³¹⁸ Cf. Rapport préparé par l'archidiocèse de Yaoundé pour la Visite *Ad Limina*, 1999. III^{ème} partie : Situation économique du diocèse, p. 32.

en RDC depuis cinq décennies. Ces données montrent à suffisance que les Églises du Congo vivent essentiellement des ressources extérieures. Leur manque est susceptible de créer comme effets dans la viabilité ces Églises une asphyxie pure et simple.

Mais tous ces projets financés sont à caractère social, pastoral. Il manque le volet économique nécessaire à l'objectif de l'autofinancement. Dans leurs démarches et négociations, s'appuyant sur les recommandations du pape, les responsables africains doivent désormais inclure des demandes de financement pour des projets générateurs des ressources, donc des projets rentables. Toutefois, les Église d'Afrique en général et du Congo en particuliers pourront-elles devenir riches au milieu des peuples misérables ?

3. Pas d'Église riche au milieu d'un peuple misérable

Le troisième élément qui ressort de l'Exhortation apostolique du pape Jean-Paul II, c'est que l'Église doit être solidaire du peuple, et son autosuffisance ne peut qu'être le signe d'une montée collective d'un peuple. Mais le pape reconnaît que, dans le contexte africain, cette dynamique vers l'autosuffisance financière est encore piégée dans des pays où le peuple vit dans une misère extrême : « *Il ne faut d'ailleurs pas oublier qu'une Église ne peut arriver à l'autosuffisance matérielle et financière que dans la mesure où le peuple qui lui est confié ne subit pas une misère extrême* »³¹⁹.

Dans l'entendement du pape, l'Église devrait aider le peuple par l'enseignement et les actions à sortir de sa pauvreté en lui indiquant que celle-ci n'est pas un idéal de vie vers lequel il faut tendre, ni une vertu à cultiver, mais un mal qu'il faut combattre. Donc le rôle de l'Église est d'éduquer les populations à aspirer au mieux-être par leur engagement à la production, leur inventivité, et non à aimer la misère, la facilité ou le moindre effort. Puisque, si le peuple a des moyens suffisants pour vivre, l'Église en profitera, surtout dans le contexte africain où la foi est encore enracinée.

D'où repenser la pastorale, compte tenu des réalités sociopolitiques du pays, en recherchant des moyens et des stratégies pour mettre en route une dynamique d'autofinancement dans le diocèse, tout en promouvant les populations pour qu'elles améliorent leur vie. Comme l'Église reste l'institution la plus écoutée et la plus respectée au Congo, elle devrait profiter de cette aura pour conscientiser et éduquer les populations à faire des choix politiques judicieux et objectifs. De sorte que, lors des échéances électorales, au lieu d'élire sur base d'appartenances sociologiques (régionales, tribales, linguistiques) comme c'est malheureusement le cas depuis l'indépendance, elles se donnent des responsables dignes,

³¹⁹ LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE, Exhortation apostolique de Jean-Paul II, *L'Église en Afrique* « *Ecclesia in Africa* », aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux religieux et aux religieuses, et aux tous les fidèles laïcs, sur l'Église en Afrique et sa mission Évangélisatrice vers l'An 2000, 1^{er} octobre 1995, n°212, p. 843.

crédibles, intègres, des dirigeants qui aient le sens du bien commun et soient capables d'élever les niveaux de vie des populations en travaillant pour le développement de la Nation. C'est une mission noble que l'Église du Congo doit remplir, une action qu'elle doit inscrire dans son programme pastoral. A coup sûr, elle sera parmi les grands bénéficiaires de son propre travail de conscientisation et d'éducation des masses.

Ce texte de Jean-Paul II peut être considéré comme déclencheur de l'impulsion de la vie économique des Églises d'Afrique. Avant lui, aucun pontife n'avait pris les problèmes économiques du continent avec une telle mesure. Personne n'avait plaidé en sa faveur avec un tel engagement. Il appartient à ces Églises de s'approprier ces idées du pape et de les traduire en actes. Les évêques africains sont de plus en plus conscients que l'atteinte de l'autonomie financière en appelle à une prise en charge par les chrétiens des besoins matériels de leur Église pour appuyer et, à la longue remplacer, les aides extérieures qui s'amenuisent d'année en année. Cela exige aussi que l'aide venant des anciennes Églises puisse s'insérer et s'inscrire dans des projets d'ensemble élaborés par les Églises locales, au lieu d'être décidée unilatéralement et fournie de façon ponctuelle³²⁰.

En effet, très conscients de l'importance de l'aide accordée par de nombreuses Églises occidentales, les évêques africains plaident afin que les Églises autochtones jouissent de leurs ressources propres et d'une certaine maturité, sans dépendre indéfiniment de l'aide financière extérieure. Eclairés par l'enseignement de Vatican II, *les évêques voient dans cette aspiration une requête ecclésiologique fondamentale et non une quelconque volonté d'accumuler des richesses*. Grâce à l'autosuffisance, les Églises seront aussi en mesure de venir en aide aux couches les plus pauvres de leurs populations³²¹, notamment par la création d'emplois et par les structures sociales (écoles, hôpitaux).

Ce que l'archidiocèse de Bukavu fait comme action dans ce sens depuis plus de deux décennies est louable. Rappelons qu'à ce jour, il est le plus grand employeur du Kivu avec des milliers des salariés, même si les conditions de travail ne sont pas encore idéales, comme je l'ai analysé dans le chapitre précédent. Mais un préalable est requis : les Églises d'Afrique doivent s'inscrire dans la dynamique du changement de leurs options socio-pastorales, puisque celles dont elles ont hérité sont caduques.

³²⁰ Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar au Synode, 20 octobre 1974, in *Les évêques d'Afrique parlent* (1969-1991). Documents pour le Synode africain, textes réunis par M. Cheza, H. Dorrite, R. Lunnau, Paris, Centurion, 1992, p. 75.

³²¹ Cf. 7^e Assemblée plénière du SCEAM réunie à Kinshasa du 15 au 22 juillet 1984, *ibidem*, p. 294.

B. Un préalable : le changement des options socio-pastorales

Dans leur mode de fonctionnement interne, les Églises des pays en Afrique noire accusaient une « aliénation culturelle » radicale et intégrale. Celle-ci explique en très grande partie et comme par voie de conséquence l'extraversion des structures financières qui les régissent. Il faut aller plus loin pour situer cet état de choses dans le moule même qui, justement, avait présidé à leur fondation : la théologie de « l'implantation de l'Église ». Ce modèle les avait façonnées de manière à demeurer pour longtemps des succursales organiquement dépendantes des Églises de la métropole. Trois niveaux recèlent de façon nette cette inadéquation structurelle propre à l'ère missionnaire.

1. Le modèle de l'implantation de l'Église et son inadéquation structurelle

On note d'abord que l'organisation administrative des territoires de mission demeurait un décalque du modèle juridico-hiérarchique de l'Église de l'Europe au moment où elle s'est lancée à la conquête du continent noir. Rien que le nom et la manière de structurer les juridictions ecclésiastiques en disent long : diocèses, paroisses ou « missions » en zone rural, etc. Toutes ces entités administratives ont été tracées par les pionniers tout seuls. Ce n'est ni leur bonne intention ni leur dévouement qui sont ici mis en cause, mais l'étroitesse de l'ecclésiocentrisme qui leur avait servi de moule. Dès lors, durant « l'ère de la localisation », toute cette structuration propre à l'ère missionnaire devenait une pesanteur, conséquence résultant logiquement du modèle de l'Église à « implanter » dans les pays de mission comme des succursales des Églises-fondatrices.

Il y a ici toute une véritable « mutation ecclésiologique » dont les exigences et les conséquences pratiques doivent changer aujourd'hui la physionomie des anciens territoires de mission en Afrique. Cette conversion ecclésiale n'implique pas forcément le repli des Eglises d'Afrique sur elles-mêmes, mais elle signifie le début d'un processus de prise en charge des ces Églises par elles-mêmes en priorité. Car, le passage historique « de la sous-mission à la succession », selon Angelbert Mveng, « de la tutelle à la majorité » d'après Robert Luneau ou encore « de l'assistance à la libération » pour Jean-Marc Ela, amorcé depuis la prise en main de l'action évangélisatrice par les acteurs autochtones, n'est pas encore achevé tant que les Eglises africaines n'auront pas les moyens de leur action.

Même si ces Églises d'Afrique commencent à sentir la nécessité de se prendre elles-mêmes en charge, il est bien entendu que leur lien avec les autres Églises occidentales est utile pour renforcer la communion et l'échange d'expériences socio-pastorales. Ce qu'il y a de nouveau dans cette nouvelle dynamique, c'est qu'elles ne sont plus à définir à partir des congrégations missionnaires expatriées, bien qu'elles aient encore une influence très considérable dans les instances décisionnelles, tant en Afrique qu'auprès des organismes de financement, comme je l'ai ressorti plus haut, mais bien à partir d'elles-mêmes.

2. Le changement des options pastorales

Rappelons que le modèle de l'évangélisation propre à l'étape initiale de la Mission était lié à un cadre topologique et socio-ecclésial typique à la période coloniale et préconciliaire. C'est l'époque « issue d'une ecclésiologie Tridentine : une Église hiérarchique, unique moyen de salut ». En zones rurales, le poste de mission comme lieu résidentiel du prêtre desservant demeurerait le centre de gravité de toute la praxis missionnaire. L'Église comme « communauté de frères et sœurs dans le Christ » passait en fait à l'arrière-plan de l'Église comme institution hiérarchique, socialement puissante avec ses bâtiments, sa cloche qui régulaient la vie des habitants et ses œuvres socio-caritatives nombreuses.

De plus, le pivot-moteur de toute cette lourde « machine » était longtemps centré sur le prêtre, le « missionnaire européen ». Celui-ci assurait, aux yeux des fidèles bénéficiaires, le succès matériel de toute cette entreprise. Quoi d'étonnant si les communautés chrétiennes fondées demeuraient longtemps passives, attendant tout de leurs pasteurs ?, s'interroge Fabien Eboussi Boulaga, qui ajoute : « *Dans cette perspective, les chrétiens n'ont pas le droit de penser tout seuls : le prêtre est à la fois leur pensée et leur conscience, il lui revient d'office, de prendre toutes les décisions* » (Eboussi Boulaga, F., 1978 : 176). Cela aura des répercussions sur la vision de l'Église riche qui s'est développée dans la représentation collective partout en Afrique, comme je l'ai analysé au début de ce chapitre, particulièrement au Congo avec le système paternaliste qui a caractérisé l'administration coloniale et accompagné l'action pastorale missionnaire belge.

Aujourd'hui, à Bukavu comme dans d'autres diocèses congolais, le prêtre fait face à cette représentation collective qu'il est difficile de l'extirper de la mentalité des chrétiens afin de les inciter à participer activement aux besoins d'autofinancement de leur Église locale. Face aux nouvelles situations sociales, culturelles et politiques de la période depuis l'indépendance, l'ancien schéma de l'évangélisation s'est avéré inadapté et inefficace. Les nouveaux besoins surgissent continuellement avec l'évolution du monde et ses mutations et exigent une véritable « évangélisation en profondeur ».

Il faut pour cela une nouvelle conception ecclésiologique qui permette de promouvoir une nouvelle pastorale, caractérisée par l'éclosion et la floraison des communautés chrétiennes de plus en plus responsables de leur propre évangélisation. Les points forts de ce nouveau schéma, c'est l'autodétermination pastorale des communautés chrétiennes qui devrait, par la suite, permettre l'autonomie financière de l'Église locale si les conditions sociopolitiques et économiques du pays étaient aussi favorables, comme je l'ai analysé dans le sixième chapitre.

3. Le changement vers une Église responsable d'elle-même

Dans les anciens pays de mission d'Afrique, l'Église a travaillé avec les plans et méthodes d'une pastorale commandée par les objectifs de l'époque et propres à l'exploration du terrain nouveau qu'on

nomme couramment « évangelisation par défrichage ». Au fur et à mesure que le travail s'intensifiait, les voies et les stratégies initiales d'apostolat s'avéraient surannées et inadaptées aux besoins nouveaux. Ceux-ci exigeaient vite une « évangelisation en profondeur ». Le cardinal Joseph-Albert Malula nous décrit comment il est arrivé à bombarder les paroisses existantes pour les faire éclater en petites communautés à taille humaine : *« Jusqu'au Concile Vatican II, les structures et les orientations pastorales de l'évangélisation étaient celles que nous avons héritées des 80 années d'évangélisation missionnaire : une pastorale traditionnelle, conçue pour un milieu rural aujourd'hui même dépassé, organisée dans un contexte de société coloniale, visant donc à répondre à des situations, à des mentalités et à des besoins qui ne sont radicalement plus les nôtres aujourd'hui. Le centre de cette pastorale était la « mission » [...] Toutes les activités, qu'elles soient directement paroissiales ou qu'elles soient scolaires, sociales ou hospitalières, gravitaient autour de ce centre, à la manière d'un monastère dans le monde chrétien occidental du Moyen-Age. Nous avons d'un côté, les donneurs des moyens de salut : les prêtres, les frères et les sœurs, et de l'autre côté, les consommateurs de ces moyens : les fidèles recevant les sacrements. Ils venaient à la mission un peu pour tout, non seulement pour la préparation et la réception des sacrements, mais aussi pour toutes sortes de services ».*

Le prélat zaïrois indique les résultats de ce modèle de l'Église de missions: *« Nous avons une pastorale axée sur la sacramentalisation et les pratiques religieuses ; une Église qui regroupait autour d'elle à certaines occasions les fidèles dispersés dans la vie du monde pour leur donner la nourriture nécessaire à leur salut personnel. Une Église de tradition dans une société en révolution ne peut qu'apparaître comme une Église étrangère aux situations, aux mentalités et aux besoins des gens de Kinshasa aujourd'hui. »* (Malula, J.-A., 1983 :178)

Tels sont les caractères d'assistance passive dans laquelle les communautés chrétiennes étaient modelées, au point de rester non coopérantes et coresponsables de la vie chrétienne. L'ancienne structure de la pastorale durant l'ère missionnaire était pratiquement enfermée dans l'ecclésiocentrisme. Toute l'organisation de la pastorale reposait dans les mains du clergé exclusivement, sans grande participation des chrétiens dans la conception, la détermination de l'évaluation des plans et programmes. En effet, c'est autour des postes de mission comme « quartier général de l'évangélisation » (Ibid. :179) que tout était centralisé, structuré et même téléguidé. Au fond, c'était là le point névralgique de toute la méthodologie missionnaire dans son ossature véritable. Les communautés chrétiennes de « l'intérieur » demeuraient en principe comme en réalité des satellites structurellement et conjoncturellement dépendants de la « centrale » ou « station-mission » où résidait le prêtre missionnaire desservant.

Dans le contexte de l'archidiocèse de Bukavu, chaque samedi, les catéchistes responsables des chapelles-écoles devaient se rendre à la mission pour prendre les hosties consacrées, les textes liturgiques et leur commentaire, les annonces paroissiales et autres écrits préparés par le prêtre qu'ils devaient lire fidèlement et partager avec les chrétiens le lendemain dimanche. Un tel modèle qui

n'impliquait pas les fidèles à participer aux initiatives et à la créativité ne pouvait que donner naissance à une chrétienté passive, attentiste, irresponsable, consommatrice. L'exhortation du pape Jean-Paul II incite à un nouveau modèle d'évangélisation où tous les acteurs de l'Église locale doivent être mis à contribution pour produire de la richesse, créer de la valeur en vue de l'autofinancement.

Après avoir écouté le pape exhorter les Églises africaines à mettre en place des mécanismes structurels devant leur permettre d'avoir leur autonomie financière grâce aux apports substantiels à recevoir des Églises-sœurs d'Occident, afin qu'à leur tour ces Églises africaines aident leurs populations à sortir de leur précarité matérielle, venons-en maintenant à l'épineuse question : l'autofinancement est-il possible dans l'archidiocèse de Bukavu ?

C. L'autofinancement de l'archidiocèse de Bukavu est possible à certaines conditions

Il faut reconnaître que, depuis la prise en mains des Églises congolaises en général et l'archidiocèse de Bukavu en particulier par le clergé autochtone, un grand pas a déjà été franchi qu'on ne trouve pas encore dans la plupart des Églises particulières d'Afrique. Il y a eu de l'audace, des initiatives courageuses de la part de la hiérarchie qui a suffisamment pris conscience de la nécessité de chercher cette autonomie financière, signe de maturité et de responsabilité d'une Église

Les évêques de Bukavu qui se sont succédé depuis cinq décennies ont, chacun à sa manière, mis des mécanismes appropriés pour entraîner tous les acteurs de cette Église locale dans un processus de maturation devant la conduire à terme sur la voie de l'autofinancement. Toutefois, il serait illusoire de prétendre qu'elle a déjà atteint son « point d'achèvement ! » Un long et laborieux chemin reste encore à parcourir pour parvenir à cet objectif. L'autorité diocésaine interrogée en est consciente. C'est pourquoi elle pense qu'il est primordial de fonder un socle anthropologique en allant sur le terrain sociologique de tous les acteurs en présence, savoir quel langage leur tenir pour éviter qu'ils ne voient dans la pastorale économique de ce diocèse une désertion de son champ social. Parmi les moyens à mobiliser pour y parvenir, ajoute-t-elle, il y a nécessairement l'éducation des mentalités³²². Celle-ci est requise de tous les acteurs qui sont en interaction dans la vie de l'Église particulière de Bukavu : hiérarchie, clergé, chrétiens, et même ceux qui observent de l'extérieur l'action socioéconomique de l'Église dont les attitudes peuvent ne pas être très constructives. En effet, le développement est en grande partie tributaire du patrimoine socioculturel. Avec l'éducation des mentalités des acteurs en présence, l'amélioration de la situation sociopolitique et économique du Congo et un effort de bonne gouvernance qui s'observent

³²² Entretien avec l'autorité diocésaine à la Procure St Jean Bosco, Bukavu, le 22 août 2010.

d'année en année, impulsés par de nouveaux acteurs politiques depuis plus d'une décennie, l'autorité diocésaine est convaincue qu'à long terme l'autofinancement de l'Église de Bukavu est possible. C'est ce qui ressort des entretiens que j'ai eus avec elle et dont j'analyse les éléments dans cette dernière sous-section du dernier chapitre de ma thèse.

1. Si les fidèles changent de mentalité envers leur Église

Pour l'autorité diocésaine, l'autofinancement de son Église est possible « à condition que les fidèles comprennent qu'il s'agit bien d'une nécessité. Parce que les fidèles ont une mentalité assez critique et quand on leur parle des finances de l'Église, ils ont une idée naïve et leur critique s'abreuve de cette naïveté-là. L'argent de l'Église ne tombe pas du ciel, et celui que nous pourrions recevoir de l'extérieur est un argent des contribuables qui sont comme eux. Il est vrai que, contrairement à la pratique missionnaire des pays qui ont connu d'autres expériences missionnaires, ceux du Congo en général et de Bukavu en particulier ont été habitués à tout recevoir de leur Église. Et c'est toute la difficulté que nous avons aujourd'hui quand nous commençons à leur demander des contributions ». (Ibid.)

Pour le Prélat, tout se joue au niveau de la vision que les chrétiens ont de leur Église et c'est sur leur mentalité, leurs logiques socioreligieuses qu'il faut travailler beaucoup, les aspects économiques du pays n'étant qu'un supplétif: « Je ne suis pas sûr que la variable pauvreté explique à elle seule ces réticences à donner. C'est beaucoup plus une mentalité que l'aspect micro-économique et l'aspect économique en tant que tel. Parce qu'on donne à la mesure des moyens qu'on a, et ces petits moyens peuvent devenir plus tard toute une montagne. » (Ibid.)

Il ajoute : « Donc, l'autofinancement me semble reposer beaucoup sur la vision ecclésiologique des fidèles, la vision que les fidèles ont de leur Église. Et si on n'arrive pas à opérer ce déclic-là, vous élaborez toutes les bonnes pastorales du monde, les fidèles vont les bloquer parce qu'ils peuvent même aller jusqu'à vous sanctionner. Les protestants sont éduqués à donner à l'Église. Or, ce sont les mêmes Congolais, qui ont les mêmes revenus, mais qui donnent plus à leurs Églises que les catholiques. Ça veut dire que c'est dans la mentalité que le problème se trouve, ce n'est pas dans l'économie, les finances, la monnaie en tant que objet de l'économie » (Ibid.)

En interrogeant l'autorité diocésaine de Yaoundé sur la vision des chrétiens camerounais sur l'augmentation du denier de culte dont j'ai parlé plus haut, le prélat rejoint l'idée de son homologue congolais et évoque un amalgame observé dans leur attitude, « mais un amalgame meurtrier qui nous aide à comprendre la vision des fidèles qui voient dans l'augmentation du denier de culte une manœuvre d'extorsion de leur argent! C'est un obstacle socio-psychologique extrêmement difficile. Les autres obstacles, économiques... ne me font pas peur, c'est ça qui me fait peur : l'image qu'ont les gens, y compris nos fidèles, de l'Église. C'est-à-dire que tout ce que nous faisons, nous sommes en déphasage avec ces gens-là. Ils ne comprennent pas tout ce que nous voulons dire, notre discours bien articulé, des nuits de réflexion, des jours de travail pour l'élaboration d'un plan pastoral tombe dans ce contexte-là »³²³.

³²³Entretien avec l'Autorité diocésaine à la Centrale Diocésaine des Œuvres (CDO), le 30 août 2012.

S'il y a amalgame, que faire alors? N'exige-t-il pas au diocèse de trouver des voies et moyens pour dissiper des malentendus et des imaginaires collectifs existant autour de la richesse de l'Église et de la pauvreté? Le prélat de Yaoundé répond : « *Il faut un travail patient et méthodique de conscientisation et d'information, car ces représentations sociales, si elles ne sont pas éclairées par une bonne pédagogie éducative responsable, peuvent compromettre tout objectif pour une autonomie financière* » (Ibid.)

Les Églises du Congo, dont l'archidiocèse de Bukavu, ont-elles déjà suffisamment pris conscience de leur fragilité financière? J'ai posé cette question à l'autorité diocésaine, et voici sa réponse:

« *Oui. Tout au moins dans les instances hiérarchiques. Chez les fidèles, par contre, il y a encore du travail à faire. Le travail de l'éducation à l'observation pour voir que l'Église n'est pas riche, que sa situation financière n'est pas aussi luisante qu'on le pense toujours. Il faut éduquer les fidèles à voir cette situation, et à ne pas avoir une opinion négative qui pourrait tuer leur Église, en se disant : 'ils sont très riches et ils peuvent se débrouiller tout seuls'. Parce que les fidèles ont dans la tête que l'Église a beaucoup d'argent, pourquoi lui en donner encore? Or, l'Église d'Afrique, si elle reçoit un franc de l'extérieur, ce franc-là provient de la générosité d'autres fidèles, qui aujourd'hui, n'ont plus les mêmes moyens qu'ils avaient hier !* »³²⁴.

Ainsi, l'idée que la plupart des chrétiens congolais se font encore autour de l'argent de l'Église et de la pauvreté dénote-t-elle soit une ignorance soit une certaine malice. D'aucuns évoquent la nature atypique de l'Église qui devrait la mettre hors du champ sociologique de l'argent et de la richesse. Bien entendu, cette conception asymétrique d'une Église riche (75% de personnes interrogées à Bukavu, 55% de personnes interrogées à Yaoundé) et d'une Église qui doit être pauvre a un impact positif ou négatif sur le comportement des chrétiens par rapport aux stratégies mises sur pied par le diocèse de Bukavu, même par celui de Yaoundé, pour atteindre son objectif d'autonomie financière par l'autofinancement. Puisqu'avec une telle conception, beaucoup d'acteurs ne perçoivent pas la raison d'aider leur Église, qu'ils considèrent comme étant déjà riche et ne devant surtout pas être intéressée par des questions matérielles, au risque de dévier de sa mission essentielle, qui est le salut des âmes et l'éducation des mœurs.

2. S'il y a une bonne gestion des ressources humaines dans le diocèse

Une fois que l'on a montré aux chrétiens que leur vision, - selon laquelle l'Église est déjà riche pour qu'elle continue d'attendre leurs modestes contributions-, et leur mentalité d'assistés (d'après eux, c'est plutôt l'Église qui doit continuer à les aider comme à l'époque missionnaire) ne sont pas de nature à aider cette institution à se prendre en charge, un autre problème non moins crucial se pose, celui de la gestion des ressources humaines dans le diocèse par le manager, l'homme étant le premier capital économique de toute organisation. Or, l'archidiocèse de Bukavu a un clergé jeune et dynamique. C'est

³²⁴ Entretien avec l'Ordinaire du Lieu de l'archidiocèse de Bukavu, à la Procure de Bukavu, le 22 août 2010.

une grande richesse pour cette Église locale qu'elle peut exploiter et rentabiliser, c'est-à-dire amener ce clergé à la dynamique de production de la valeur.

Pour cela, une gestion rationnelle de ce capital humain est nécessaire pour réaliser ses objectifs d'autofinancement. En effet, la gestion des ressources humaines permet de gérer de nombreux domaines, intervenant à tous les stades de la « vie » des collaborateurs incluant : définition des postes, recrutement, gestion des carrières, formation, gestion de la paie et des rémunérations, évaluation des performances, gestion des conflits, relations sociales et syndicales, motivation et implication du personnel, communication, les conditions de travail, sélection et équité (justice distributive, interactive, etc.)³²⁵

Afin de valoriser les compétences, la motivation, l'information et l'organisation, il est possible de donner toute l'attention nécessaire à certains outils de gestion, en l'occurrence : le recrutement. En évaluant les compétences et la motivation lors du recrutement, on s'assure d'avoir un personnel adéquat en nombre et en qualification : la formation et le coaching, afin d'améliorer le niveau de compétence des *collaborateurs*, mais aussi pour améliorer leur motivation³²⁶. Celle-ci peut être positive (récompense : félicitation, prime, promotion, formation...) et négative (sanction : réprimandes, réduction ou suppression d'une prime, rétrogradation, voire licenciement). La motivation positive et la motivation négative ont chacune leur efficacité. La sanction peut être démotivante pour l'intéressé. Mais il faut relativiser cette crainte, car elle fait appel au principe de responsabilité et d'exemplarité. Elle renvoie aussi l'individu au groupe.

Ce dernier peut mal vivre des comportements non sanctionnés quand ils sont hors jeu. Ce peut être un facteur de démotivation quand une absence de sanction traduit de fait un déséquilibre entre celui qui se dévoue et celui qui ne fait rien. Le souci d'équité doit guider l'administrateur. De ce point de vue, la gestion des ressources humaines doit intégrer aussi dans sa pratique administrative la notion de groupe ou d'équipe : par la communication³²⁷ et la transparence. Il est essentiel que le collaborateur ait les informations nécessaires à l'accomplissement de sa tâche, et qu'il ait une idée précise de l'évolution et des objectifs de l'entreprise elle-même et de son environnement. L'optimisation de l'organisation, c'est-à-

³²⁵ Cf. [http://fr.wikipedia.org/wiki/Gestion_des_ressources_humaines/Cahier de l'université d'hiver](http://fr.wikipedia.org/wiki/Gestion_des_ressources_humaines/Cahier_de_l'universit%C3%A9_d'hiver) <http://www.entreprise-personnel.com/#/entre-nous/activites/publications/etudes> [Consulté le 08 décembre 2013].

³²⁶ Une formation peut constituer une récompense et, il est souvent plus motivant d'effectuer un travail que l'on sait faire. Ces incitations visent à faire comprendre au collaborateur que son intérêt est d'effectuer travail le mieux possible.

³²⁷ Emmanuel Pateyron, réfléchissant sur le rôle de l'information dans la performance de l'entreprise, affirme que l'information est utile pour diminuer l'incertitude dans la prise de décision. Par ailleurs, elle a pour objet d'influer sur les comportements des membres de l'organisation pour que ceux-ci agissent conformément aux objectifs retenus, et sur le comportement des acteurs extérieurs dans un sens favorable à l'entreprise (fournisseurs, pouvoirs publics, clients...). Cf. Pateyron Emmanuel., « Veille stratégique » in Simon Yves-Joffre Patrick, *Encyclopédie de gestion*, tome 3, 2^e éd., Paris, Economica, 1997 : 3466.

dire l'ordonnancement des tâches et leur affectation aux personnes les plus compétentes disponibles, permet d'améliorer l'efficacité d'exécution par l'administration du personnel.

Il est coutumier de dire qu'une bonne gestion des ressources humaines se traduit en premier lieu par une administration fiable du personnel. Il s'agit de sécuriser son effectif en assurant un paiement rigoureux des salaires et des primes, etc. Lorsque l'entreprise traverse une crise, le rôle des ressources humaines est primordial. Une crise, même financière, naît souvent d'une erreur humaine. C'est le devoir des responsables des ressources humaines de mettre en place un projet de redressement et ceci passe par la nomination et le suivi d'une équipe d'intervention efficace. De l'identification à la sortie de crise, la gestion des ressources humaines est la variable clé dont l'avenir de la structure peut dépendre.

L'analyse du travail et de l'emploi met particulièrement en évidence la double fonction qu'exercent les humains : à la fois bénéficiaires du développement et producteurs essentiels dans l'essor économique.

Le personnel affecté à une activité économique peut s'interpréter à la fois comme *un coût* et comme *un profit*. S'il est doté d'une production marginale positive du fait de son ouverture à un autre emploi, il constitue un coût, au sens où l'on entend que l'utilisation d'autres ressources productives représente un coût. Ainsi que l'affirme Jean-Bernard Bruneteaux (2005 :13), la véritable richesse d'une organisation (société, entreprise, Église, association...) repose principalement sur les compétences et le comportement des hommes et des femmes qui la constituent, sur leur motivation, sur leur contribution pour atteindre des objectifs fixés et sur leur faculté d'adaptation à des situations en évolution constante.

La définition des plans de formation permet de maintenir et de développer les compétences individuelles et collectives pour le présent et pour l'avenir de l'entreprise, d'après les objectifs définis par la direction générale. La formation prend en compte les besoins de développement individuels exprimés par les responsables hiérarchiques et les subalternes. La formation a un rôle déterminant pour développer « l'employabilité » du personnel dans les structures qui se veulent évolutives (Ibid.:21). Une Église qui est consciente que la réalisation de ses objectifs pastoraux dépend en grande partie de la gestion de son personnel sacerdotal ne peut négliger de mettre un accent tout particulier sur la mobilité des membres de son clergé et leur placement à des postes de responsabilité.

3. S'il y a une bonne gestion des ressources naturelles et leur répartition équitable

A qui profitent les ressources naturelles de la RDC ? Cette question se trouve constamment posée par la plupart des Congolais qui croupissent dans la misère la plus criante, alors que leur pays est reconnu comme potentiellement parmi les plus riches du monde, mais reste dépendant de l'aide internationale.

La troisième raison qui me donne avec l'autorité diocésaine la conviction que l'autofinancement de l'Église de Bukavu est possible, c'est que nous sommes dans un pays extrêmement riche où il y a des potentialités énormes. Voici à ce sujet la réflexion de l'autorité ecclésiastique de Bukavu: « *Si on pouvait les exploiter avec efficacité et efficience, par des ressources humaines fiables et responsables, et répartir avec équité la richesse nationale qui en est produite, il est fort possible qu'on arrive à l'autofinancement. Et cette pédagogie me semble primordiale à toute pastorale d'autofinancement.* » (Ibid.)

En effet, malgré sa grande richesse du sous-sol et son sol très fertile, la RDC est l'un des pays les plus pauvres du monde, avec des inégalités très marquées. Cette situation s'explique surtout par les différents conflits (menés par des rébellions au service des intérêts étrangers) aux effets dévastateurs qu'a connus le pays. A cela s'ajoute l'instabilité politique que le pays a traversée pendant plus de trente ans où l'État a été gangrené par la corruption et la mauvaise gouvernance. Les richesses du pays n'ont jamais vraiment profité aux populations, mais bien à une poignée d'individus de la classe politique. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, en RDC, tout le monde veut embrasser la carrière politique puisque c'est la seule voie pour vite s'enrichir. Dans ce pays, on ne fait pas la politique par conviction ou par vocation mais par opportunisme.

On dit souvent, et c'est vrai, que la RDC est un « scandale géologique » avec des richesses du sous-sol très importantes. Ce pays possède un important potentiel de ressources naturelles et minérales incommensurables. Son économie s'est cependant drastiquement ralentie depuis le milieu des années 1980 à cause de mauvaises politiques économiques, de mauvaise gouvernance, de la corruption, de l'insécurité avec leurs conséquences incalculables sur les populations. L'agriculture reste le principal secteur de l'économie. Les principales ressources agricoles commerciabiles sont le café, le quinquina, le thé, le bois rare et le caoutchouc.

Voici une liste, non exhaustive, des ressources minières par province : Diamant (Kasaï Oriental, Kasaï Occidental, Bandundu, Équateur, Province Orientale), Or (Province Orientale, Maniema, Katanga, Bas-Congo, Nord-Kivu, Sud-Kivu, Équateur), Cuivre (Katanga), Étain (Katanga, Nord-Kivu, Sud-Kivu, Maniema), Colombo tantalite ou coltan (Nord-Kivu, Sud-Kivu, Katanga, Maniema), Bauxite (Bas-Congo), Fer (Banalia, Katanga, Luebo, Kasaï-Oriental), Manganèse (Katanga, Bas-Congo), Charbon (Katanga), Uranium (Katanga), Pétrole (Bassin côtier de Moanda (en exploitation), la Cuvette Centrale, Ituri, Bandundu (indices), Nord-Kivu (indices), Gaz méthane (Lac Kivu), Schistes bitumeux (Mvuzi dans le Bas-Congo), Cobalt (Katanga).

Comme on le voit, il n'y a pas une seule province du Congo qui n'ait de ressources minières, en plus du fait que le sol est très fertile et donc favorable à l'agriculture. Mais, malgré ces réserves minières très importantes, en 2002, 80 % de la population vivait en dessous du seuil de pauvreté fixé à 2 dollars par

jour. Près de 44 % des femmes et environ 22 % des hommes n'ont aucun revenu. Les disparités régionales sont très fortes. Les populations de l'est du pays vivaient en moyenne avec 32 dollars par an et par habitant, alors que celles du Sud disposaient de 138 dollars et celles de la province de Kinshasa, de 323 dollars, dix fois plus qu'à l'Est. Une décennie après, la situation n'a pas beaucoup changé, même si le gouvernement actuel s'efforce d'améliorer la gouvernance et la mise en place des infrastructures de base, ainsi qu'assainir le climat des affaires.

4. Si la paix est retrouvée en RDC

Avec des décennies de dysfonctionnement administratif et sécuritaire, l'État congolais n'a pas encore un contrôle total sur son territoire considérable et sur ses richesses qui attirent la convoitise des États et armées voisins, ainsi que des groupes multinationaux bénéficiant de l'absence d'État de droit. En effet, dans un pays ravagé par des guerres d'agression étrangère à répétition depuis deux décennies, une grande partie de l'exploitation et l'exportation de produits miniers se fait clandestinement par les multinationales anglo-saxonnes, scandinaves et asiatiques qui y ont trouvé un « no man's land ».

Selon Philippe Hugon, la RDC demeure l'épicentre de conflits liés à des coalitions aux intérêts multiples. L'économie est informalisée et criminalisée. Les enjeux sont à la fois économiques et politiques (instrumentalisation de l'ethnicité), ils ont des dimensions locales et régionales (Hugon, 2012 :196). Pendant longtemps, l'État a été dans l'incapacité d'assurer ses fonctions régaliennes. D'après Nzereka, la faible viabilité de l'État se décline en certains paramètres observables à travers des indicateurs bien sélectionnés, à savoir la faible capacité militaire, normative et sa faible viabilité intérieure. La faible capacité militaire s'explique au regard de l'histoire militaire et des capacités matérielles de l'armée congolaise. Sa faible capacité normative se manifeste par des dysfonctionnements de l'appareil judiciaire et du maintien de l'ordre.

C'est pourquoi, l'État congolais avait toujours eu du mal à se défendre chaque fois qu'il était attaqué. Les frustrations générées par ces faiblesses provoquent des guerres économiques, reconnaissables à l'ampleur du pillage des ressources naturelles de la RDC. Quant à la viabilité extérieure, elle se mesure à la qualité des liens symbolisant les intérêts partagés entre l'État congolais et les acteurs extérieurs. La médiocrité de ses liens extérieurs s'est traduite par l'isolement du Congo au moment fort de son agression en 1996, 1998, 2006, au profit de ses ennemis (Nzereka, 2011 :104). Les trois décennies (1965-1996) que dura le régime de Mobutu au Zaïre, on était dans l'émergence d'une corruption à la fois systémique et généralisée liée à ce que Jean-François Médard appelle « la nature néo patrimoniale des États africains » (1991 : 22) selon laquelle le dirigeant politique africain, confondant les domaines

du public et du privé, se comporte en chef patrimonial, donc en véritable propriétaire de son royaume. C'est pourquoi le pouvoir et la richesse tendent à se confondre et la possession du pouvoir politique ouvre la voie à l'accumulation économique. Avec tous ces ingrédients sociopolitique, économique et géopolitique, la RDC se trouve constamment en proie à la convoitise de quelques-uns des pays voisins, et principalement le Rwanda et l'Ouganda qui voudraient perpétuer les guerres et l'insécurité dans sa partie orientale afin de tirer profit des ressources naturelles. Comme le dénonce Kakule Matumo (2000), la situation d'insécurité est une opportunité pour eux de piller des minerais congolais en toute quiétude pour les vendre au prix d'or aux multinationales des pays occidentaux basées principalement aux USA³²⁸, en Angleterre, en Hollande, en Finlande...

Pour clore ce dernier chapitre de ma thèse, disons qu'à l'instar d'une personne physique considérée dans les différentes phases de sa vie (naissance, croissance, adolescence, âge adulte, maturité, vieillesse, ...), une Église naît, grandit, atteint sa maturité, devient responsable et autonome, etc. De même qu'un homme ne devient pas adulte et autonome le jour de sa naissance, mais bien des années après, l'Église n'atteint pas sa plénitude au moment où le diocèse est créé. C'est à travers des expériences et des vicissitudes qu'elle se forge une personnalité et s'affirme comme sujet de son action dans la société grâce aux outils qu'elle se donne et aux objectifs qu'elle se fixe.

Plus de cent ans après sa création, l'Église de Bukavu peut-il prétendre avoir grandi et atteint son âge de maturité ? Est-il devenu responsable et jouit-il d'une autonomie car disposant des moyens de son action pastorale ? Sinon, qu'est-ce qui lui manque aujourd'hui pour atteindre sa maturité, son autonomie financière ? Ce sont ces questions auxquelles j'ai tenté de répondre tout au long de ce dernier chapitre.

³²⁸ Comme le constate Kakule Matumo (ancien fonctionnaire consulaire du Zaïre en France), ni le Rwanda, ni ses alliés voisins (Ouganda, Burundi) n'ont un budget leur permettant « un effort de guerre d'un million de dollars (au minimum) par jour pour le maintien et l'entretien de leurs troupes en RDC » (2000 : 240-244). Alors, des acteurs lointains sont cités. Pour l'auteur, les Etats-Unis (et les groupes d'intérêts américains dans toute l'Afrique australe) seraient les organisateurs et les mamelles financières de l'agression du Congo-Zaïre, tandis que les armes seraient fournies entre autres par l'Etat sud-africain. De même, de jeunes entreprises (les *juniors*), comme *American Mineral Field International* (AMFI), *American Diamond Buyers*, *Adolphe Lundin*, *Banro Resource Corporation*, *Russel Resource Group*, auraient contribué en millions de dollars à l'effort de guerre de l'AFDL en échange de contrats et de promesses d'exploitation du portefeuille minier congolais (Lanotte, O., 2003 : 86-87). Cette pratique que Michael Ross appelle « booty futures » serait assez rare (2004 : 337-356), au point de faire de la RDC un cas à part. Les révélations sur les intérêts impliqués dans la guerre se sont multipliées de jour en jour jusqu'à citer des acteurs discrets comme LA BELGOLAISE (Cf. *Rapport de la Commission d'enquête parlementaire chargée d'enquêter sur l'exploitation et le commerce légaux et illégaux de richesses naturelles dans la région des Grands Lacs au vu de la situation conflictuelle actuelle et de l'implication de la Belgique*. Motion déposée par Dallemagne, G., Séance plénière du Sénat 28/03/2003, p.1) et à questionner la complicité de la Banque mondiale (comme dénoncée par une série de réactions et de commentaires après la publication du rapport Lutundula en mars 2006. « La Banque mondiale complice du pillage de la RDC », *Pressafrique*, 2/03/2006, en ligne : www.pressafrique.com [01/12/2009], Kuediasala, F. « Congo-Kinshasa : Pillage des ressources de la RDC : la CADTM implique la Banque mondiale », *Le Potentiel*, Kinshasa, 15 mars 2006, disponible sur : www.cadtm.org [01/12/2009]). Cf. Nzereka, 2001 : 315-316.

La capacité d'autofinancement est une condition essentielle pour parler de maturité des Églises d'Afrique telles que l'archidiocèse de Bukavu. Il ne s'agit pas aujourd'hui d'un aspect secondaire, comme cela a été longtemps considéré. En effet, une compréhension édulcorée de la Bible qui a prévalu depuis les temps anciens faisait croire qu'il y avait une incompatibilité entre le spirituel et l'économique. Par conséquent, une institution religieuse, tout comme un bon chrétien se devait de se tenir à distance vis-à-vis des richesses de ce monde, car, si on se réfère à la Parole de Jésus, on ne peut servir à la fois Dieu et l'argent,...

J'ai montré qu'une telle interprétation est totalement erronée et dangereuse car dénuée de toute objectivité et de tout réalisme. L'Église, autant que les personnes physiques, ne peut pas vivre sans moyens matériels. Sinon, comment réaliserait-elle ses fins socio-pastorales qui ne se font pas par la seule parole, fut-elle divine ? L'autonomie ne sera pas atteinte facilement par les Églises d'Afrique. Il leur faut parcourir un chemin qui exige des efforts, des sacrifices, des changements de mentalités, de comportements et la création des structures inculturées. Il est évident que la dépendance économique des Églises d'Afrique en général, et de l'archidiocèse de Bukavu en particulier, a des racines culturelles et historiques auxquelles la pratique ecclésiale n'est pas étrangère.

C'est pourquoi la situation exige de rechercher une nouvelle approche pastorale capable de créer, d'abord chez les agents pastoraux, le passage d'un état de dépendance à l'exercice actif d'une responsabilité personnelle et communautaire. Cependant, le problème d'autofinancement pour ces Églises ne peut pas être réduit seulement à des considérations prenant en compte le contexte sociopolitique et économique de l'Afrique, contexte indiscutablement pauvre et instable. Le problème doit être posé surtout à l'intérieur d'un discours ecclésiologique, d'évangélisation et d'enracinement du christianisme en Afrique.

De cette conviction découle l'importance du travail d'éducation des fidèles à la pratique d'autoprise en charge de soi-même au lieu de compter sur les aides extérieures, l'éducation de tous les acteurs internes à tous les niveaux. Car la capacité de s'autofinancer témoigne de leur maturité ecclésiale dont, bien évidemment, ce n'est pas le seul aspect. D'autant que, pour une pleine implantation de l'Église, il faut considérer plusieurs éléments: le gouvernement, les personnes, les structures, la capacité d'évangélisation, l'élaboration de la pensée théologique africaine, la dimension missionnaire. L'autonomie des moyens est un élément, parmi d'autres, qui témoigne de l'état adulte d'une Église. La dynamique vers un autofinancement vise à exploiter d'abord ses potentialités et ses forces propres afin de satisfaire ses nécessités. Cette vision de l'autonomie refuse le paternalisme, mais accueille la solidarité, l'aide fraternelle et la communion.

CONCLUSION GENERALE

Mon travail a développé trois parties. Dans la première partie, j'ai présenté un bref aperçu de l'implantation de l'Eglise en Afrique, en évoquant les différentes étapes de cette implantation dans un contexte historique (les découvertes, la traite d'esclaves) et géopolitique international (la colonisation) spécifique. Cela a profondément orienté le mode d'action des missionnaires au Congo : cette implantation a eu comme conséquence la dépendance totale des Eglises d'Afrique. Parce que tous les moyens venaient d'ailleurs.

La seconde partie a présenté une Eglise ayant un statut d'Eglise particulière mais qui porte les conséquences de la méthode de son implantation. Incapables de se prendre en charge, les Evêques des Eglises nouvellement créées, ayant pris connaissance de la situation, se sont tournés vers l'Occident riche pour y tirer des ressources nécessaires au fonctionnement des structures héritées des missionnaires et à celui de leur administration. Mais chaque jour, ces responsables se rendent bien compte qu'ils ne peuvent plus compter sur les ressources extérieures pour longtemps vu leur amenuisement progressif du fait des mutations sociales et du contexte économique mondial difficile.

La dernière partie, en partant de la prise de conscience de la situation financière précaire des Eglises du Congo, est une piste des résolutions à la question évoquée par notre problématique. Elle évoque également la question de l'engagement et de l'implication de tous les acteurs institutionnels et individuels qui interviennent dans le champ religieux (hiérarchie, clergé, fidèles laïcs) dans la poursuite d'un objectif commun : l'autofinancement de leurs Eglises.

En définitive, il faut que les Eglises d'Afrique se prennent en charge matériellement et financièrement. Autant ces Eglises ne peuvent plus compter pour longtemps sur les ressources extérieures, autant elles ne doivent plus se contenter des revenus traditionnels notamment les deniers de l'Eglise, les casuels, les différentes quêtes, les procures hôtels et autres. Il faut que les diocèses renforcent ces derniers, qui sont actuellement d'ailleurs limités du fait du pouvoir d'achat des fidèles, en créant de sources modernes génératrices des revenus comme des compagnies d'assurances, des supermarchés, des menuiseries, des garages, des compagnies de transports,..., toute mettant en place une gestion rationnelle des ressources disponibles et un ensemble de mécanismes de contrôle, d'encadrement et d'accompagnement, dans le but de l'autofinancement.

Il est important de constater que la question de l'autosuffisance financière des Eglises africaines, absente au départ, car jadis considérée comme taboue, immorale et incompatible à la foi, est devenue depuis des décennies un sujet d'actualité et figure désormais parmi les priorités pastorales de beaucoup de diocèses dont l'archidiocèse de Bukavu.

Déjà, cette question a fait l'objet de préoccupation du pape dans l'exhortation postapostolique « *Ecclesia in Africa* », n° 104, où le Souverain Pontife invite clairement des Églises d'Afrique à prendre en mains leur destin économique. Celles-ci sont appelées à trouver des mécanismes pour se prendre elles-mêmes en charge. En le faisant, elles feront preuve de maturité. Pour cela, chaque diocèse doit entrer dans une logique de production des richesses. Mais, dans leur effort résolu de se prendre en charge, les Églises d'Afrique compteront encore sur la solidarité des Églises sœurs d'Occident qui ont plus de moyens, afin d'obtenir d'elles des financements destinés à des projets d'investissement capables de produire des ressources. Car l'universalité de l'Église implique la solidarité et l'entraide mutuelle.

La fragilité des Églises africaines apparaît d'une façon éclatante dans leurs organisations et l'infrastructure matérielle. Les moyens dont elles disposent pour exercer et accomplir leurs tâches sont très précaires et relèvent presque de l'artisanat. L'argent fait défaut ! Il semble qu'on n'aime pas beaucoup que l'Église s'appesantisse sur les « questions financières », comme pour souligner qu'il ne faut pas se laisser distraire de la noble mission d'annoncer l'Évangile par ces « misérables contingences terrestres. » (Nguezi Ya Kwiza, H., 1992 :16) Et pourtant, on ne peut oublier le contexte de dénuement matériel auquel sont confrontées les Églises africaines et leurs institutions qui vivent, pour une part essentielle, de la rente de l'aide extérieure et subissent pas mal de contraintes économiques.

Déjà au colloque d'Accra, en 1977, Mgr Kalilombe avait posé cette question : « *Quel est l'impact sur les jeunes Églises de l'aide en ressources matérielles apportées par les Églises d'Europe et d'Amérique ? Et s'il faut que les jeunes Églises deviennent des communautés adultes et capables de se suffire, quelles doivent être leurs relations avec les anciennes Églises ?* »³²⁹ Ainsi que le constate Nguezi ya Kuiza, on n'a pas encore suffisamment réfléchi à toutes ces questions financières qui pourtant engagent toute une ecclésiologie, toute une conception de l'Église (1992 :17).

Pour ma part, sans dénier aux Églises d'Europe et d'Amérique l'exercice légitime de leur devoir qu'est la charité chrétienne au travers de la solidarité financière et des actes de libre générosité envers tous les membres besogneux de l'Église Universelle, j'estime qu'il est grand temps que des initiatives concrètes locales soient organisées sans fausse honte au sein même de ces communautés pauvres africaines pour soutenir les Églises et les institutions ecclésiales africaines. Une telle entreprise est d'une portée pédagogique très grande : elle éduque à la maturité de la foi. Elle est bibliquement et théologiquement légitime. D'ailleurs, il est reconnu que, même dans les Églises riches de l'Occident, ce sont les pauvres qui sont plus généreux et soutiennent matériellement l'Église.

³²⁹ Colloque d'Accra (1977 : 50), *Libération ou adaptation, la théologie africaine s'interroge*, éd. Harmattan.

Partant de la question qui a constitué mon objet d'étude, à savoir si l'autofinancement de l'archidiocèse de Bukavu est possible, je m'étais fixé un double objectif, celui d'évaluer le degré de prise de conscience par les différents acteurs institutionnels et individuels quant à la nécessité de s'assurer l'autofinancement, et celui d'évaluer le processus entamé par l'archidiocèse de Bukavu. Pour mener cette étude, j'ai émis six hypothèses de départ, qui ont toutes été vérifiées.

L'hypothèse principale a été vérifiée et m'a permis de confirmer que l'archidiocèse de Bukavu et les autres Églises du Congo ne peuvent plus compter pour longtemps sur les ressources extérieures qui ne vont que s'amenuisant. Seul le changement des stratégies peut leur garantir une autonomie financière et leur permettre d'accomplir efficacement leur mission multi faciale dans la société. Pour cela, plutôt que de se tourner toujours vers les Églises occidentales et leurs organismes de financement (politique d'extraversion financière) pour ses besoins de fonctionnement et d'investissement, l'archidiocèse de Bukavu devra plutôt orienter ses efforts dans des activités génératrices de richesse.

La vérification de la deuxième hypothèse m'a permis de constater que dans les pays où les populations vivent dans une misère extrême, la dynamique vers l'autosuffisance financière est un véritable défi à réaliser. L'archidiocèse de Bukavu n'échappe pas à cette situation car la vie des populations reste encore très marquée par les crises sociopolitiques et économiques successives qui ont secoué le Congo depuis l'indépendance en 1960. Les réflexions menées dans les sixième et septième chapitres l'ont montré à suffisance. D'où repenser la pastorale, compte tenu des réalités sociopolitiques du pays, en recherchant des moyens et des stratégies pour mettre en route une dynamique d'autofinancement dans le diocèse.

La troisième hypothèse portait sur les représentations religieuses et culturelles des acteurs de l'archidiocèse de Bukavu, en l'occurrence les chrétiens, autour de la richesse et de la pauvreté, autour des activités rentables de l'Église. Ces représentations socioreligieuses peuvent constituer un frein et un obstacle à la réussite de son action économique pour l'autofinancement. Les gens ne sont pas prêts à supporter de voir l'Église s'engager dans les activités lucratives. On se réfugie derrière les dogmes et la morale. Effectivement, mes analyses faites dans le neuvième chapitre ont confirmé ces appréhensions des chrétiens dont la mentalité reste un véritable obstacle, un frein majeur pour s'impliquer dans la dynamique de l'autofinancement. Dans un imaginaire catholique naïf et malicieux en même temps, plusieurs chrétiens appréhendent mal le bien-fondé des initiatives économiques et financières dans l'Église. Ils considèrent que leur Église s'écarte de son champ pastoral et de sa mission.

J'ai aussi vérifié la quatrième hypothèse relative à la situation économique de l'Église, déterminée en partie par la politique de placement du personnel aux postes clés de responsabilité dans le diocèse, d'une part, par les atouts en termes de compétences et de standards éthiques et déontologiques des gestionnaires, d'autre part.

Cette question a fait l'objet de ma préoccupation dans le huitième chapitre où l'on observe que, dans l'archidiocèse de Bukavu, il n'existe aucune stratégie objective dans le cadre de la gestion des ressources humaines (le placement des prêtres à des postes de responsabilité de manière rotative, leur envoi aux études et en mission), aucun recours aux compétences laïques, notamment dans le management de l'Économat général, aucune volonté dans la création des organes de contrôle, de décision et d'encadrement de l'action socio-économique de l'archidiocèse... Même l'instance canoniquement obligatoire, le conseil diocésain des affaires économiques, qui devait jouer ce rôle, est réduite à une simple rencontre informelle et irrégulière d'informations anachroniques où aucune décision relative à la vie économique et financière du diocèse de grande importance n'est prise.

La cinquième hypothèse a été vérifiée, car j'ai observé que toutes les structures de l'archidiocèse de Bukavu (services centraux, paroisses,...) ne passent leur temps qu'à élaborer des projets à envoyer en Occident pour chercher des financements. Cette attitude de rester le regard tourné constamment vers l'extérieur place le diocèse dans un attentisme paternaliste au lieu de penser des mécanismes propres pour son autofinancement. Par ailleurs, elle permet aux acteurs privés qui animent les structures et services diocésains d'accéder à une ascension sociale remarquable par le développement de l'esprit de recherche pour soi. Ainsi, observe-t-on, la plupart de ces acteurs possèdent un standing de vie très élevé par rapport à la moyenne acceptable des salariés du milieu, avec des propriétés immobilières frôlant même un luxe insolent (villas, voitures, terrains) au milieu des populations paupérisées, alors que leurs salaires déclarés ne leur permettent pas de disposer d'autant de richesses.

Enfin, concernant la sixième hypothèse, elle a été rejetée faute d'éléments suffisants de preuve. Certes, dans l'archidiocèse de Bukavu, la politique des bailleurs de fonds ne serait pas de nature à favoriser l'autofinancement, comme je l'ai analysé dans le cinquième chapitre, du fait des restrictions soumises aux bénéficiaires des financements par ces bailleurs quant au solde éventuel des fonds reçus après l'achèvement du projet financé. En effet, si à la fin du projet il se dégage un solde positif, l'organisation bénéficiaire doit remettre ce solde aux bailleurs et non le considérer comme une marge d'autofinancement.

Par ailleurs, aucun projet à caractère rentable n'est financé dans l'archidiocèse de Bukavu³³⁰. Cependant, d'autres Églises locales, comme l'archidiocèse de Yaoundé, aux dires de l'autorité diocésaine, reçoivent le financement des projets pour des investissements aussi bien sociaux qu'économiques. En effet, dans l'enveloppe reçue chaque année de l'extérieur par ce diocèse, se trouvent aussi les financements des projets essentiellement économiques. C'est le cas du projet de la palmeraie d'Otele financé par la Conférence Épiscopale Italienne en 2002³³¹. Il en est de même des projets économiques dans le diocèse de Luiza, en RDC (Cf. Kalamba M., 1992 :148).

Il faut reconnaître que certains diocèses en Afrique jouissent encore d'une certaine crédibilité auprès des organismes de financement occidentaux, ce qui n'est plus le cas de beaucoup d'autres où la nouvelle génération de gestionnaires est en train de payer d'un passé pas du tout élogieux dont ils ont hérité. L'on comprend la réticence de ces organismes, ayant été abusés et leur confiance trahie, comme je l'ai montré dans les causes exogènes de la diminution drastique des ressources financières captées de l'extérieur. Car ne dit-on pas que « Chat échaudé craint aussi l'eau tiède » ? Le fait de ne pas répondre aux demandes de financement peut s'expliquer de différentes manières. C'est pourquoi, il appartient au requérant d'interpréter leur silence !

Mes six hypothèses ayant été vérifiées, dont cinq en confirmation et une seule en infirmation, je crois avoir atteint mon objectif qui était d'évaluer, d'une part, le degré de prise de conscience par l'archidiocèse de Bukavu de la nécessité de se prendre en charge pour prouver sa maturité dans la foi et, d'autre part, le processus déjà entamé par cette Église locale pour s'inscrire sur la voie de l'autofinancement. Cette double évaluation m'a permis de répondre à la question fondamentale, objet de mon étude : l'autofinancement est-il possible dans l'archidiocèse de Bukavu ? Tous les acteurs interrogés qui entrent en interaction dans le processus y croient et disent que son autofinancement est possible. Mais, quand il s'agit des voies et moyens pour y aboutir, les visions sont divergentes et parfois même avec des accents accusateurs.

Pour les chrétiens, que j'appelle ici les acteurs principaux de l'autofinancement, en considérant leur apport attendu de manière permanente en termes de contributions matérielles pour sa réalisation, ils affirment que l'autofinancement de leur Église est possible si les comptes du diocèse sont transparents.

³³⁰ Durant notre mandat comme Président de l'Union des Prêtres Locaux (UPRELO) de l'Archidiocèse de Bukavu (2003-2005), nous avons fait des projets d'autofinancement du clergé diocésain envoyés aux organismes occidentaux de financement, avec recommandation explicite de l'archevêque, trois ans après aucun n'était financé. Certains organismes sollicités en cofinancement ne nous ont même pas répondu. Cette expérience est vécue dans plusieurs diocèses d'Afrique.

³³¹ Entretien avec l'autorité diocésaine à la CDO, le 30 août 2006.

Car ils estiment ne rien savoir de la gestion financière des ressources du diocèse : « *On est prompt à nous demander des contributions, mais on ne nous rend jamais compte de leur utilisation* », s'était exclamé un paroissien interrogé³³². Cette transparence est aussi demandée par les chrétiens envers le clergé vis-à-vis des différentes contributions qu'ils donnent en réponse aux demandes du diocèse.

Une autre catégorie de chrétiens dit que l'autofinancement de leur diocèse est possible si le diocèse intensifie et diversifie les activités créatrices de richesses, ce qui diminuerait, espèrent-ils, les contributions demandées aux chrétiens. C'est aussi l'avis des fidèles de l'archidiocèse de Yaoundé qui sont convaincus que l'autofinancement de leur diocèse est possible, pourvu que celui-ci revoie ses taux des contributions qui sont considérés comme exorbitants par rapport au pouvoir d'achat des chrétiens. Cela décourage certains et les amène à ne plus rien donner, n'ayant pas atteint le seuil demandé. L'élément qui semble constituer un véritable problème aux chrétiens, c'est le denier de l'Eglise qui est passé de 1 000 F CFA en ville à 12 000 F CFA, sans que leur revenu national et donc le pouvoir d'achat des fidèles ait augmenté. Certains chrétiens n'hésitent pas à dénoncer ce qu'ils appellent la pratique actuelle de « vente des sacrements » par l'Église³³³ !

Rappelons que, pour ce qui est de l'archidiocèse de Bukavu, le denier de l'Eglise n'existe quasiment pas et ce que donnent les fidèles comme contribution à leur Église est insignifiant, compte tenu de faibles revenus de la plupart des ménages. Donc, dans les conditions actuelles, cette Église locale ne peut pas compter sur cette ressource pour amorcer son autofinancement. Outre les dons de l'étranger, les honoraires des messes, les quêtes dominicales très humbles (sauf dans les paroisses urbaines d'Ibanda et Kadutu) constituent la principale ressource interne de cette Eglise. Autant dire qu'elle n'a à proprement parler pas grand-chose comme sources sûres de revenus. Elle n'a pas de grands projets pouvant lui fournir des ressources suffisantes dont elle a besoin. Tous les efforts en vue d'une prise en charge matérielle s'émoussent dans les besoins de première nécessité et le fonctionnement.

Comment alors peut-elle entreprendre de projet à grande taille ? Laissons le temps au temps ! La réalité sociopolitique congolaise est telle qu'elle ne favorise pas encore une stabilité économique durable et une émergence de projets de financement. Il serait intéressant de s'investir d'abord dans les projets pouvant combler les besoins de première nécessité. Il faut trouver ensuite une manière d'évangéliser l'espace politique en vue de l'instauration des structures capables de favoriser une économie stable et le

³³² Entretien du 26 août 2010 à la procure Saint Jean Bosco, Bukavu.

³³³ Entretien du 22 au 30 mars 2012 avec les fidèles dans les paroisses Cathédrale de Yaoundé, Mokolo, Melen, Etoudi, Tsinga, Mvogmbi.

développement des petites et moyennes entreprises. C'est quand la politique économique du pays est stable que le niveau de vie de la population (chrétiens et églises y compris) sera stable et élevé.

Pour le clergé de Bukavu, l'autofinancement du diocèse est possible, à condition que les chrétiens qui ont les moyens soient encore plus généreux qu'ils ne le sont, que tous les acteurs soient informés de la gestion financière de leur diocèse (les prêtres ne semblent pas très informés sur les activités économiques de l'Économat général et son degré de performance) - ce qui rejoint la préoccupation formulée par les chrétiens – et, enfin, à condition que les congrégations missionnaires, qui semblent observer plutôt que participer à la vie matérielle du diocèse, s'impliquent concrètement dans le processus de l'autofinancement du diocèse.

Pour l'acteur initiateur du processus, l'autorité diocésaine, l'autofinancement est possible, à condition que *« les fidèles comprennent bien qu'il s'agit d'une nécessité. Parce que les fidèles ont une mentalité assez critique et, quand on leur parle des finances de l'Église, ils ont une idée naïve et leur critique s'abreuve de cette naïveté-là »*. L'argent de l'Église ne tombe pas du ciel, rappelle l'autorité diocésaine. L'on comprend bien la gêne des fidèles qui, durant toute l'ère missionnaire, n'ont pas été éduqués à donner quelque chose à l'Église, mais ils doivent savoir que les choses ont changé entretemps »³³⁴.

L'autorité diocésaine doute que la variable pauvreté explique des réticences observées chez les chrétiens à donner. Elle estime que c'est plus une mentalité -l'aspect socio-culturel- que l'aspect économique en tant que tel. Parce qu'on donne à la mesure des moyens qu'on a, et ces petits moyens peuvent devenir plus tard toute une montagne. Donc, l'autofinancement, pour l'autorité diocésaine, semble reposer beaucoup sur la vision que les fidèles ont de leur Église : une Église riche pour les uns pour qu'on continue de l'enrichir, ou une Église qui ne doit pas se soucier des biens matériels pour les autres, au risque de s'éloigner de sa vocation. C'est pourquoi, pour le prélat, il faut arriver à opérer un déclic dans l'imaginaire collectif des fidèles. C'est-là que se trouve le déclic.

Faisant une analyse de la situation de son diocèse de Yaoundé, l'autorité diocésaine fait un constat : *« Les Anglophones sont éduqués à donner à l'Église... Et comme il y a réduction progressive de l'aide étrangère qui explique l'urgence de chercher des voies et moyens locaux pour se prendre en charge, les chrétiens sont appelés à intérioriser cette nouvelle exigence en vue de trouver ensemble avec leurs responsables des voies et moyens d'assurer l'autofinancement de leur Eglise. »* (Ibid.)

³³⁴ Entretien avec l'autorité diocésaine à la Procure St Jean Bosco, Bukavu, le 22 août 2010.

La deuxième raison qui fonde le prélat à croire à la possibilité de l'autofinancement de l'archidiocèse, c'est que le pays regorge de ressources naturelles, de potentialités énormes. Si toutes ces richesses étaient exploitées et gérées par des ressources humaines fiables et s'il y a une stabilité politique et la paix, gage du développement durable dans un pays, conclut-il, il est fort possible qu'on arrive à l'autofinancement. Il s'avère que le processus d'autosuffisance financière, à travers les mécanismes d'autofinancement à entamer par tous les acteurs institutionnels et individuels de l'archidiocèse de Bukavu, est un travail long, laborieux et complexe. En effet, pour réussir, ce processus requiert une mobilisation générale des ressources humaines. Sont mis à contribution, tous les acteurs en interactions dans les champs sociologique, économique, culturel et religieux de l'archidiocèse de Bukavu, chacun selon ses compétences et son savoir-faire : chrétiens de toutes catégories socio-professionnelles, prêtres, membres de congrégations religieuses missionnaires, décideurs politiques, et même les parties prenantes contraignantes comme les non chrétiens, dans la mesure où leurs critiques constructives peuvent contribuer à mener le processus à terme sans dérailler.

De tout ce qui précède, je crois que l'autofinancement de l'archidiocèse de Bukavu est possible. Trois faits observables fondent ma conviction.

En premier lieu, on observe une prise de conscience de la hiérarchie du diocèse et un certain nombre de prêtres quant à la contingence de la politique d'extraversion financière pratiquée jusque-là pour couvrir ses besoins, d'une part, et à la nécessité pour cette institution de chercher des solutions durables à ses problèmes économiques et financiers, d'autre part. Car, la prise de conscience d'un phénomène est une étape importante dans la recherche de solution à ce phénomène par des actions concrètes. C'est, me semble-t-il, un élément capital susceptible de déclencher le processus d'autofinancement du diocèse.

D'ailleurs, au regard des objectifs que l'archidiocèse s'est fixés dans le synode diocésain de 1992 entériné par le mini-synode de 2000 en termes d'actions à mener sur un horizon plus ou moins rapproché (court et moyen termes), le processus entamé pour arriver à l'autofinancement est prometteur. Ces objectifs ou actions sont à mener sur quatre plans, à savoir le plan d'investissement, le plan de communication, le plan de gestion et le plan de financement. Certes, cette volonté fait défaut encore chez plusieurs membres du clergé diocésain en manque de vision et d'impulsion pour des objectifs socioéconomiques. Sur fond des discours parfois infantilisants de type « *Wakristu wapashwa kukulisha mapadri wao* (en swahili), qui se traduit : *les chrétiens doivent nourrir leurs prêtres !* », ils restent constamment tournés vers les pauvres chrétiens pour leur prise en charge.

Ceux-ci se sentent obligés injustement de porter le destin économique de leur Église, alors que leur propre vie individuelle et familiale constitue déjà un véritable chemin de croix. Cette préoccupation

légitime des chrétiens peut être résolue par une double solution envisageable, à savoir pour l'ensemble des chrétiens, tant de la ville que de zone rurale : demander à chacun de donner ce dont il est capable, mais tout en déterminant un seuil en deçà duquel il ne devrait pas aller.

Une telle stratégie présente l'avantage de jouer sur « l'effet des nombres » et d'éviter l'idée de l'exploitation et de la contrainte qui a souvent prévalu dans les milieux des chrétiens. Aussi, arriver à cibler une catégorie de chrétiens plus nantis, puisqu'il en existe, et les sensibiliser à donner, non un montant déterminé, mais plus, afin d'aider substantiellement leur Église en besoins financiers réels. Cette solution présente l'avantage de l'écémage de la catégorie dont les contributions importantes compenseraient la faible participation observée chez un grand nombre de chrétiens puisque démunis.

Un deuxième élément déterminant qui me fonde à croire à la possibilité d'un autofinancement du diocèse de Bukavu, c'est la disposition des chrétiens à aider leur Église. Malgré leur pauvreté et le pessimisme de certains de leurs pasteurs, tels que je l'ai relevé dans le huitième chapitre, les chrétiens de ce diocèse sont généreux. Ils participent activement, selon leurs moyens, aux activités du diocèse et répondent à leurs sollicitations matérielles. L'autorité en est elle-même consciente. Ce qui leur manque, c'est l'information précise sur les besoins réels de leur diocèse car, vu de l'extérieur, ils le croient très riche. Ce qui leur manque c'est aussi la confiance en la gestion efficace et efficiente de leurs contributions, l'information sur la précarité des ressources extérieures, et enfin leur implication et participation dans la gestion des biens du diocèse.

Aussi, cet élan de générosité est-il gêné par leur situation socio-économique précaire du pays. L'Église particulière de Bukavu est issue de son contexte et ne le quitte jamais. Elle constate la paupérisation de sa terre et la vit avec ses chrétiens, qui expérimentent au jour le jour les joies et les peines, les espoirs et les angoisses des situations économiques, politiques et sociales de leur pays, le Congo. Comme son peuple, cette Église est mue par cette aspiration de voir les situations changer et s'améliorer. Elle restera piégée dans la pauvreté tant que le peuple congolais en général, et les chrétiens de ce diocèse en particulier, seront encore pauvres. Leur sort socio-économique est étroitement lié. Car l'Église ne peut être riche que si ses fidèles le sont. Ce que ces derniers donnent à leur Église servent à relever les autres. Rappelons que les créneaux par lesquels les Églises occidentales obtenaient les ressources qu'elles allouaient en Afrique ont presque tari, du fait de la baisse de la pratique religieuse en Occident. A cela s'ajoutent les effets négatifs du phénomène de la mondialisation qui a modifié la configuration sociogéographique et économique du monde.

Si l'Afrique a suscité pendant quelques années une certaine compassion qui déclenchait l'aide spontanée des Occidentaux envers les Africains, aujourd'hui le centre d'attention s'est déplacé vers les pays de

l'Est et le centre de regroupement comme l'Union Européenne doit se préoccuper naturellement de membres moins nantis de son espace objectif que des Africains éloignés géographiquement et culturellement.

Un troisième élément qui me fonde à croire à une possibilité d'autofinancement de l'Eglise de Bukavu, c'est sa légitimité à s'engager dans les activités génératrices des richesses au regard des fondements juridiques, d'une part, quant à la capacité d'une Église locale à créer les richesses pour réaliser sa mission socio-pastorale, et au regard de la recommandation du Magistère, l'Exhortation apostolique post-synodale « *Ecclesia in Africa* », n°104 de Jean-Paul II, d'autre part.

En effet, le Code du droit canonique dispose que celle-ci, en tant qu'institution et personne morale, a le droit d'acquérir, d'administrer, d'aliéner des biens et de contracter avec des partenaires. S'il est effectivement mis en application, cette disposition juridique constitue un atout majeur et nécessaire aux diocèses du Congo, qui peut leur permettre de participer activement au développement socioéconomique des peuples dont ils ont la charge, en créant des emplois, en même temps qu'ils assurent leur propre autonomie économique et financière. Aussi, dans l'écrit du Magistère, le pape invite les Églises d'Afrique à s'inscrire dans la dynamique de la recherche de l'autofinancement pour assurer leur survie et affirmer leur maturité responsable.

Je le reconnais, plusieurs obstacles se trouvent encore sur le chemin de l'archidiocèse de Bukavu pour réaliser son objectif d'autofinancement, notamment au niveau des acteurs sacerdotaux. En effet, héritière d'une conception féodale du sacerdoce, une grande partie du clergé est encore habituée à tout recevoir et non à produire. Elle n'est pas encore suffisamment imprégnée des orientations contenues dans les résolutions du Synode diocésain qui a stigmatisé l'avenir incertain de la politique de l'extraversion financière pratiquée jusque-là par l'Église de Bukavu. Par ailleurs, comme l'autorité diocésaine elle-même le reconnaît, il est primordial de fonder un socle anthropologique entre l'institution religieuse et les fidèles qui sont en réalité les premiers contributeurs des ressources internes.

Cela signifie qu'il faut entrer sur le terrain sociologique du fidèle pour savoir quel langage lui tenir, parce qu'un grand nombre de fidèles n'apprécient pas l'implication économique de leur Eglise locale, la croyant s'inscrire sur la voie de la déviation. D'où repenser une pastorale adéquate pour l'éducation des mentalités des tous les acteurs en présence. Le développement est en grande partie tributaire du patrimoine socioculturel. Dans la pratique de la gestion, l'archidiocèse de Bukavu peut opportunément s'inspirer des actions déjà menées dans d'autres diocèses d'Afrique et qui ont donné des résultats prometteurs dans le souci de maîtriser les circuits financiers en vue d'une redistribution équitable entre les membres.

C'est le cas de diocèses de la province ecclésiastique de Bamenda au Cameroun qui ont mis sur pied un système de gestion, dite de *centralisation de toutes les ressources financières* des paroisses et des œuvres pastorales au niveau du diocèse sous l'administration de l'économiste diocésain qui tient tous les comptes paroissiaux et ceux du personnel sacerdotal et laïc en mission dans le diocèse. C'est le même système de gestion qui régit les diocèses de France.

Cette politique de gestion financière a entre autres comme avantage de mettre en confiance tous les acteurs, de lutter contre les inégalités dans la rémunération du clergé, à travers *le système de péréquation*. En même temps elle limite les sources de tensions entre les membres du clergé, et la base de contestations des décisions hiérarchiques qui donnent souvent à certains la perception d'être privilégiés du fait d'être nommés à un poste de responsabilité (curé, etc.) ou dans une structure urbaine ou, dans l'autre sens, d'être lésés et punis du fait d'être vicaire ou nommés dans une structure rurale.

Les Églises d'Afrique ne peuvent pas se considérer adultes tant qu'elles ne disposent pas des ressources matérielles et financières propres pour assurer leur fonctionnement. Le Concile Vatican II développe ce critère lorsqu'il parle de « ressources propres » dont les jeunes Églises doivent se doter pour leur travail d'évangélisation, « en sorte que peu à peu ces Églises puissent pourvoir à leurs propres besoins et apporter de l'aide aux autres » (Ad Gentes, n°19) Le Code de droit canonique renvoie au même discours (can.786). Le chemin de l'implantation chez ces Églises se poursuit jusqu'au moment où leur capacité d'autofinancement devient signe d'une croissance ecclésiologique de tout le peuple de Dieu. Pour cette raison, le difficile processus d'autofinancement semble se situer au cœur même du projet fondamental de l'émergence d'une Église africaine (Kalamba M., 1992 :264).

Comme je l'ai dit plus haut, une nouvelle Église n'atteint pas sa plénitude au moment où le diocèse est créé. La capacité d'autofinancement est une condition pour parler de maturité des jeunes Églises. Il ne s'agit pas aujourd'hui d'un aspect secondaire, comme cela a été longtemps considéré. En effet, c'en est fini avec cette compréhension édulcorée de l'Évangile qui ferait exister une certaine incompatibilité entre le spirituel et l'économique. En se référant aux déclarations de Jésus, « *on ne peut pas servir Dieu et l'argent* » ; « *il sera plus difficile à un riche d'entrer dans le Royaume qu'à un chameau de passer par le trou de l'aiguille* » (Mt. 23-24), il est né une interprétation totalement erronée et dangereuse, suicidaire même qui interdirait à un bon chrétien de s'intéresser aux richesses de ce monde au risque de perdre son âme!

L'Église, autant que les individus, ne peut pas vivre sans moyens matériels. Sinon, comment réaliserait-elle ses fins socio-pastorales qui ne se font pas par la seule Parole ?

Les Eglises du Congo, dont l'archidiocèse de Bukavu en particulier, n'atteindront pas facilement leur autonomie. Il leur faut parcourir un chemin qui exige des efforts, des sacrifices, des changements de mentalités, de comportements et la création des structures inculturées. Leur dépendance financière a des racines culturelles et historiques auxquelles la pratique ecclésiale n'est pas étrangère. La situation exige de rechercher une nouvelle approche pastorale capable de créer, d'abord chez les agents pastoraux, le passage d'un état de dépendance à l'exercice actif d'une responsabilité personnelle et communautaire.

Le problème d'autofinancement pour ces jeunes Églises ne peut pas être réduit seulement à des considérations liées au contexte sociopolitique et économique de l'Afrique, contexte indiscutablement pauvre et instable. Le problème doit être posé surtout à l'intérieur d'un discours ecclésiologique, d'évangélisation et d'enracinement du christianisme en Afrique. De cette conviction découle l'importance du travail de formation des fidèles et des communautés à tous les niveaux, car la capacité de s'autofinancer témoigne de leur maturité ecclésiale grâce à l'implication effective du gouvernement des structures et des personnes, à la mise sur pied des plans d'action à court, moyen et long terme, etc.

Autant dire qu'une évangélisation profonde a ses répercussions dans le dynamisme de développement et, donc, dans le chemin vers une autosuffisance matérielle. Pour les Églises-mères, cela signifie que, tout en continuant à assurer leur solidarité, elles ne peuvent pas réduire leur activité missionnaire à des aides économiques en faisant tomber d'en haut, en Afrique, des solutions, des structures et des méthodes fabriquées ailleurs (Recchi, S., 2003 : 42). L'autonomie des moyens est un élément, parmi d'autres, qui témoigne de l'état adulte d'une Église. La dynamique vers un autofinancement vise à exploiter d'abord ses potentialités et ses forces propres, afin de satisfaire ses nécessités. Cette vision de l'autonomie refuse le paternalisme, mais accueille la solidarité, l'aide fraternelle et la communion.

Je ne prétends pas avoir tout dit de l'autofinancement dans les Églises du Congo, particulièrement dans celle de Bukavu. Je suis conscient que mon étude présente des limites certaines, du fait que la question n'a pas encore fait l'objet d'une investigation socio-anthropologique approfondie qui devrait servir de référentiel. Mon risque est celui généralement reconnu à tout « pionnier » car, en fait, il n'est jamais aisé d'initier. Mais, en même temps que j'assume l'entière responsabilité des imperfections de cette étude, il naît en moi un sentiment de satisfaction pour avoir osé et déblayé le terrain pour la postérité à qui reviendront les avantages, et moi avec, des remarques constructives qui seront formulées à mon égard.

De sorte que toutes les Églises congolaises, prennent pleinement conscience de la nécessité d'une stratégie d'autofinancement, en vue d'une certaine indépendance financière, preuve de leur maturité dans la foi, gage de leur liberté dans les décisions et de leur avenir économique.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

- Abdel Malki Lahsen; Mundler Patrick (1995). *Economie du développement. Les théories, les expériences, les perspectives*. Paris : Hachette Livre.
- Abé Claude (2011). Rapports inégalitaires entre Pygmées et Bantous : discrimination et inégalités scolaires au Sud Cameroun. In *Autrepart* 2011/3 (N° 59) : 145-159.
- Abé Claude (2009) Les nouvelles figures de l'entrepreneuriat au Cameroun. Les acteurs de la traite des enfants entre accumulation et déconstruction. In *Bulletin de l'APAD*
- Adda Jacques (2006). *La mondialisation de l'économie. Genèse et problèmes*. Paris, 7^{ème} éd: La Découverte.
- Adu Boahen A. (Ed., 1987). *Histoire générale de l'Afrique*, t. VII, *l'Afrique sous domination Coloniale, 1880-1935*. Paris : UNESCO- Nouvelles éditions Africaines.
- Agnivesh Swami (1999). Mondialisation: matérialisme et spiritualité, deux paradigmes opposés. In *Congo-Afrique*, n° 336, 39^{ème} année, Juin-Juillet-Août, 325-332.
- Alarcon Lopez (1999), Les biens temporels de l'Eglise. In Institut Martin de Azpilcueta, E. Capardos, M. Thériault, J. Thorn (Ed.), *Code de droit canonique, édition bilingue et annotée*. Montréal. Wilson & Lafleur Limitée : 1515-1977.
- Alberigo Giuseppe (1984). *La chrétienté en débat : histoire, formes et problèmes actuels : colloque de Bologne, 11-15 mai 1983*, Paris: Cerf.
- Alix Christine (1967). Le Vatican et la décolonisation. In Merle Marcle (Ed.), *Les Eglises chrétiennes et la décolonisation. Annexes : Vatican et colonisation, chronologie des prises de positions doctrinales*, Paris : Armand Colin, 17-113.
- Allain Jean-Claude (1985). La Conférence de Berlin sur l'Afrique (1884-1885). In Decraene P. (1985), *L'Afrique noire depuis la Conférence de Berlin. Colloque international organisé par le Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes (Berlin 13-16 mars 1985)*, Paris : CHEAM, 19-60.
- Alleau René (1996). *La Science des symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*. Paris : Payot & Rivages.
- Alleau René (1997). *De la nature des symboles. Introduction à la symbolique générale*. Paris : Payot & Rivages.
- AmougouThierry(2011).*Cinquantenaire de l'Afrique in dépendante(1960-2010) enjeux de développement, défis sociopolitiques et nouvelles opportunités*. Paris : L'Harmattan.
- Anastossopoulos J.P. (Ed., 1985). *Pour une nouvelle politique d'entreprise*. Paris : PUF.
- Andriamirado Sennen (1982). Mobutu parle. In *Jeune Afrique* n°1129 /1130 (25 août-1^{er} septembre 1982), 45-53.
- Ansart Pierre (1990). Les imaginaires dans les organisations. In *Les sociologies contemporaines*. Paris : Editions du Seuil, 197-209.
- Ansart Pierre (1990). La sociologie dynamique. In *Les sociologies contemporaines*. Paris : Ed. du Seuil, 47-61.
- Ansart Pierre (1990). L'approche fonctionnaliste et stratégique. In *Les sociologies contemporaines*. Paris : Editions du Seuil, 63-76.
- Archidiocèse de Bukavu (1992). Vous serez mes témoins (Ac 1,8). In *Actes du Synode diocésain (Noël 1990-Pâque 1992)*. Bukavu : Kivu Presse.

- Archidiocèse de Bukavu (1998). Lève-toi et marche. In *Session post-synodale. Actualisation des options et directives du Synode diocésain* : « Vous serez mes témoins » (Ac 1,8). Bukavu : Kivu Presse.
- Archidiocèse de Bukavu (1999). L'autofinancement dans une perspective de solidarité en Eglise-famille. In *Conseil pastoral du 15 au 18 avril 1999. Suivi du Synode diocésain* : « Vous serez mes témoins ». Bukavu : Kivu Presse.
- Archidiocèse de Bukavu (2000). In *Lettres pastorales et messages de Mgr Emmanuel Kataliko, (18 mai 1997-4 octobre 2000)*. Bukavu : Kivu Presse.
- Archidiocèse de Bukavu (2006). *Eglise-famille de Dieu qui est à Bukavu en route vers centenaire de son évangélisation (1906-2006)*. Bukavu : Kivu Presse
- Archidiocèse de Bukavu (2006). *Historique des paroisses du Kivu, Dossier, Postes*. Bukavu : Kivu Presse.
- Arnauld Dominique (2001). *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*. Paris : Karthala.
- Aubert Jean-Marie (1970). *Morale sociale pour notre temps. Le mystère chrétien*, Paris : Editions Desclée.
- Aubert Jean-Marie (Ed., 1975). *Nouvelle histoire de l'Eglise. L'Eglise dans le monde moderne (1848 à nos jours)*. Paris, Editions du Seuil.
- Aubert Jean-Marie (1982). *Le droit et les institutions de l'Eglise catholique latine de la fin du XVIII^e siècle. Tome 3 : Eglise et sociétés*. Paris : Cujas.
- Aucante Vincent (Ed., 2008), *L'Afrique subsaharienne et la mondialisation*. Paris : L'Harmattan.
- Autonomie (1994). In *Parolechiave*, mai, 7-154.
- Avont T. (1939). Le paganisme, premier obstacle à l'apostolat, In RGMA 8-9, 97-100.
- Babe Antoine (1998), *Églises d'Afrique ! De l'émancipation à la responsabilité*, Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve.
- Balandier Georges (1955). *L'Anthropologie appliquée aux problèmes des pays sous-développés*. Paris, Les Cours de droit.
- Balandier Georges (1982). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique centrale*, 4^{ème} édition. Paris : PUF.
- Balandier Georges (1985). *Sociologie des Brazzavilles noires*, 2^{ème} édition. Paris : Presses de la Fondation des sciences politiques.
- Balandier Georges (1961). *Les Pays en voie de développement : analyse sociologique et politique*. Paris. Les Cours de droit.
- Balandier Georges (1965). *La vie quotidienne au Royaume de Kongo*. Paris : Hachette.
- Balandier Georges (1952). Contribution à une Sociologie de la Dépendance. In *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol. 12, 47-69. Paris : PUF, 47-69.
- Banning E. (1890). La conférence de Bruxelles. Son origine et ses actes. In *Bulletin Académique Royal des sciences, des Lettres et des Beaux Arts de Belgique*, 20 (1890), 375-397
- Baré Jean-François (2002). *L'évaluation des politiques de développement. Approches pluridisciplinaires*. Paris : L'Harmattan.
- Baré Jean-François (2002). *Le malentendu Pacifique. Des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qui s'en suivit avec les Français jusqu'à nos jours*. Paris : Editions des archives contemporaines.

- Baré Jean-François (1987). *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*. Paris : Editions de l'ORSTOM.
- Baré Jean-François (2007). De l'anthropologie au développement et retour. In *Revue Tiers-Monde*, n° 191, Juillet-Septembre. Numéro spécial « Itinéraires de chercheurs ». Paris
- Baré Jean-François (Ed., 1997). Le prêt et le résultat. Eléments d'une chronique de l'évaluation à la Banque mondiale. In *Regards interdisciplinaires sur les politiques de développement*. Paris : L'Harmattan.
- Baré Jean-François (Ed., 1995). *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion. Collective depuis la France*. Paris : Karthala.
- Baré Jean-François (1980). *Sable rouge. Une monarchie du Nord-Ouest malgache dans l'histoire*. Paris : L'Harmattan (avec le concours du CNRS).
- Bartoli Henri (1943). Essai d'étude théorique de l'autofinancement de la nation. Lyon : Editions Vinay.
- Basset W. (1978). Financement de l'Eglise par les offrandes volontaires. In *Concilium*, n° 137, 43-54.
- Baumann H. ; Westermann D. (1970). *Les pensées et les civilisations d'Afrique*, Paris : Payot.
- Baumann Eveline (Ed., 2008), *Anthropologues et économistes face à la globalisation*. Paris : L'Harmattan.
- Baunard L. (1882). *Le Cardinal Lavigerie et ses œuvres d'Afrique*, Paris.
- Baur Jean (2001), *2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'Eglise africaine*, Kinshasa : Editions Saint Paul.
- Bayart Jean-François (1989). Eglises africaines et contraintes économiques. Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial. In *Politique africaine*, n° 35
- Bayart Jean-François (1990). *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*. Paris : Fayart.
- Bayart Jean-François (1985). *L'Etat au Cameroun*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Beaud M. (2001). *L'art de la thèse. Comment préparer et rédiger une thèse de Doctorat, un mémoire de DEA ou de maîtrise ou tout autre travail universitaire*. Paris : La Découverte.
- Beaupère R. (1959). Calvin et l'argent. In *Lumière et Vie, tome VIII : L'Argent, II*, Avril-Juin, n° 42, 80-89.
- Beeckmans R. (1980). Publications récentes sur l'évangélisation du Zaïre. In *Zaïre-Afrique*, Vingtième année, mai, n° 145, 313-315.
- Beeckmans R. (1980). La première évangélisation au Zaïre (1483-1835). In *Zaïre-Afrique*, septembre, n°147, 389-411.
- Beitone Alain ; Buisson Emmanuel ; Dollo Christine (2009). *Economie*, 4^{ème} édition. Paris : Editions Dalloz.
- Benoist Luc (1992). *Signes, symboles et mythes*. Paris : PUF.
- Bertaux Daniel (1976). *Histoires de vie ou récits de pratiques? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie*: Rapport au CORDES.
- Bertrand Paul et alii (). *Pouvoirs, Eglise et société dans les royaumes de France, de Bourgogne et de Germanie aux X et XI siècles (888-1110)*,
- Bezbakh Pierre ; Gherardi Sophie (Ed., 2000). *Dictionnaire de l'Economie, A.Z*, Paris : Larousse/HER.

- Beaud Stéphane (1996). L'usage de l'entretien en sciences sociales, plaidoyer pour l'entretien ethnographique. *Politix*, vol.9, n°35, 228-257.
- Bidzogo Emmanuel (2006). *Eglises en Afrique et autofinancement. Des tontines populaires aux tontines ecclésiales ?* Paris : L'Harmattan.
- Bimwenyi Kweshi Oscar (1987). Inculturation en Afrique et attitudes des agents d'Évangélisation. In *Aspects du Catholicisme au Zaïre*. Kinshasa : Editions Saint Paul, 47-60
- Bimwenyi Kweshi Oscar (1983). *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*. Paris : L'Harmattan.
- Bimwenyi Kweshi (1983). Quelques options de la conférence épiscopale du Zaïre. In *Bulletin de Théologie Africaine (BTA)*, n°10, 318-319.
- Birhaheka Njiga (2005). *Évangélisation du diocèse de Bukavu (période de 1906 à 2002)*. Bukavu : ISP.
- Bishikwabo C. (1991). Institutions coutumières et modernisme au Zaïre. In *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est (XIX^e-XX^e S)*, Actes du colloque de Bujumbura 17-24 octobre 1989. Paris : L'Harmattan, 15-35.
- Blardone G. (1958). Argent et économie humaine. In *Lumière et Vie, tome VII : L'Argent, I*, Octobre, n° 39, 32-52.
- Bleton P. (1959). Argent et classes sociales. in *Lumière et Vie, tome VIII : L'Argent, II*, Avril-Juin, n° 42, 5-20.
- Boisseau M. (1968), Quelle forme d'Église en Afrique ? In *Petit Echo*, n° 592, 471-477.
- Boka di Mpasi (1988). L'autonomie des Églises africaines, in *Spiritus*, n° 113, 423-435.
- Bontinck François (1981). La genèse de la Convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo. In *Église Catholique du Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980)*, vol. I, Kinshasa : Secrétariat Général de l'Épiscopat, 266-267.
- Bontinck François (1969). *Le conditionnement historique de l'implantation de l'Église catholique au Congo*. RCA 2, 132-145.
- Bontinck François (1980). *L'évangélisation du Zaïre*. Texte de six radio-causeries diffusées en 1979 par la Voix du Zaïre, Kinshasa : Edition Saint Paul Afrique.
- Bontinck François (1980). La première évangélisation du Zaïre, In *Televa*, n°21, janvier-mars, Kinshasa, 25-37.
- Bontinck François (1979). Ndoadiki Ne-Kinu a Mubemba, premier évêque Kongo (c.1495-c.1531). In *Revue africaine de Théologie*, vol.3, n° 6, octobre, Kinshasa, 149-169.
- Bulambo Katambu (coll., 2001). *Mourir au Kivu : du génocide tutsi aux massacres dans l'Est du Congo-RDC*, Kinshasa : Editions du Trottoir ; Paris : L'Harmattan.
- Bourdieu Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois Etudes d'ethnologie kabyle*, Genève, Paris : Ed. Droz,
- Bourgeois Henri (1988). Les laïcs et ceux qui ne le sont pas. In *Ces chrétiens que l'on appelle laïcs*. Paris : Les Editions Ouvrières, 193-212.
- Brasseul Jacques (2008). *Introduction à l'économie du développement*, 3^{ème} édition. Paris : Armand Colin.
- Bremond d'Ars (2000). *L'argent de la vie des paroisses catholiques de France*, 6-12.
- Brunschwig Henri (1971). *Le partage de l'Afrique Noire*. Paris : Flammarion, Champs.

- Bruneteaux J.-B. (2005). *Gestion des ressources humaines et communication*, 3^e édition. Yaoundé : Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale.
- Buhaug H.; Gates S.; Lujala, P. (2009). Geography, Rebel Capability, and the Duration of Civil Conflict", *Journal of Conflict Resolution*, vol. 53, n°4, 2009, 544-569.
- Bühlmann W. (1978). *La Tiers-Eglise est là*, Kinshasa : Ed. St-Paul.
- Bühlmann W. (1978). La Mission de l'Avenir, l'Avenir de la Mission. In *Bulletin Sedos*, n° 13, 231-240.
- Bühlmann W. (1982). La métamorphose des Missions. In *Telema*, n° 29, p. 35-41.
- Bühlmann W. (1983). L'Autre face de l'histoire des missions. In *Telema*, n° 36, 59-71.
- Bujo Bénézet (1987). Les ordres religieux de l'époque post-coloniale au Zaïre. Espérance ou déception ? In *Aspects du Catholicisme au Zaïre*, 141-150.
- Bujo Bénézet (1984). Au nom de l'Evangile. Refus d'un Christianisme néo-colonialiste. In *Bulletin de Théologie Africaine (B.T.A.)*, vol. VI, n° 11, 1984, p. 117-127.
- Bujo Bénézet (1988). La formation théologique et ses implications. In *P.M.V.*, Etudes 4, 26-39.
- Bureau R. (2004). Ethno-sociologie religieuse des Duala et apparentés, thèse de doctorat de 3^e cycle, Paris.
- Buzelay Alain (1997). Les finances du Vatican. In *Problèmes économiques*, Paris, 23-29. Publ. Originale dans : « Repères-Banque internationale du Luxembourg », n° 47.
- Bye Maurice (1958). *L'autofinancement de la grande unité interterritoriale et les dimensions temporelles de son plan. L'effet de la concurrence imparfaite dans les relations économiques internationales sur le plan monétaire*, Paris, Montchrestien. Travaux de Congrès des économistes de langue France.
- Caillé Alain (2005). *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. Nouvelle édition augmentée. Paris : Editions La Découverte.
- Caillé Alain (2005). *Le don est-il généreux ? Conférence-débat avec Alain Caillé*. Lundi 18 octobre 2004. Pantin : Le Temps des Cerises.
- Caillé Alain (2007). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris : Editions La Découverte.
- Caillé Alain ; Lazzeri Christian (Ed., 2009). *La reconnaissance aujourd'hui*. Paris : CRS Editions.
- Calvez J.-Y. ; Perrin J. (1963). *Eglise et société économique. L'enseignement social des Papes, de Léon XIII à Jean XXIII*, 2 vol. Paris : éditions Aubier.
- Calvez J.-Y. (1989). *L'économie, l'homme, la société. L'enseignement social de l'Eglise*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Calvez J.-Y. (1999). *L'Eglise et l'économie : la doctrine sociale de l'Eglise*. Paris : L'Harmattan.
- Calvez J.-Y. (1994). *L'Eglise devant le libéralisme économique*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Calvez J.-Y. (1999). *Les silences de la doctrine sociale de l'Eglise*. Paris : L'Harmattan, 1999.
- Casagrande C. ; Vecchio S. (2003). *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. Paris : Aubier. Capitant Sylvie (2008). *Médias et Pratiques démocratiques en Afrique de l'Ouest. Usages des Radios au Burkina Faso*. Thèse de doctorat. Paris.
- Cefai Daniel et alii (2003). *L'enquête de terrain*. Paris : Editions La Découverte.

- Chabal Patrick; Daloz, Jean-Pascal (1999). *L'Afrique est partie! Le désordre comme instrument politique*. Paris: Economica.
- Ceillier Jean-Claude (2008). *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). De la fondation par Mgr Lavigèrie à la mort du donateur (1868-1892)*. Paris : Editions Karthala.
- Chapelle Gaëtane (2000). Psychotropes : une approche sociologique. In *Sciences Humaines. Le monde selon Bourdieu*, Mensuel N°105.
- Charles Pierre (1939). *Les dossiers de l'action missionnaire*, Vol. I, fasc. 2^{ème} éd. I. Louvain-Bruxelles.
- Charlier Jean-Emile ; Moens Frédéric (Ed., 2007). *Observer, décrire, interpréter. Un état des méthodes en sciences sociales*. Paris : Ed. Institut National de Recherche Pédagogique.
- Chenu M.-D. (1979). La « doctrine sociale » de l'Eglise comme idéologie. Paris : Editions du Cerf.
- Chevignard B.- M. (1958). Bienheureux vous qui êtes pauvres. In *Lumière et Vie, tome VII : L'Argent*, I, octobre, n° 39, 53-60.
- Cheza M. ; Dorrite H. ; Luneau R. (1992). Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar au Synode, 20 octobre 1974. In *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991)*. Documents pour le Synode africain. Paris : Centurion.
- Cheza M. (1996). *Le Synode africain. Histoire et textes*:Paris, Karthala.
- Cimetier F. (1998). Les sources de Droit ecclésiastique. Paris : Bloud et Gay.
- Cirimwami Malekera A. (1999). La paix aux enchères de la convoitise : Autopsie d'une situation. In *Congo-Afrique*, 39^{ème} année, n° 336, Juin-Juillet-Août, 369-381.
- Colloque International Organisé par le Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes (1985). *L'Afrique noire depuis la Conférence de Berlin (Berlin 13-16 mars 1985)*. Paris : CHEAM.
- Cohen E. (2001). *Dictionnaire de Gestion*, 3^{ème} éd. Paris : Editions La Découverte.
- Cohen E. (1997). *Analyse financière*, 4^{ème} éd. Paris : Economica.
- Colle P. (1936). *La vie économique chez les Bashi*. s.l.
- Colle P. (1925). *Recueil de 700 proverbes en usage chez les Bashi*. s.l.
- Colloque d'Abidjan (1978). *Civilisation noire et Eglise catholique*, 12-17 septembre 1977. Paris : Présence Africaine.
- Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO). « Lève-toi et marche ». Message des Evêques Catholiques de la République Démocratique du Congo aux fidèles et aux hommes de bonne volonté, le 28 juin 1997. In *Congo-Afrique*, 37^{ème} année, n° 317, Septembre 1997, 588-593.
- Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO). « Conduis nos pas, Seigneur, au chemin de la paix. Message des Evêques Catholiques de la République Démocratique du Congo aux fidèles et aux hommes de bonne volonté, le 7 novembre 1998 », in *Congo-Afrique*, 38^{ème} année, n° 330, Décembre 1998, p. 581-586.
- Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO). *Les défis financier et juridique dans l'Eglise-famille de Dieu en République Démocratique du Congo*. Rapport de la session des évêques tenue au Centre Nganda-Kinshasa, du 21 au 29 janvier 2005.

- Comby Jean (1992). *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*. Paris : Desclée, Gedit SA Tournai et Begebis.
- Comeau Geneviève (Ed., 2004). Association francophone œcuménique de missiologie. *Appel à témoins : mutations sociales et avenir de la mission chrétienne*. Paris : Les éditions du Cerf.
- Conso P. ; Hemici F. (2002). *Gestion financière de l'entreprise*, 10^e éd. Paris : Dunod.
- Cornevin Robert (1972). *Le Zaïre (Ex-Congo-Kinshasa)*. Paris : PUF, Que sais-je ?, n°1489, 44-65.
- Cornwell Rupert (1984). *Le banquier du Vatican*, traduit de l'anglais par Simone Huinh. Paris : Plon.
- Coster R. (1984). *Pas de pauvre chez toi. La pensée sociale de l'Eglise*. Paris : Nouvelle Cité.
- Coster R. (1979). *L'Eglise et la paix*. Paris : Desclée.
- Coster R. (1984). Une révolution verte pour l'Afrique. In *Politique africaine*, n° 26, 102-109.
- Creuzer Georg Friedrich. *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig et Darmstadt, K.W. Lebke, 1810-1812. Traduit, complété et développé par GUIGNIAUT, J.D., *Religions de l'Antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, Paris, Treuttel et Würtz, 1825-1851.
- Criaud Jean (1989). *Ils ont planté l'Eglise au Cameroun. Les Pallottins 1890-1915*, « Publication du Centenaire ». Yaoundé,[s.e.].
- Crozier Michel, *Le phénomène bureaucratique* (1971). Paris : Le Seuil.
- Crozier Michel ; Friedberg Erhard (1981). *L'acteur et le système ; les contraintes et l'action collective*. Paris : Editions du Seuil.
- Cuvelier J. (1936). Quelques notes sur les anciennes Missions des capucins au Congo et dans l'Angola. In *Revue d'Histoire des Missions*, n°1, mars, 53-67.
- Cuypers L. (1980). Le Congrès de Berlin (2 novembre 1884 - 26 février 1885) et l'évangélisation de l'Afrique équatoriale. In *Annales Aequatoria*, n.1, 117-136.
- Cuypers L. (1981). Les rapports entre les Missions catholiques et l'Etat Indépendant du Congo à la veille de la Convention avec le Saint Siège (1906). In *Annales Aequatoria*, n.2, 129-137.
- Cuypers L. (1976). Les démêlés de l'Etat Indépendant du Congo et les Missions catholiques au sujet des fermes-chapelles. In *Etudes de Droit et de l'Histoire*, 125-136.
- Cuypers L. (1970). La coopération de l'Etat Indépendant du Congo avec les Missions catholiques. In *R.H.E.*, T. 65, 30-55.
- Cuypers L. (1962). La politique foncière de l'Etat Indépendant du Congo à l'égard des Missions catholiques. In *R.H.E.*, vol. LVII, n. 2, 446-469.
- Cuypers L. (1962). La politique foncière de l'Etat Indépendant du Congo à l'égard des Missions catholiques. In *R.H.E.*, vol. LVII, n.1, 45-65.
- Dark John; Dark Safari (1990). *The Life behind the Legend of Henry Morton Stanley*, New York: Alfred A., Knopf.
- D'Arcy Philippe (1976). *L'argent et le pouvoir*. Paris : PUF.
- Dartois (1971). *Manuel de droit commercial zaïrois*. Paris : Nouvelles Editions Africaines.
- Davidson Basil (1957). *Le réveil de l'Afrique (The African awakening)*. Paris : Présence africaine.

- Daye Pierre (1923). *L'empire colonial belge*, Bruxelles/Paris : Ed. du Soir/ Berger-Levrault.
- De Angelis Daniele (2001). La subsistance du clerc dans le Code de droit canonique. Une étude à partir de l'Eglise de Yaoundé ». In RECCHI Silvia (Ed.), *Le Droit canonique en dialogue avec les Eglises d'Afrique. Hommage au Père Alfred Nothum*. Yaoundé. Université Catholique d'Afrique Centrale-Institut Catholique de Yaoundé, Département de Droit canonique.
- De Benoist Joseph- Roger (1991). *L'Eglise catholique en Afrique. Deux millénaires d'histoire*. Dakar : Centre Saint-Augustin.
- De Benoist Joseph- Roger (1987). *Eglises et pouvoir colonial au Soudan français. Administrateurs et missionnaires dans la Boucle du Niger (1885-1945)*. Paris : Karthala.
- De Beukelaer (1955). *Règlement de la Mission*. Vicariat apostolique de Bukavu.
- De Blic Damien ; Lazarus Jeanne (2007). *Sociologie de l'argent*. Paris : Editions La Découverte.
- De Chalendar X. Cette pauvreté qu'exaltent les chrétiens. In Spire A. (Ed.). *L'argent. Pour une réhabilitation morale*, Autrement, « Mutations ». Paris, 78-86.
- Decraene Philippe (Ed., 1985). *L'Afrique Noire depuis la Conférence de Berlin*. Colloque International organisé par le Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes(CHEAM). Berlin 13-16 mars 1985, Paris : CHEAM.
- Decrop Geneviève (1984). *Enjeux de l'autonomie, Grenoble Peuple et culture de l'Isère : la Pensée sauvage*.
- De Dorlodot Philippe (1996). *Les réfugiés rwandais à Bukavu au Zaïre. De nouveaux palestiniens ?* Paris : Editions L'Harmattan
- De Dorlodot Philippe (1995). *La tragédie rwandaise*. Paris : L'Harmattan.
- De Gibon Y. (1971). *Tu es ma joie Seigneur. Courts commentaires des évangiles du dimanche. De l'Avent à la Pentecôte, année A*, Paris, Editions Paulines.
- Dheilly J. (1964). *Dictionnaire biblique*. V Prémices. Tournai : Desclée.
- De Kessel C. (1973). *Histoire de l'Eglise au Kivu*. Bukavu.
- De La Bruslerie H. (2002). *Analyse financière. Information financière et diagnostic*, 2è éd. Paris : Dunod.
- Delaubier P. (1980). *La pensée sociale de l'Eglise catholique- un idéal historique de Léon XIII à Jean-Paul II*. Paris : Editions Albatros.
- Delaunay P.-J. (s.a). *Au service du Maître. Avec les Pères Blancs*. Paris : Editions La Savane.
- Dellepiane G. L'Evangile en Afrique belge. GRL 4 (1936-1937), 3-5.
- Demeester P. (1988). Les pauvres nous excèdent. In *Christus*, tome 35, n°137, Janvier 1988. Paris: Editions du Cerf, 40-46.
- De Meester P. (1980). *L'Eglise d'Afrique, hier et aujourd'hui*. Kinshasa : Editions Saint Paul Afrique.
- De Meeus F. (1975). *Les missions religieuses au Congo Belge*. Anvers.
- De Montclos X. (1965). *Lavigerie, le Saint Siège et l'Eglise. De l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII, 1846-1878*. Paris.
- De Montclos X. (1968). *Lavigerie. La mission universelle de l'Eglise*. Paris : Les Editions du Cerf.

- Demoustier A. (1988). « Silence...Pauvreté ». In *Christus*, tome 35, n° 137. Paris : Editions du Cerf, Janvier 1988, 7-22.
- Dente, B. (1998). « La politique d'évaluation des politiques publiques ». In Kessler, M.-C. et al.(Ed.), *L'évaluation des politiques publiques*. Paris : L'Harmattan.
- De Postioma, Adalbert (1964). « Méthodologie missionnaire des Capucins au Congo-Matamba-Angola ». In *Revue du Clergé africain*, t. XIX, n° 4, juillet.
- Deschamps, E.E.F. (1932). *Histoire générale comparée des missions* : Paris.
- Deutsch, K.W., (1978). *The Analysis of International relations*, 2ème éd., Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall.
- Desmonts, W. (1997). L'homme, le capital le plus précieux, *Alternatives Economiques* n° 148 – mai.
- De Vaux, B. (1960). *Les missions : leur histoire. Des origines à Benoît XV (1914)*, Paris, 1960.
- De Wilde d'Estmael, T., Dubois, C., « L'espace, 'force profonde' de la politique étrangère. Lecture géopolitique », in Roosens, C., Rosoux, V., de Wilde d'Estmael, T. (Ed.), *La politique étrangère. Le modèle classique à l'épreuve*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 350(?) p.
- Dieterlen P. (1957). *L'investissement*. Paris : Dunod.
- Diangitukwa Fweley (1997). Qui gouverne le Zaïre ? « La République des copains », essai. Paris : Ed. L'Harmattan.
- Dozon Jean-Pierre (2008). *L'Afrique à Dieu et à Diable. Etats, ethnies et religions*. Paris : Ellipses Edition Marketing.
- Drogat N. (1962). *Le chrétien et l'aide aux pays sous-développés : documents et données statistiques*. Paris : Ed. du Centurion.
- Dubost Michel (Ed., 1992). *Théo. Encyclopédie catholique pour tous*. Paris : Droguet-Ardant/Fayard.
- Dufy Caroline-Weber Florence (2007). *L'ethnologie économique*. Paris : Editions de La Découverte.
- Duffy James (1962). *Portugal in Africa*. London: Penguin Books.
- Du Mesnil (1948). *Les missions. Leur action civilisatrice*. Paris.
- Durand Alain (1991). *La cause des pauvres : société, éthique et foi*. Paris : Cerf.
- Durand Gilbert (1993). *L'Imagination symbolique*. Paris : PUF.
- Durand Gilbert (1969). *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. Paris : PUF.
- Ducoq C. (1968). « L'Eglise et le monde » in *Lumière et Vie*, tome XIV : L'Eglise dans le monde d'aujourd'hui, Mai-Juillet 1965, n° 73, 47-68.
- Dupont J. (1978). « Le message des Béatitudes » in *Cahier EVANGILE*, n°24, Paris : Cerf, mai 1978.
- Dupont J. (1971). *La pauvreté évangélique dans les Evangiles et les Actes, dans la pauvreté évangélique*. Paris : Cerf, 37-63.
- XXX, *Eglises locales en dialogues. Insondables et imprévisibles voies de l'avenir* (Symposium de Maria Laach, 31 octobre-5 novembre 1982), Editions Secrétariat de la C.E.Z., Kinshasa, 1984,
- Eboussi Boulaga Fabien (1981). *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris : Présence africaine.

- Eboussi Boulaga Fabien (1977). « Pour une catholicité africaine (Etapes et organisation) » in *Civilisation noire et Eglise catholique*, Colloque d'Abidjan, 12- 17 septembre 1977. Paris : Présence Africaine, 155-194.
- Eboussi Boulaga Fabien (1974). La démission. In *Spiritus*, n° 56, 276-288.
- Echaudemaison Claude-Danièle (Ed., 2001). *Dictionnaire d'Economie et de Sciences Sociales*, 5^{ème} édition mise à jour et augmentée. Paris : Editions Nathan/VUEF.
- Ela J.-M. (1971) « Des prêtres-clochards ». De l'obsession de l'argent à la hantise de l'évangélisation. In *L'Effort Camerounais*, novembre - décembre, 796-797.
- Ela J.-M. (1980). *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*. Paris : Editions L'Harmattan.
- Ela J.-M. (1983). *La ville en Afrique Noire*. Paris : Karthala.
- Ela J.-M. (1994). *Afrique : l'irruption des pauvres. Société contre Ingérence, Pouvoir et Argent*. Paris : Editions L'Harmattan.
- Ela J.-M. (1994). *Restituer l'histoire aux sociétés africaines – Pour la promotion des sciences sociales en Afrique*. Paris : Editions L'Harmattan.
- Ela J.-M. (2003, 2008). *Repenser la théologie africaine : le Dieu qui libère*. Paris : Editions Karthala
- Ela J.-M. (1985, 2009). *Ma foi d'Africain*. Paris : Editions Karthala.
- Eliade Mircea (1989). *Histoire des idées et des croyances religieuses*. Paris : Payot.
- Eliade Mircea (1988). *Images et symboles*. Paris : Gallimard.
- Elias Norbert (1991). *Qu'est-ce que la sociologie ?* Paris : Editions de L'Aube (traduction de l'allemand),108-110.
- Eone Eone Oscar (1998). *Le pouvoir des vicaires généraux et épiscopaux*. Yaoundé : Presse de l'UCAC.
- Eone Eone Oscar (2003). Le problème de la subsistance et de la sécurité sociale du clergé diocésain au Cameroun. In Recchi S. (Ed.), *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Eglises d'Afrique*, Université Catholique d'Afrique Centrale-Institut Catholique de Yaoundé, Département de Droit canonique, Yaoundé, 58-91.
- Etienne J.- Mendras H. (2004). *Les grands thèmes de la sociologie par les grands sociologues*. Paris : Armand Colin.
- Falise M. (1985). *Une pratique chrétienne de l'économie*. Paris : Le Centurion.
- Fashole-Luke E. et alii (Ed.,1978). *Christianity in Independent Africa*. Bloomington & Londres, Indiana U.P.(Quarante contributions touchant une large gamme de sujets).
- Ferro Marc (Ed., 2003). *Le livre noir du colonialisme. XVI^e-XIX^e siècle : de l'extermination à la repentance*. Paris : Editions Robert Laffont.
- Filesi T. ; De Villapadierna I. (1978). « *La Missio antiqua* » dei Cappuccini nel Congo(1645-1835). *Studio preliminare et guida delle fonti*. Coll. Subsidia scientifica franciscalia, Istituto storico Cappuccini. Roma.
- Fourneret P. (1905). Biens ecclésiastiques. In *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T.II. Paris : Letouzey et Ané.
- Frank R. Villafana (2012), *Cold War in the Congo: The Confrontation of Cuban Military Forces, 1960-1967*, Transaction Publishers.

- Fritz M. (1913). *Histoire de l'Etat Indépendant du Congo 1876-1908, II*. Namur.
- Gabriel Leo (2007). *Autonomies multiculturelles en Amérique latine et ailleurs*. Paris : Budapest, Kinshasa : L'Harmattan.
- Gadille J. (1994). « Le cardinal Lavignier, Homme d'église et entraîneur d'hommes ». BLE 1-2, 54-78.
- Gadille J. ; Zorne J.-F. (1955) « L'Afrique. Conditionnement de la géographie ecclésiastique ». In Majeur J. (Ed.). *Histoire du christianisme. Des origines à nos jours, XI. Libéralisme, industrialisme, expansion européenne (1830-1914)*. Paris, 1004-1010.
- Gaise N'ganzi Roger (1996). *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 Avril 1990-24 Avril 1995)*. Kinshasa : Facultés Catholiques de Kinshasa.
- Gardin Laurent (2008). « L'approche socio-économique des associations » in Jean-Louis Laville ; Gaucher Roland (1981). *Les finances de l'Eglise de France*. Paris : Alban Michel.
- Gbagbu Sapoa Jules (2005). *La promotion de l'autofinancement ecclésiastique en vertu du Code de droit canonique de 1983. Application du can. 222§1 en contexte de pauvreté économique*. Extractum ex dissertatione ad Dotorantum in Iure canonico. Rome : Pontificia Universitas Urbana.
- Gelin A. (1978). Les pauvres que Dieu aime, Paris, Cerf, 1953, cité par Dupont J., « Le message des Béatitudes ». In *Cahier EVANGILE*, n°24, mai 1978. Paris : Cerf, 14-15.
- Généreux Jacques (2011), *L'autre société : À la recherche du progrès humain-2*, Paris : Éditions du Seuil.
- Gérard S. ; Lefebvre P. (1985). *Entrer en liberté*. Kinshasa.
- Giddens Anthony (1987). *La Constitution de la société*. Paris: PUF.
- Gillis Malcolm ; Steven C. ; Michael Roemer ; Dwight H. Perkins (2001). *Economie du Développement*, traduit de l'américain par Bruno Baron-Renault, 5^{ème} édition. Bruxelles : De Boek Université.
- Gillis Mc. & alii (1987). *Economie du Développement*, traduit de l'américain par Bruno Baron-Renault. Bruxelles : Editions De Boek Université.
- Glenn Schwartz, *La dépendance financière des églises établies par les missions : problèmes et enjeux*.
- Gmünder R. (2002), *Evangile et développement. Pour rebâtir l'Afrique*. Yaoundé-Bafoussam : Editions Clé-CIPCRE.
- Godbout Jacques T. (2000). *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*. Paris : Editions La Découverte et Syros.
- Goffin Robert (1968). *L'autofinancement des entreprises*. Paris : Sirey.
- Grawitz M. (1993). *Méthodes des sciences sociales*, 9^{ème} éd. Paris : Dalloz.
- Grellet G. (2005). "L'Afrique marginalisée". In *Géopolitique africaine*, n° 19-20.
- Gripekoven R. (1992). *Histoire des débuts de la mission au Sud-Est du Zaïre*. Bukavu.
- Gueneau M.C. (1986). *Les projets de développement sont-ils efficaces?* Paris : L'Harmattan.
- Gueneau M.C. (1987). *Les petits projets de développement*. Paris : Harmattan.
- Guernier E.-L. (1933). *L'Afrique. Champ d'expansion de l'Europe*. Paris : Armand Colin.
- Guillemin Henri (1992). *Malheureuse Eglise*. Paris : Seuil.
- Guichaoua André (2007). « Politische Transition auf rwandische Art : Von einem Totalitarismus zum nächsten » (Transition politique à la rwandaise : d'un totalitarisme à l'autre), dossier spécial « Rwanda », *Eins*

Entwicklungspolitik, Frankfurt/Main, avril, p. X-XVI. Diffusé aussi en anglais, « Political transition Rwandan style : from one form of totalitarianism to another » (Repris sur le site de l'Agence fédérale allemande pour l'éducation civique (Bundeszentrale für Politische Bildung, Federal Agency for Civic Education : <http://www.bpb.de>)

Guichaoua André (2007). « Itinéraires de chercheurs. Parcours d'un sociologue », *Revue Tiers-Monde*, IEDES/Paris 1, Paris, A. Colin, n° 191, juillet-septembre, 531-541.

Guichaoua André (2007). « L'IEDES a 50 ans. Au terme de cinq décennies du développement », *Revue Tiers-Monde*, IEDES/Paris 1, Paris, A. Colin, n° 191, juillet-septembre, 647-659.

Guichaoua André (2010). *Rwanda, de la guerre au génocide. Les politiques criminelles au Rwanda (1990-1994)*. Paris : Editions : La Découverte.

Hamel Em. (1963). *L'Eglise et les réalités économiques-Textes essentiels*. Paris : Editions de l'Entreprise moderne.

Hasquin Hervé (1986). *Eglises et sociétés d'aujourd'hui*. Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles.

Hautcoeur Pierre-Cyrille (1990). L'autofinancement : théorie, questions de méthode et tentative de cadrage macro-économique pour la France (1914-1990). In *Entreprises et histoire*, n°22.

Hebga M.P. (1995). *Afrique de la raison - Afrique de la foi*. Paris : Karthala.

Hebga M. P. (1976). *Emancipation d'Eglises sous-tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*. Paris : Présence africaine.

Heremans R. (1975). Pourquoi les missionnaires sont-ils venus en Afrique ? In *Dialogue* 49, 65-79.

Heremans R. (1978). *Missions et écoles. L'éducation dans les missions des Pères Blancs en Afrique Centrale avant 1914. Objectifs et réalisations*. Bruxelles.

Heremans R. (1983). *L'éducation dans les missions des Pères Blancs en Afrique centrale (1879-1914). Objectifs et réalisations*. Bruxelles.

Heusani G. (1996). Modèle d'Eglise propre pour l'Afrique(discours prononcé durant le synode africain). In Cheza M. *Le synode africain. Histoire et textes*. Paris : Karthala.

Hibou B. (1998). Economie politique du discours de la Banque mondiale en Afrique sub-saharienne. Du catéchisme économique au fait (et méfait) missionnaire. *Les études du C.E.R.I.*, n° 39, Fondation nationale des Sciences politiques. Paris.

Hoarau C. (2008). *La gouvernance des associations*. Toulouse : Erès.

Hoarau C. (1996). *Diagnostic financier et dynamique de l'entreprise*. Paris : PUF.

Ibrahima Baba Kake (1978). *Histoire générale de l'Afrique*. Paris : ABC, 23-39.

Ibrahima Baba Kake (1976). *Le politique dans le système religieux catholique romain en Afrique de 1815-1960*. Paris : Champion, 301- 335.

Hochschild Adam (2007). *Les Fantômes du roi Léopold : La terreur coloniale dans l'État du Congo, 1884-1908*. Paris

- Hochschild Adam (1998). *Les fantômes du Roi Léopold. Un holocauste oublié* (Titre original : *King Leopold's, Ghost. A Story Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, publié par Houghton Mifflin Compagny, New York), Paris, Belford. Traduit de l'américain par Marie-Claude Elsen et Frank Straschitz).
- Holsti K.J. (1996). *The State, War and the State of War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horowitz M. (1996). On not Offending the Borrower (Self ?)- Ghettoization of Anthropology at the World Bank". *Development Anthropologist*. Vol.14, n°1-2, Bimhangston : New York.
- Hugon Alain (1990). *L'Afrique des explorateurs, vers les sources du Nil*. Paris : Gallimard Découvertes, « Indépendance nationale, indépendance européenne ». In ENA mensuel, déc. 1990 supplément.
- Hugon Philippe (2012). *Géopolitique de l'Afrique*, 3^{ème} édition. Paris : Sedes.
- Hugon Philippe (2006). « Les liens entre conflits, insécurité et trappes à pauvreté », *Afrique contemporaine*, n° 218, avril-juin.
- Izard M. ; Bonte P.(Ed., 1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : P.U.F.
- Jadin Louis ; Dicorato Mireille (1974). *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo (1506-1543)*. Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, n° XLI-3, Bruxelles.
- Jadot J. (1962). Le financement de l'œuvre missionnaire. In *B.U.M.C.*, n° 145, p. 73-76.
- Javeau C. (2007). *Leçons de sociologie*, 2^{ème} édition, Paris : Armand Colin.
- Jewsiewicki Bogumil, M'Bokolo Elikia (1993). *Naître et mourir au Zaïre : un demi-siècle d'histoire au quotidien*. Paris : Ed. Karthala.
- Iwewe Kpongo ; Le Roye (2004). *Le patrimoine foncier de l'Eglise catholique en Afrique : l'exemple du diocèse de Budjala en République Démocratique du Congo*. Thèse de doctorat Sociologie. Sociologie du dvlpt, Paris1.
- Joinet B. (1977). *Le Soleil de Dieu en Tanzanie, (Pourquoi je vis)*. Paris : Cerf.
- Kabou Axelle (1991). *Et si l'Afrique refusait le développement?* Paris : L'Harmattan.
- Kabou Axelle (2011). *Comment l'Afrique en est arrivée là*. Paris : L'Harmattan.
- Kaboy Ruboneka T. (1980). *Implantation missionnaire au Kivu(Zaïre). Une étude historique des établissements des Pères Blancs : 1880-1945*. Thèse de doctorat, I-II, (inédit). Rome.
- Kabuya Kalala (1987). « Les problèmes et la gestion du financement du développement en Afrique », in *Zaïre-Afrique*, 27^{ème} année, n° 220, Décembre 1987, 617- 626.
- Kagaragu Aristide (1964,1984). « Emigani bali Bantu (les proverbes furent des homes) ». Recueil de 1862 proverbes en mashi, Bukavu.
- Kakule Matumo (2000). *Congo-Afrique : libération. Le long chemin de l'esclavage à la liberté*. Bruxelles : PUB.
- Kalamba Mutanga J. (1993). *La dépendance matérielle des Eglises du Zaïre et les perspectives de leur « auto-financement gradué »*. *Essai critique d'ecclésiologie africaine*. Kinshasa-Munich : Publications Universitaires Africaines.
- Kalamba Nsapo S. (2000). *Les ecclésiologies d'épiscopats africains sub-sahariens. Essai d'analyse de contenu*. Bruxelles : Editions Société ouverte.
- Kalemanza K. (1973). *Le développement de l'agriculture au Kivu colonial, 1903-1940*, Inédit. Mémoire de licence. Lubumbashi.

- Kalilombe P. (1979). Self reliance de l'Eglise africaine. Un point de vue catholique. In *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge*. Paris : L'Harmattan.
- Kalilombe P. (1977). Construire des communautés chrétiennes. In *Lumen Vitae*, n.1, vol.XXXII, 39-62.
- Kä Mana (1991). Les Eglises africaines face aux mutations actuelles de l'Afrique : une analyse des prises de positions récentes des Eglises protestantes et catholiques du continent africain. In *Zaire-Afrique*, 31^{ème} année, n° 257, Août-Septembre. Kinshasa, 349- 364.
- Kanapa J. (1962). *La doctrine sociale de l'Eglise et le marxisme*. Paris : Editions sociales.
- Kashamura Anicet (1972). *Culture et aliénation en Afrique : essai sur la vie quotidienne dans une société aliénée*. Paris : Editions du Cercle, Editions de la Tête de feuilles.
- Kasigwa Kitumaini J.M (2003). *Nouveaux enjeux de l'agir socio-politique de l'Eglise face aux défis de la société en Afrique. Application à l'Archidiocèse de Bukavu(RDC) à travers ses magistères successifs*. Thèse de doctorat, Academia Alfonsiana, [inédit]. Rome.
- Kasper Walter (1990). « L'heure des laïcs ». In *Christus*. L'Eglise en travail. Vers une nouvelle figure, tome 37, n° 145, Janvier 1990. Paris : Editions Assas.
- Kataliko E. (1997). *Lettre pastorale pour l'Avent 1997 : Seigneur, donne-nous la paix*. Bukavu.
- Kataliko E. (1998). « Discours de clôture ». In *Session post-synodale « Lève-toi et marche » ». Actualisation des options et directives du synode diocésain « Vous serez mes témoins » (Ac 1,8)*. Bukavu.
- Kataliko E. (1998). *Un cri de détresse du peuple congolais aux peuples des USA*. Bukavu.
- Kataliko E. (1999). *Contribution de l'Eglise catholique de Bukavu à la résolution des conflits dans la région (Notre adresse au gouvernement américain)*. Bukavu.
- Kegels Chantal (1995). Primauté de l'économie financière, dépendance des Etats ? In *Reflets et perspectives de la vie économique*, 34(1-2), février 1995 p. 19-28.
- Keiser A.-M. (2001). *Gestion financière*, 5^è édition. Paris : Editions ESKA.
- Kervyn E. (1988). « Les missions catholiques du Congo Belge ». In *Revue Congolaise*. 2 (1911-1912) 284-307.
- Kikassa Mwanalessa F. (1999). « L'économie humaine et la dynamique du développement à l'heure de la mondialisation ». In *Congo-Afrique*, 39^{ème} année, n° 336, Juin-Juillet-Août 1999. Kinshasa, 333-336.
- Kileshye (1996). La contribution de l'Eglise catholique au développement du Zaïre. In *Aspects du catholicisme au Zaïre*. Kinshasa, 207-223.
- Kileshye (1997). Eglise aujourd'hui et sa vision du dvlpt. In *Eglise et Développement*. Kinshasa, 83-110.
- Klein F. (1896). *Le Cardinal Lavigerie et ses œuvres d'Afrique*. Paris.
- Ki Zerbo J. (1978). *Histoire de l'Afrique noire*. Paris : Hatier.
- Kulimushi Mutarushwa Richard (1998). La charge pastorale. Paris : Editions L'Harmattan.
- Lado T. L. (1997). Mondialisation, paupérisation et évangélisation. In *Congo-Afrique*, 37^{ème} année, n° 317, Septembre 1997, 397- 406.
- Lafont Ghislain (1995). *Imaginer l'Eglise catholique*. Paris : Cerf.
- Lalande A. (1938). *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 4^{ème} édition, t. II. Paris : PUF,511-512.

- Lamey R. (1983). Archives de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). In L. Pasztor Guida delle fonti per la storia dell'Africa a sud del Sahara negli Archivi della Santa Sede e negli Archivi Ecclesistici d'Italia, Zug 1983, 388-413.
- Lanteri Sem (1981). *Discours et pratiques missionnaires aux origines de la colonisation au Zaïre, 1885-190*, thèse de doctorat. Nice.
- Lanotte O. (2010). Chronologie de la République démocratique du Congo/Zaïre (1960-1997). In *Online Encyclopa of Mass Violence*, Sciences Po, février 2010, disponible sur : <http://www.massviolence.org/Chronologie-de-la-Republique-democratique-du-Congo/Zaïre>; 16 mars 2010 [consulté le 30/06/2010].
- Laroque Geneviève (1971). L'argent. In *Gérontologie et société*, déc. 2004-06, n° 117, p. 6-269.
- Laverdière L. (1971). Les sept péchés capitaux du missionnaire. In *Dimensions africaines*, n° 4, mai-juin 1971, 268-276.
- Laverdière L.(1987). *L'Afrique et le missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française. Essai de sociologie religieuse*. Montréal : Bellarmin-Montréal.
- Laurent Bernard (2007). *L'enseignement social de l'Eglise et l'économie de marché*. Paris : Ed. Parole et silence.
- Laurentin R. (1977). *Chine et christianisme. Après les occasions manquées*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Leclercq J. (1957). *Le chrétien devant l'argent*. Je sais-Je crois. Paris : Librairie Arthème Fayard.
- Lecrivain P. (1990). Quand l'Eglise change de visage. Son histoire fait-elle écran, ou signe? In *Christus*, tome 37, n° 145 : *L'Eglise en travail. Vers une nouvelle figure*. Paris : Editions du Cerf, Janvier 1990, 8-16.
- Le Golf (1986). *La Bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Âge*. Paris : Hachette.
- Les Actes de la VIème Assemblée de l'épiscopat du Congo. Léopoldville, 1967.
- Liégé P.-A. (1959). *Jeune homme, lève-toi !* Paris : Editions du Cerf.
- Lopez Alarcon Mariano (1983). Livre V : Les Biens Temporels de l'Eglise, can. 1254, § 1. In *Code du Droit Canonique*.
- Lory Marie-Joseph (1958). *Face à l'avenir. L'Eglise au Congo Belge et au Rwanda-Urundi*. Paris: Tournai, Casterman.
- Ludiongo L. E. (1991). Perspectives économiques de l'Eglise africaine du troisième Millénaire selon le livre V du Code de droit canonique. In Collectif (1991). *Quelle Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique*, Semaines Théologiques de Kinshasa, Kinshasa, 255-273.
- Ludo de Witte (2000), *L'assassinat de Lumumba* : Karthala.
- Luneau R. ; Ela J.M. (1981). *Voici le temps des héritiers*. Paris : Karthala.
- Luneau R. (1997). *Paroles et silences du Synode*. Paris : Karthala, 120-125.
- Magalhaes Godinho Vitorino (1962). *A economia dos descombrimentos Henriquinos*. Lisboa
- Maillet Thierry (2006). *Génération Participation : de la Société de Consommation à la Société de Participation*, M21 Editions.
- Makiobo Clément (2004). *Eglise catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime Mobutu*. Paris : L'Harmattan.

- Malula J. A. (1976). *L'Eglise de Dieu qui est à Kinshasa vous parle*. Kinshasa : Ed. Saint Paul Afrique.
- Malula J.A. (1973). *L'Eglise à l'heure de l'africanité*. Kinshasa : 1973.
- Malula J. A. (1983). Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre (1880-1980).In *C.R.A.*, vol. 33-34, 17-23.
- Mammi M. (2003). L'autonomie financière des jeunes Eglises » In Recchi S. (Ed.).*Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Eglises d'Afrique*, Université Catholique d'Afrique Centrale-Institut Catholique de Yaoundé, Département de Droit canonique. Yaoundé.
- Mana N. (1975).*Le Vicariat Apostolique du Haut Congo. Ses origines et son évolution (1880-1930)*, Thèse de doctorat. Rome.
- Manaranche A. (1969).*Y a-t-il une éthique sociale chrétienne ?* Paris : Editions du Seuil.
- Manhaeghe Eric ; Kessel-Lo (1997). Les Eglises africaines et l'argent. Quelques réflexions. In *Revue Lumen Vitae:Argent sage, argent fou*. Volume LII, décembre 1997, n° 4. Bruxelles, Centre International d'Etudes de la Formation Religieuse, 425-433.
- Manhaeghe Eric (1994).« Les Eglises, « famille de Dieu » en acte et en vérité. Interdépendance et solidarité au plan financier » .In *Telema (Lève-toi et marche)*, Vingtième année, n° 78 Avril-Juin 2/94, 43-53.
- Manwana Mungongo O. (1999). Appauvrissement et crise économique de l'Afrique Noire, résultat de l'inversion des valeurs et des mentalités de l'élite dirigeante négro-africaine. In*Congo-Afrique*, 39^{ème} année, n° 336, Juin-Juillet-Août 1999. Kinshasa, 337-363.
- Marchant Claude (1991).*Nord-Sud, de l'aide au contrat : pour un développement équitable*. Paris : Syros-Alternatives.
- March J. G.; Simon H.A. (1981). *Les Organisations*.2^{ème} édition. Paris : Dunod.
- Martucci J. (1977). *Cri de Dieu -espoir des pauvres*. Paris : Editions Paulines.
- Masson Paul (1966). *Trois siècles chez les Bashi*. Bukavu : Kivu Presse.
- Matondo Kwa Nzambi I. (1992). Construire ensemble l'Eglise. Lettre pastorale sur l'Eglise locale et finances. In *Spiritus*, n°33.
- Maturat T. (1988). Les pauvres et la pauvreté dans la Bible. In *Christus*, tome 35, n° 137. Paris : Editions du Cerf, Janvier 1988, 23-39.
- Maugenest Denis (1985). *Le discours social de l'Eglise catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*. Paris : Editions du Centurion.
- Maurel Auguste (Edit.). *Le Congo, de la colonisation belge à l'indépendance*. Paris : L'Harmattan, 1992.
- Mauss Marcel (1923-24). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année Sociologique*, Deuxième série.
- Mazet J. (1925). Les idées principales du Cardinal Lavignerie sur l'évangélisation de l'Afrique. In *RHM* 3 (1925), 351-3396; *GRL* 8 (1938), 406-437.
- Mbavu Muhindo Vincent (2003). Le Congo-Zaïre d'une guerre à l'autre - De Libération en Occupation (chronique 1996-Lusaka 1999). Paris : L'Harmattan.

- Mbembe Achille (1989). L'argument matériel dans les Eglises catholiques d'Afrique : le cas du Zimbabwe (1975-1987). In *Politique africaine. L'argent de Dieu*, n° 35, Octobre 1989, 50-64.
- Mbembe Achille (1988). *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*. Paris : Karhala.
- M'Bokolo Elikia (Ed.). *Afrique Noire. Histoire et Civilisations. Du XIX^e siècle à nos jours* (2^{ème} édition). Paris : Hatier-AUF, 2004.
- M'Bokolo Elikia (2003). Afrique centrale : le temps des massacres. In Ferro Marc (Ed.). *Le livre noir du colonialisme. XVI^e-XIX^e siècle : de l'extermination à la repentance*. Paris : Editions Robert Laffont, 433-451.
- Mbonimpa Melchior (1989). *Idéologies de l'indépendance africaine*. Paris : L'Harmattan.
- Médard Jean-François (1991). *Etats en Afrique noire. Formations, mécanismes et crise*. Paris, Karthala.
- Memmi Albert (1979). *La dépendance. Esquisse pour un portrait du dépendant*. Paris : Editions Gallimard.
- Mercier P. ; Le Guillon M.-J. (1964). *Mission et pauvreté. L'heure de la mission mondiale*. Paris : Editions du Centurion.
- Mercier P. (1971). *Histoire de l'anthropologie*, Paris : PUF.
- Merle Marcel (1967). *Les Eglises chrétiennes et la décolonisation*. Paris : Armand Colin.
- Metzger M. (1984). *Constitutions Apostoliques, Introduction, textes critiques, traductions et notes*, T. III, Livre VII, 29, 1-3, Paris : Cerf.
- Meunier B. (1997). *L'essentiel de l'Analyse Financière en douze leçons*. Paris : Dunod.
- Missio Dokumentation, 150 Jahre Missio 1832-1982, Pöpstiches Werk der Glaubensverbreiung Aachen. Internationales Katholiches Missiondwerk Missio-Aachen.
- Monsengwo Pasinya L. (2004). Pour que l'Afrique puisse un jour assumer son destin dans l'histoire. In *Documentation Catholique*, n° 101, 1017-1022.
- Monsmans Guy (1958). L'Eglise face au colonialisme. L'impérialisme culturel de l'Eglise en Afrique ? Extrait de la *Revue Nouvelle*, n° 27, 15 juin-15 juillet 1958. Casterman.
- Monsmans Guy (1961). *L'Eglise à l'heure de l'Afrique*. Tournai, Casterman.
- Mounier E. (1936). *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*. Paris.
- Mpululu Nzolambi C. (1999). Quand l'Eglise se veut solidaire de la destinée de l'Afrique. Quelques orientations du Synode africain. In *Zaire-Afrique*, 39^{ème} année, n° 334, Avril 1999, 231- 242.
- Mudimbe V.Y. (1994). Regards sur l'Eglise catholique du Zaïre. In *Aspects du Catholicisme au Zaïre*, 73-81.
- Muheme Gaspard (1999). *Ces guerres imposées au Kivu. Intérêts économiques ou management social?* Louvain-la-Neuve.
- Mukanya Kaninda-Muana Jean-Bruno (2008). *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1948-1997*. Paris : L'Harmattan.
- Mukeng'a Kalond (2005). Collaboration entre les Eglises locales au sein de l'Eglise universelle, in *Eglises locales en dialogue*, p. 29-43.
- Mulindwa M. A. (1971). Lettre pastorale de carême 1971. La justice et la charité fraternelle. Bukavu.
- Mulindwa M. A. (1979). *Omwaka gw'e Jubilé, Noeli 1978-1979*. Bukavu.

- Mulindwa M. A. (1980). Lettre pastorale 1980. Les communautés chrétiennes vivantes. Après 50 ans d'Évangélisation. Conclusions des contacts entre le Pasteur et son peuple, Bukavu.
- Mulindwa M.A. (1981). Lettre pastorale 1981. Je suis chrétien. Bukavu.
- Mulindwa M.A. (1986). Lettre pastorale : pour une évangélisation intégrale. Avent 1985. Carême 1986. Bukavu.
- Munzihirwa C. (1985). Pour un chrétien, quel développement ? *Zaire-Afrique* 197, 403-411.
- Munzihirwa C. (1995). Les nations veulent-elles se servir de l'Afrique des Grands Lacs ? L'Eglise devant le défi de la violence et de l'hypocrisie, « La famille éducatrice à la paix », 2 février 1995. Bukavu.
- Munzihirwa C. (1995). *Problèmes des réfugiés rwandais au Bushi et au Sud Kivu : 29 novembre 1995*. Bukavu.
- Mutamba Lukusa G. (1999). Congo-Zaïre. La faillite d'un pays. Déséquilibre macro-économique et ajustements (1988-1999). Tervueren, Institut Africain-CEDAF. Paris : L'Harmattan, n° 37-38.
- Mutamba Makombo J. M. (1998). Du Congo belge au Congo Indépendant 1940-1960 : émergence des évolués et genèse du nationalisme. In *Publications de l'Institut de Formation et d'Etudes Politiques*. Kinshasa.
- Mutinga Mutuishayi M. (2005). *Chronique d'une paix négociée en RDC*, Bruxelles, Espace Afrique.
- Mwayila Tshiyembe (2009). *La politique étrangère de la République démocratique du Congo : continuités et ruptures*. Paris : L'Harmattan.
- Mwayila Tshiyembe (2005). *Le défi de l'armée républicaine en RDC*. Paris : L'Harmattan.
- Mwayila Tshiyembe (2001). *Etat multinational et démocratie africaine : Sociologie de la renaissance politique*. Paris : L'Harmattan.
- Mwayila Tshiyembe (1990). *L'Etat postcolonial facteur d'insécurité en Afrique*. Paris : Présence africaine.
- Namakura (Ed.). Le financement des PME. In *Revue d'économie financière*, 1999, n° 54.
- Ndaywel è Nziem Isidore (2009). *Nouvelle histoire du Congo : des origines à la République démocratique*. Bruxelles : Le Cri-Afrique Editions.
- Ndaywel è Nziem (1998). *Histoire générale du Congo : de l'héritage ancien à la République Démocratique*. Paris, Bruxelles : De Boeck & Larcier.
- Nekourouh Michel (2010). *Les 100 du Management Moderne (les 100 Règles d'or, Astuces, Conseils & «Best Practices»)*, collection cahiers des performances, 3e édition. Paris : Ed. Katamaran Entreprise.
- Newbury David (1979). *Kings and clans on Idjwi Island (Zaire)*. Wisconsin, University of Wisconsin. Thèse de doctorat.
- Newbury C. (1988). *The Cohesion of Oppression; Clientship and Ethnicity in Rwanda, 1860-1960*, New York, Columbia University Press.
- Ngandu Nkashama (1979). La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier. Le IVe Congrès International des Etudes Africaines(CIAF) à Kinshasa(12-16 décembre 1978), in *Zaire-Afrique*, 19^{ème} année, n° 132, Février 1979. Kinshasa, 69- 76.
- Ngongo Louis-Paul (1978). Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise en Afrique » in *Civilisation noire et Eglise catholique*, Colloque d'Abidjan, 12- 17 septembre 1977. Paris : Présence Africaine, 1978, 15-34.

- Nguezi Ya Kwiza H. (1992). Les Eglises africaines et l'autosuffisance financière. L'enjeu d'un Synode africain. Une brève réflexion biblique et théologique », in *Echos Synode africain*, n°7, avril-juin, 1992, Publication trimestrielle de l'Institut des Sciences Religieuses (ISSR) et du Centre d'Information et d'Animation Missionnaire (CIAM). Kinshasa : Limete, 1992.
- Nguyen Eric (2010). *Géopolitique de l'Afrique. Du continent noir oublié à la renaissance africaine*, Levallois-Perret cedex, Groupe Studyrama-Vocatis.
- Nguza Karl I Bond Jean de Dieu (1982). *Mobutu ou l'Incarnation du Mal Zaïrois*. Rex Collings, London.
- Nkuissi Bernard (1967). *Problèmes missionnaires et Vatican II. T.1. Naissance de la Missiologie. Comment se sont posés les problèmes missiologiques avant et pendant Vatican II. T.2. Essai de Synthèse après Vatican II, Pour un renouveau doctrinal, pastoral et structural*. Thèse de Doctorat en Théologie, Faculté Catholique de Lille.
- Nkuissi Bernard (1968). Problème d'argent I. Anomalies actuelles, in *E. V.*, n°, 33-44.
- Nothum Alfred (2003). Le Conseil Diocésain pour les Affaires Economiques ». In Recchi Silvia (Ed.). *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Eglises d'Afrique*, Université Catholique d'Afrique Centrale-Institut Catholique de Yaoundé, Département de Droit canonique, Yaoundé, 2003.
- Ntoto Kikhela (1975). La vie économique des diocèses du Zaïre. Thèse de doctorat soutenue à l'université de Paris X, 1975.
- Nzereka Mughendi Nissé (2011). Les déterminants de la paix et de la guerre au Congo-Zaïre. Bruxelles : Editions scientifiques internationales.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre (1995). *Anthropologie du développement. Essai en socioanthropologie du changement social*. Paris: Karthala.
- Oyatambwe Wamu (1997). *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre : la quête démocratique*. Paris : L'Harmattan.
- Ozga Janr (1997). *Directoire diocésain pour la gestion financière des paroisses*, Diocèse de Doumé Abong Mbang, 17 décembre 1997,
- Parsons Talcott (1973). Le système des sociétés modernes. Paris : Dunod.
- Pateyron E. (1997). Veille stratégique. In Simon Yves ; Joffre Patrick (1997). *Encyclopédie de gestion*, tome 3, 2è éd., Paris : Economica.
- Pautet Arnaud (2011). *Afrique(s), du continent oublié au continent convoité*. Paris : Ellipses Edit. Marketing SA.
- Penoukou E. J. (1984). *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*. Paris : Karthala.
- Penoukou E.J. (1996). Quelle Eglise pour quelle mission en Afrique ? In *Spiritus*, n° 123, Synode africain, 1991-1996, 2012-2038.
- Peemans Jean-Philippe (1997). *Le Congo-Zaïre au gré du XXè siècle : Etat, économie, société, 1880-1990*. Paris-Montréal : Ed. L'Harmattan.
- Perraudin Jean (1993). *Le cardinal Lavignerie et Léopold II*. Rome: Edition C.I.P.A.
- Perrin J. (1959). L'argent et le travail. In *Lumière et Vie*, tome VIII : *L'Argent, II*, Avril-Juin 1959, n° 42, 44-66.
- Perrot E. (1988). Silence...Pauvreté. In *Christus*, tome 35, n° 137. Paris : Editions du Cerf, janvier 1988, 7-22.
- Peyrelevade (1989). Economie de l'entreprise. Paris : Editions Fayard, 1989.

- Pierrat Christian (2004). La gestion financière de l'entreprise, nouvelle édition entièrement refondue et mise à jour. Paris : La Découverte.
- Poidevin Raymond (1970). *Finances et relations internationales 1887-1914*. Paris : Armand Colin.
- Poncelet Marc & alii (2015). À la marge de l'internationalisation de l'enseignement supérieur... mais au cœur d'un marché universitaire national : l'université de Kinshasa (République démocratique du Congo). In *Revue Tiers Monde* 2015/3 (N° 223) : 91-110.
- Poncelet Marc, Géraldine André, Tom de Herdt (2010). La survie de l'école primaire congolaise (RDC) : héritage colonial, hybridité et résilience. In *Autrepart* 2010/2 (n° 54) : 23-41.
- Poncelet Marc (2008), *L'invention des sciences coloniales belges*. Paris : Karthala
- Poucota Paulin (1997). *Lettres aux Eglises d'Afrique* : Paris-Yaoundé.
- Pourtier Roland (Ed.), 2012, *Géopolitique de l'Afrique et du Moyen-Orient*, 3^{ème} édition actualisée et enrichie. Paris : Editions Nathan.
- Présentation de l'Archidiocèse de Bukavu à l'occasion de la prise de possession canonique par S.E. Mgr Charles Mbogha, Bukavu, 2001.
- Présentation de l'Archidiocèse de Bukavu à l'occasion de la prise de possession canonique par S.E. François-Xavier Maroy, Bukavu, 2006.
- Prudhomme Claude (2004). *Missions chrétiennes et colonisation XVIe-XXe siècle*. Paris : Les Editions du Cerf.
- Puel H. (1989). *L'économie au défi de l'éthique*. Paris : Le Centurion.
- Rapport et Compte rendudela XXXVème Semaine de Missiologie(1965). Repenser la Mission. Louvain, Desclée de Brouwer, 1965, 344 p.
- Rapport du Séminaire national de la Commission Episcopale pour le Développement « Eglise et Développement » (1972), 27 décembre 1971-8 janvier 1972. Kinshasa : Presses de la Société Missionnaire de St. Paul.
- Mission d'étude du problème des droits salariés(1966). Rapport de la Commission d'étude du problème des droits salariés sur l'accroissement des actifs dû à l'autofinancement : rapport, synthèse de travaux, annexes, s.l., s.n.
- Ramanantsoa Bernard (1997). Stratégie. In Simon Yves ; Joffre Patrick (1997). *Encyclopédie de Gestion*, t. III, 2^{ème} édition, Paris : Economica.
- Recchi Silvia (Ed.), 2003. *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Eglises d'Afrique*, Université Catholique d'Afrique Centrale-Institut Catholique de Yaoundé, Département de Droit canonique. Yaoundé : 2003.
- Recchi Silvia (Ed.), 2001. *Le droit canonique en dialogue avec les Eglises d'Afrique. Hommage au Père Alfred Nothum*, Université Catholique d'Afrique Centrale-Institut Catholique de Yaoundé, Département de Droit canonique. Yaoundé.
- Reitter R. (1997). Culture et identité. In *Encyclopédie de Gestion*, t. I, 2^{ème} édition. Paris : Economica.
- Remilleux J.-L. (1989). *Mobutu. Dignité pour l'Afrique* (entretiens de Mobutu avec Jean-Louis Remilleux). Paris : Albin Michel.
- Renault François (1992). *Le cardinal Lavignerie, 1825-1892, l'Eglise, l'Afrique, la France*. Paris : Fayard.
- Renault François (1971). *Lavignerie, l'esclavage africain et l'Europe*, tomes 1,2. Paris : Editions de Brocard.

- Responsabilités d'argent en Eglise(1996). In *Praxis juridique et religion (PJR)*, 1995-1996, vol. 12-13, Numéro spécial, 5-311.
- Riccardi A. (1998). *L'Eglise Catholique vers le troisième millénaire. Entre intransigeance et modernité*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Richard A. (2000). *Voyages des découvertes en Afrique, Anthologie*. Paris : R. Laffont Bouquins.
- Ricoeur Paul (1992). D'un soupçon à l'autre. In SPIRE A.(Ed.).*L'Argent. Pour une réhabilitation morale*. Autrement. Paris :« Mutations »56-71.
- Roche J.-J. (2006). *Théories des relations internationales*, 6^{ème} édition. Paris : Montchrestien.
- Roelens Victor (1938). *Instructions aux missionnaires Pères Blancs du Haut-Congo, I-VIII*. Baudouinville.
- Roelens Victor (1938). Le relèvement spirituel de la race noire : première partie. Les Institutions : les orphelinats en mission. In *GRL*(1938), 99-112.
- Roeykens P. A. (1965).*La politique religieuse de l'Etat Indépendant du Congo. Document I. Léopold II, le saint Siège et les missions catholiques dans l'Afrique équatoriale 1876-1885*. Bruxelles : Académie royale des sces coloniales.
- Roeykens P.A. (1955). *Les Débuts de l'œuvre africaine de Léopold II (1875-1879)*. Bruxelles : Académie royale des sciences coloniales.
- Roeykens P.A. (1956). *Le dessein africain de Léopold II. Nouvelles recherches sur sa genèse*. Bruxelles : Académie royale des sciences coloniales.
- Roeykens P.A. (1956). Le baron Léon de Béthume et la politique religieuse de Léopold II en Afrique. In *Zaire* 10(1956), 3-68 ; 227-282.
- Romaney C. (1959). Le théologien n'a-t-il rien à dire ? In *Lumière et Vie*, tome VIII : L'Argent, II, Avril-Juin 1959, n° 42, 67-79.
- Rondet M. (1988). De la sainteté désirée à la pauvreté offerte. In *Christus*, tome 35, n° 137, Janvier 1988. Paris : Editions du Cerf, 47-54.
- Rordolf W. (1979). La tradition apostolique dans la Didachè. In *Année Canonique*, T. XXIII (1979), 105-114.
- Rosière S. (2003). *Géographie politique & Géopolitique : une grammaire de l'espace politique*. Paris : Ellipses.
- Ross M. L. (2004). What do we know about natural resources and civil war? In *Journal of Peace Research*, vol. 41, n°3, 337-356.
- Roussel Jean (1944). *Leçons de déontologie coloniale*. Bruxelles-Louvain : Secrétariat Catholique pour Coloniaux-AUCAM.
- Roussel Jean (1956). *Déontologie coloniale. Consignes de vie et d'action pour l'élite*. Namur : Ed. Ad. Wasmal-Charlier, 213-229.
- Roy R. (1907). De Baudouinville au Kivu. Fondation de la mission de Thielt-St.Pierre. In *MA* 28(1907), 193-200.
- Ruggieri Giuseppe (Ed.), *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988*. Paris : Beauchesne.
- Saint Moulin Léon de (1998). Conscience nationale et identités ethniques. Contribution à une culture de la paix. In *Congo-Afrique*, 38^{ème} année, n° 330, Décembre 1998, 587-630.

- Saint Moulin Léon de (1999). L'apport de Jean-Paul II à l'enseignement social de l'Eglise. In *Congo-Afrique*, 39^{ème} année, n° 335, Mai 1999, 261-278.
- Schwalm (1908). Communisme. In Vacant-Mangenot (Ed.). *Dictionnaire de Théologie catholique*.
- Semaines Théologiques de Kinshasa (1989). *Théologie africaine. Bilan et perspectives*. Actes de la 17^e semaine théologique de Kinshasa. 2-8 avril 1989. Kinshasa : Facultés Catholiques de Kinshasa.
- Semaines Théologiques de Kinshasa (1997). *Église-Famille ; Église-Fraternité. Perspectives postsynodales*, Actes de la 20^e Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa.
- Signié Jean-Marie (2007). *Paroisses et administration des biens. Un chemin vers l'autosuffisance des Eglises d'Afrique*. Paris : L'Harmattan.
- Simonnot Philippe (2005). *Les papes, l'Eglise et l'argent. Histoire économique du christianisme des origines à nos jours*. Paris : Bayard.
- Simonnot Philippe (2008). *Le marché de Dieu. Economie du judaïsme, du christianisme et de l'islam*. Paris : Editions Denoël.
- Spinler M.(2003). Païen. In *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cents mots pour la mission*. Paris, 249-251.
- Souris Christian (1983). La vérité sur l'assassinat de P. Lumumba. In *Pourquoi Pas*, n° 3376 du 10 août, s.l.
- Susan Williams (2011). *Who Killed Hammarskjöld? The UN, the Cold war and White supremacy in Africa*, Hurst & Company. London.
- Stanley Henry Morton (1872). *How I Found Livingston : Travels, Adventures and Discoveries in Central Africa, Including Four Month's Residence with Dr. Livingstone*. Londres: Sampson Low, Parston, Low, and Searle.
- Comment j'ai retrouvé Livingstone, Edition abrégée, établie d'après la traduction de H. Loreau, par J. Belin de Launay (1979). Paris : Fayard.
- Steiner Philippe ; Vatin François (Ed.), 2010. *Traité de sociologie économique*. Paris : PUF.
- Taylor Christopher (2000). *Terreur et sacrifice. Une approche anthropologique du génocide rwandais* (traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Jean-François Baré et Christopher Taylor, Première édition en langue française. Toulouse : OCTARES Editions.
- Tchidimbo R.M. (1963). *L'homme noir dans l'Eglise*. (Culture et Religion). Paris : Présence Africaine.
- Thierry Jean-Jacques (1978). *Les finances du Vatican : essai*. Paris : G. Gauthier.
- Tonye Bakot Victor (2004). *Plan pastoral de l'Archidiocèse de Yaoundé* : Yaoundé
- Treillet Stéphanie (2011). *L'économie du développement. De Bandoeng à la mondialisation*, 3^{ème} édition. Paris : Armand Colin.
- Tremel Y.-B.(1958). Dieu ou Mammon. In *Lumière et Vie, tome VII : L'Argent, I*, octobre 1958, n° 39, 9-31.
- Triglia Carlo (2002). *Sociologie économique. Etat, marché et société dans le capitalisme moderne*. Traduit de l'italien par Catherine Drubigny. Révisé par Marco Oberti. Paris : Armand Colin/VUEF.
- Tshimanga Bakadiababu Evariste (2005). *L'Occident pour ou contre la démocratie en Afrique. Cas du Congo-Zaïre*. Paris : L'Harmattan.

- Turcotte Paul-André (1994). *Intransigeances ou compromis : sociologie et histoire du catholicisme actuel*. Montréal : Fides.
- Quivy Raymond ; Van Campenhoutd Luc (2006). *Manuel de recherche en sciences sociales*, 3^{ème} édition entièrement revue et augmentée. Paris : Edition Dunod.
- Vaette René (1997). L'aide au financement du développement. Une exigence à la fois éthique et politique. In Lumen Vitae (Ed.). *Argent sage. Argent fou*. Janvier 1998, n° 4, 417-424.
- Van der Haeghe (1907). Fondation d'un nouveau poste au Kivu. Dernière lettre du RP. Van der Haeghe à son frère, actuellement au noviciat de Maison-Carrée. In *MA* (28(1907), 94-95.
- Vangroenweghe Daniel (2010). *Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo*, édition revue et corrigée. Bruxelles : Editions Aden.
- Van Keerberghen J. (1985). *Histoire de l'enseignement catholique au Kasai 1891-1947*. Kananga : Editions de l'Archidiocèse de Kananga.
- Van Parys J.-M. (1987). Les Eglises ? L'Islam et les pauvres. In *Zaire-Afrique*, 27^{ème} année, n° 220, Décembre 1987, 583- 593.
- Van Steene Louis (1959). *Lettres pastorales sur la charité fraternelle*. Bukavu.
- Van Steene Louis (1959). *Lettres pastorales sur l'Eglise et l'avenir du Congo*. Bukavu.
- Vanthsche Guy (2007). *Nouvelle histoire de Belgique. Volume 4. La Belgique et le Congo : empreintes d'une colonie, 1885-1980*. Bruxelles : Editions complexe.
- Vatican II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise « Ad Gentes divinitus », chap.III: Les Eglises particulières, n° 19.
- Vellut J.-L. (1985). L'ombre de la Conférence et l'Acte de Berlin sur l'histoire internationale du Zaïre à l'époque coloniale. In *L'Afrique noire depuis la Conférence de Berlin*, Colloque international organisé par le Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes (Berlin 13-16 mars 1985). Paris : CHEAM, 71-89.
- Vermeesch A. (1913). A la mission de Katana sur le Kivu? In *MMCC* 4(1913),164-165.
- Verdier J. (1952). *Problèmes modernes, réponses chrétiennes-La doctrine sociale de l'Eglise exposée aux jeunes*, 2 fascicules, n° 44. Paris : Editions de l'Ecole.
- Vernières Michel (2003). *Développement humain. Economie et politique*. Paris : Ed. Economica.
- Vernimmen Pierre (2013). *Finance d'entreprise*, 11^è éd. Paris : Dalloz.
- Vidal M. (1990). La nouvelle évangélisation. Une audace missionnaire qui implique la lucidité. In *Christus*, tome 37, n° 145 : *L'Eglise en travail. Vers une nouvelle figure*. Paris : Editions du Cerf, Janvier 1990, 37-47.
- Vigier Jean-Paul (1991). *Finances et solidarité : votre épargne pour le développement dans les pays du Sud et de l'Est*. Paris : SYMOS-Alternatives.
- Vigier Jean-Paul (1995). *Finances et solidarité : votre épargne pour le développement*. Paris : Syro, Nouvelles.
- Vircoulon T. (2008/3). Introduction thématique. La République démocratique du Congo : questions autour de la reconstruction post-conflit. In *Afrique contemporaine*, n° 227, 107-118.
- Vizzavona P. (1996). *Gestion Financière et Marchés*, 10^è éd. Paris : Edition des Organisations.

- Vo Thanh Loc (1959). Argent et création des richesses. In *Lumière et Vie, tome VIII : L'Argent,II*, Avril-Juin 1959, n° 42, 21-30.
- Wajdanski Casimir (1951), *Le rôle des biens extérieurs dans la vie morale d'après saint Thomas*. Thèse de doctorat en théologie, Université de Fribourg,
- Wamu Oyatambwe (1997). *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre: la quête démocratique*. Paris : L'Harmattan.
- Weber Max (1922). *Economie et société, t.1 : les catégories de la sociologie*. Traduit en français chez Plon (1971)
- Weber Max (1930). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Londres.
- Willame Jean-Claude (2007, 2013). *Les « faiseurs de paix » au Congo : gestion d'une crise internationale dans un Etat sous tutelle*, Bruxelles, Groupe de Recherche et d'information sur la paix et la sécurité (GRIP) : Editions Complexe.
- Willame Jean-Claude (1997). *Les Belges au Rwanda. Le parcours de la honte*, GRIP-Complexe.
- Willame Jean-Claude (1999). *L'odyssée de Kabila : trajectoire pour un Congo nouveau*. Bruxelles : Karthala.
- Willame Jean-Claude (2010). *La guerre du Kivu : Vues de la salle climatisée et de la véranda*. GRIP-Complexe.
- Willame Jean-Claude (1997). *Banyarwanda et Banyamulenge. Violences ethniques et gestion de l'identitaire au Kivu*. Bruxelles : Institut Africain, CEDAF, n°25.
- Willame Jean-Claude (1994, 2000). Gouvernance et pouvoir. Essai sur trois trajectoires africaines : Madagascar, Somalie et Zaïre. In Simons E. (Ed.). *Cahiers Africains*. Institut Africain. Centre d'Etude et de Documentation Africaines (CEDAF). Bruxelles : L'Harmattan.
- Willaine Jean-Paul (2004). L'approche sociologique des faits religieux. In « Les Actes de la DESCO », Religions et Modernité, Actes de l'Université d'Automne organisé à Guebwiller les 27-30 octobre 2003, Paris, Ministère de la Jeunesse, de l'Education et de la Recherche, Programme national de pilotage, Direction de l'Enseignement Scolaire, Scérén, CRDP, Académie de Versailles.
- Woimant Michel (1953). *L'autofinancement des entreprises privées en France depuis la libération*.
- Zartman William (1995). *Collapsed states: The Disintegration and Restoration of Legitimate Authority*, Boudler, London, Lynne Rienner.
- Zoa Christophe (2006). *La synodalité dans l'Archidiocèse de Yaoundé, de 1965 à 2001*. Thèse de Doctorat en Droit canonique. Yaoundé : UCAC-ICP, faculté de Droit canonique.
- Zoa Jean (1969). *Consignes pastorales, archidiocèse de Yaoundé* : Yaoundé.
- Zoa Jean (1967). *Circulaire n° 3/67 du 14 février 1967, archidiocèse de Yaoundé* : Yaoundé.
- Zoa Jean (1985). *Circulaire n°4/85 du 26 janvier 1985, archidiocèse de Yaoundé* : Yaoundé.
- Zoa Jean (1997). *Circulaires n°14/97 du 2 juin 1997 et n°26/97 du 19 septembre 1997*, arch.de Yaoundé.
- Zoa Jean (15 août 1991). *Message synodal Rendre compte de l'espérance qui est en nous (IP. 3,8)* : Yaoundé.
- Zoungrana Paul (1995). La situation économique et financière des diocèses d'Afrique et ses retombées sur la pastorale. In *TELEMA (Lève-toi et marche)*, Vingt-et-unième année, n° 83-84, Juillet-décembre 3-4,5-6

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Les tableaux

Tableau 1 : Plan de statistiques des écoles Conventionnées catholiques de Bukavu	176
Tableau 2 : Les subsides reçus par les Missions au Congo Belge avant 1925	210
Tableau 3 : Le budget des diocèses de France en pourcentage	236
Tableau 4 : Tableau synoptique des offrandes des diocèses d’Afrique à l’Église universelle (1975-1984)	247
Tableau 5 : Tableau synoptique des subsides reçus par les Églises d’Afrique : 1975-1985	248
Tableau 6 : Les types de projets envoyés aux organismes occidentaux par l’archidiocèse de Bukavu	252
Tableau 7 : Les aides accordées par Missio aux Églises locales du Congo de 1991 à 2010	255
Tableau 8 : Les principaux secteurs d’activités financés par Misereor dans les Églises du Congo.....	258
Tableau 9 : Les aides accordées par Misereor aux Églises locales du Congo de 1991 à 2010.....	259
Tableau 10 : Répartition des aides par type et par zone géographique.....	261
Tableau 11: Misereor en RDC entre 1960 et 2010.....	319
Tableau 12 : Les types de projets envoyés aux organismes occidentaux de financement en 2005- 2010.....	322
Tableau 13 : Perception des difficultés financières de l’Eglise de Bukavu par les grands séminaristes	325
Tableau 14 : Financements de projets dans l’archidiocèse de Yaoundé : 2000-2005 (en euros).....	341
Tableau 15 : La situation matérielle des prêtres de l’archidiocèse de Yaoundé	380
Tableau 16 : La situation matérielle des prêtres de l’archidiocèse de Bukavu	382
Tableau 17 : Les impacts de la précarité matérielle sur le ministère des prêtres	383
Tableau 18 : La pyramide des âges du clergé de l’archidiocèse de Bukavu	389
Tableau 19 : Les contraintes financières de l’archidiocèse de Yaoundé en 2004.....	391
Tableau 20 : Degré de formation du clergé de Bukavu : répartition selon les diplômes obtenus	412
Tableau 21 : La responsabilité de la gestion économique et financière dans l’archidiocèse de Bukavu	416
Tableau 22 : Raisons pour les chrétiens d’aider ou non leur Église de Bukavu	473
Tableau 23 : Raisons pour les chrétiens d’aider ou non leur Église de Yaoundé	473
Tableau 24 : Degré d’information sur le plan pastoral de 2009-2012 par les fidèles de Yaoundé	491
Tableau 25 : Connaissance du contenu du plan pastoral 1999-2012 de l’archidiocèse de Yaoundé	492
Tableau 26 : Paiement du denier de l’Église dans l’archidiocèse de Yaoundé	493
Tableau 27 : Raisons de paiement du denier de l’Église dans l’archidiocèse de Yaoundé	493
Tableau 28 : Les ressources financières des paroisses de l’archidiocèse de Yaoundé	494
Tableau 29 : Perception chez les fidèles de Yaoundé du taux du denier de l’Église	494

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE.....	4
INTRODUCTION GÉNÉRALE	7
A. Cadre de départ - Problématique	7
B. Hypothèses de travail	19
1. Hypothèse principale.....	19
2. Hypothèses secondaires	19
C. Cadre méthodologique	21
1. Une perspective ethnosociologique et/ou hypothético-déductive ?	21
2. Un « empirisme instruit».....	23
3. Les préalables.....	25
4. Une logique d'analyse.....	26
D. Le statut des hypothèses.....	26
1. Le « go-between » entre le particulier et le général.	27
2. Le statut des enquêtés	27
3. Des outils.....	28
E. Techniques d'observation.....	30
1. Le terrain d'étude	30
2. L'échantillonnage.....	31
F. Méthodes d'enquêtes	34
1. L'observation de mon propre milieu et l'observation participante	36
2. L'entretien semi-directif.....	36
3. L'enquête par questionnaire.....	37
G. Plan de la thèse.....	39
Difficultés rencontrées	40
Première partie : CONTEXTE SOCIO-POLITIQUE ET HISTORIQUE DES EGLISES DU CONGO.....	41
Chapitre Ier : L'IMPLANTATION MISSIONNAIRE DE L'EGLISE CATHOLIQUE AU CONGO	43
Section 1 : Aperçu sur les deux millénaires d'histoire de l'Eglise catholique en Afrique.....	43

A. Les grandes phases des deux mille ans d'évangélisation de l'Afrique	43
1. Le premier millénaire chrétien en Afrique et ses réalités: essor, déclin et survie	44
2. Quatre siècles d'évangélisation en ordre dispersé (1450-1850).....	44
B. Cadre historique, politique et ecclésiastique de l'évangélisation de l'Afrique par l'Europe occidentale	45
1. Les expéditions des navigateurs portugais et espagnols	45
2. Les étapes de la découverte des côtes africaines.....	46
3. Les Portugais et les Espagnols se divisent le monde	48
4. Arrivée des Français, Anglais et Hollandais sur les côtes africaines	49
C. Organisation ecclésiastique	49
1. L'évangélisation et la traite négrière : deux actions conjointes des Jésuites et des Dominicains	50
2. Liens entre l'Église portugaise et le système colonial	51
3. Le milieu du XIXe siècle et l'idée européenne de la mission civilisatrice universelle.....	52
Section 2 : Aperçu sur la première évangélisation au Congo (1483-1835).....	52
A. La christianisation du Royaume du Kongo (1483-1543).....	53
1. Le baptême de la famille royale	54
2. Le règne de Dom Afonso, « Apôtre du Kongo » (1506-1543)	55
3. Recherche de l'autonomie d'une jeune Église compromise par la traite des esclaves.....	56
4. La foi d'une jeune Église éprouvée par un personnel missionnaire insuffisant et moins vertueux	58
5. Dom Henrique, fils du roi et premier évêque de l'Afrique noire des temps modernes.....	60
B. La chrétienté Kongo à la recherche de son second souffle (1543-1645).....	62
1. Une succession difficile de Dom Afonso	62
2. La création du siège épiscopal de São Salvador (1596).....	65
3. L'entrée en scène de la « Propaganda Fide » (1622)	67
C. La « Missio Antiqua » des Capucins au Kongo (1645-1835)	67
1. La nouvelle vague des missionnaires capucins	68
2. Le déclin du Royaume Kongo et la fin de la première évangélisation.....	69
D. Les principales causes de l'échec de la première évangélisation du Kongo.....	72
1. L'insuffisance des missionnaires	72

2. L’ancrage insuffisant de la foi chrétienne dans l’univers culturel kongo	73
3. L’ignorance des réalités socioculturelles africaines par les missionnaires	73
4. La pratique de l’esclavage et la traite des Noirs.....	74
5. Le manque de stratégie missionnaire	75
Section 3 : Les mutations politiques en Europe dans la deuxième moitié du XIX ^e siècle	76
A. Les idées d’hégémonie et d’expansion.....	76
1. Motivations géographiques, scientifiques, missionnaires et commerciales de l’exploration de l’Afrique	77
2. Le nationalisme à la base de la poussée impérialiste	77
B. Le rôle déterminant de Livingstone et Stanley dans l’histoire coloniale et religieuse du Congo.....	78
1. David Livingstone (1813-1873).....	78
2. Henry Morton Stanley (1841-1904).....	79
3. Léopold II, roi des Belges, achète le service de l’explorateur Stanley	82
C. La Conférence de Berlin et le partage de l’Afrique (1885)	83
1. La conjoncture internationale.....	83
2. L’occupation effective de l’Afrique.....	85
3. Une dépendance inévitable des populations colonisées	85
4. Une Mission « civilisatrice » et « humanitaire ».....	86
D. Les projets apostoliques du Cardinal Charles Lavigerie.....	88
1. L’installation de la Société des Missionnaires d’Afrique (Pères Blancs) au Congo oriental.....	88
2. La fondation des premières missions dans la région des Grands Lacs	89
Section 4: L’arrivée des Missionnaires d’Afrique ou Pères Blancs à Bukavu.....	90
A. Les premiers contacts avec les populations autochtones Shi et les premières difficultés.....	90
1. Une méfiance et un malentendu dus à l’origine commune des missionnaires et des colons	90
2. Une méfiance et un malentendu dus à l’état civil des missionnaires	92
3. Une méfiance due à l’attitude des missionnaires face à l’organisation socioculturelle du Bushi	93
B. Les moyens utilisés par les missionnaires pour se socialiser	95
1. L’amitié avec les Chefs locaux et une collaboration prudente avec l’autorité coloniale	95
2. Le recrutement des catéchistes.....	97

3. L'apprentissage des langues locales.....	99
4. L'arrivée des premiers missionnaires au Bushi et leur installation.....	101
C. L'expansion missionnaire à Bukavu	104
1. Les congrégations missionnaires masculines et féminines	104
2. La création des structures de formation et centres culturels	104
Chapitre II : LES OBJECTIFS ET LES METHODES MISSIONNAIRES DANS LE VICARIAT APOSTOLIQUE DU KIVU	107
Section 1. Considérations générales des objectifs et méthodes missionnaires.....	107
A. Objectif.....	107
1. Le « salut des âmes »	107
2. L' « implantation de l'Eglise ».....	108
B. Les méthodes missionnaires.....	110
1. Sous les Pères Blancs.....	110
2. Avec l'arrivée des autres congrégations et après la Deuxième Guerre Mondiale.....	112
3. Les méthodes Post missionnaires : l' « indigénisation » et l' « inculturation »	112
Section 2 : Les générations successives des missionnaires dans le Vicariat Apostolique du Kivu, leurs méthodes et objectifs spécifiques.....	113
A. La génération des conquérants et des défricheurs (1883-1906).....	114
1. Le cardinal Charles Lavigerie et ses premiers missionnaires.....	114
2. Les appuis économiques et financiers à cette première génération.....	114
B. La génération des créateurs (1906-1945).....	115
1. Mgr Victor Roelens et la création des premières missions	115
2. Mgr Edouard-Louis-Antoine Leys (1930-1944) et l'acquisition des domaines fonciers.....	116
C. La génération de grands organisateurs, animateurs et administrateurs (1945-1965).....	117
1. Mgr Richard Cleire (1945-1952)	117
2. Mgr Xavier Geeraerts (1952-1954) et l'intérim du R.P. De Beukelaert (1954-1956)	123
3. Mgr Louis Van Steene (1956-1965)	124
D. La génération des Héritiers : l'indigénisation de l'Archidiocèse de Bukavu (1966-).....	127
1. Mgr Aloys Mulindwa Mutabesha (1966-1993)	127

2. Mgr Christophe Munzihirwa (1994-1997).....	133
3. Mgr Emmanuel Kataliko (1997-2000).....	138
4. Mgr Charles Mbogha Kambale (2001-2005).....	141
5. Mgr Francois-Xavier Maroy Rusengo (2006-)	142
Section 3 : Présentation de l'archidiocèse de Bukavu.....	142
A. Situation géographique, socioculturelle et économique.....	143
1. Aspects géographiques.....	143
2. Aspects socioéconomiques.....	143
3. Aspects socioculturels.....	144
B. L'action pastorale actuelle de l'archidiocèse de Bukavu	147
1. La hiérarchie	147
2. Organisation ecclésiastique.....	149
Chapitre III : L'ACTION SOCIOECONOMIQUE ET PASTORALE DE L'ARCHIDIOCESE DE BUKAVU	151
Section 1 : Les services sociaux.....	152
A. Le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales (BDOM).....	152
1. Le BDOM, une réussite sociale de l'archidiocèse de Bukavu	153
2. Impact du BDOM sur la vie sociale dans le Diocèse.....	155
3. Les défis et les perspectives d'avenir du BDOM.....	155
B. Le Bureau Diocésain de Développement et des Œuvres Sociales Diocésaines (BDD-OSD).....	156
1. Les objectifs de la Commission diocésaine de Développement.....	156
2. Historique et rôle du Bureau Diocésain de Développement	157
3. Le champ d'action du BDD-OSD de Bukavu.....	158
4. Le Centre HERI KWETU	159
C. La Caritas diocésaine.....	160
1. Historique et évolution de la Caritas diocésaine de Bukavu	160
2. Action sociale de la Caritas Bukavu	161
3. Les impacts des actions de la Caritas- Bukavu sur la vie des populations.....	161
D. Le Centre OLAME.....	163

1. Multiplicité de foyers sociaux et nécessité de les coordonner (1959-1969)	163
2. Une action tournée vers les besoins concrets de la population féminine (1970-1979)	164
3. Vers une véritable animation au développement (1980 à 1989).....	164
4. Renforcement de la capacité économique de la femme et son implication dans le processus sociopolitique (1990 à nos jours).....	165
E. La Coordination Diocésaine des Écoles Conventionnées Catholiques (CDECC).....	166
1. Cadre historique et idéologique de la politique éducative au Congo	166
2. Les traits caractéristiques de chaque période	173
3. Organisation de la Coordination Diocésaine et Provinciale des Écoles Conventionnées Catholiques	176
4. Impact de l'action de la Coordination diocésaine sur la pastorale d'ensemble du diocèse.....	178
F. L'Université Catholique de Bukavu (UCB) et les Instituts Supérieurs	178
1. Le contexte socio-historique de la création de l'UCB	178
2. Les enjeux sociaux de l'UCB et les moyens mis sur pied pour les atteindre.....	181
Section 2 : Les services pastoraux	183
A. Le Centre Diocésain de Pastorale, Catéchèse et Liturgie (CDPCL).....	183
1. Historique.....	183
2. Nature, rôle et organisation du CDPCL	184
B. Pastorale des jeunes et des vocations	185
1. Les objectifs de la Pastorale des Vocations et la situation actuelle.....	185
2. Les Projets, les priorités et les difficultés.....	185
C. Service diocésain d'animation missionnaire (SDAM).....	186
1. La genèse du Service Diocésain d'Animation Missionnaire (SDAM)	186
2. Les objectifs et activités du SDAM	186
Deuxième partie : ANALYSE DE LA SITUATION SOCIOECONOMIQUE MISSIONNAIRE ET POST MISSIONNAIRE DES ÉGLISES DU CONGO.....	189
Chapitre IV: LA POLITIQUE D'EXTRAVERSION FINANCIERE DES EGLISES DU CONGO : UN CONSTRUIT HISTORIQUE	191
Section 1: Le poids du passé colonial et missionnaire dans la dépendance financière des Eglises du Congo.....	192
A. La dépendance financière à l'aube du deuxième centenaire des Églises du Congo	192
1. Un héritage missionnaire lourd à assumer	193

2. Quelques chiffres sur la catholicité de l’Afrique par rapport à son besoin de financement.....	195
3. L’organisation administrative, pastorale et matérielle des congrégations missionnaires en Afrique	197
B. Le caractère historique et politique de la dépendance des Églises d’Afrique	198
1. La tutelle de l’État sur l’Église au Congo-Belge.....	198
2. Les missions catholiques étroitement liées à l’État colonial.....	200
3. Une politique scolaire au rabais mise en place par l’État colonial et l’Église catholique.....	201
Section 2 : Nature et enjeux du soutien économique-financier de l’Etat colonial aux missions chrétiennes du Congo-Belge	202
A. La politique foncière de l’État colonial à l’égard des missions chrétiennes au Congo	202
1. Une politique économique préférentielle du régime léopoldien à l’égard des missions nationales.....	203
2. Une politique foncière favorable à l’expansion de la Mission Catholique	204
B. Portée ecclésiale des subventions de l’administration coloniale	206
1. Nature du soutien socio-économique de la Colonie aux missions catholiques et ses contreparties.....	206
2. Préséance sociale et protection juridique des missionnaires	210
C. Enjeux de la politique coloniale d’assistance financière aux missions.....	212
1. Les Missions prises dans la stratégie « géopolitique » de la Colonie	213
2. Convergences et confluence: la coopération des missions à l’ordre colonial	215
3. « La bouche qui mange ne parle pas !».....	216
Section 3 : L’héritage occidental des structures des Eglises d’Afrique et ses effets.....	219
A. Une Église africaine aux structures extraverties et sa dépendance extérieure	219
1. La disjonction socioreligieuse de « l’Église des missions »	219
2. La spiritualité et les représentations symboliques.....	221
3. L’infrastructure matérielle inadéquate, cause de la dépendance	222
B. Les missionnaires occidentaux en Afrique et leur rôle influent dans l’octroi de l’aide	224
1. De la dépendance missionnaire à l’autonomie pratique africaine.....	224
2. De l’Église missionnaire aux Églises locales : une hiérarchie africaine politiquement faible et financièrement pauvre.....	225
3. Le cadre socio-historique favorable à la dépendance financière.....	226
Chapitre V : LA DEPENDANCE FINANCIERE DES EGLISES DU CONGO	229

Section I : Une assistance économique-financière permanente	230
A. La RDC : un « géant chrétien d'Afrique » aux pieds d'argile.....	230
1. Les finances des Églises locales ou diocèses	231
2. Le Congo, fils aîné de l'Église en Afrique noire mais pauvre	234
3. La prise de conscience progressive mais encore théorique de l'épiscopat congolais	236
B. Le paternalisme colonial et missionnaire et le manque d'éducation à l'autofinancement au Congo	238
1. L'expérience historique européenne en matière économique non partagée en Afrique	238
2. Le paradoxe de la politique scolaire de l'Église et de l'État au Congo.....	240
Section II : Les sources extérieures et locales des revenus financiers des Eglises du Congo	243
A. Les sources extérieures de revenus financiers des Églises du Congo.....	244
1. Les Œuvres Pontificales Missionnaires (O.P.M.)	244
2. Les organismes missionnaires d'entraide.....	248
B. Les sources financières locales et leur précarité.....	249
1. Au niveau des structures économiques diocésaines	249
2. Au niveau des paroisses et institutions ecclésiastiques	250
C. Les principaux organismes occidentaux de financement et les types de subsides accordés.....	251
1. Missio Aachen.....	251
2. Misereor	254
3. Aide à l'Église en Détresse (AED).....	258
4. La Conférence Episcopale Italienne (CEI).....	259
5. Secours Catholique-Caritas France	260
Chapitre VI : LE CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE DU CONGO: UN FACTEUR DEFAVORABLE A L'AUTONOMIE FINANCIERE DES EGLISE LOCALES	265
Section 1. La situation sociopolitique du Congo depuis l'Indépendance.....	266
A. Aperçu sociopolitique du Congo.....	266
1. Instabilité politique et déliquescence progressive du pays.....	267
2. La mise à contribution des Missions catholiques pour combattre le communisme	268
B. Les quatre piliers de l'édifice colonial belge au Congo	269

1. L'étroite collaboration entre l'Administration, les Missions et les Trusts ou les 3 E (État, Églises, Entreprises)	270
2. Le slogan « Pas d'élites, pas d'ennuis »	271
C. Revendications des populations congolaises non prises en compte	272
1. Ignorance des pressions internationales par la Belgique	272
2. Ne pas se séparer du Congo et le garder dans une structure autonome	273
Section 2 : L'indépendance piégée de 1960 et ses conséquences	275
A. Absence d'une volonté politique réelle pour une indépendance paisible et réussie	275
1. Courte transition du système démocratique, insuffisance politique et administrative des Congolais	276
2. Instigation des conflits au niveau des organes exécutifs	277
3. L'indépendance et sa gestion	278
B. Le gouvernement Lumumba et la jeune démocratie mis à rude épreuve	280
1. Instigation des sécessions dans deux régions minières : au Katanga et au Sud-Kasaï	281
2. Imbroglio créé à la tête de l'État et irruption d'un troisième larron : Mobutu	284
3. Assassinat de Lumumba et les effets d'entraînement sur l'avenir sociopolitique du pays	287
Section 3 : Trois décennies de dictature, de non-Etat et ses conséquences	289
A. Le coup d'État militaire de Mobutu du 24 novembre 1965 et ses dérives	290
1. Remplacement des organes exécutifs civils par les organes exécutifs militaires	290
2. Abolition du système démocratique de 20 mai 1960 et instauration d'une dictature anarchique du 20 mai 1970	291
3. Blocage du multipartisme et soutien occidental au monisme politique	292
B. Instauration d'un régime de terreur, violation manifeste des Droits de l'Homme	294
1. Indifférence internationale face au régime dictatorial de Mobutu	294
2. Tergiversations de Mobutu pour la démocratisation du pays	295
3. Un système politique basé essentiellement sur la corruption et la répression	298
C. La fin d'un règne sans partage et le début de deux décennies de guerres d'agression	300
1. L'abandon de Mobutu par l'Occident et sa chute en mai 1997	301
2. Conflits d'intérêts et luttes d'influence dans la région des Grands Lacs depuis les années 1990	302
3. L'État congolais, ses ressources et son utilité socioéconomique	306

Troisième partie : NÉCESSITE DES STRATÉGIES D'AUTOFINANCEMENT DES ÉGLISES DU CONGO. CAS DE L'ARCHIDIOCÈSE DE BUKAVU309

Chapitre VII : LA FAIBLESSE DE LA POLITIQUE D'EXTRAVERSION FINANCIERE DES EGLISES DU CONGO ET LEURS CONTRAINTES ACTUELLES.....311

Section I : L'ancrage de l'extraversion financière dans un modèle paternaliste311

A. La recherche, l'allocation et la gestion des finances dans les Églises du Congo311

1. La contingence des aides extérieures312

2. Une transition mal préparée et une gestion difficile des structures ecclésiales héritées317

3. Un paternalisme ancré dans les maisons de formation sacerdotale et religieuse317

B. L'esprit dépendant de la hiérarchie et de la chrétienté321

1. La logique de captation de ressources financières pour le fonctionnement des Églises du Congo.....321

2. La problématique de la recherche extérieure des honoraires de messe.....322

3. La mentalité de dépendance dans l'agir et les attitudes des autochtones325

C. L'influence missionnaire dans l'allocation des ressources extérieures327

1. Une présence occidentale influente et déterminante dans l'allocation des ressources.....328

2. Le manque de formation chrétienne suffisante sur l'autonomie et la responsabilité329

3. Une prise de conscience africaine de plus en plus accrue du problème330

D. Le manque de vision commune entre donateurs et destinataires de l'aide335

1. Les exigences, les priorités et les orientations des organismes de financement335

2. Les aides sont-elles conditionnées par des organismes de financement ?337

Section 2 : Les causes exogènes et endogènes de l'amenuisement des ressources financières des Églises du Congo341

A. Les causes exogènes de la précarité financière des Églises du Congo341

1. Le contexte économique mondial défavorable au continent africain.....342

2. La baisse de la pratique religieuse en Occident, le poids de l'Histoire et les nouvelles visions socioreligieuses347

3. Le regard critique de la religion et ses répercussions sur la vie de l'Église en Occident.....349

B. Les causes endogènes de la précarité financière des Églises du Congo352

1. L'insécurité du pays depuis son indépendance352

2. Les difficultés internes d'ordre sociopolitique au Congo et les effets du génocide rwandais de 1994.....353

3. Difficulté liée à l'histoire de l'implantation des Églises au Congo.....	356
4. Manque de visions et de programmes concrets pour amorcer le processus d'autofinancement	357
5. Manque d'une vision réelle du développement, d'autofinancement et d'investissement	358
Section 3: Les contraintes financières actuelles des Eglises locales du Congo	362
A. Les besoins de fonctionnement	362
1. Qu'est-ce qu'un besoin ?.....	362
2. Le fonctionnement courant des structures diocésaines	363
3. La subsistance du clergé diocésain selon la législation de l'Eglise	364
B. La question de la rémunération du clergé diocésain.....	365
1. La rémunération du clergé local dans l'archidiocèse de Bukavu	365
2. La rémunération du clergé local dans l'archidiocèse de Yaoundé.....	367
C. La perception de la situation matérielle de l'Eglise par les acteurs en présence	370
1. La situation matérielle de l'Eglise perçue par la chrétienté et le clergé de Yaoundé.....	370
2. La situation matérielle de l'Eglise perçue par la chrétienté et le clergé de Bukavu.....	371
3. Les impacts de la précarité matérielle sur le ministère des prêtres dans les deux diocèses	374
D. Les besoins d'investissement des diocèses	376
2. La sécurité sociale du clergé diocésain	378
3. La création des nouvelles structures productives	381
4. Le renouvellement des infrastructures	383
Chapitre VIII : LES DEFIS DE L'AUTOFINANCEMENT DE L'ARCHIDIOCESE DE BUKAVU	387
Section I : L'autofinancement, un moteur interne du développement socioéconomique	388
A. La notion d'autofinancement, sa formation, ses composantes et son importance	388
1. La formation de la capacité d'autofinancement	389
2. Objectifs et avantages de l'autofinancement.....	390
3. Les inconvénients de l'autofinancement	392
4. Relations entre résultat, autofinancement et trésorerie	393
B. Rôle et signification de l'autofinancement	394
1. Définition de l'autofinancement à partir de son rôle.....	394

2. Définition de l'autofinancement à partir de ses composantes.....	396
Section 2 : Nécessité d'une bonne politique de gestion des ressources humaines.....	397
A. La politique de placement du personnel, gage de réussite d'une organisation.....	398
1. Le placement rationnel et objectif du personnel clérical à des postes de responsabilité.....	398
2. La formation et la spécialisation des acteurs cléricaux.....	401
3. Le recours aux compétences laïques.....	404
B. Le management d'un diocèse par l'évêque.....	406
1. Le travail de l'évêque d'un diocèse est celui du manager d'une entreprise.....	407
2. Le choix d'un Économe diocésain, base de réussite ou d'échec dans l'atteinte des objectifs de l'autofinancement.....	408
3. L'économe diocésain : un administrateur ordinaire des biens temporels du diocèse.....	410
4. Le devoir de sauvegarder et d'accroître les actifs du patrimoine du diocèse.....	411
Section 3: Nécessité d'une mise en place des mécanismes de décision, d'expertise, de conception, de contrôle, d'encadrement et d'accompagnement.....	412
A. Redéfinition du rôle du Conseil diocésain pour les affaires économiques (CDAE).....	412
1. Le rôle du Conseil diocésain pour les affaires économiques dans un diocèse.....	412
2. Les membres du conseil diocésain pour les affaires économiques.....	414
B. Création de deux structures d'expertise et de conception : un Bureau administratif et juridique, et un Bureau économique et financier.....	416
1. Le Bureau administratif et juridique (BAJ) et ses attributions.....	417
2. Bureau économique et financier (BEF) et ses attributions.....	419
C. L'instauration de l'audit comptable et financier comme mécanismes de contrôle et d'accompagnement.....	427
1. L'importance et le but de l'audit, du contrôle comptable et financier.....	427
2. Les activités de base des auditeurs et des contrôleurs financiers et comptables.....	428
Section 4: Une mobilisation rationnelle des ressources économiques et financières.....	429
A. La gestion du patrimoine.....	429
1. Restructuration de l'Économat général.....	429
2. Centralisation de toutes les ressources financières du diocèse à l'Economat général.....	431
B. Sensibilisation et concertation des chrétiens dans la mobilisation des ressources.....	433

1. Les contributions obligatoires des fidèles	433
2. Les contributions bénévoles des fidèles : quête, offrandes libres, libéralités et fondations pieuses.	435
3. Les contrats	436
C. Redynamisation des centres d'activités productrices existantes	438
1. Les magasins de ventes de l'Économat général	438
2. Le Garage et la Station- service de l'Économat général	438
3. Le Centre Agricole de Murhesa	440
4. L'Atelier mécanique de Cibimbi.....	441
5. La ferme Agro-pastorale de Mulume-Munene.....	442
6. Les revenus des locations immobilières.....	443
7. Les Carrières de sable et la briqueterie d'Idjwi.....	444
8. La Procure des Missions St Jean Bosco	444
D. Création de nouveaux centres d'activités rentables	445
1. Fondement juridique de la capacité de l'Église à créer des richesses	445
2. L'étude approfondie de marché	449
3. La création d'une Centrale d'Achats.....	450
4. La création des Services d'Assurances	451
Chapitre IX : LES OBSTACLES A CONTOURNER POUR UNE VOIE DE SORTIE VERS L'AUTONOMIE FINANCIERE	455
Section 1: Blocages et freins à l'autofinancement dans l'archidiocèse de Bukavu	455
A. La situation socio-économique du pays.....	455
1. Une Église pauvre dans un pays pauvre.....	456
2. Une sensibilisation insuffisante des fidèles.....	458
B. L'imaginaire sociale sur l'identité de l'Église et sa richesse.....	463
1. L'Église est riche : un imaginaire collectif ou une réalité ?.....	463
2. L'Église ne doit pas rechercher les biens de ce monde, elle doit rester pauvre	465
C. La mentalité catholique traditionnelle sur la richesse.....	467
1. La pauvreté est-elle une vertu à recommander aux chrétiens comme gage du salut éternel?	467
2. La pauvreté est-elle un idéal à proposer ou un mal à combattre ?	469

3. Y a-t-il incompatibilité entre l'économique et l'éthico-spirituel ?.....	470
4. La stigmatisation de l'« argent-Dieu », l'« argent vénéré », l'« argent valeur suprême »	472
Section 2: Nécessité d'un passage de la logique de consommation à la logique de production	476
A. Le manque d'implication réelle du clergé diocésain dans le processus d'autofinancement	477
1. Adhésion timide du clergé diocésain aux orientations pastorales sur l'autofinancement	477
2. Le paternalisme religieux ou Syndrome de la dépendance financière extérieure	481
3. Le manque de rigueur et de transparence dans la gestion des comptes paroissiaux	484
B. Nécessité d'une reconversion des mentalités	488
1. Les Églises doivent définir leur politique financière	489
2. Nécessité pour les Églises de travailler sur les causes de leur fragilité économique	490
3. Nécessité pour les Églises d'établir des principes sains de la gestion financière.....	491
4. Mise en valeur des ressources potentielles locales.....	493
C. Le poids socioculturel et religieux des acteurs locaux de l'archidiocèse de Bukavu	494
1. Le poids du système féodal au Bushi-Buhavu	494
2. Les effets du système féodal dans l'archidiocèse de Bukavu	496
3. Le poids familial sur la vie matérielle du clergé autochtone.....	498
D. La nécessité de dépasser le clivage et la différenciation entre laïcs et prêtres	498
1. Fondements historiques de la différenciation entre laïcs et prêtres.....	499
2. Les rapports entre clercs et laïcs	502
3. La relation laïcs-clercs : un appel et du travail pour la même cause de l'Eglise.....	504
Section 3 : L'autofinancement est-il possible dans l'archidiocèse de Bukavu ?.....	505
A. Revisitation de l'Exhortation apostolique post-synodale « Ecclesia in Africa », n°104 de Jean-Paul II.....	505
1. La nécessité et l'urgence pour les Églises d'Afrique d'assurer leur autofinancement.....	506
2. Le soutien des Églises d'Occident pour lancer des investissements rentables.....	507
3. Pas d'Église riche au milieu d'un peuple misérable	509
B. Un préalable : le changement des options socio-pastorales	511
1. Le modèle de l'implantation de l'Église et son inadéquation structurelle	511
2. Le changement des options pastorales	512

3. Le changement vers une Église responsable d'elle-même	512
C. L'autofinancement de l'archidiocèse de Bukavu est possible à certaines conditions	514
1. Si les fidèles changent de mentalité envers leur Église.....	515
2. S'il y a une bonne gestion des ressources humaines dans le diocèse.....	516
3. S'il y a une bonne gestion des ressources naturelles et leur répartition équitable	518
4. Si la paix est retrouvée en RDC	520
CONCLUSION GENERALE	523
BIBLIOGRAPHIE GENERALE.....	535
TABLE DES MATIERES.....	561