

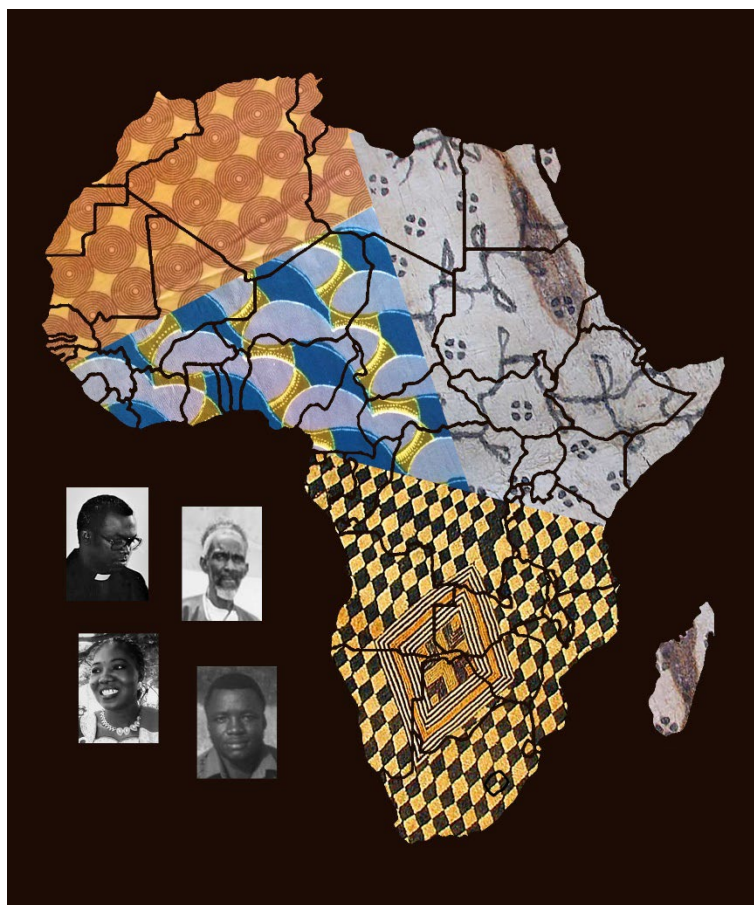
JOURNAL BIOGRAPHIQUE DES CHRÉTIENS D'AFRIQUE

Vol. 7, N° 2/3 (avr.-juil. 2022)

Thème : Mouvement anabaptiste-
mennonite en Afrique

NUMÉRO DOUBLE

BILINGUE



Une publication du *Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique*

JOURNAL BIOGRAPHIQUE DES CHRÉTIENS D'AFRIQUE

Vol. 7, N° 2/3 (avr.-juil. 2022)
NUMÉRO DOUBLE (BILINGUE)

©2022 *Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique* (DACB.org)



CONOVER-PORTER
AWARD



NATIONAL ENDOWMENT FOR THE
humanities



BEST SITES
AWARD 2009

Le *Journal of African Christian Biography* (Journal Biographique des Chrétiens d'Afrique) a été fondé en 2016 comme complément au projet numérique, le *Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique* (DIBICA), et pour que les biographies du DIBICA (<https://dacb.org/fr/>) soient plus accessibles et plus faciles à lire dans les églises et les salles de classe en Afrique.

Publié depuis 2017 quatre fois par an, avec tous les numéros disponibles en ligne, l'intention du Journal est de promouvoir la recherche, la publication et l'utilisation pédagogique des biographies des chrétiens en Afrique. Le but est que cette source d'information sur le christianisme africain soit fiable sur le plan académique et accessible au public. Le contenu comprendra des biographies déjà disponibles sur le site Web lui-même, mais nous invitons également les contributions originales sous forme de biographie ou d'histoire de l'Église africaine. Alors que le DIBICA limite le contenu accepté aux sujets décédés, le Journal prévoit d'inclure des entretiens avec certain(e)s dirigeant(e)s d'églises et universitaires encore vivants.

Veuillez adresser toutes les demandes concernant les soumissions et la publicité à : dacb@bu.edu.

Rédactrice : Michèle Sigg

Rédacteurs associés : Jesse Mugambi, Dana Robert, Nimi Wariboko

Rédactrice des notes de lecture : Frances (Beth) Restrick

Conseil de rédaction :

Esther Acolatse

Gabriel Leonard Allen

Jean-Luc Enyegue

Casely Essamuah

Mary Getui

Edison Muhindo Kalengyo

Jean-Claude Loba Mkole

Fohle Lygunda

Madipoane Masenya (ngwan'a

Mphahlele)

Kyama Mugambi

Evangelos E. M. Thiani

Rédacteurs collaborateurs :

James N. Amanze

Deji Isaac Ayegboyin

Philomena Njeri Mwaura

Paul Nchoji Nkwi

Olusegun Obasanjo

Thomas Oduro

ISSN 2572-0651

Le *Journal of African Christian Biography* est une publication du *Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique*. Adresse administrative : Center for Global Christianity and Mission à Boston University School of Theology, 745 Commonwealth Avenue, Boston, MA. 02215, U.S.A.

SOUSSIONS: Abonnez-vous gratuitement au Journal sur le site DIBICA (<https://dacb.org/fr/>) et à la page : www.dacb.org/journal/

Table des Matières

Introduction: Histoires de mennonites africains: conversion, mission, et renouveau par Anicka Fast, rédactrice invitée.....	1
Traoré, Kassilé Abdoulaye par Traoré, Kari.....	4
Traoré, Tieba par Coulibaly, Josué	9
Coulibaly, Massié Cécile (née Poda) par Ouédraogo, Paul	11
Bâtir une Église localement et globalement : L'autobiographie de Zedekiah Marwa Kisare, premier évêque africain de l'Église mennonite de Tanzanie par Anne Marie Stoner-Eby	18
Mbele Manteka, Daniel par Kayibanda Nkandi, Michel Ardan.....	29
Mbombo wa Tshipongo, Esther par Chimbalanga, Jean Félix.....	30
Matungulu Givule Floribert par Malebe Mubwayele, Abdon	33
La Communauté des Églises des Frères mennonites au Congo par Jean-Claude Kikweta A Mawa Wabala and Maurice Matsitsa-N'singa (2010)	37
Revue de livre : <i>Unless a Grain of Wheat: A Story of Friendship between African Independent Churches and North American Mennonites</i> par Bruce Yoder	57
Extrait de livre <i>Unless a Grain of Wheat</i> : “We Have Learned together about Worship, Marriage, Prophecy, and Burnt Offerings.” [Nous avons appris ensemble sur le culte, le mariage, la prophétie et les holocaustes.] par Rankopo, Morena	63
Se souvenir ensemble : la biographie comme lieu de rencontre au sein de l'Église mondiale par Anicka Fast.....	66
Ouvrages récents liés au mouvement mennonite en Afrique compilés par Beth Restrict et Anicka Fast.....	83
Rédiger une biographie : Directives générales pour le DIBICA.....	89
Procédures d'interview – Projet d'histoire orale pour biographie	92
Exemple de fiche explicative	95
Comment faire une bonne interview	96
Comment écrire un article sur une Église pour la Global Anabaptist-Mennonite Encyclopedia Online (GAMEO)	98

Ressources utiles pour la recherche sur l'histoire du mouvement anabaptiste-mennonite en Afrique compilées par Anicka Fast	100
«Pouvoir et préservation : Favoriser l'accès aux sources qui sont à la base de nos histoires » : Affirmations et engagements	107
Liste des contributeurs	110

Photos au dos de la couverture :

- a. Traoré Kassilé (Burkina Faso, EEMBF) avant sa conversion, en 1996, portant sa chemise pare-balles. Photo prise à Kotoura lors de la cérémonie de sa consécration à la confrérie des donzos.
- b. Mme Cécile Coulibaly (Burkina Faso, EEMBF) en 2018.
- c. Rév. Dr. Matungulu Givule Floribert (Congo, CEFMC) en 1991.
- d. Tiéba Traoré (Burkina Faso, EEMBF), entouré de sa famille, vers 1985 (au moment de son baptême ou peu avant), à Kotoura. De gauche à droite : Karidja (deuxième femme de Tiéba) avec ses fils Emmanuel (dans ses bras) et Arouna (debout devant), Tiéba Traoré (assis), Mariam (première femme de Tiéba) avec son fils Daniel (dans ses bras), son fils Amidou (chemise jaune) et sa fille Abibata. Photographe : Anne Garber Kompaoré.
- e. Passation des pouvoirs entre l'ancien Secrétaire Général et Représentant Légal de la CEFMC et le Révérend Kimbila Antoine, en 2019. De gauche à droite : Mgr Milenge, 2^e Vice-président de l'ECC, Révérend Pelende Damien (ancien RL de la CEFMC de 2004 à 2012), Frère Kufutama Kafair (actuel Financier Communautaire), Révérend Kimbila Antoine (actuel SG & RL de la CEFMC) et Révérend Kaputu Georges (actuel Évangéliste Communautaire de la CEFMC). Absent : le pasteur Mambakila Gérard, RL de 2012 à 2018.
- f. Musiciens lors de la célébration du quarantenaire de l'Église évangélique mennonite du Burkina Faso (EEMBF) en 2018 dans l'église d'Orodara.
- g. L'Église évangélique mennonite d'Orodara (EEMO, paroisse de l'Église évangélique mennonite du Burkina Faso, EEMBF) en 2018.

Introduction : Histoires de mennonites africains : conversion, mission, et renouveau

En 2019, des historiens anabaptistes-mennonites venus du monde entier se sont réunis pour un symposium sous les auspices de l'Institut pour l'Étude de l'Anabaptisme Mondial (ISGA – Institute for the Study of Global Anabaptism) à Goshen (Indiana), aux États-Unis. À l'unanimité, ils ont affirmé, « En tant que disciples de Jésus-Christ, notre histoire nous relie, nous rappelle l'activité de l'Esprit parmi nous, et nous appelle vers l'avenir ». Aujourd'hui, il existe des églises membres de la Conférence mennonite mondiale (CMM) dans 25 pays africains, et en 2018 les mennonites et Frères en Christ africains représentaient 36 % des 2,13 millions d'anabaptistes-mennonites baptisés dans le monde.¹ Ce numéro spécial du *Journal Biographique des Chrétiens d'Afrique*, publié intentionnellement en français et en anglais juste avant la prochaine Assemblée de la CMM en Indonésie en juillet 2022, présente les histoires de l'Église anabaptiste/mennonite en Afrique, où elle a pris une forme dynamique et où elle est devenue une source de renouveau au-delà de ses frontières, contribuant richement à un mouvement anabaptiste mondial.

Au cœur de ce numéro se trouvent sept biographies et deux histoires d'églises. Les récits proviennent des quatre régions d'Afrique—l'ouest, le centre, l'est, et le sud—avec une plus forte représentation de la R.D. Congo et du Burkina Faso. Les chrétiens figurant dans ces biographies ont fait l'expérience de la puissance de l'évangile lorsqu'il est entré en confrontation avec d'autres puissances. Ils ont pris des mesures courageuses pour démontrer l'authenticité de leur propre conversion et pour partager audacieusement la bonne nouvelle avec d'autres, proches ou lointains.

Au Burkina Faso, après que Traoré Kassilé a fait l'expérience de la puissance salvatrice de Jésus dans un rêve, il a détruit sa chère chemise pare-balles, a fait don de bœufs pour les besoins de l'Église et a dansé publiquement dans l'église malgré son âge avancé. Coulibaly Cécile a fondé une chorale de femmes qui a aidé une paroisse en difficulté à prendre son envol. Avec ses amis Traoré Tiéba est allé partager l'évangile dans les villages voisins. En Tanzanie, l'évêque Zedekiah Kisare a pris la direction de ses paroisses après le Réveil est-africain, et a ensuite transmis le message du Réveil à ses frères et sœurs du Nord global. Et au Congo, le jeune Matungulu Floribert a reçu la force de traverser une rivière pour échapper aux bombes de la guerre alentour, bien qu'il ne sache pas nager. Plus tard, il est devenu un professeur respecté qui a contribué à la paix au sein des familles et de l'Église des Frères mennonites du Congo. Mbombo wa Tshipongo Esther a mobilisé d'autres femmes pour le service et l'évangélisation, malgré l'opposition de son mari et de sa famille. Mbele Manteka Daniel a élevé ses enfants dans la foi tout en implantant des dizaines d'églises et en servant comme missionnaire parmi des personnes d'un groupe ethnique différent. Danseurs et directrices de chorale, planteurs d'églises et évangélistes, évêques et professeurs,

¹ Conférence mennonite mondiale, « Résumé général de la CMM – 2018 », https://mwc-cmm.org/sites/default/files/website_files/directory2018statistics.pdf

tous ces mennonites africains ont activement contribué à l'édification du peuple de Dieu dans leur propre contexte tout en laissant un témoignage qui confirme leur appartenance à une famille globale.

Le fil conducteur de ce numéro est l'acte de se souvenir en relation l'un avec l'autre. Les histoires elles-mêmes ont été créées dans le cadre de collaborations contemporaines entre auteurs et rédacteurs en Afrique et en Amérique du Nord, et en conversation avec les récits antérieurs, qui dans une plus large mesure étaient rédigés et/ou contrôlés par les mennonites du Nord global. En même temps, de nombreuses histoires abordent ou traitent directement de l'héritage de la rencontre entre les chrétiens africains et les missionnaires mennonites du Nord global, en réfléchissant aux épisodes douloureux et joyeux de cette relation historiquement formatrice.

Par exemple, Anne Marie Stoner-Eby, une mennonite américaine qui a passé de nombreuses années de sa vie d'enfant et d'adulte en Afrique de l'Est, présente une analyse finement nuancée de l'autobiographie de l'évêque tanzanien Zedekiah Kisare, qui met en scène à la fois les expériences douloureuses de Kisare avec les missionnaires mennonites américains pendant l'époque coloniale, et ses expériences de réconciliation et d'autonomisation lorsqu'il est devenu leader et prédicateur du Réveil dans les églises tanzaniennes et américaines. L'autobiographie de Kisare elle-même a pris forme dans le contexte d'une collaboration interculturelle et d'une amitié avec le missionnaire américain de deuxième génération Joseph Shenk. Morena Rankopo réfléchit aux avantages de l'apprentissage partagé et du partenariat entre les missionnaires mennonites nord-américains et les églises indépendantes africaines (EIA ; en anglais African Independent Churches ou AIC). L'histoire de la paroisse d'Orodara de l'Église évangélique mennonite du Burkina Faso (EEMBF), écrite par Paul Ouédraogo, dépeint une église multiethnique dynamique, qui a grandi et prospéré bien qu'elle ait été douloureusement mise à l'écart lors d'un changement de stratégie d'implantation d'églises de la Africa Inter-Mennonite Mission (AIMM). Matsitsa Maurice a revu et mis à jour une histoire de l'Église des Frères mennonites au Congo co-écrite plus d'une décennie auparavant avec son mentor, l'historien Kikweta a Mawa Wabala Jean-Claude. Les recherches historiques approfondies de ce dernier sur les premières années de l'Église des Frères mennonites au Congo ont été tragiquement interrompues par son décès en 2019. Ce récit historique est maintenant disponible en français pour la première fois. Les mises à jour de Matsitsa, fidèles à l'esprit du récit originel, mettent l'accent sur les déséquilibres de pouvoir entre les Frères mennonites congolais et les missionnaires nord-américains et la réticence de ces derniers à partager le pouvoir financier et décisionnel. Matsitsa appelle à l'autonomie financière des Frères mennonites congolais tout en soulignant comment les premières stratégies missionnaires ont contribué à la dépendance financière ainsi que le besoin permanent de partenariats Nord-Sud. Tous ces récits reflètent la sensibilité d'une nouvelle génération d'historiens de l'Église en Afrique, qui affronte les héritages de la rencontre missionnaire avec un courage et une honnêteté nés de leur engagement envers l'Église mondiale.

En plus des récits historiques, le numéro contient une variété de ressources pour faciliter le processus continu de rédaction et de partage oral des histoires de

l'Église en Afrique. Dans une étude de cas sur l'utilisation de la biographie dans des cours d'histoire de l'Église en Afrique occidentale et centrale, je montre que lorsque les étudiants africains en théologie travaillent avec ceux du Nord global pour raconter les histoires vécues des chrétiens africains et pour présenter leur initiative missionnaire, ils contribuent à des méthodes plus équitables de production de connaissances et au travail important où l'on se raconte et l'on se souvient ensemble des histoires qui nous unissent en tant que membres d'une Église mondiale. Ce numéro comprend également une revue de livre par Bruce Yoder, une compilation par Beth Restrict et moi-même de livres et de thèses récents, ainsi qu'un certain nombre de ressources pratiques – techniques d'interview, modèles d'articles et informations sur les initiatives, publications, archives et subventions pertinentes – pour soutenir ceux qui souhaitent contribuer des biographies au DIBICA et des histoires de paroisses à l'Encyclopédie anabaptiste-mennonite mondiale en ligne (GAMEO), ou entreprendre la recherche historique de façon plus approfondie sur le mouvement anabaptiste-mennonite en Afrique.² La déclaration complète des affirmations et des engagements élaborés lors du symposium 2019 de l'ISGA complète le numéro.

Comment ce numéro peut-il vous être utile ? Tous les numéros du *Journal Biographique des Chrétiens d'Afrique* sont disponibles gratuitement pour ceux qui voudraient les imprimer et les distribuer localement à cette adresse : <https://dacb.org/journal/>. Ces histoires sont conçues pour qu'on les lise, pour qu'on les médite et pour qu'on les utilise dans des groupes de discussion, des cours d'histoire de l'Église, des moments de culte privé et des prédications. En même temps, pensez à contribuer personnellement au projet de documenter la vie de femmes et d'hommes mennonites africains. Vous n'avez pas besoin d'être historien de formation pour le faire, mais seulement d'avoir en tête un chrétien décédé (homme ou femme, clergé ou laïc) dont vous souhaitez documenter la contribution à l'Église en Afrique. Utilisez les fiches pratiques pour planifier votre recherche et commencer à écrire sa biographie. Pour approfondir votre recherche, téléchargez les ressources et visitez les liens : cela vous permettra de participer à une conversation internationale sur les histoires de l'Église anabaptiste-mennonite en Afrique.

Je prie que ce volume inspire la création de plus de récits oraux mais provoque aussi une confrontation plus honnête avec les épisodes douloureux de notre histoire commune. Qu'il suscite pour les mennonites—qu'ils soient africains ou pas—un sentiment plus fort d'appartenance à un mouvement anabaptiste mondial qui continue à offrir, sur six continents, un témoignage puissant de renouveau, de paix et de la puissance de l'évangile.

Anicka Fast
Rédactrice invitée

² Grâce à un accord de collaboration entre le DIBICA et GAMEO, toutes les biographies des Mennonites publiées dans le DIBICA apparaîtront également sur GAMEO sans que les auteurs aient besoin de faire de nouvelles démarches.

Traoré, Kassilé Abdoulaye

env. 1936 à 2017

Église évangélique mennonite du Burkina Faso (EEMBF)

Burkina Faso

Sa naissance, son enfance, ses difficultés

Traoré Kassilé est né vers 1936 à Kotoura dans la province du Kénédougou. Sa mère s'appelait Ndjofon, et son père s'appelait Konré. Kassilé était Sénoufo tagba, donc du groupe ethnique tagba, et il parlait le sicity (dialecte de sénoufo) et le dioula. Il comprenait un peu le français mais ne le parlait pas. Comme il a été d'abord musulman, il avait aussi un nom musulman, Abdoulaye. Il a gardé ce nom après sa conversion. Il avait trois frères et deux sœurs.

Kassilé avait trois épouses. La première, Dissa Tchitilo dite Sita, était de Kangala. La deuxième, Traoré Tétala dite Karidja, était de Kotoura et est décédée tôt, vers 1998. La troisième, Ouattara Alimata, était de Kotoura également.

Kassilé avait une vingtaine d'enfants. Il prenait aussi soin des enfants de ses frères qui étaient morts jeunes. Ses petits-enfants issus de ses fils étaient à peu près une vingtaine. Quant aux petits-enfants issus de ses filles qui se sont mariées dans le village, ils avoisinaient trente.

Kassilé a souffert pendant son enfance, car sa maman, après le décès de son papa, est allée se remarier ailleurs. Il a vécu avec son oncle à Kangala, et une autre femme l'a élevé. Il n'a pas été à l'école. Il était maladif, et il avait même un pied qui était un peu déformé à cause d'une maladie. Le grand frère de Kassilé était dans l'armée. Au retour de son service militaire la famille s'est réunie, car Kassilé et son frère ont fait venir leur maman au village pour être à leurs côtés. Comme métier, Kassilé exerçait la couture. Il était l'un des derniers tailleurs de la région à maîtriser la mode Senoufa Tagba.

Les circonstances de la conversion de Kassilé

Kassilé s'est converti en 2005, vers l'âge de 69 ans. Sa conversion a été un long processus à plusieurs étapes. Il a d'abord commencé par changer d'attitude envers la foi de son premier fils Mamadou. Mamadou, un infirmier et un chrétien, avait commencé à prier depuis 1991 pour la conversion de son père. Au départ, Kassilé s'était opposé à la foi de son fils. Mais suite à la prière de Mamadou, il a fini par lui écrire une lettre pour lui dire qu'il acceptait sa foi. Dans la lettre, Kassilé a dit qu'il ne s'opposerait plus au choix de Mamadou de suivre Jésus. Kassilé a reconnu qu'il avait été lui-même le premier à trahir son père (qui était de la confrérie des chasseurs et un féticheur) en adoptant l'Islam. Logiquement, si son fils abandonnait maintenant l'Islam pour devenir chrétien, il ne pouvait pas s'en prendre à lui. Il lui a donné la liberté de continuer à suivre son Jésus. Mais il lui a recommandé fortement de lui rendre visite chaque mois.

Mamoudou a obéi à cette recommandation de Kassilé. À trois reprises, Kassilé a été étonné de la façon dont son fils le retrouvait facilement lors de ses visites, au point où il disait à son fils que les chrétiens devaient avoir un secret. Autrement, il ne pouvait pas comprendre comment son fils le retrouvait à ces endroits sans aucune communication préalable. Son fils lui répondait toujours que c'était Jésus Christ qui avait organisé ces rencontres.

Kassilé a continué à vivre avec une soif de découvrir qui était Jésus. Par exemple, il aimait avoir des échanges avec les chrétiens de Kotoura, qui formaient une assemblée de l'Église Évangélique Mennonite du Burkina Faso (EEMBF), lorsqu'ils évangélisaient la région (voir la biographie de Traoré Tiéba dans ce volume). Il aimait leurs chants d'adoration, et lorsque ces chrétiens lui ont dit que cette louange allait se poursuivre même au ciel, il a gardé cela à l'esprit. À au moins cinq reprises, il a pris la décision d'aller se convertir et a même pris la route pour aller à l'église, mais chaque fois il s'est arrêté à la porte et s'est retourné. Chaque fois, quelque chose lui disait qu'il était déjà vieux, et que cela ne valait pas la peine de se mêler à des enfants qui ne faisaient que chanter, jouer des instruments, taper les mains et danser. Chaque fois, il a rebroussé chemin.

La conversion de Kassilé s'est enfin produite chez son fils Mamadou à Sindou. En effet, Mamadou avait rendu visite à Kassilé qui était malade, à Kotoura. Quand il voulait repartir à Sindou, une voix lui a dit intérieurement de ne pas partir sans son père, sinon il ne reviendrait pas le trouver vivant. Comme Mamadou avait eu auparavant une révélation que son papa ne mourrait pas sans connaître le Seigneur, il a pris la chose au sérieux. Kassilé, qui était préparé pour le voyage avec son fils, est parti sans discuter.

Arrivé à Sindou chez son fils, un jour Kassilé a fait un songe. Dans son songe, il était en train de partir à Maon. Arrivé au carrefour Kotoura-Kangala-Maon, il y avait des hommes qui refaisaient le toit d'une maison en paille. Kassilé a entendu un gémissement, et s'est retourné pour aller voir ce qui se passait. En entrant dans le vestibule de la maison, une case à deux portes, il a vu qu'on avait attaché un jeune homme à côté d'un gros fétiche dans un morceau de canari. Des gens étaient en train de faire le toit, après quoi ils allaient égorger le jeune homme. Kassilé a reproché aux hommes que leur travail de toiture n'était pas bien. Il leur a demandé pourquoi ils n'allaient pas sacrifier un animal à la place du jeune homme. À ces mots, deux lépreux sont sortis et ont barré les deux portes du vestibule. Ils lui ont dit : « Tous ceux qui passent ici ont vu le jeune homme attaché et n'ont rien dit. Mais comme tu ne peux pas passer sans te taire, c'est toi qui seras égorgé à la place du jeune homme ». Kassilé a commencé à crier et à appeler le nom de Jésus en sénoufo : « Jésus, viens me sauver ! Jésus, viens me sauver ! » Pendant qu'il criait, un homme est descendu dans la maison, s'est arrêté entre les lépreux et Kassilé, et lui a dit de sortir. C'était un homme vêtu de blanc, avec une longue robe très blanche et une belle chevelure, bref, un homme indescriptible. Lorsque Kassilé est sorti, cet homme est resté avec les lépreux. C'est à ce moment-là que Kassilé s'est retrouvé dans son lit. Ensuite il a vu Jésus – qui ressemblait à celui du film Jésus – au chevet de son lit, les bras tendus. Jésus lui a dit, « Regarde. Si je n'étais pas venu, tu serais mort aujourd'hui. Je suis venu te sauver.

Regarde mes mains ». Kassilé a vu le sang tomber en grosses gouttes des mains de Jésus. Puis Jésus lui a dit : « Est-ce que tu vas m'accepter maintenant ? » Kassilé a dit « Oui ». Jésus lui a répondu « Ton fils te parle de moi, mais tu n'as jamais accepté. Si je n'étais pas venu, tu serais mort. Même ton petit-fils t'a parlé de moi ». Après avoir vu tout cela dans le rêve il s'est réveillé dans son lit.

C'est après cela que Kassilé a pris la décision de se convertir. Le pasteur Bado de la paroisse des Assemblées de Dieu à Sindou l'a conduit dans la prière. Par la suite, il est reparti converti chez lui à Kotoura.

L'impact de la conversion de Kassilé

Kassilé était un membre influent de la société secrète d'hommes chasseurs, les dozoz. Les dozoz sont actifs en Afrique de l'Ouest, où ils utilisent leurs prouesses de chasse et leurs pouvoirs mystiques pour combattre le crime, comme une force de l'ordre traditionnelle respectée, parallèle en quelque sorte à la police. Kassilé était très craint dans la région, à la fois en raison de son appartenance aux dozoz et parce qu'il était un fétichiste qui possédait une case censée abriter un puissant génie. À cette case, un béliér était sacrifié chaque année. Et la case était visiblement sans porte. Cependant il y avait un semblant de porte, mais vraiment condamnée. Elle ressemblait à une pierre, que personne ne pouvait soulever sans aide surnaturelle.

De retour à Kotoura, un jour Kassilé a envoyé une lettre à son fils pour lui dire de choisir une date avec le pasteur Bado pour qu'il aille brûler ses fétiches, y compris sa case de génie'. À la date choisie, le pasteur Bado était accompagné du pasteur Mamadou Traoré de la paroisse de Kotoura, et du fils de Kassilé, Mamadou. Lorsqu'ils sont arrivés, tous les membres de la famille ont fui la cour, craignant ce qui se passerait si le génie était chassé. Et le pasteur Bado a détruit la case du génie. Sous la grosse pierre qui servait de porte, lui et les autres ont trouvé quatorze peaux de béliers, sans compter celles qui étaient pourries. En effet, il s'agissait des peaux de béliers qui étaient sacrifiées chaque année à la maison de génie. Toutes ces peaux, la case de génie et les fétiches ont effectivement été détruits.

En voyant la destruction de ses fétiches, y compris sa case de génie, les gens du village n'en revenaient pas. Tous étaient étonnés. Connaissant Kassilé, certaines personnes avaient dit qu'il n'allait pas pouvoir tenir ferme dans la foi. D'autres disaient même que s'il arrivait à faire une année avec Jésus Christ, tout le monde allait se convertir à Kotoura. Mais par la grâce de Dieu, Kassilé a vécu douze ans avec le Seigneur. Bien que les habitants de Kotoura s'attendent à ce que le génie fasse du mal à Kassilé ou à l'un des autres, personne n'a jamais été blessé. Jésus avait vaincu le démon, et il n'est jamais revenu.

La consécration de Kassilé après sa conversion s'est révélée être authentique. En fait, avant sa conversion, Kassilé tenait particulièrement à sa chemise de guerre pare-balle qui le rendait intouchable en tant que guerrier dozoz. Il avait d'ailleurs exigé que, selon les coutumes, son fils Mamadou porte cette chemise le jour de la mort de son père, pour exprimer qu'il était son digne fils. Il l'a même menacé en disant que Mamoudou pouvait bien être chrétien, mais si, le jour de la mort de Kassilé, il ne

portait pas ce vêtement, il verrait son père vivant ! Mais quand Kassilé s'est converti, il s'est débarrassé de cette chemise. Cela a eu un impact sur un autre de ses fils, du nom de Tiéba, qui, voulant se procurer cet habit, l'a retrouvé dans un puits, gâté et rongé par les termites. Cela a été pour lui le signe que son papa s'était véritablement converti.

La conversion sincère de Kassilé a poussé certains membres de sa famille à suivre Jésus. Ses deux épouses qui étaient encore vivantes, Sita et Alimata, se sont converties. Dans sa famille, un homme qui s'appelle Brama s'est également converti. Certains membres de la famille de sa mère, une famille puissante au Mali, se sont également convertis.

Kassilé témoignait aussi de sa foi autour de lui. Par exemple, il a donné une Bible en dioula à un ancien de l'église de Kotoura, pour qu'il la remette, le jour de la mort de Kassilé, à un de ses enfants. Il voulait que ce geste serve de témoignage à ce jeune, et qu'il comprenne que Kassilé son père l'encourageait à tout suivre dans ce livre pour qu'il se convertisse à Jésus-Christ.

Pendant toute sa vie chrétienne, Kassilé a participé activement à la vie de l'église en payant régulièrement sa dîme. Il faisait aussi des dons et des largesses. Il a eu à donner un bœuf de façon vraiment désintéressée à l'église à peu près quatre fois. En le faisant, il était béni davantage par le Seigneur.

Le témoignage de Kassilé a été un encouragement pour beaucoup de personnes au sein de l'EEMBF et en dehors, qui étaient impressionnés de voir quelqu'un qui accepte de croire malgré l'âge avancé. Sauf en cas de maladie, Kassilé n'a jamais raté un culte de dimanche à Kotoura. Les membres de l'église se disaient que si quelqu'un comme lui, malgré son âge, pouvait aller jusqu'à se lever et danser dans l'église, cela montrait qu'il y avait quelque chose d'important dans l'Évangile. Ils en ont tiré la leçon qu'on doit prendre l'affaire de Dieu de tout son cœur. Que l'on soit enfant, jeune ou vieux, c'est une affaire qui concerne tout le monde.

De la même façon, beaucoup de gens pensaient que la foi chrétienne était une affaire pour les pauvres seulement. Mais Kassilé a laissé un impact notable, car tous savaient qu'il était nanti. Avant sa mort, il avait près de trois enclos de bœufs qu'il faisait paître par d'autres dans les champs entre Sokouraba et Moussodougou. Les gens croyaient aussi que les blancs donnaient de l'argent ou un salaire à ceux qui arrivaient à faire convertir une personne. Même ses propres fils disaient que les chrétiens avaient trompé leur papa pour le faire entrer dans la foi chrétienne, afin d'avoir le prix de sa conversion. Mais le témoignage de Kassilé a fait comprendre aux gens que ce n'était pas la misère qui l'avait conduit au Seigneur. Au contraire, lorsque Dieu appelle, on vient à lui à partir de la position dans laquelle on est. Certes il était misérable au début, mais avant sa mort ceux qui s'étaient endettés auprès de lui étaient nombreux.

Kassilé n'a pas fondé d'église, mais il est resté dans l'église de Kotoura jusqu'à sa mort. Cependant, ce n'était pas la couverture dénominationnelle qui comptait pour lui, mais vraiment le Christ et lui seul. Il avait toujours tellement de respect pour le Christ qu'il ne prononçait jamais son nom à voix haute, mais l'appelait seulement *nangé*, ce qui signifie en Sénoufo « l'homme fort ». À son fils Mamoudou, il disait souvent : « Même quand je suis triste, quand je pense à l'homme-là... je le

revois encore à mon chevet. Quand je le revois, j'ai la joie... Quand je veux prendre une décision, quand je pense à lui – même quand je suis fâché, quand je pense à lui – je me calme. » Une fois par année, il rendait visite au pasteur Bado de l'église de Sindou avec lequel il s'était converti.

La mort de Kassilé

Avant la conversion de Kassilé, un marabout prédicateur de l'avenir lui avait dit qu'il allait mourir à quatre-vingts ans. Lorsque son fils Mamadou a entendu cette histoire après la conversion de son père, il a prié, « Maintenant qu'il est en Christ, Seigneur, qu'il ne meurt pas à quatre-vingts ans. Même si c'est un an de plus, que tu lui donnes cela. » En 2017, Mamadou a entendu le Seigneur lui dire, « Comme tu m'as demandé d'allonger sa vie, je t'ai répondu. Mais cette fois-ci c'est sa dernière Pâques. » Effectivement, Kassilé est tombé malade. Après avoir eu des soins à Kotoura, Sindou, et enfin à Bobo-Dioulasso, il n'arrivait plus à supporter la maladie. C'est ainsi que Kassilé a rendu son dernier souffle le 19 octobre 2017 à l'hôpital de Bobo-Dioulasso. C'était une sorte de victoire, parce qu'il est mort à l'âge de quatre-vingt-et-un ans, dépassant la prédiction du marabout. Ses funérailles ont été organisées par l'église de Kotoura, et son enterrement y a eu lieu le 20 octobre 2017 avec dignité et honneur.

Traoré Kari

Sources :

Traoré Mamadou, infirmier à la retraite, premier fils de Kassilé, interviewé par Traoré Kari le 17 décembre 2021 à Sindou, province de la Léraba, au Burkina Faso. Mamadou est en train de rassembler tous les événements de la vie de Kassilé afin d'écrire un livre concernant sa vie chrétienne, mais l'écrit n'est pas encore fait ni publié.

Traoré Seydou, ancien de l'église de Kotoura, ami et beau-frère de Kassilé, interviewé par Traoré Kari le 18 décembre 2021 à Kotoura, province du Kénédougou, au Burkina Faso.

Traoré Daouda, pasteur de l'église de Kotoura, interviewé par Traoré Kari le 18 décembre 2021 à Kotoura, province du Kénédougou, au Burkina Faso.

Cet article, reçu en 2022, est le produit des recherches de Traoré Kari, pasteur de l'église évangélique mennonite de Saraba, étudiant en Master à l'Université chrétienne LOGOS de Ouagadougou au Burkina Faso, sous la direction de la Dre Anicka Fast.

Traoré, Tiéba

de 1958 à 1994

Église évangélique mennonite du Burkina Faso (EEMBF)

Burkina Faso

Traoré Tiéba, évangéliste et leader d'église, est né en 1958 à Kotoura, province du Kénédougou, à l'ouest du Burkina Faso. Son père, Kunandi, était le chef du village de Kotoura. Kunandi avait deux femmes et quatorze enfants. Tiéba était le sixième des dix enfants de la seconde femme du chef. Tiéba est né dans une famille à religion mixte. Son père était un musulman et sa mère était une animiste.

Il n'y avait aucun chrétien protestant dans la zone et seulement une poignée de chrétiens catholiques. En 1982, deux missionnaires de la Africa Inter-Mennonite Mission (AIMM), Anne Garber et Gail Wiebe, sont arrivées à Kotoura. Comme chef du village, le père de Tiéba leur a donné l'hospitalité et a demandé à Tiéba, qui avait fait l'école jusqu'à la classe de CE2, d'être à leurs côtés et de leur servir de traducteur senoufo-français.

Peu après l'arrivée des missionnaires, Tiéba, curieux au sujet de Dieu, était content d'entendre la bonne nouvelle du salut. Le 15 octobre 1983, après des mois de réflexion sur la foi, les missionnaires l'ont invité à une campagne d'évangélisation à Orodara. Lorsque Tiéba a entendu l'évangéliste venu de la Côte d'Ivoire donner son témoignage de conversion de l'Islam, il fut le premier à aller devant pour donner sa vie à Jésus. De retour dans son village, Tiéba dit à ses deux femmes qu'il était devenu chrétien. Sa première femme Mariam décida de se convertir aussi. Mais sa deuxième femme refusa. En effet, les rumeurs étaient dans tout le village que ceux qui se convertissaient au christianisme n'honoraient pas leurs morts. Sa deuxième femme a donc dit qu'elle n'allait pas se convertir afin de pouvoir faire les funérailles de ses parents. Le 19 mai 1985, Tiéba et quatre autres personnes furent les premiers chrétiens à être baptisés parmi le peuple sénoufo.

Après son baptême, Tiéba vivait une vie pieuse et annonçait la parole de Dieu. Un jour, un renommé voleur est venu voler son mil. Quand Tiéba a appris cela, il alla donner encore plus de mil à ce voleur au lieu de lui faire du mal. Le voleur a été vivement touché par cet acte posé et le témoignage fut répandu dans tout le village.

Tiéba était un motivateur et un rassembleur. Il organisait les jeunes du village en groupements de travail contractuel dans les champs. Pendant ces travaux champêtres, il prêchait la bonne nouvelle du salut à ses amis. Il initiait beaucoup d'activités à l'église. En tant que pionnier, il rendait visite à tous les fidèles dans leur maison pour les encourager dans leur marche dans la foi.

En 1985-1986, quand les missionnaires de l'AIMM sont rentrées en Amérique du Nord pour leur congé, Tiéba et ses compagnons ont été persécutés dans le village. Cela les a empêchés de se réunir, et deux frères Mamadou et Seriba, qui venaient de se convertir, étaient bannis de leurs familles. Mais même pendant ce temps décourageant, Tiéba a continué de maintenir l'église en vie. Un homme aveugle

nouvellement converti du nom de Babali a permis que les chrétiens fassent les rencontres chez lui à la maison.

Désireux d'entreprendre des initiatives d'évangélisation dans les villages environnants comme Kankala et Sayaga, Tiéba a demandé l'aide des missionnaires pour projeter le film de Jésus. Les missionnaires n'étaient pas d'accord avec cette idée. Mais lorsqu'un préfet chrétien fut affecté dans le village, il a aidé Tiéba pour faire venir l'équipe d'évangélisation qui a présenté le film de Jésus. Même s'il y eut peu de conversions suite à cette campagne d'évangélisation, Tiéba ne s'est pas découragé, car il était convaincu que c'est ce que le village de Kotoura devait voir. Avec le temps, des centaines de personnes ont vu le film de Jésus.

En 1986, la missionnaire Gail Wiebe s'est mariée et est retournée aux États-Unis. Anne Garber fit la rencontre du traducteur de la Bible et pasteur de l'Église apostolique Kompaoré Daniel et se maria avec lui plus tard. Très inquiet de l'avenir de l'église après le départ des missionnaires, Tiéba demanda à l'AIMM de trouver de nouveaux missionnaires pour continuer l'œuvre à Kotoura, mais ils n'en trouvèrent aucun. Mais en 1993, Traoré Joël, un chrétien de Kagala en Côte d'Ivoire, est arrivé au Burkina Faso. La même année, un autre homme chrétien, Larito, est aussi rentré de la Côte d'Ivoire dans son village à Sayaga. Rapidement Larito a commencé à encadrer les nouveaux croyants de Sayaga. Tiéba s'est senti encouragé avec la venue des deux frères. Les chrétiens des trois villages – Kotoura, Kangala et Sayaga – se sont mis ensemble pour aller évangéliser au village voisin de Sokouraba. Tiéba et Joël visitèrent régulièrement les nouveaux convertis de Sokouraba.

En mars 1993, lorsque les Assemblées de Dieu ont implanté une église à Koloko, Tiéba et ses compagnons ont compris qu'il fallait collaborer avec d'autres dénominations pour gagner la zone senoufo pour le Seigneur. Ainsi ils ont collaboré dans l'organisation des campagnes d'évangélisation comme à celles de Maon et de Sokouraba.

Tiéba a continué avec ses projets d'affermissement des âmes et la conquête de nouvelles âmes pour le Seigneur. En décembre 1993, Tiéba et ses compagnons ont été confrontés avec un grand défi qui était la mort et l'enterrement de Babali. Les obsèques ont été conduites par Tiéba. À peu près au même moment, il organisa une campagne d'évangélisation avec l'appui de Jeunesse en Mission. Pour nourrir les invités, Tiéba égorga un mouton. Dans la même semaine, pendant qu'il enseignait, il sentit un malaise et il partit à l'hôpital. Tiéba, le héros de la foi de la zone senoufo, décéda le 22 février 1994 à l'âge de 36 ans.

Les non chrétiens du village dirent que son père avait attiré son âme dans le séjour des morts, puisque Tiéba n'avait pas offert de sacrifice de mouton à son père défunt. Les chrétiens, qui ne crurent pas en cela, étaient dans le grand deuil d'avoir perdu leur exemple dans la foi. Le personnel médical atteste que Tiéba est mort de la méningite.

La foi des chrétiens de la zone a refroidi suite à la mort de Tiéba. Certains abandonnèrent même la foi. Mais Dieu veilla sur son église pour qu'elle ne meure pas. L'église de Kotoura a continué à se développer, d'abord sous la direction des anciens, puis des pasteurs Mamadou Traoré et Daouda Traoré. En tant que l'une des premières

assemblées de l'Église évangélique mennonite du Burkina Faso, elle est un héritage de la vie et du témoignage de Tiéba Traoré.

Coulibaly Josué

Sources :

- Kompaoré, Anne Garber. Courriels personnels. (2021).
Traoré, Abibata, fille ainée de Tieba Traoré. Interview par l'auteur. Samogohiri, Kénédougou, Burkina Faso (29 avril 2021).
Traoré, Mariam, première femme de Tieba Traoré. Interview par l'auteur. Kotoura, Kénédougou, Burkina Faso (29 avril 2021).
Traoré, Moussa, petit frère de Tieba Traoré. Interview par l'auteur. Kotoura, Kénédougou, Burkina Faso (29 avril 2021).
Traoré, Seydou (Ariel), ami de Tieba Traoré. Interview par l'auteur. Kotoura, Kénédougou, Burkina Faso (29 avril 2021).
Traoré, Siaka. "Unis par grâce depuis 40 ans : Église Évangélique mennonite du Burkina Faso." *Courier/Correo/Courrier* (octobre 2019): 13-14.

Cet article, reçu en 2021, est le produit des recherches de Coulibaly Josué, étudiant en licence à l'Université chrétienne LOGOS de Ouagadougou au Burkina Faso, sous la direction de la Dre Anicka Fast.

Coulibaly, Massié Cécile (née Poda)

de 1970 à 2021

Église évangélique mennonite du Burkina Faso
Burkina Faso

S'il fallait décrire Coulibaly Cécile en un mot, on la qualifierait de femme-orchestre ! En effet, Cécile a appris à chanter, à danser et même à jouer du tambour après sa conversion ; devenue Madame Cécile Coulibaly suite à son mariage avec le pasteur Coulibaly Abdias, elle s'est engagée toute sa vie dans la louange de son Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.

Poda Cécile est née en 1970 à Nioro-Nioro dans la province du Poni, dans la région du Sud-Ouest du Burkina Faso ; elle était la benjamine d'une famille polygame de huit enfants. Son père était un garde de cercle, l'équivalent d'un policier en Haute-

Volta, devenu Burkina Faso aujourd'hui. Sa mère était ménagère et s'adonnait à la préparation et à la vente du dolo, la bière locale à base du sorgho rouge.

La jeune Poda Cécile suivait donc ses parents dans les différents lieux d'affectation, notamment en pays mossi et senoufo, avant qu'ils ne prennent la retraite à Bobo-Dioulasso. Elle s'exprimait dans les deux principales langues du pays, à savoir le mooré et le dioula, en plus du lobiri, sa langue maternelle.

De l'école primaire à l'apprentissage des métiers, Poda Cécile n'a pas eu la chance d'aller plus loin à l'école ; elle s'est arrêtée au cours primaire I. Cependant, plus tard elle a suivi des cours du soir jusqu'à l'obtention du certificat d'études primaires. Elle a suivi par la suite des cours bibliques décentralisés pour approfondir ses connaissances bibliques et édifier sa foi naissante. Elle s'est engagée en outre dans l'apprentissage des métiers à tisser, à tricoter et à coudre qui lui seraient utiles dans son évolution future.

Sa conversion

Les parents de Cécile étaient de la religion catholique, mais ils ne s'empêchaient pas d'avoir un pied sur les pratiques de la religion traditionnelle. Comme ses parents étaient toujours occupés à leurs tâches, Cécile et ses frères et sœurs ne recevaient pas l'affection parentale dont tout enfant a besoin. Cette situation a amené Cécile à déménager chez son oncle, Poda Michel, qui était chrétien évangélique. C'est dans cette famille que Cécile a rencontré le Seigneur, une rencontre qui a transformé sa vie !

Elle s'est fait baptisée dans l'église de l'Alliance chrétienne à Sarfalo. C'est dans cette église que Cécile a tout appris : chants en chorale, en solo, instrument de musique etc. Elle s'est fait remarquer par un chef de chœur du nom de Drabo Michel qui l'a initiée aux techniques vocales des rythmes du mandé faits du balafon et du djembé. C'est dans ce registre que Cécile a connu du succès. Elle était remarquée par les responsables de l'Institut Maranatha dans ses dons musicaux. Ceux-ci l'ont également engagée comme garde-bébé des étudiants de l'Institut.

Son mariage

Le jeune pasteur Coulibaly Abdias, qui venait d'être nommé pasteur de l'église évangélique mennonite à Orodara, était à la recherche d'une âme sœur pour rentrer dans le ministère pastoral à plein temps. En ce moment, Cécile travaillait à l'Institut Maranatha comme garde-bébé, tout en suivant elle-même des cours. C'est là que son futur mari, à la recherche d'une perle rare, l'a remarquée.

Les démarches de fiançailles ont été menées par des personnes de confiance triées sur le volet. Car en pareille situation, il faut négocier l'accord des parents mêmes si ceux-ci ne sont pas chrétiens. C'est une période de conseils et les futurs mariés ne s'en privaient pas ! C'est après tous ces conciliabules que les différents accords furent obtenus pour célébrer le mariage le 5 mai 1994.

Les débuts du ministère du couple Coulibaly

Comme tout début, le ministère du couple pastoral n'a pas été du tout repos : une église composée d'une dizaine de membres sans revenus fixes était une épreuve et un défi à relever. Le couple pastoral devait travailler à temps partiel pour joindre les deux bouts. C'est ainsi que le pasteur Coulibaly devait travailler dans une librairie tout en assurant le ministère pastoral. Pendant ce temps Cécile menait des activités génératrices de revenus pour subvenir aux besoins de la famille et surtout pour assurer l'accueil des étrangers qui venaient chez le pasteur. Il y a eu des moments de doute, mais le couple a tenu bon en s'appuyant sur le Seigneur.

C'est alors que Madame Coulibaly a multiplié des répétitions de chants de louanges au Seigneur avec quelques femmes qui venaient à l'église. Le groupe de femmes, chantant et dansant en l'honneur du Seigneur, a suscité un effet d'entraînement des femmes. Son mari était encouragé par un tel engagement de son épouse et s'engagea davantage à son tour. Le ministère prit un envol.

Madame Coulibaly était connue pour la qualité de sa voix, la dextérité de ses pas de danse en l'honneur du Seigneur, et aussi son ardeur au travail. Elle développait des activités de confection d'objets utilitaires, et fabriquait des jus et des gâteaux à base des produits agricoles du terroir. Elle a mis en place un plan de commerce de pagnes auprès des femmes démunies et fortunées qui a connu un succès réel.

Mais il y avait un problème. Madame Coulibaly n'avait toujours pas d'enfants après vingt ans de mariage ! Pour qui connaît l'importance de l'enfant dans la société burkinabè, il n'en fallait pas plus pour provoquer un divorce. Mais le couple a choisi de rester fidèle au Seigneur malgré tout. C'est un exemple de fidélité hors norme, surtout pour Cécile dont le mari était pasteur.

La mort de Cécile Coulibaly

Quand Cécile Coulibaly a quitté la maison conjugale en ce jour fatidique du 24 septembre 2021, elle ne savait pas qu'elle ne reviendrait plus dans cette maison, qu'elle s'était donnée de la peine à bâtir ensemble avec son mari au secteur n° 6 de la ville d'Orodara. En effet Madame Coulibaly s'était rendue ce jour à l'église pour les répétitions des chants pour la louange du dimanche suivant.

Selon Mme Traoré Awa, l'une des lieutenants de Madame Coulibaly, les répétitions ont pris fin vers 17h et elle s'apprêtait à rentrer chez elle que le drame s'est produit. Au moment de démarrer sa moto, elle a fait une chute qui a entraîné une perte de connaissance. Elle a été conduite immédiatement de l'église à l'hôpital d'Orodara, distant seulement de quatre cents mètres environ, mais il était trop tard ! La chronique maladie d'asthme dont elle souffrait depuis longtemps a eu raison d'elle dans des moments et des circonstances inattendus.

La mort de Madame Coulibaly a provoqué une onde de choc dans toutes les églises mennonites du Kénédougou et aussi dans toutes les dénominations d'églises évangéliques à Orodara. De l'église à l'hôpital en passant par la morgue, puis de retour à l'église, une foule compacte a suivi le cortège funèbre à l'église pour la veillée.

Cécile Coulibaly fut inhumée le samedi 25 septembre 2021 après un hommage qui lui a été rendu par l'église du Christ en présence d'une foule de témoins venue des quatre coins du Burkina et du Mali.

L'héritage de Cécile Coulibaly

En pareille situation, les langues se délient difficilement ; ce sont les sanglots et les larmes qui sont les manifestations d'une profonde douleur. Mais quelques jours plus tard, les témoignages sur la vie et la mort de Cécile Coulibaly s'affluaient de partout : de ses sœurs de l'Église évangélique mennonite, et des autres églises évangéliques de la ville d'Orodara et des localités environnantes.

Pour son mari le pasteur Coulibaly, Cécile était une femme de foi et d'engagement, une femme de confiance qui a su gérer les modestes ressources financières du foyer. Pour les uns, Cécile était une femme travailleuse. Elle disait toujours la vérité, ne gardait pas rancune et était prête à demander pardon. Elle ne se décourageait pas facilement face à l'adversité. Pour les autres, elle était généreuse et compatissante aux problèmes des autres. Les partenaires commerciaux trouvaient en Cécile une cliente loyale qui payait ses dettes aux termes indiqués.

Alors avions-nous affaire à un ange en forme humaine parmi nous avec Cécile Coulibaly ? Non, pas du tout ! C'est le pasteur lui-même qui a répondu à cette question : « Quand Cécile se fâche, il faut user de pédagogie appropriée pour la calmer. Elle manque souvent de patience » !

En conclusion, la vie et la mort de Madame Cécile Coulibaly est un message à titre posthume : l'ardeur au travail dans l'œuvre du seigneur, la générosité dans l'effort et la fidélité dans l'épreuve.

Ainsi s'est envolée l'amazone de la foi vers son Seigneur qui est le rémunérateur de la foi placée en lui.
Ouédraogo Paul

Sources

Coulibaly Abdias, mari de Poda Cécile. Interview par Ouédraogo Paul le 11 février 2022 à Orodara, province du Kénédougou, Burkina Faso.

Traoré Simone, amie de Poda Cécile. Interview par Ouédraogo Paul le 12 février 2022 à Orodara, province du Kénédougou, Burkina Faso.

Poda Viviane, cousine de Poda Cécile. Interview par Ouédraogo Paul le 12 février 2022 à Orodara, province du Kénédougou, Burkina Faso.

Drabo Michel, ancien chef de chœur de l'église Alliance chrétienne de Sarfalao. Entretien téléphonique par Ouédraogo Paul le 12 février 2022.

Cet article, reçu en 2022, est le produit des recherches de Ouedraogo Paul, étudiant en Master à l'Université chrétienne LOGOS de Ouagadougou au Burkina Faso, sous la direction de la Dre Anicka Fast.

Résumé historique de l'Église évangélique mennonite d'Orodara (EEMO) 1978-2022 – Province du KénéDougou, Burkina Faso

par Paul Ouédraogo

L'Église évangélique mennonite du Burkina Faso (EEMBF) est composée d'une vingtaine d'églises locales, dont l'Église évangélique mennonite d'Orodara est membre fondatrice. Ce récit se concentre spécifiquement sur l'église locale d'Orodara, mais son histoire illuminera également l'histoire de la plus grande famille d'églises mennonites au Burkina Faso.

C'est en 1978 que les premiers missionnaires sont envoyés par AIMM (Africa Inter-Mennonite Mission) au Burkina Faso. Cette mission est composée de deux couples américains, Loren et Donna Entz et Dennis et Jeanne Rempel, qui sont arrivés à Orodara pour l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ à la population de la province du KénéDougou. Une deuxième vague est composée de deux demoiselles, Gail Wiebe et Anne Garber, qui sont arrivées à Orodara pour travailler dans le village de Kotoura en 1982. D'autres missionnaires sont arrivés plus tard.

Le frère Traoré Siaka, aujourd'hui pasteur, est venu de Moussodougou à Orodara en 1979 pour rejoindre l'équipe missionnaire. Suite à ce contact, il s'est converti. Il a été baptisé en 1980. Dans les années qui ont suivi, lui et d'autres nouveaux chrétiens se sont joints aux missionnaires pour former une communauté mennonite au Burkina Faso.

En 1983, le frère Paul Ouédraogo, déjà converti depuis 1977, est arrivé à Orodara. S'étant lié d'amitié avec Traoré Siaka, il s'est impliqué dans la gestion de la librairie évangélique La Colombe avec celui-ci, et pendant que le frère Traoré Siaka était parti en formation théologique à Bangui.

D'autres frères et sœurs se sont aussi joints à la communauté naissante. Parmi toutes ces personnes qui ont contribué à former le noyau de l'Église évangélique mennonite d'Orodara, on peut citer quelques noms comme Tera Abel et son épouse Mariam, Traoré Assetou, Traoré Tohalama, Traoré Brama, Bassolé Frédéric et sa femme Jacqueline et leurs enfants, petit Traoré Dramane, grand Traoré Dramane, Traoré Sétou, Sanogo Moussa, Ouédraogo Thierry, instituteur à Orodara, et Coulibaly Abdias.

On peut alors se demander quand l'église locale de Orodara a-t-elle commencé ? Plusieurs réponses sont avancées, mais nous retenons celle proposée par Kumedis Erik et ses collègues : « Les premiers missionnaires d'AIMM arrivèrent en 1978 et l'Église fut implantée en 1983 ».³

³ Michael Kodzo Badasu, I. U Nsask, et Erik Kumedis, "Les Églises mennonites en Afrique occidentale" dans *Rythmes anabaptistes en Afrique*, sous dir. John A. Lapp et C. Arnold Snyder,

C'était une église multi-ethnique et multi-acteurs dont l'identité serait déclinée plus tard comme une église évangélique mennonite. C'était une église formée à partir des frères et des sœurs qui se sont joints aux missionnaires venus de l'Occident.

Le groupe se réunissait d'abord dans les foyers des missionnaires. Le site actuel de l'église locale d'Orodara, où les réunions ont commencé en janvier 1984, lui a été rétrocédé en 1983 par l'Église de l'Alliance chrétienne qui y était implantée depuis les années 1970. Le premier pasteur à être installé par les missionnaires en 1985 en accord avec les Burkinabè était Drabo Youro Jean venu de Banzon. C'est après son départ en 1989 que Coulibaly Abdias a été nommé pasteur en remplacement du pasteur Youro Drabo. À cette époque, dans les années 1980, les cultes, les baptêmes, la Sainte Cène et les autres cérémonies étaient célébrés avec simplicité dans le style des missionnaires mennonites. Les langues utilisées étaient le français et le dioula, ce qui continue à nos jours.

Les activités de l'EEMO étaient les suivantes : la célébration des cultes, l'assistance fraternelle en cas de décès et de maladie, l'évangélisation, la formation, et l'édification ; et en collaboration avec l'Office de développement des Églises (ODE) la culture attelée, la fourniture d'intrants, les moulins, et une pharmacie villageoise. Toutes ces activités ont connu un succès limité par manque de personnes-ressources compétentes. Cependant, le volet évangélisation a produit des conversions qui ont maintenu la durabilité de l'œuvre jusqu'à nos jours.

Mais contre toute attente entre 1986 et 1987, la mission a changé de stratégie d'intervention : cette nouvelle stratégie s'est traduite par un bouleversement de relations entre l'Église naissante et la mission. Avec cette nouvelle stratégie missionnaire, il s'agissait pour chaque missionnaire de retenir une communauté ethnique de la province du Kénédougou, d'y implanter une station missionnaire en commençant par apprendre la langue, de créer l'alphabet de cette langue et enfin d'évangéliser la population par cette langue locale. Mais pour l'église locale d'Orodara qui n'avait pas été fondée selon ce schéma, ce changement a amené de la confusion. Que fallait-il faire ? Fallait-il se disloquer ou continuer ? Comment fallait-il procéder et avec qui ? Toutes ces questions sont restées sans réponses et l'Église d'Orodara a continué à se réunir, prier et s'exhorter mutuellement. La collaboration Mission-Église a été perturbée jusqu'à l'abandon de cette stratégie missionnaire, ce qui a permis de reprendre la collaboration vers le début des années 2000 sous la forme actuelle du Conseil de partenariat.

L'Église d'Orodara aujourd'hui

Le développement numérique des membres est perceptible. En 2020, l'EEMO comptait 257 membres. En plus elle a fondé deux annexes à Kourignon (40 chrétiens) et à Sipiki (50 chrétiens).

traduit par Élisabeth Baecher, *Histoire générale des mennonites dans le monde, Tome I : L'Afrique* (Charols : Éditions Excelsis, 2012), 279.

L'église a une organisation pyramidale avec cinq départements : Enseignement, Évangélisation, Œuvres sociales, Gestion des Ressources, et Communion fraternelle. C'est à travers ces cinq départements que toutes les activités de prédications, de formation, d'organisation de séminaires, d'évangélisation, de relations d'aide et d'actes pastoraux sont menés.

L'Église d'Orodara reste le fer de lance des autres églises évangéliques mennonites du Burkina Faso dans la province du Kénédougou et bien au-delà.

L'Église évangélique d'Orodara a beaucoup d'histoires à raconter et à capitaliser, mais il n'y a pas d'archives permettant de jouer ce rôle pour les générations présente et futures ! Les anciens membres de l'église de cette période sont encore en vie ; c'est peut-être maintenant qu'il faut mettre en place un dispositif de recueil, d'organisation et de gestion des archives avant qu'il ne soit trop tard.

<p>Adresse actuelle : Église évangélique mennonite d'Orodara, secteur n° 3 de la commune urbaine d'Orodara, B.P. 85, Orodara, Burkina Faso</p>

<p>Pasteur actuel : Coulibaly Abdias</p>

Sources :

Bertsche, Jim. *CIM/AIMM: A Story of Vision, Commitment, and Grace*. Elkhart, IN: Fairway Press, 1998.

Coulibaly, Abdias. Interview par l'auteur en février 2022 à Orodara.

Kodzo Badasu, Michael, I. U Nsarak, et Erik Kumedis. « Les Églises mennonites en Afrique occidentales. » Dans *Rythmes anabaptistes en Afrique*, sous la direction de John A. Lapp et C. Arnold Snyder, traduit par Élisabeth Baecher, 272–80. *Histoire générale des mennonites dans le monde, Tome I : L'Afrique*. Charols : Éditions Excelsis, 2012.

Ouédraogo, Paul, Othniel Dakuo, et Josué Coulibaly, eds. "Recueil de témoignages pour le quarantenaire : 40 ans de marche dans l'œuvre missionnaire au Burkina Faso – bilan, défis et perspectives," 2018. Ce recueil de 29 témoignages de femmes et d'hommes venus de 13 localités a été compilé à l'occasion du 40^e anniversaire de l'EEMBF (1978-2018). Voir surtout les témoignages de Coulibaly Abdias, Traoré Dramane, Ouédraogo Paul, et Ouédraogo/Traoré Assetou.

Yanogo, Félix O., Jean-Baptiste Roamba, Benjamin Yanogo, Emmanuel Kabore, Théophile Kambou, et Gabriel Kambou. *Historique de la Fédération des Églises et Missions Évangéliques du Burkina Faso, 1961-2011*. Sous la direction de Félix O. Yanogo. Ouagadougou?: maison d'édition inconnue, 2011.

Bâtir une Église localement et globalement : L'autobiographie de Zedekiah Marwa Kisare, premier évêque africain de l'Église mennonite de Tanzanie

par Anne Marie Stoner-Eby

En juillet 1985, le premier évêque africain de l'Église mennonite de Tanzanie, Zedekiah Marwa Kisare (env. 1912 à 1999), a signé des exemplaires de son autobiographie à Lancaster, en Pennsylvanie, lors de la célébration du 50^e anniversaire de l'arrivée des missionnaires mennonites dans ce qui était alors le Tanganyika.⁴ Il s'agissait de la sixième visite de Kisare aux États-Unis. Il s'était déjà rendu aux E.U. pour des « visites fraternelles » organisées par le conseil de mission de Lancaster en 1961, 1967, 1972, 1974 et 1978,⁵ séjournant dans des maisons mennonites, prenant la parole dans des églises mennonites et participant à des réunions de la mission et des églises. De plus, Kisare avait travaillé avec des dizaines de missionnaires mennonites américains pendant ses 50 ans de leadership dans l'Église de Tanzanie, devenant ainsi une personne relais entre les missionnaires mennonites américains et les mennonites tanzaniens. En 1979, un nouveau missionnaire américain en Tanzanie a décrit Kisare comme quelqu'un qui « comprend les Américains, et... comprend aussi les populations locales ». ⁶ Lors du décès de Kisare en 1999, sa notice nécrologique fut publiée dans le journal local de Lancaster et un culte commémoratif fut organisé en son honneur.⁷

Malgré le fait que Kisare parlait plus couramment le swahili que l'anglais, son autobiographie ne fut publiée qu'en anglais.⁸ Le projet fut lancé par Joseph Shenk, un missionnaire mennonite de deuxième génération qui avait développé une relation de type filial avec Kisare pendant ses huit années de travail missionnaire sous l'évêché de

⁴ “1,000 celebrate 50th year in overseas mission work,” *Lancaster Conference News* 5(12): 1985, p. 1.

1. L'autobiographie de Kisare était intitulée *Kisare, A Mennonite of Kiseru: An Autobiography as told to Joseph C. Shenk* (Salunga, Pennsylvania, 1984). L'Église mennonite de Tanzanie porte le nom de Kanisa la Mennonite Tanzania (KMT). Les Mennonites américains de la Conférence de Lancaster, Pennsylvanie, ont fondé le Eastern Mennonite Board of Missions and Charities en 1914, et sont arrivés sur leur premier champ de mission à l'étranger, aujourd'hui la Tanzanie, en 1934. Les Mennonites établirent leurs stations dans ce qui est aujourd'hui la région de Mara en Tanzanie, à l'est du lac Victoria et juste au sud de la frontière avec le Kenya.

⁵ Voir *Missionary Messenger* (le magazine du conseil de la mission mennonite de Lancaster, ci-après MM) août 1961, p. 4; janvier 1968, p. 5; août 1972, p. 16; mars 1974, p. 5; et Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 132. Kisare a aussi visité les É-U en 1990 (voir MM janvier 1991, p. 21).

⁶ Joe Bontrager, “On Anthropology and Brotherhood,” MM décembre 1979, p. 15.

⁷ *Intelligencer Journal*, août 20, 1999, p. B-3; Dorca Kisare-Ressler, e-mail à l'auteur, 12 novembre 2010.

⁸ Une histoire des 50 ans de la KMT a été publiée pour la première fois en swahili en 1985. Voir Mahlon Hess, *Pilgrimage of Faith: Tanzania Mennonite Church, 1934-83* (Salunga, Pennsylvania, 1985).

Kisare.⁹ Shenk voulait qu'un public américain entende l'histoire de cet évêque mennonite africain qui était en train de créer un récit totalement nouveau, non suisse-allemand, sur ce que signifiait être mennonite. Il passa trois mois avec Kisare et sa femme Susanna durant l'été 1983 et termina le manuscrit à temps pour la célébration du Jubilé.¹⁰ En raison de leur relation, Kisare a fait confiance à Shenk pour mettre son histoire en anglais. Il a écrit dans les remerciements : « Je suis reconnaissant à Joseph C. Shenk, un fils en Christ, qui a donné de lui-même pour traduire mon swahili en anglais. Je me suis remis entre ses mains, lui faisant confiance pour rapporter fidèlement l'intention des paroles de mon histoire. »¹¹

L'incapacité de Kisare à écrire son autobiographie en anglais reflète l'un de ses thèmes – les effets négatifs de la « mentalité coloniale » sur les missionnaires, arrivés en Afrique à l'époque coloniale.¹² Malgré les supplications de Kisare et d'autres dirigeants africains, les missionnaires américains ont refusé pendant longtemps de leur enseigner l'anglais, sous prétexte que « vous ne pouvez pas prêcher l'évangile aux autochtones en anglais. »¹³ Ce n'est qu'en 1963, vingt-sept ans après le début de son éducation missionnaire, que Kisare eut enfin l'occasion d'étudier sérieusement l'anglais au Mennonite Theological College, qui venait d'ouvrir ses portes. Il apprit à lire les Écritures en anglais et à comprendre les prédications anglaises, mais son « anglais parlé restait approximatif et [il était] gêné de l'utiliser ». ¹⁴

Compte tenu de cette histoire, la décision de Kisare de rédiger l'histoire de sa vie pour un public anglophone est significative et reflète sa croyance en une Église mondiale. Pour son public américain, Kisare a souligné la valeur de son héritage culturel et les effets négatifs de la domination coloniale. Il a abordé directement les défis auxquels les Africains étaient confrontés lorsqu'ils travaillaient avec les missionnaires américains et a indiqué des stratégies pour assurer une interaction continue. Mais à la base, l'autobiographie de Kisare porte sur le pouvoir du Réveil – son point culminant est l'arrivée du Réveil est-africain chez les mennonites en Tanzanie

⁹ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, pp. 9-10 (préface de Joseph Shenk). Voir aussi Verle Rufenacht, communication personnelle, 31 octobre 2010, Lancaster.

¹⁰ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, pp. 9-10. Shenk a décrit le processus de rédaction de l'autobiographie de la manière suivante : « Je suis devenu l'invité de Kisare à Shirati, en Tanzanie, en 1983, pendant trois mois... Chaque matin, l'évêque m'accordait deux heures dans sa maison, une nappe fraîche étalée sur la table de la salle à manger, le passage approprié du 'Daily Light' lu et commenté, une prière pour chacun et pour le travail de la journée, suivie des réflexions de l'évêque sur sa vie. Tous les jours, à 10h30, on nous servait du thé au lait sucré ou de la bouillie de millet. Au fur et à mesure que le manuscrit prenait forme, nous passions du temps à le lire ensemble. » (Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 10).

¹¹ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 8.

¹² Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 73. À quelques exceptions près, la domination coloniale européenne de l'Afrique a généralement duré des années 1890 aux années 1960.

¹³ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 74.

¹⁴ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 103. Il estimait que « si j'avais eu une quatrième année d'étude de l'anglais, j'aurais commencé à l'utiliser confortablement dans la conversation » (p. 103).

en 1942.¹⁵ Seul le sang de Jésus a sauvé la mission et a permis à tous, qu'ils soient Africains ou Américains, Luos ou Bantous, d'entrer en communion les uns avec les autres.

Kisare est né vers 1912. Dans son autobiographie, il décrit des « années d'enfance heureuses » et une enfance de sécurité et de confort. Au milieu des douze épouses de son père et de nombreux autres enfants, Kisare a été spécialement distingué, recevant l'amour et l'attention de ses deux parents. Il mangeait bien et avait le privilège de traire les vaches de son père, de parcourir la savane en gardant les chèvres de son père et de chasser la caille avec son *knobkerrie*.¹⁶

Kisare a décrit son enfance en milieu polygame et les rituels des devins, utilisés pour protéger les villages familiaux Luo de la maladie ou de la sécheresse, sans jugement.¹⁷ Pour les lecteurs chrétiens, il a établi un lien évident entre la culture Luo et le christianisme en expliquant comment un malheur « causé par une alliance rompue entre le village et un ancêtre » devait être réparé par le sacrifice d'un « mouton blanc sans tache ». ¹⁸ Les études de Kisare au Mennonite Theological College à partir de 1963 ont affecté sa compréhension de la relation entre le Christ et la culture. Il a suivi des cours de religion traditionnelle africaine avec Don Jacobs, un missionnaire américain qui venait de recevoir son doctorat en anthropologie.¹⁹ Kisare a écrit,

À travers ces cours, j'en suis venu à mettre toutes les religions ethniques sur le même plan, qu'elles soient nilotiques, bantoues, suisses-allemandes ou juives – toutes ne sont que des guides de vie en fonction des connaissances des ancêtres des gens. Elles sont toutes liées à des règlements ethniques qui constituent un obstacle à la découverte de la liberté en Jésus. Le salut ne se trouve pas dans la religion ethnique, même si celle-ci peut indiquer le chemin du salut. Le salut ne se trouve que par le sacrifice de sang fait par Jésus sur la croix. Ce même sang salvateur fait tomber les murs ethniques qui séparent les peuples les uns des autres. Le sacrifice de Jésus fournit le lien qui fait de tous les peuples un nouveau peuple.²⁰

¹⁵ Pour d'autres auto/biographies du Réveil au Kenya et en Ouganda, voir Obadiah Kariuki, *A Bishop Facing Mount Kenya: An Autobiography, 1902-1973* (Nairobi, 1985) et Festo Kivengere avec Dorothy Smoker, *Revolutionary Love* (Fort Washington, Pennsylvania, 1983). Voir aussi Derek Petersen, "Casting Characters: Autobiography and Political Imagination in Central Kenya," *Research in African Literatures* 37, 3 (2006).

¹⁶ Il s'agit d'un court bâton en bois avec un pommeau à une extrémité. Kisare, *Mennonite of Kiseru*, pp. 16-24.

¹⁷ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, pp. 16-20, 24-27. L'héritage ethnique de Kisare est Luo, mais dans la région de Mara il y a beaucoup de groupes ethniques, ce qui est une des raisons pour lesquelles il était encore disponible pour le travail de mission jusqu'en 1934. Dans cette région, une distinction importante est faite entre les peuples nilotiques (dont les Luo) et les peuples bantous (dont la plupart des autres).

¹⁸ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 25.

¹⁹ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 103; Don et Anna Ruth Jacobs, interview avec l'auteure, 17 août 2010, Lancaster.

²⁰ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 104.

Avec le portrait sympathique de son enfance Luo, Kisare a présenté son héritage culturel comme étant tout aussi valable ou digne que l'héritage culturel suisse-allemand des missionnaires américains.

L'autobiographie de Kisare a également décrit la « mentalité coloniale » des missionnaires américains.²¹ Kisare a passé trois ans (de 1936 à 1939) à l'école de la mission mennonite. Même si la mission avait deux camionnettes, chaque trimestre scolaire, lui, sa femme et leur bébé devaient faire le voyage à pied—un trajet difficile de 61 kilomètres qui prenait deux jours, entre l'école biblique et leur maison à Shirati.²² Avant que des logements étudiants soient construits, trois des étudiants africains et leurs épouses devaient dormir dans le garage à véhicules. Deux couples dormaient sur le toit de la remise à outils installée dans une moitié du garage, tandis que Kisare, sa femme et son bébé dormaient dans le lit du pick-up qui occupait tout l'espace restant. Si le camion n'était pas de retour à l'heure du coucher, les Kisare n'avaient pas de lit, et s'il revenait sale de la chasse, ils devaient d'abord le nettoyer.²³

Kisare a souligné que la mentalité coloniale avait affecté la réflexion des missionnaires sur la culture africaine. Il a affirmé que l'hypothèse selon laquelle les Africains devaient devenir comme les Occidentaux a affecté la présentation missionnaire du christianisme et sa relation avec la religion traditionnelle africaine :

Jusqu'à cette époque [1963], l'approche missionnaire de notre héritage africain consistait à dire que tout cela n'était que de la sauvagerie, *ushenzi*. On ne faisait aucun effort pour faire un lien entre le message évangélique et notre foi traditionnelle. Les missionnaires mennonites n'étaient pas les seuls à rejeter tout cela. Très peu de missionnaires des autres confessions ont sérieusement étudié la foi traditionnelle de l'Afrique. Cela faisait partie de l'état d'esprit colonial concernant l'Afrique. En toute confiance, nous acceptions l'évaluation de nos croyances traditionnelles par les missionnaires, et nous pensions réellement qu'en tant que chrétiens, nous nous étions purifiés de toute influence traditionnelle.²⁴

Cette mentalité a également renforcé le contrôle des missionnaires sur les postes de direction et sur la prise de décision dans la mission et dans l'église. Les missionnaires ont organisé des conseils d'église dans chaque station missionnaire afin de prendre des décisions sur les problèmes de chacun des districts de l'église. Bien que les Africains participent à ces conseils par le biais d'élections au sein de l'église, les missionnaires déterminaient toujours la politique générale lors des conférences annuelles au cours desquelles les responsables de la mission étaient élus. Aucun Africain n'était autorisé à assister à ces réunions ou à voir les rapports, et la langue des réunions était l'anglais, que les missionnaires avaient refusé d'enseigner aux Africains.²⁵

L'un des effets les plus difficiles de la « mentalité coloniale » pour Kisare

²¹ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 73.

²² Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 65.

²³ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, pp. 66-67.

²⁴ Kisare *Mennonite of Kiseru*, p. 103.

²⁵ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 74.

personnellement était la limite imposée par les missionnaires à l'éducation des Africains. Kisare, ainsi que les autres élèves de l'école de la mission mennonite, espérait poursuivre son éducation, « mais les missionnaires ne voulaient pas bouger sur ce point. Ils n'avaient aucun intérêt à nous donner une éducation au-delà de la capacité à lire, écrire et faire des calculs simples. Prêcher l'évangile était l'objectif de la mission, point final. »²⁶ Les missionnaires pensaient que trois ou quatre années d'école primaire étaient « tout ce qui était nécessaire pour qu'un 'indigène' soit un bon travailleur de l'église ». ²⁷ Pour Kisare, c'était comme si les missionnaires mennonites empêchaient les Africains d'atteindre les normes coloniales européennes, ce qui leur permettait de garder les Africains hors de leur « village ». ²⁸

Kisare a souligné que les problèmes causés par la « mentalité coloniale » ont entraîné une division entre les missionnaires américains et les Africains. Les missionnaires avaient un pouvoir résultant de leur « éducation, de leur argent et de leur équipement. Ils n'avaient pas seulement ces choses ; ils savaient comment les obtenir. Nous voulions aussi ces choses. »²⁹ Les missionnaires et les Africains étaient non seulement séparés, mais diverses familles élargies parlant le luo étaient également divisées car elles se faisaient concurrence pour accéder au pouvoir des missionnaires. En 1942, huit ans après l'arrivée des missionnaires, les choses n'allaient pas bien :

Elam Stauffer, notre évêque, était un leader alerte. Il savait que les choses n'allaient pas bien dans l'église. Il savait qu'en tant que missionnaire, il était loin de nous. Son leadership était brisé. Il savait qu'il y avait des commérages les uns contre les autres, que nous étions pleins d'hypocrisie, qu'il y avait du péché parmi nous, qu'il n'y avait pas d'amour dans l'église. Il ne pouvait pas aider la situation. Nous ne pouvions pas l'aider.³⁰

Cependant, les problèmes causés par le péché n'ont pas eu le dernier mot. Dans les années 1940, un réveil a traversé la Tanzanie, l'Ouganda, le Rwanda et le Kenya, atteignant la plupart des missions protestantes dans ce qui est maintenant connu comme le Réveil est-africain.³¹ Et en 1942, ce réveil a transformé les mennonites en Tanzanie. Kisare a considéré ces événements comme la pierre de touche de sa vie et a fait du Réveil le point culminant de son récit.³² A la station de Shirati en Tanzanie, l'arrivée du Réveil a été spectaculaire :

²⁶ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 68.

²⁷ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 74. Voir George Ronald Anchak, "An Experience in the Paradox of Indigenous Church Building: A History of the Eastern Mennonite Mission in Tanganyika, 1934-1961" (thèse, 1975) pour les idées missiologiques que les missionnaires américains ont apportées avec eux.

²⁸ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, pp. 73-74.

²⁹ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 71.

³⁰ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 77.

³¹ Pour une introduction savante au Réveil est-africain, voir Kevin Ward, "The East African Revival of the 20th Century: The Search for an Evangelical African Christianity," dans Kate Cooper and Jeremy Gregory, *Revival and Resurgence in Christian History* (Woodbridge, Suffolk, 2008), pp. 365-387.

³² Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 153.

[Un] grand cri a jailli de tous les cœurs. En un instant, toute l'église fut remplie de pleurs. C'était comme lorsqu'on allume une allumette sur de l'essence : soudain, avec un grand whoom, toute la paroisse était terrassée ! C'était comme l'explosion lorsque la mèche grésillante enflamme la dynamite, whoom ! C'était comme le cri de deuil quand meurt un roi, chacun en un instant pleurant le vide de son âme perdue.

« Malheur, malheur à moi ! Car je suis défait ». ³³

Les pleurs ont été suivis d'un temps de confession, de pardon et de libération alors que chacun « ressentait le grand amour de Jésus pour nous. Le sang de son sacrifice sur la croix a fait disparaître le péché, la jalousie, l'orgueil et la suffisance qui nous avaient rendus ennemis les uns des autres, qui nous avaient empêchés de travailler ensemble. » ³⁴

Les effets du Réveil ont été aussi spectaculaires que son arrivée : « Nous, sur la station de Shirati, avons entrepris de redresser nos vies, tant entre nous les Africains, qu'entre nous et les missionnaires. C'était une période de grande joie et de liberté. » ³⁵ Pendant cette période, Africains et Américains ont été transformés. Kisare a décrit le changement qu'il a vu chez l'évêque Elam Stauffer :

La lumière de Dieu venant du ciel a brillé sur lui et il a vu son hypocrisie de Pharisien suisse-allemand. Il a vu que le chemin de la liberté passait par la repentance de son attitude hypocrite. Il a vu que le sang de Jésus provenant de ce sacrifice sur la croix peut libérer les gens et les amener à une nouvelle relation avec Dieu et avec les autres. Notre évêque, Elam Stauffer, est revenu à notre communauté à Shirati changé. C'était un homme libre. Il nous voyait différemment de la façon dont il nous avait vus auparavant. ³⁶

Kisare a souligné que le sacrifice de Jésus réunissait tous les gens d'une manière nouvelle. Les Américains et les Africains, les peuples bantous et nilotiques, ainsi que les familles parlant le luo qui se considéraient auparavant seulement comme membres du village de leurs pères, ont fait l'expérience d'une nouvelle communion. Cette fraternité s'est répandue au-delà du territoire mennonite. Grâce au Réveil, les mennonites se sont rapprochés des chrétiens de toutes les confessions et de toute l'Afrique de l'Est. Kisare s'est réjoui que « partout... nous étions reconnus comme les frères du même nouveau village. C'était merveilleux d'aller dans un endroit où on n'était jamais allé auparavant et d'être accueilli et honoré comme des parents bienaimés. » ³⁷

Kisare a expliqué que « le Saint-Esprit nous a fait comprendre que... c'était le péché qui nous poussait à nous préoccuper uniquement de nos propres familles terrestres, de nos villages ethniques. Le Saint-Esprit nous a montré que grâce au

³³ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 78.

³⁴ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 79

³⁵ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 79.

³⁶ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 77

³⁷ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 82

sacrifice de Jésus nous étions tous frères et sœurs dans le même village. »³⁸ Cette intuition s'appliquait aussi bien aux Américains qu'aux Africains. Alors que Kisare et l'évêque mennonite américain, Elam Stauffer, en sont venus à s'aimer, à se respecter et à s'honorer mutuellement, leur nouvelle identité en Christ a relativisé l'héritage ethnique de chacun :

C'est uniquement grâce au sang de Jésus qu'Elam Stauffer et moi avons pu nous reconnaître. Sans ce sacrifice, il n'était rien pour moi. S'il n'était qu'un mennonite ethnique qui s'en tenait aux coutumes de ses ancêtres mennonites, à son héritage suisse-allemand, alors il n'était pas différent de ce que j'étais lorsque je m'en tenais aux coutumes du village de Kisare. Mon héritage ethnique était aussi riche et significatif que le sien. Un héritage ethnique peut être une bénédiction pour nous. Mais il n'y a pas de salut là, pas de nouveau village, pas d'Église. L'ethnicité seule nous sépare de Dieu et les uns des autres. Ce n'est que par le sacrifice de Jésus que nous pouvons devenir fils de Dieu et vivre dans sa bénédiction. Ce n'est que par le sacrifice de Jésus que nous pouvons nous appeler frères les uns les autres.³⁹

Les effets du Réveil étaient évidents. Cependant, ils n'ont pas complètement éliminé les effets de la « mentalité coloniale » qui avait servi à séparer les Africains et les missionnaires américains de manière nuisible.⁴⁰ Par exemple, c'est à cause du manque d'engagement des premiers missionnaires en faveur de l'éducation que Kisare a souffert les jours les plus sombres de Kisare, même après le Réveil. Parce que les missionnaires ne lui avaient pas permis de poursuivre sa scolarité, il n'a pas pu devenir un enseignant certifié après la Seconde Guerre mondiale, quand on a relevé le niveau de l'éducation. Il n'a pas pu réussir, malgré des études privées, l'examen de Standard Eight (huitième—système britannique) qui lui aurait permis de recevoir une formation en vue de la certification d'enseignant exigée par le gouvernement. Sans certification, Kisare n'avait plus le droit d'être enseignant—sa profession et son identité jusqu'alors. Cette période a été dévastatrice pour Kisare, qui a ensuite quitté Shirati en 1949 pour enseigner dans une école de brousse reculée pendant huit mois. Cependant, c'est là qu'il a ressenti un appel de Dieu qui l'appelait à un ministère à plein temps et cela a changé le reste de sa vie.⁴¹

La période du réveil a coïncidé en parti avec l'ère nationaliste—période à laquelle l'Église de la mission est devenue une Église indépendante dont Kisare était le premier évêque à partir de 1966.⁴² À propos de cette transition, Kisare a écrit,

³⁸ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 81.

³⁹ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 82.

⁴⁰ Voir aussi Anne Marie Stoner-Eby, "Effects and Limits of the East African Revival on the Mennonite Mission in Colonial Tanzania, 1930s-1950s," présenté à la Conference on Faith and History, octobre 2010, Newburg, OR.

⁴¹ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, pp. 86-90.

⁴² Bien que Kisare ait commencé à exercer ses fonctions dès son élection comme évêque en février 1966, il n'a été ordonné qu'en janvier 1967 (Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 107).

En 1960, la liberté était dans l'air. Les Nations Unies poussaient l'Angleterre à nous donner notre indépendance. Les gens ont commencé à penser de manière radicalement différente. L'Église aussi allait devenir indépendante. Les Africains allaient devenir responsables de l'administration des programmes de l'église. On parlait même d'un évêque africain. Ces idées étaient nouvelles et prometteuses. C'étaient aussi des idées sérieuses, car l'avenir était devant nous, et personne ne s'était préparé à l'avenir.⁴³

Alors que Kisare avait l'expérience pastorale et la formation théologique, les missionnaires américains ne l'avaient pas suffisamment préparé aux responsabilités administratives. C'est sur ce point que Kisare a presque critiqué les missionnaires de la période post-Réveil :

En regardant maintenant ces années [à l'école biblique], je félicite les missionnaires pour avoir mis l'accent là où il fallait. Mais je pense que l'accent mis sur l'évangélisation aurait été renforcé s'ils avaient travaillé plus sérieusement à l'enseignement de l'anglais et de l'administration. La principale compétence que nous, les enseignants, avons développée chez les étudiants était la prédication. L'édification de l'Église nécessite des compétences et des dons en dehors de la prédication.⁴⁴

Pendant l'évêché de Kisare, l'Église s'est répandue au Kenya, et s'est établie dans la région de Mara en Tanzanie, ainsi qu'à Mwanza, Biharianulo, Tabora, Arusha et Dar es Salaam.⁴⁵ Cependant, Kisare a trouvé son « plus grand accomplissement » en tant qu'évêque non pas dans l'administration mais dans l'évangélisation :

Ma plus grande joie a toujours été de voir des hommes et des femmes entrer en bonne relation avec Dieu. J'observe et je prie toujours pour que Dieu fasse irruption dans nos paroisses par le biais du Saint-Esprit, amenant les hommes et les femmes à une bonne relation entre eux et avec Dieu. C'est pourquoi je ne me lasse pas d'être sur la route, de passer d'innombrables week-ends à visiter les églises, à prêcher et à enseigner la Parole.⁴⁶

Lors de voyages effectués pour ses fonctions exigeantes d'évêque, Kisare a subi des crises récurrentes de douleur et de pression dans la poitrine qui rendaient la respiration extrêmement difficile.⁴⁷ En 1974, il a finalement connu la guérison aux mains d'Edmond John, frère de l'archevêque anglican tanzanien de Dar es Salaam.⁴⁸ La guérison de Kisare l'a libéré pour qu'il puisse diriger un groupe ethniquement diversifié de responsables d'églises en provenance d'Amérique du Nord et des

⁴³ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 102.

⁴⁴ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 102.

⁴⁵ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 110.

⁴⁶ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 111.

⁴⁷ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, pp. 115-117.

⁴⁸ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, pp. 115-124.

nombreux groupes ethniques de la région de Mara.⁴⁹ Cependant, les défis liés à la gestion d'une grande église étaient une source de stress permanent. Kisare devait gérer de grands projets et des fonds limités, les attentes des membres de l'église, la mobilisation des jeunes, et les relations internationales avec les institutions aux États-Unis et les missionnaires en Tanzanie. Kisare a fait face à ses « problèmes et difficultés » et à ses « frustrations » en se souvenant du sacrifice de Jésus pour lui sur la croix et des exemples de Paul, qui n'avait pas peur d'avouer ses faiblesses, et du roi David, qui s'accrochait à Dieu comme à sa forteresse au milieu de toutes les difficultés qu'il rencontrait en tant que roi.⁵⁰

Kisare a supervisé la transition d'une Église où les missionnaires américains étaient les responsables à une Église où ces missionnaires servaient sous la direction d'Africains. La patience était de mise car Kisare ne voulait pas perdre sa relation avec les missionnaires, ni le lien avec la plus grande communauté chrétienne qu'ils représentaient. Il a écrit : « Nous ne pouvons pas être isolés. Aucune partie du monde n'appartient exclusivement à un seul groupe ethnique. Nous devons apprendre les uns des autres. »⁵¹ Il a également réfléchi aux difficultés qu'un missionnaire frustré pouvait causer à l'Église africaine :

Un missionnaire frustré nous met mal à l'aise car les missionnaires sont des personnes si puissantes. Ils écrivent des lettres à leurs amis et aux agences qui soutiennent notre travail ici. Ils peuvent influencer la façon dont nos partenaires étrangers nous perçoivent. Lorsque les missionnaires sont si frustrés, nous ne pouvons plus raisonner avec eux. Ils ne voient les choses qu'à leur façon. S'il y a beaucoup de missionnaires au même endroit, ils peuvent former un bloc de pouvoir. Aucun Africain n'est présent à leurs réunions, un symbole pour nous de leur exclusivité. Ils décident donc de ce qu'il faut faire, et ils attendent ensuite de nous que nous fassions les choses à leur manière... Une telle situation est très difficile et exige une grande patience, car si nous réagissons de manière irréfléchie, nos partenaires d'outre-mer écouteront plus facilement leurs missionnaires qu'ils ne nous écouteront.⁵²

En expliquant à son public américain les difficultés que le travail avec les missionnaires pouvait représenter pour la nouvelle Église africaine, Kisare n'avait pas l'intention de les décourager de venir. Il essayait plutôt de les sensibiliser aux problèmes potentiels et de leur indiquer une voie positive à suivre.

Outre les difficultés, Kisare a également évoqué l'une des opportunités qu'il a reçues en tant qu'évêque et qu'il a particulièrement appréciée : l'occasion de voyager.⁵³ Kisare a déclaré : « J'aime voyager pour voir de nouveaux endroits et

⁴⁹ Joseph Shenk, "When Jesus Confronted Zedekia Kisare," *MM* (décembre 1999), pp. 18-19.

⁵⁰ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 154.

⁵¹ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 148.

⁵² Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 148.

⁵³ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, pp. 127-139.

découvrir comment les gens de différentes cultures font les choses. »⁵⁴ En plus de ses nombreux voyages aux États-Unis, Kisare a participé aux assemblées de la Conférence mennonite mondiale aux Pays-Bas et au Brésil. Il a également visité des églises anabaptistes/mennonites en République Démocratique du Congo, en Éthiopie, au Zimbabwe, au Kenya et en Somalie.⁵⁵ Kisare a été particulièrement impressionné par l'Église d'Éthiopie. Il a trouvé que les jeunes y étaient particulièrement « illuminés par la gloire du Saint-Esprit de Dieu en eux ». ⁵⁶ Lors de sa première visite aux États-Unis, en compagnie d'un prédicateur tanzanien et d'un missionnaire américain en congé, il est allé « partout prêcher la bonne nouvelle de la grâce salvatrice de Dieu » et s'est réjoui d'apporter le message du Réveil à l'église d'envoi.⁵⁷

L'histoire de la vie de Kisare offre une fenêtre sur les luttes et les réalisations d'un leader d'église africain du vingtième siècle et met en lumière ses efforts pour construire non seulement une église locale mais aussi une Église mondiale. En orientant son autobiographie vers un public américain et en la centrant sur le Réveil, Kisare a exprimé ses aspirations à une fraternité mondiale caractérisée par une collaboration et une communion authentiques qui dépassent l'identité ethnique. La vie de Kisare a englobé l'histoire des soixante-cinq premières années de l'Église mennonite en Tanzanie. Il a aidé à construire la première maison missionnaire mennonite et s'est tenu dans le lac pour traduire pour l'évêque Stauffer lors du premier culte de baptême mennonite. Il a personnellement vécu les effets négatifs du refus des missionnaires de lui donner plus qu'une éducation élémentaire ou de lui enseigner l'anglais. Il a été l'un des quatre premiers Tanzaniens ordonnés pasteur en 1950 et a fait partie de la première classe du tout nouveau Mennonite Theological College en 1963, dont il est devenu plus tard le premier directeur africain. Il était le premier évêque africain de l'Église mennonite en Tanzanie de 1966 à 1993, supervisant la croissance de l'Église de 7 000 membres à 24 000 membres.⁵⁸ À travers tout cela, il s'est accroché au moment, en 1942, où il a fait l'expérience de la puissance du Réveil pour transformer les relations entre Américains et Africains, Bantous et Luos par la grâce du sang sauveur de Jésus.⁵⁹

⁵⁴ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 112.

⁵⁵ Les Églises anabaptistes du Congo sont principalement des Mennonites et des Frères mennonites. Au Zimbabwe, ce sont principalement des Frères en Christ.

⁵⁶ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 137.

⁵⁷ Pour en savoir plus sur la façon dont le Réveil est-africain s'est propagé aux Mennonites d'Amérique du Nord, voir John C. Yoder, "David W. Shenk – Missionary, Professor, 'Saved One,' Friend of Muslims," dans *Mennonites and Post-Colonial African Studies*, sous dir. John M. Janzen, Harold F. Miller, et John C. Yoder (New York: Routledge, 2021), 40–50.

⁵⁸ Pour la date de la retraite de Kisare, voir MM avril 1993, p. 13. Pour les statistiques, voir MM janvier 1968 et MM mars 1991.

⁵⁹ Kisare, *Mennonite of Kiseru*, p. 153.

Mbele Manteka, Daniel

de 1915 à 2011

**Communauté évangélique des Frères mennonites du Congo (CEFMC)
Democratic Republic of Congo**

Mbele Manteka Daniel est né le 25 octobre 1915 à Swa-Yamvu Kitiba. Il était le quatrième fils de Manda Manteka et de Yinda, du territoire de Kasongo-Lunda dans la province du Bandundu (actuellement province du Kwango) au Congo belge (l'actuelle République démocratique du Congo).

Mbele Manteka a cru en Dieu et a été baptisé en 1939 à Kimvwamba, la mission protestante de la Communauté évangélique des Frères mennonites du Congo (CEFMC) à Panzi. En 1940 il a épousé Mayinga Louise et le couple a reçu la bénédiction nuptiale. Mbele Manteka et sa femme ont eu neuf enfants.

Mbele Manteka a terminé ses études primaires en 1937 à l'école catholique de Panzi. Ensuite il a fréquenté l'école des moniteurs de la American Mennonite Brethren Mission (AMBM—la mission des Frères mennonites de l'Amérique du Nord) à Panzi. Il a fréquenté aussi l'école pastorale de l'AMBM. Il a commencé son ministère en 1948 à la mission Mbandu à Kisadi, où il était responsable. En 1955 il a été consacré, devenant ainsi le premier pasteur ordonné de la contrée. Par la suite, il a exercé le ministère pastoral et de l'enseignement.

Quand Mbele Manteka a commencé son ministère, les missionnaires de l'AMBM ont vu qu'il était capable, car dans sa contrée il travaillait durement, bien, et avec intégrité, même s'il était seul. Les missionnaires lui faisaient confiance, parce qu'il était un homme compréhensif à tous les niveaux.

Mbele Manteka est devenu missionnaire parmi le peuple Baluwa-Bayaka dans le secteur de Swa-Tenda et de Kizamba dans la tribu Holo qui est venue de l'Angola. Il a établi aussi plus de vingt-cinq églises protestantes pour la CEFMC (4^e communauté de l'Église du Christ au Congo). Il a pénétré même dans le secteur de Kasa pour l'expansion de l'œuvre de Dieu.

Mbele Manteka a souffert dans son travail d'expansion et d'implantation des églises. Il a risqué des animaux féroces tel que les éléphants, les léopards, les lions, les serpents et autres. Parfois il tombait malade en partant à l'évangélisation. Mais Dieu le protégeait.

En 1972, il a délocalisé la mission protestante CEFMC de Kisadi à Mbandu où elle demeure jusqu'à nos jours. Il a fait cela parce que Mbandu est plus central que Kisadi. Après avoir implanté la première église à Kizamba, il a appelé le révérend Moyo Boloko Abraham pour diriger cette partie du secteur de Kizamba en tant que pasteur. Mbele Manteka était accompagné par Monsieur Roy (un missionnaire blanc canadien, non mennonite).

Mbele Manteka a envoyé plusieurs personnes à l'Institut biblique et théologique, tels que Pelo Ngwesi, Nduwa Kimwanga Séraphine, Pasi Ndala, Bilembi Batumenga Maurice, et autres. Il a contribué aussi à l'enseignement en ouvrant les écoles primaires de la contrée. Quand il faisait tout cela, il était visité, accompagné, et

encouragé par Arnold Prieb, John Esau et d'autres missionnaires de la Mennonite Brethren Mission (MB Mission – le nouveau nom de l'AMBM).

Mbele Manteka a participé à l'ouverture de l'Institut Mankete à la mission protestante CEFMC Mbandu, et à l'ouverture de l'Institut biblique de Nzasi-Mwadi sous la gestion de John Esau. Il était membre du comité central exécutif de la CEFMC. Il est devenu grand représentant de la CEFMC dans le Baluwa-Bayaka.

En tant que père, Mbele Manteka était doux et comprenait facilement les soucis de ses enfants. Il n'aimait pas que ses enfants soient loin de la parole de Dieu. Il a imposé à tous ses enfants d'être chrétiens, de prier et de partager la même foi dans le Seigneur Jésus-Christ, et cela a été effectif. Il a orienté ses enfants dans des bonnes voies, et l'un de ses enfants est devenu berger dans une église de la CEFMC.

Dans sa vie spirituelle, Mbele Manteka a été digne de la parole de Dieu. Il soutenait la recommandation de l'apôtre Paul dans 1 Timothée 3 v.1 à 5. Il ne voulait pas de mal à personne. Il conseillait aux autres de suivre son bon exemple. Avant de mourir, il a appelé le pasteur Malunga Matthieu, l'a béni, et lui a donné sa verge. Maintenant le pasteur Malunga Matthieu a été consacré et œuvre en Angola en tant que serviteur de Dieu.

Mbele Manteka était ferme en ce qui concernait la parole de Dieu. Il ne voulait pas que quelqu'un blague avec son ministère. Si quelqu'un (comme par exemple les agents de l'état) prenait son ministère à la légère, il les maudissait, et les effets se manifestaient.

Le pasteur Mbele Manteka Daniel est décédé en 2011 à l'âge de 96 ans, suite à une maladie.

Kayibanda Nkandi Michel Ardan

Sources :

Nduwa Kimwanga Séraphine, petit-fils de Mbele Manteka Daniel. Interview par Kayibanda Ardan le 25 juillet 2021 à Kinshasa, République démocratique du Congo.

Mbele Djanana, fils de Mbele Manteka Daniel. Interview par Kayibanda Ardan le 17 août 2021 à Kinshasa, République démocratique du Congo.

Bilembi Maurice, petit-fils de Mbele Manteka Daniel. Interview par Kayibanda Ardan le 22 août 2021 à Kinshasa, République démocratique du Congo.

Cet article, reçu en 2021, est le produit des recherches de Kayibanda Nkandi Michel Ardan, étudiant en troisième graduat à l'Université chrétienne de Kinshasa (UCKIN) en République démocratique du Congo, sous la direction de la Dre Anicka Fast.

Mbombo wa Tshipongo, Esther

de 1936 à 2006

Communauté évangélique mennonite (CEM)

Democratic Republic of Congo

Fille de Tshipongo David et de Ntumba Anne, Mbombo wa Tshipongo Esther vient d'une famille dont le père était un ancien de l'Église presbytérienne (APCM) de Konyi, au Kasai Occidental. C'est à l'APCM qu'elle a appris à fréquenter l'église de son père dans laquelle elle est devenue chantre dès sa tendre enfance.

Devenue majeure, Mbombo wa Tshipongo s'est mariée avec Tshiamala Pierre avec qui elle a eu neuf enfants, six garçons et trois filles. Elle s'est installée à Munkamba, village de Pierre, qu'ils quittèrent peu après leur union pour aller à Bujumbura (Burundi) après un court séjour à Goma au Kivu (RD Congo).

En 1962, ils quittèrent Bujumbura et s'établirent à Bakwanga (actuel Mbuji Mayi) où ils retrouvèrent Tshimbalanga Théodore et Mbuyi, couple ami qu'ils avaient connu à Munkamba. Par la grâce du Seigneur, à cette date, le foyer de Mbombo wa Tshipongo était déjà enrichi de cinq enfants, tous nés sur le sol burundais.

À Bakwanga, Mbombo wa Tshipongo a continué à fréquenter l'église APCM jusqu'en 1967. A cette date, ayant acheté leur propre parcelle, Esther, son mari et ses enfants déménagèrent et habitèrent dans leur maison, située à Diulu 2, à proximité de la concession de la toute première église de l'Association Évangélique Mennonite du Sud Kasai (AEMSK, l'actuelle Communauté Évangélique Mennonite [CEM]).

Elle était très intéressée par le programme de cultes scolaires organisés chaque matin à l'école secondaire de l'AEMSK où elle avait réussi à placer ses enfants. Elle était intéressée aussi par la valeur des enseignements bibliques donnés par Kazadi Matthieu, Pasteur de l'Église Sangilayi où elle allait parfois prier à cause de la distance qui séparait son ancienne église et sa nouvelle résidence. Un jour, Mbombo wa Tshipongo a décidé de devenir membre de Sangilayi de l'AEMSK.

Son désir s'est matérialisé lorsqu'un jour elle est allée voir Kazadi Matthieu à qui elle a communiqué sa décision et son désir de se faire baptiser selon les rites des Anabaptistes. Ensuite, Mbombo wa Tshipongo a été accueillie et présentée à l'assemblée. Dès lors, elle en est devenue une membre influente. Elle a été baptisée quelque temps plus tard, avec ses enfants qui avaient déjà atteint l'âge de la raison.

Sans attendre, Mbombo wa Tshipongo, qui s'était facilement intégrée dans sa nouvelle église, s'est mise à servir Dieu sans réserve. En 1967 déjà, grâce à son don de chanter pour le Seigneur, elle est devenue membre de la chorale de la paroisse où elle a émerveillé les gens, non seulement par ses prouesses de bon chantre, mais aussi par sa générosité et son service. Femme de condition modeste, elle a accepté et réalisé la prise en charge des hôtes de son église en offrant, seule, tout un poulet pour leur réception. Et vite, les autorités de l'église l'ont chargée du protocole de la paroisse. Pendant plusieurs années, elle s'est soigneusement occupée de la réception, de l'installation des fidèles dans le temple, de la propreté du temple et de la surveillance des enfants pendant le culte.

Quelques années plus tard, Mbombo wa Tshipongo a fondé la chorale des Mamans (Chorale wa ba Mamu, CHOBAMU) dont elle a elle-même assurée la direction et la conduite des cantiques, car elle savait très bien battre la mesure. Cette œuvre existe encore, cinq ans après sa mort.

C'était une servante inconditionnelle du Seigneur et très attachée à Dieu. Encore toute jeune, Mbombo wa Tshipongo est devenue présidente des Mamans de la paroisse Sangilayi d'abord, et présidente des mamans de toute la province du Kasai Oriental ensuite. Femme d'une foi inébranlable, elle s'est vouée à la cause des mamans à qui elle a sans cesse apporté du secours en cas de problèmes dans les foyers, et de l'assistance en cas de nécessité. Lorsque survenaient des circonstances heureuses ou malheureuses parmi ses administrées, c'est elle qui était souvent la première à apporter contribution et soutien. Avec ou sans moyens, en tant que responsable, Mbombo wa Tshipongo était toujours présente à toutes les rencontres qu'elles tenaient, dans la ville ou loin de la ville.

Grande évangéliste et grande propagandiste de l'anabaptisme, Mbombo wa Tshipongo a gagné de nombreuses âmes à Christ pour le compte de sa paroisse, lesquelles y demeurent à ce jour encore. C'est le cas de Tshimbalanga Mbuyi, Bibomba Anne et bien d'autres mamans qui chacune, bien que d'origine presbytérienne, reconnaissent être des Anabaptistes mennonites et servantes de Dieu avec leurs biens, grâce aux enseignements reçus et aux leçons tirées de Mbombo wa Tshipongo. Elle a encouragé et soutenu la foi de ses pairs et suscité leurs services à travers ses exhortations : « Je vous exhorte, mes enfants, vous qui avez étudié plus que moi, à vous adonner au service du Seigneur car, on ne sait jamais, il peut m'arriver de quitter ce milieu ou laisser ce monde ».

La fermeté de sa foi en Dieu lui a causé de sérieux problèmes dans son foyer avec Pierre son mari, ceux de sa famille et avec d'autres femmes, ses administrées. Les uns et les autres, à cause du temps énorme qu'elle consacrait au service du Seigneur, de ses absences et arrivées tardives à la maison, la traitaient d'infidèle et d'idiote. Pourtant, Mbombo wa Tshipongo n'a jamais désarmé. Elle disait sans cesse : « Dieu est tout pour moi ».

Mbombo wa Tshipongo a prouvé sa bravoure et son attachement à Dieu lorsqu'un jour, ayant été retenue par le service, elle fut obligée de rentrer tard de nuit à la maison. Pour la protéger de l'énervement de Pierre, certaines de ses administrées, dont Kaseka Véronique, ont décidé de l'accompagner à la maison. Après qu'elles ont vainement supplié Pierre, qui n'a pas voulu parler ni ouvrir la porte, Mbombo wa Tshipongo a gentiment renvoyé ses défenseuses, disant : « Si Pierre n'ouvre pas la porte de la maison, je passerai la nuit devant la porte ».

Quelles que soient les tracasseries, les calomnies, les fausses accusations et les insultes dont elle était l'objet de la part de son mari, des membres de la famille de Pierre et de tiers, Mbombo wa Tshipongo restait ferme et persuasive. Sa foi rayonnait réellement partout dans le quartier, dans l'église et dans son foyer. Pour justifier ses allées et venues, elle rétorquait aux parents de Pierre : « Tout ce qu'il faut faire pour la famille, je le fais : vous nourrir et faire instruire vos enfants. En dehors de tout ce que je fais pour la famille, j'ai le devoir de travailler aussi pour le Seigneur ».

Infatigable mobilisatrice de mamans, Mbombo wa Tshipongo avait réussi à amener à Christ non seulement les mamans qui sont aujourd'hui dans la CEM, mais aussi son propre mari et ses fils : Muamba Bienvenu, son premier fils né sur le sol congolais et Tshipongo David, son cadet, à qui elle a donné le nom de son père. Le premier fils, Muamba Bienvenu, est le substitut à la CEM de Tshipongo David, son deuxième fils, qui avait déserté contre la volonté d'Esther, bien qu'il y avait été formé. Elle avait souhaité voir au moins un de ses fils devenir serviteur de Dieu dans son église.

Se souvenant plus tard avec chagrin du rôle mobilisateur joué de manière correcte et avec ferveur par Mbombo wa Tshipongo, le Pasteur Mubenga wa Kabanga Benjamin, Président de la CEM constatant l'absence de nourriture pour les participants à une réunion de la communauté, a déclaré : « Ce manque de la nourriture que je constate me fait penser à Mbombo wa Tshipongo qui n'a jamais ménagé d'effort pour mobiliser les mamans qui se réunissaient pour apporter à manger en pareille circonstance ».

Le savoir-faire de Mbombo wa Tshipongo dans la direction des mamans lui a valu d'être nommée vice-présidente des mamans de la CEM (1997) par la haute direction de l'église. Ces nouvelles fonctions lui ont procuré une fois de plus la sympathie des mamans qui avaient confirmé ses qualités de chrétienne affermie.

Toujours égale à elle-même, Mbombo wa Tshipongo s'était employée avec acharnement à évangéliser et à exhorter les mamans, tant de la CEM que de l'Église du Kasai Oriental, à participer à l'œuvre du Seigneur. Parlant d'elle à ce sujet, Mbombo Bintu José rapporte que Mbombo wa Tshipongo était préoccupée par l'avenir des mamans. Elle se demandait ce qu'elles deviendraient au cas où elle quittait le milieu où si le Seigneur la rappelait auprès de lui.

Préoccupée par la recherche de la paix au sein de la CEM déchirée par des conflits de leadership, elle avait entrepris en 1993 de réconcilier les Pasteurs Nkumbi Zacharie et Ntumba André, chefs de files de tendances opposées. Passée à tabac lors de l'incursion dans sa paroisse des partisans du premier, Esther n'a pas hésité à accorder son pardon à ses bourreaux à l'issue de la réunion de réconciliation organisée par la CEM en 1998 et en 2006. Partisane de la non-violence, Mbombo wa Tshipongo n'a jamais rendu le mal pour le mal, qu'il s'agisse des affronts subis dans l'exercice de ses fonctions ou dans sa vie conjugale. Face aux nombreuses calomnies dont elle était l'objet, sa seule réaction était de fondre en larmes ; elle avait le souci permanent de réconciliation, même quand elle n'était pas forcément coupable.

Suite à l'appel des autorités de l'Église du Christ au Congo (ECC) pour le Kasai Oriental, Mbombo wa Tshipongo est devenue membre de la chorale « Mille Voix » où elle a joué le rôle de conductrice des cantiques. Elle y avait amené ses sœurs anabaptistes comme Bibomba Anne et Ntumba Kabuya Esther. Son influence dans la chorale « Mille Voix » qui regroupe les mamans de toutes les tendances protestantes confondues, était grande, tellement grande qu'aujourd'hui, après sa disparition, tout le monde se souvient d'elle, surtout lors de grandes manifestations de l'église.

La plus grande contribution de Mbombo wa Tshipongo à l'ECC, ce qui lui a malheureusement coûté le rejet de ses frères et sœurs biologiques, était les leçons de justice et de vérité qu'elle a donnée à toute l'Église, suite au conflit de leadership qui

oppose à ce jour son propre frère, Pasteur Tshibemba et le Pasteur Mbaya Dieudonné, tous deux de la Communauté presbytérienne au Congo (31e CPC) au Kasai Oriental. En effet, Mbombo wa Tshipongo, à qui ses frères avaient demandé de cesser ses prestations dans la chorale « Mille Voix » pour appuyer son frère qui se battait contre Dieudonné, à la fois président légitime de la CPC et président provincial de l'ECC, avait désobéi à cet ordre en soutenant : « Si réellement nous sommes chrétiens, nous ne pouvons jamais nous diviser en nous fondant sur nos 'appartenances tribales' ».

Après soixante-dix ans d'existence caractérisés par un grand attachement à Dieu, qu'elle a servi sans condition, Mbombo Wa Tshipongo Esther s'est éteinte en 2006, laissant derrière elle beaucoup de convertis à Dieu parmi lesquels ses propres fils.

Cimbalanga Wa Mpoyi Jean Félix

Cette biographie est réimprimée avec des changements mineurs, avec la permission de la Africa Inter-Mennonite Mission, de Jean Félix Cimbalanga Wa Mpoyi, "Esther Mbombo wa Tshipongo : Si Pierre ne m'ouvre pas la porte de la maison, le Seigneur me l'ouvrira," dans *100 ans de mission mennonite en République Démocratique du Congo : témoignages des apports locaux 1912-2012*, sous dir. Rod Hollinger-Janzen, Nancy J. Myers, et Jim Bertsche (Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 2012), 95–99. L'article original se trouve à l'adresse suivante :

https://anabaptistwiki.org/mediawiki/images/9/90/Esther_MBOMBO_TSHIPONGO.pdf

Matungulu Givule Floribert

de 1945 à 2019

**Communauté des Églises des Frères mennonites au Congo (CEFMC)
République Démocratique du Congo**

Floribert Matungulu Givule naquit en 1945 dans la région de Katembo Kikhomba au nord de Mungindu, dans le district du Kwilu, anciennement province du Bandundu. Son père Kulutu-A-Giwangwa était agriculteur du village Kibo, un village avec une population religieuse protestante. Sa mère s'appelait A Gukumina-A-Nzovu. Matungulu était le cadet parmi ses cinq enfants. Matungulu perdit sa mère quand il avait cinq ans. Il fut élevé par sa tante Kotshi-A-Giwangwa, la sœur cadette de Kulutu-A-Giwangwa.

Matungulu fit ses études primaires à l'école protestante de la American Mennonite Brethren Mission (AMBM), actuellement école de la CEFMC à Kibo. On lui conseilla d'aller continuer les autres classes de troisième jusqu'en septième à la mission de l'AMBM à Kafumba.

Matungulu prit la décision d'accepter Jésus Christ à Kafumba, suite à la prédication du Rév. Ndjimbo Timothée sur les passages d'Aggée 1 v.13 (« Je suis avec vous, dit l'Éternel ») et Jérémie 42 v.11 (« car je suis avec vous pour vous sauver et pour vous délivrer de sa main »). Il fut baptisé dans la rivière Kwilu à Kafumba, le 12 décembre 1958, par le Rév. Ndjimbo Timothée.

Matungulu était un enfant docile, mais aussi courageux. Pendant son enfance, la rébellion muleliste éclata dans la région du Kwilu (1963-1965). Un jour, Matungulu partit à la pêche dans la rivière Kwilu. Soudainement, il entendit des bombes s'écarter et prit la fuite. Bien qu'il ne sache pas nager, un esprit de courage lui fut donné. Il décida de traverser la rivière Kwilu, et Dieu l'aidera à atteindre l'autre rive. Arrivant au village de Katembo Kikhomba, il trouva les habitants en train de fuir la rébellion. Le père de Matungulu prit la famille pour qu'ils se cachent dans la forêt. En partant, ils rencontrèrent les rebelles, mais grâce à Dieu les rebelles les épargnèrent et leur montrèrent un autre chemin. Ils purent alors se cacher dans la grande forêt.

Après la rébellion, Matungulu continua ses études secondaires par orientation dans l'établissement de l'AMBM, actuellement Mbandu, à Kikwit où il obtint son diplôme d'état en 1970. Il se maria religieusement à Kikwit, le 22 août 1976, avec Alphonsine Munganga aujourd'hui pasteur de la CEFMC. Les deux époux étaient toujours très attachés l'un à l'autre. Le couple eut quatre fils : Guy Matungulu, Muller Matungulu, Julie Matungulu et Joël Matungulu. En 1972, Matungulu fut affecté comme enseignant à l'école primaire CEFMC Bumbu de Kinshasa. Il fut le pionnier de l'École primaire Léopard au camp Luka (actuellement Londzo) dans la Commune de Ngaliema à Kinshasa.

En 1982, Matungulu comprit l'importance de faire des études supérieures à l'Institut supérieur théologique de Kinshasa (ISTK), actuellement Université chrétienne de Kinshasa (UCKIN). Il fit une année préparatoire à la Faculté de théologie protestante. En 1984, il obtint le diplôme de gradué en théologie de l'ISTK.

À la fin de son cycle de graduat à l'ISTK, il retourna à Kikwit, où il fut affecté comme aumônier à l'Institut Mbandu. En 1985, il repartit de nouveau à Kinshasa pour le second cycle à la Faculté de théologie protestante du Zaïre, actuellement Université protestante du Congo (UPC). Pendant ce temps, il enseigna au Centre universitaire de missiologie (CUM). En 1986, il obtint son diplôme de licence en théologie protestante et devint agrégé de l'enseignement moyen du degré supérieur, de la Faculté de théologie protestante du Zaïre. Il fut ordonné au ministère pastoral le 28 novembre 1988.

Matungulu eut encore d'autres ambitions dans son ministère. En 1992, il alla étudier à Rhodes University à Graham Town en Afrique du Sud, et en 1994 il obtint le diplôme de Master. Il enseigna ensuite à Wesley International Bible College au Nigeria pendant deux ans. De retour à Kinshasa en 1996, Matungulu commença le doctorat à

l'UPC. En 2003, Matungulu atteignit le summum de ses études par l'obtention de son diplôme de docteur en théologie.

Le Révérend Docteur Matungulu enseigna à la Faculté de théologie évangélique de l'UCKIN de 2004 jusqu'à sa mort, et fut doyen de la faculté jusqu'en 2018. Il fut aussi professeur visiteur à l'École internationale d'évangélisation, actuellement Centre universitaire de missiologie (CUM). De 2016 à 2019, Matungulu fut chargé de la recherche scientifique au Bandundu par le ministre de l'Enseignement supérieur et universitaire de la RDC de l'époque, Théophile Mbemba. Il exerça cette charge surtout dans la ville de Kikwit. En 2005, il fut le secrétaire du Conseil de partenariat de la Africa Inter-Mennonite Mission (AIMM) au Congo, un organe de partenariat entre les églises mennonites de la RDC et celles de l'Amérique du Nord et de l'Europe. Il était aussi pasteur responsable de la Paroisse missionnaire de Kintambo (CEFMC) à Kinshasa de 1987 jusqu'à sa mort. Matungulu mourut en juillet 2019 après une courte maladie.

Matungulu est devenu inoubliable à cause de son sens mennonite. Calme et doux, il fut artisan de la paix, rassembleur et consolateur dans sa communauté. Il joua un rôle clé dans certaines réconciliations familiales, par exemple en promouvant la paix entre Kikweta Mawa Wabala et ses frères et sœurs. Il aimait sa communauté, encourageait le partenariat responsable avec les églises-mères, et fut porteur de solutions respectant la doctrine mennonite. Il contribua au rétablissement des structures communautaires sur les nouvelles bases, surtout en aidant avec la refondation des textes juridiques de la communauté. Lors d'un conflit en 2004 au sein du comité exécutif de la CEFMC entre le représentant légal sortant (Rév. Ndunda Gilbert) et le nouveau représentant légal élu (Rév. Pelende Tshinyam), il servit de conseiller au Rév. Ndunda en faveur de l'unité de la communauté. Enfin, il laissa comme héritage de multiples écrits, et des cadres formés à tous les niveaux.

Malebe Mubwayele Abdon

Sources :

Pasteur Pela Iswala Damas, petit frère de Matungulu. Réponse au questionnaire, 27 décembre 2021.

Pasteur Alphonsine Munganga, épouse de Matungulu. Interview par Abdon Malebe Mubwayele le 29 septembre 2021 à Kinshasa.

Pasteur Ndunda Gilbert, représentant légal de la CEFMC de 1998 à 2004. Réponse au questionnaire, 29 décembre 2021.

Ouvrages du Rév. Dr. Matungulu Givule Floribert :

« La mission chrétienne et l'islam en RDC : problème des méthodes pour une cohabitation pacifique ». *Revue du centre de recherche scientifique interdisciplinaire*

et de publication (2016) : p. 120. Éditions de l'Université chrétienne de Kinshasa (UCKIN).

« L'accès des femmes aux responsabilités religieuses ». *Revue du centre de recherche scientifique interdisciplinaire et de publication* (2016) : p. 53–64. Éditions de l'Université chrétienne de Kinshasa (UCKIN).

Un pasteur modèle : sa vie et son ministère. Kinshasa : Éditions Mukanda, 2014.

« Apport de la femme chrétienne au développement de la nation congolaise ». Actes des journées scientifiques organisées le 21 mai 2010 par la Faculté de théologie évangélique de l'UCKIN.

« Mission paternalism factor in self-reliance of Congo Mennonite Brethren Church ». *Mission Focus: Annual Review* 16 (2008): 11–28.

<https://palni.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15705coll31/id/284/rec/1>

« Rites funéraires pende : Essai de théologie de mission ». Thèse de doctorat, Université protestante du Congo, 2003.

Cet article, reçu en 2022, est le fruit des recherches de Malebe Mubwayele Abdon. Détenteur d'un DEA (Diplôme d'études approfondies) en Théologie évangélique, il est chef de travaux à la Faculté de théologie évangélique de l'Université chrétienne de Kinshasa, République démocratique du Congo.

La Communauté des Églises des Frères mennonites au Congo

par Jean-Claude Kikweta A Mawa Wabala and Maurice Matsitsa-N'singa (2010)⁶⁰

L'histoire de la Communauté des Églises des Frères mennonites au Congo (CEFMC) commence par l'histoire d'une personne d'Amérique du Nord qui a obéi à l'appel de servir Dieu au Congo. Cette histoire incorpore éventuellement celle de nombreux Congolais qui ont répondu à l'appel du Seigneur Jésus Christ dans un environnement marqué par la lutte politique, sociale et économique. Au cours des dernières décennies, la République Démocratique du Congo (RDC) a été marquée par de nombreux conflits politiques et de guerres. On estime que les guerres ont coûté la vie à plus de cinq millions de personnes entre 1998 et 2007.⁶¹ Pendant ce temps, le monde entier a suivi la situation avec une indifférence apparemment totale. Malgré les conditions difficiles dans lesquelles vivent les Congolais, la CEFMC est devenue aujourd'hui l'une des plus grandes conférences nationales au sein de la communauté anabaptiste mondiale. Les facteurs qui ont contribué à cette croissance rapide sont : la traduction de la Bible et de la littérature chrétienne, la formation d'évangélistes de village, le travail médical, et la création d'écoles bibliques et d'écoles primaires et secondaires.

L'histoire de la CEFMC trouve ses origines dans l'engagement et la détermination des missionnaires nord-américains d'apporter la bonne nouvelle à des peuples non encore atteints par l'Évangile. Au début du vingtième siècle, les Frères mennonites d'Amérique du Nord ont eu le désir de se rendre en Afrique pour y proclamer l'Évangile. Ces missionnaires ont confronté de nombreuses difficultés. Dans certains cas, les organisations et les associations missionnaires étaient peu disposées à les soutenir. En effet, face aux risques posés par la maladie, la mort et les hostilités de la nature, ces associations et ces organisations missionnaires ne voulaient pas envoyer leurs agents mourir en Afrique. Face à cette réticence, certains missionnaires des Frères mennonites ont décidé de travailler pour d'autres agences qui étaient prêtes à faire face aux réalités africaines. C'est ainsi qu'Aaron et Ernestina Janzen sont devenus les premiers missionnaires des Frères mennonites à se rendre au Congo pour proclamer la bonne nouvelle.

L'ère des pionniers (de 1913 à 1942) : Aaron et Ernestina Janzen

Les Janzen appartenaient aux églises des Frères mennonites de Mountain Lake et de

⁶⁰ Revue et révisé en profondeur par Maurice Matsitsa-N'singa ; traduction française par Anicka Fast, 2022.

⁶¹ Benjamin Coghlan et al., "Mortality in the Democratic Republic of Congo: An Ongoing Crisis" (International Rescue Committee, 2007), <https://www.rescue.org/sites/default/files/document/661/2006-7congomortalitysurvey.pdf>.

Carson, dans le Minnesota. Ils se sont sentis appelés à évangéliser les peuples africains que la bonne nouvelle de Dieu n'avait pas encore touchés. Le conseil des missions étrangères des Frères mennonites ne souhaitait pas s'engager dans les régions du continent africain où d'autres missionnaires avaient déjà perdu la vie, surtout au Cameroun. Les Janzen acceptèrent donc un poste avec une nouvelle association missionnaire mennonite, la Congo Inland Mission (CIM). La CIM les envoya dans la province du Kasai-Oriental, où ils rejoignirent d'autres missionnaires qui y travaillaient déjà. Les Janzen quittèrent les États-Unis en novembre 1912 et arrivèrent au Kasai en janvier 1913.⁶² Ils ont servi la CIM fidèlement et ont acquis une expérience précieuse dans le travail missionnaire en terre africaine.

Pendant leur service missionnaire au Congo de 1913 à 1922, les Janzen restaient en contact permanent avec les églises des Frères mennonites aux États-Unis, et surtout celles de Mountain Lake et de Carson. Ils espéraient pouvoir quitter la CIM afin de commencer un travail missionnaire pour le compte des Frères mennonites. En 1920, les Janzen ont demandé à la Conférence générale des Églises des Frères mennonites d'Amérique du Nord l'autorisation de quitter la CIM et de créer une nouvelle œuvre missionnaire des Frères mennonites. Malheureusement, la Conférence refusa de donner son accord à la proposition des Janzen, malgré les divers rapports et appels montrant le besoin urgent pour les églises américaines d'apporter l'Évangile au Congo. Les Janzen ne baissèrent pas les bras. Leur mandat avec la CIM terminé, Aaron Janzen partit visiter d'autres régions du Congo pour chercher un endroit où il pouvait proclamer la parole de Dieu et commencer une œuvre missionnaire indépendante.

Les Janzen choisirent la partie occidentale de la province du Kasai. Aidés par les Luba, ils sont arrivés en 1922 à Kikandji où ils ont fondé une première station missionnaire. Parmi la population locale certains individus ont activement participé à l'implantation de l'Église. Parmi eux étaient Ndjimbo Kubala Timothée, Kayembe, Nzelenga Philippe, Nganga Paul, Jacques Kapumba, Senzele, et d'autres qui ont rejoint les Janzen, d'abord comme élèves, puis comme collaborateurs.

Kikandji, la première station missionnaire des Janzen, n'était pas l'endroit idéal pour le travail missionnaire au Congo, et ils ont donc dû trouver un autre endroit. Ils ont choisi le site de Kafumba, à dix kilomètres de Kikandji. Plusieurs facteurs ont déterminé le choix de ce nouveau site, notamment la richesse de la végétation, la fertilité du sol, la possibilité de poursuivre des activités agricoles à haut rendement et la navigabilité de la rivière Kwilu pour transporter les produits agricoles et commerciaux. La construction de la station de Kafumba commença en 1923 et se termina en 1924 lorsque les Janzen et tous les travailleurs congolais quittèrent Kikandji pour s'installer dans la nouvelle station.⁶³

De nombreuses tribus occupaient la région de Kafumba, notamment les Pende, les Mbala, les Songo et les Kwese. Grâce aux efforts des Janzen, la nouvelle

⁶² Board of Foreign Missions, Mennonite Brethren Church of North America, *Foreign Missions, Africa* (Hillsboro, KS: Board of Foreign Missions of the Conference of the Mennonite Brethren Church of North America, 1947), 9.

⁶³ Board of Foreign Missions, Mennonite Brethren Church of North America, 13.

station est devenue un important centre missionnaire qui attirait de nombreuses personnes dans la région. Les gens profitèrent de nombreux services sociaux et religieux fournis par les missionnaires. Les Janzen ont construit des salles de classe pour l'école primaire et une école biblique pour former les futurs dirigeants pour qu'ils apportent l'Évangile aux villages voisins. Ils ont également construit un centre de santé, une maternité et une imprimerie pour la production de la littérature biblique. Tout ce qui était nécessaire pour faciliter le bien-être et le développement de la population a été réalisé dans la station de Kafumba.

Comme indiqué ci-dessus, la Conférence Générale des Églises des Frères mennonites d'Amérique du Nord n'était pas disposée à accepter Kafumba comme champ de mission officielle de l'église. Cependant les individus pouvaient faire des dons qui étaient transférés aux Janzen par le trésorier de la conférence. Face à cette situation, les Janzen ont dû chercher leur propre soutien financier. Quelques fonds sont venus d'amis membres des églises de Mountain Lake, de Carson et d'autres endroits. Ils ont également lancé des programmes agricoles et vendu les produits pour aider à payer le travail missionnaire. Le site de Kafumba, avec son sol fertile, était propice à l'agriculture.⁶⁴

L'école primaire et l'école biblique étaient des éléments très importants du programme des Janzen. Les écoles avaient pour objectif d'apprendre à la population locale comment lire et écrire. Ceux qui étaient choisis pour étudier à l'institut biblique aidaient dans la proclamation de l'Évangile. Il s'agissait d'une formation très limitée. La langue d'instruction était le kikongo ya leta.

Au début, le travail missionnaire des Frères mennonites au Congo fonctionnait dans le contexte du système colonial belge. Les missions protestantes devaient demander la permission de l'État colonial avant de pouvoir s'installer dans une zone. Pour éviter les conflits, les différentes missions protestantes se sont concertées pour attribuer à chacune une zone spécifique à évangéliser. L'Église catholique a été autorisée à fonctionner librement dans tout le pays mais avec des zones pour chaque congrégation. Après l'indépendance du Congo en 1960, chaque communauté protestante pouvait s'établir là où elle voulait.

Cette division du territoire entre les différentes missions/églises voulait dire qu'il y aurait également une nouvelle stratégie pour fournir des services sociaux à la population congolaise. Un système de cogestion des écoles, des dispensaires, et des hôpitaux a été établi. Cette stratégie était essentielle car la population congolaise était en grande partie rurale et les missionnaires étaient tout à fait disposés à se rendre dans l'intérieur du pays pour évangéliser.

Dans le cadre du système de cogestion, les Églises étaient autorisées à construire des écoles, des dispensaires et des hôpitaux. Le gouvernement fournissait des subventions pour la construction des infrastructures, les médicaments et les programmes scolaires, et payait les salaires des enseignants, des médecins et des

⁶⁴ Mawa Wabala Kikweta, "Histoire de la Communauté des Églises des Frères Mennonites du Zaïre (C.E.F.M.Z.)" (Mémoire de maîtrise, Montpellier, Institut Protestant de Théologie, 1977), 89.

infirmières. En outre, les Églises étaient autorisées à donner des cours de religion basés sur la confession de foi de la dénomination qui gérait les écoles. Au Congo, les cours de religion sont obligatoires et le gouvernement paie le salaire de l'aumônier de l'école.

La traduction de la Bible et la production de la littérature chrétienne étaient des moyens efficaces de permettre à la population locale de prendre l'évangélisation en main. Les missionnaires pouvaient contrôler le programme d'évangélisation par le biais de cours bibliques et de séances de formation de disciples. Cependant, dès que la Bible et la littérature chrétienne étaient disponibles dans les langues et dialectes locaux, les missionnaires perdaient le contrôle de l'agenda. Les gens pouvaient étudier la Bible à leur manière et la comprendre dans leur propre contexte.

Un service de littérature et de traduction a rapidement été mis en place à Kafumba. La population locale a été formée pour aider les missionnaires à traduire la Bible (surtout le Nouveau Testament, mais aussi certaines parties de l'Ancien Testament), des livres d'éducation chrétienne et des manuels scolaires destinés à être utilisés dans les écoles primaires et à l'institut biblique de Kafumba. Tout cela a été fait afin d'évangéliser des personnes qui ne pouvaient comprendre et communiquer que dans leurs dialectes locaux. Des Congolais, tels que Nganga Paul et Ndjimbo Timothée, ont apporté leur expertise à ce service en travaillant avec Martha Hiebert, arrivée en 1928, et Kathryn Willems, arrivée en 1936. On envoya la traduction du Nouveau Testament, commencée en 1936 par Ernestina Janzen, en Amérique pour être imprimée en 1943. Vers la fin de la même année, les premiers exemplaires du Nouveau Testament traduit en kikongo ya leta sont publiés et distribués à Kafumba.

Un centre de santé et une maternité ont apporté des soins médicaux indispensables et ont permis d'éradiquer certaines maladies endémiques de la région. Les Janzen établirent un orphelinat pour les enfants en détresse. Certains dirigeants éminents de l'Église, tels que Nganga Paul et Yongo Antoine, ont grandi dans cet orphelinat.

Aaron Janzen était un expert en agriculture, ayant appris cela de ses parents venus d'Ukraine. Contraint par le manque de soutien financier adéquat, il lança des programmes agricoles et horticoles pour produire du café, des noix de palme et de l'huile de palme, et pour l'élevage des chèvres. Un atelier de fabrication de meubles, un atelier de couture, une briqueterie et une scierie ont été créés, ce qui a permis de créer des emplois et des produits pour améliorer les conditions de vie quotidiennes.⁶⁵

Missionnaires et personnel congolais à l'œuvre à Kafumba

Un proverbe congolais dit qu'« un seul doigt ne peut laver un visage ». Les Janzen adoptèrent la logique de ce proverbe. Bien qu'ils n'aient reçu aucun soutien de la

⁶⁵ Kikweta, 92–93; Givule Floribert Matungulu, “Mission Paternalism Factor in Self Reliance of Congo Mennonite Brethren Church,” *Mission Focus: Annual Review* 16 (2008): 17; Anicka Fast, “Let us ‘also work with our hands, so that the Lord’s work may be furthered’: A Disruptive Ecclesial Economy at Kafumba, 1922-1943,” *The Mennonite Quarterly Review* 93, no. 4 (octobre 2019): 448–50.

Conférence Générale des Églises des Frères mennonites d'Amérique, les Janzen avaient toujours la confiance des frères et sœurs de leurs églises d'origine. Ils sont restés en contact permanent avec les églises de Mountain Lake et de Carson, ainsi qu'avec d'autres personnes intéressées par leur travail. Au cours de leurs visites aux États-Unis, les Janzen faisaient le rapport de leur travail missionnaire au Congo, et ils demandaient du personnel missionnaire et un soutien financier pour leur travail.

Quelques membres de l'Église aux USA répondaient positivement à cet appel en soutenant le travail. D'autres s'offraient comme missionnaires au Congo aux côtés des Janzen. Une dizaine de missionnaires, surtout des jeunes femmes, ont rejoint les Janzen à Kafumba. Ainsi, il y avait trois catégories de travailleurs à Kafumba : les missionnaires, les Congolais formés par les missionnaires et servant de personnel de soutien (enseignants, catéchistes, pasteurs, ouvriers spécialisés, infirmières, menuisiers, etc.), et les ouvriers non qualifiés.

À Kafumba, c'était uniquement les missionnaires qui occupaient les différents postes de direction. Les Congolais n'étaient là que comme agents d'exécution. Parmi les missionnaires qui ont aidé les Janzen à développer leur travail de 1924 à 1943, citons les Bendicson, Elmer Hutchinson, Abe F. et Mary Kroeker, Elizabeth Lemièr (citoyenne belge), Kathryn Willems, Anna Goertzen, Martha Hiebert et Martha Manz.⁶⁶ Les couples missionnaires ne restaient jamais très longtemps à Kafumba. Ce fut le cas d'Abe F. et Mary Kroeker, qui y passèrent peu de temps avant de retourner en Europe. M. Bendicson est mort à Kikandji alors que le couple Hutchinson venait de remplacer les Janzen qui étaient repartis en Amérique en 1927 pour un congé. Pendant que les Hutchinson servaient à la place des Janzen à Kafumba, Mme Hutchinson est morte. Les Janzen ont donc dû rentrer précipitamment à Kafumba. Les Hutchinson servaient avec la Unevangelized Tribes Mission (UTM), qui travaillait dans les régions de Panzi et de Kajiji. Lorsque les Janzen sont revenus, Elmer Hutchinson est retourné à son poste à Panzi.

Aaron Janzen a beaucoup travaillé avec les jeunes femmes missionnaires jusqu'en 1943. Ernestina Janzen mourut à Kafumba en septembre 1937. Parmi les Congolais qui ont aidé Aaron Janzen dans son travail, citons Ndjimbo Kubala Timothée (le premier pasteur congolais des Frères mennonites à être ordonné), Nganga Paul, Senzele Luc, Kufikisa Jean, David Kalama, Katuala Jonathan, Mabaya Jonathan, Kikweta Manasse, Bulamatadi Elie, Lumeya Nzash Gédéon, Kiwoma Jean, Manzumbu Stephan, Muzeba Nkieleb, Malwano Mwemo James, et bien d'autres.

Principales caractéristiques de l'Église entre 1922 et 1943

Les Janzen ont développé une initiative évangélisatrice afin d'apporter la bonne nouvelle aux peuples qui ne connaissaient pas encore l'Évangile. Ils ont organisé le

⁶⁶ Board of Foreign Missions, Mennonite Brethren Church of North America, *Foreign Missions, Africa*, 33; Fast, Anicka, "Becoming Global Mennonites: The Politics of Catholicity and Memory in a Missionary Encounter in Belgian Congo, 1905-1939" (Thèse de doctorat, Boston University, 2020), 512.

travail à Kafumba en tenant compte de la population locale et de ses besoins. Pendant vingt et un ans de travail acharné, la réputation de la station de Kafumba s'est étendue bien au-delà de ses frontières et vers d'autres régions. L'Église s'est développée grâce à la vision, l'ingéniosité, l'expérience, l'abnégation et la détermination des Janzen. L'Église était principalement établie dans les zones rurales. Dans leurs premiers efforts, les missionnaires évitaient soigneusement les milieux urbains car les villes et les centres commerciaux étaient considérés comme des lieux privilégiés où habitaient des esprits sataniques et donc non propices à l'évangélisation. L'Église était essentiellement isolée du monde extérieur. On contrôlait minutieusement le contenu des programmes dans les écoles primaires et à l'institut biblique de Kafumba.

L'Église était conservatrice, attachée aux valeurs bibliques évangéliques et anabaptistes/ mennonites. Les missionnaires enseignaient les principes mennonites aux Congolais même si ceux-ci ne les comprenaient pas en profondeur. C'est le même problème qui se pose actuellement. De nombreux Frères mennonites congolais ne savent pas ce que cela veut dire d'être anabaptiste ou mennonite et la plupart ne connaît ni l'histoire de la CEFMC et ni son héritage missionnaire.

L'Église était également dominée par l'esprit de paternalisme missionnaire envers les Congolais. Le « père » missionnaire prenait toutes les décisions pour ses « fils », qui étaient incapables d'assumer une quelconque responsabilité. Les autochtones de Kafumba acceptaient cela et ne contestaient pas l'autorité des missionnaires. Ils acceptaient également les contraintes de l'administration coloniale belge.

L'Église ne tolérait pas les coutumes et les traditions autochtones car on les considérait comme étant sataniques. Pourtant, cette même église pratiquait la séparation entre les noirs et les blancs au sein de la station missionnaire. Il y avait un quartier pour les blancs et un autre pour les noirs. Néanmoins, l'Église était pleine d'énergie et de dynamisme parce que la formation des cadres congolais leur permettait d'apprécier les valeurs intellectuelles, psychologiques, religieuses et culturelles apportées par les missionnaires.

Aaron Janzen et son équipe ont rencontré de graves difficultés financières entre 1938 et 1943. Ils ont fréquemment demandé à la Conférence générale des Églises des Frères mennonites de prendre la responsabilité totale de l'œuvre missionnaire afin d'éviter sa fermeture. Ainsi, dans des pétitions signées en novembre 1936, octobre 1938 et mars 1943, les missionnaires de Kafumba ont exprimé leur volonté de remettre l'œuvre missionnaire à la Conférence générale.⁶⁷

⁶⁷ J. B. Toews, *The Mennonite Brethren Church in Zaire* (Fresno, CA: Board of Christian Literature, General Conference of Mennonite Brethren Churches, 1978), 77. Note de la rédaction: D'autres pétitions ont été présentées à la conférence FM en 1919, 1927, 1930 et 1940. Voir Hans Kasdorf, "A Century of Mennonite Brethren Mission Thinking, 1885-1984" (Thèse Th.D., University of South Africa, 1986), 425-530; George W. Peters, *The Growth of Foreign Missions in the Mennonite Brethren Church* (Hillsboro, KS: Board of Foreign Missions, Conference of the Mennonite Brethren Church of North America, 1952), 138-41; Anicka Fast, "Becoming Global Mennonites: The Politics of Catholicity and Memory," 493-94.

En 1943, Aaron Janzen a rapporté les résultats du travail à Kafumba comme suit : cent écoles établies dans cent villages et dirigées par plus de cent enseignants, un institut biblique établie à Kafumba, un centre de santé, une maternité, un service de littérature pour la traduction et la production de livres chrétiens, deux mille élèves fréquentant les écoles primaires de Kafumba et des villages environnants, et seize cents membres actifs à Kafumba et dans les villages environnants.⁶⁸

Janzen a apporté sa contribution à cette région en formant des enseignants et des évangélistes, et en améliorant les infrastructures. Il a pu lier l'Évangile au développement du bien-être humain en établissant l'autosuffisance alimentaire et en montrant aux gens qu'ils pouvaient subvenir à leurs besoins par une utilisation appropriée de leurs ressources.

Un deuxième commencement

En 1933, un couple de missionnaires canadiens, Henry et Anna Bartsch, a commencé une seconde œuvre dans la région de Bololo au Congo, à environ 450 miles au nord-est de l'endroit où travaillaient les Janzen. Ils ont commencé leur travail sous l'égide de l'Africa Missionary Society, une organisation issue d'un groupe lié à la Winkler Bible School du Manitoba, où les Bartsch avaient fait leurs études. Bien qu'ils aient passé environ un an à Kafumba avec les Janzen, ils ont décidé de lancer une initiative distincte en compagnie de plusieurs autres missionnaires. Malgré les difficultés extrêmes qu'ils ont rencontrées, d'autres missionnaires se sont joints à eux et ont eu quelques succès dans les domaines de l'évangélisation, de l'éducation, de la santé et de la production de littérature. Mais à l'aube de la Seconde Guerre mondiale, la plupart des missionnaires étaient rentrés en Amérique du Nord. Des efforts renouvelés ont été faits dès la fin de la guerre, après que le travail de l'Africa Mission Society a été transféré au Conseil des missions étrangères des Frères mennonites (Mennonite Brethren Board of Foreign Missions). La station de Bololo a été transféré à Djongo Sanga en 1946, puis une autre mission l'a prise en charge en 1949.

Transfert de responsabilité à la Conférence des Frères mennonites d'Amérique du Nord

En 1943, face à la pression d'un grand nombre de Frères mennonites aux USA et au Canada, la Conférence Générale des Églises des Frères mennonites d'Amérique du Nord accepta enfin de prendre la responsabilité totale de cette œuvre au Congo. Aaron Janzen céda son travail au Conseil des missions étrangères des Frères mennonites afin de poursuivre l'établissement et l'expansion des Églises des Frères mennonites au Congo. Le transfert de l'œuvre de Janzen entraîna certainement des changements importants dans la gestion administrative et le financement global.

Pour commencer, le statut de l'église elle-même changea. Elle n'appartenait

⁶⁸ Board of Foreign Missions, Mennonite Brethren Church of North America, *Foreign Missions, Africa*, 25, 34, 51, 57–61.

plus à Aaron Janzen et elle ne se conformait plus à ses désirs personnels.

Il y a également eu un changement de direction. L'American Mennonite Brethren Mission (AMBM), nommée par la Conférence générale des Églises des Frères mennonites d'Amérique du Nord, devint responsable de l'Église au Congo. L'AMBM changea de méthodes de travail, de stratégies et de philosophie, et fixa de nouvelles orientations et priorités. La première priorité, c'était l'évangélisation. On considérait que les autres services devaient soutenir cette priorité. Janzen fut nommé représentant légal de cette Église au Congo. Il fut engagé et payé par l'AMBM au même titre que tous les autres missionnaires qui travaillaient au Congo.

Tous les fonds pour le travail provenaient d'Amérique du Nord. L'AMBM assumait la totalité de la charge matérielle, financière et humaine de cette œuvre. Beaucoup d'autres missionnaires vinrent renforcer l'équipe locale et implanter d'autres églises en dehors de Kafumba. L'objectif était d'étendre cette œuvre missionnaire au-delà de Kafumba vers d'autres régions que les Frères mennonites n'avaient pas encore évangélisées. La station de Kafumba devint le siège de l'Église des Frères mennonites au Congo et le centre de gravité de toutes les paroisses des Frères mennonites. On développait et lançait toutes les activités d'évangélisation dans la province du Bandundu à partir de Kafumba.

Expansion (de 1944 à 1960)

La Conférence Générale des Églises des Frères mennonites réévaluait constamment son œuvre au Congo. Éventuellement, l'AMBM s'est consacrée à poursuivre et à étendre son œuvre missionnaire au-delà de Kafumba. Pour atteindre cet objectif, l'AMBM a recruté du personnel qui a été envoyé au Congo. Une première vague de missionnaires a commencé avec l'arrivée de Susie Brucks en 1944. De 1945 à 1948, d'autres missionnaires sont arrivés pour renforcer le travail d'évangélisation. Une deuxième vague de missionnaires arriva entre 1951 et 1959 pour renforcer l'expansion et l'établissement d'autres paroisses au Bandundu.⁶⁹ De nouvelles stations furent créées à Matende (1945), Kilembe (1947) et Kipungu (1948) dans le district de Kwilu. En plus de ces stations, l'AMBM hérita des stations d'autres associations missionnaires qui connaissaient des difficultés financières. Il s'agit notamment de Lusemvu (1951), Gungu (1951), Kajiji (1953) et Panzi (1952).

Le rayonnement missionnaire des Frères mennonites s'étendit de 150 à 450 kilomètres autour de Kafumba, et atteignit la frontière angolaise. En 1958, il y avait quarante-neuf missionnaires, onze pasteurs congolais, 276 catéchistes et près de six mille membres adultes de l'Église.⁷⁰ Il y avait une école biblique, une école EAP (École

⁶⁹ Une liste complète des missionnaires de l'AMBM est donnée par Toews, *The Mennonite Brethren Church in Zaire*, 225–35.

⁷⁰ Kikweta, "Histoire de la Communauté des Églises des Frères Mennonites du Zaïre (C.E.F.M.Z.)," 119, citant E. M. Braekman, *Histoire du Protestantisme au Congo*, Collection Histoire du protestantisme en Belgique et au Congo belge ; t. 5 (Bruxelles: Librairie des Éclaireurs Unionistes, 1961), 243–44.

d'apprentissage pédagogique) et plus de deux cents écoles primaires avec un total de huit mille élèves.

Il est important de noter que le travail missionnaire de l'AMBM s'est à nouveau étendu à l'éducation. Le poids de cette responsabilité supplémentaire devint lourd et l'AMBM demanda des subventions au gouvernement colonial. Ainsi, avec l'aide d'autres mennonites, une école de formation d'enseignants fut créée à Matende en 1953 afin de répondre aux exigences de l'État pour recevoir les subventions nécessaires à la rémunération des enseignants. Cette nouvelle institution de formation a permis de répondre au besoin de personnel congolais formé, capable d'enseigner dans les écoles primaires de l'Église. Les écoles primaires et secondaires et les institutions médicales ont fonctionné comme des outils d'évangélisation. Chaque année, plusieurs centaines d'étudiants et de patients sont devenus chrétiens grâce au témoignage des aumôniers scolaires, des enseignants, des infirmières et des médecins. Plus récemment, de nombreux patients de l'hôpital de Kajiji ont fondé des églises en Angola après leur retour. Ces patients avaient l'avantage de parler la même langue, le tchokwe, que les habitants de la région de Kajiji.

L'ouverture des écoles bibliques, d'abord à Kafumba, puis à Kikwit, Panzi, Nzashi Mwadi et Kajiji, est devenu une méthode efficace pour promouvoir l'évangélisation. Éventuellement, l'Église des Frères mennonites et l'Église mennonite ont pris l'initiative de créer ensemble une école de théologie à Kajiji. Celle-ci a ensuite été transférée à Kinshasa et aujourd'hui elle est devenue l'Université chrétienne de Kinshasa, en sigle UCKIN. Les diplômés des écoles bibliques étaient généralement prêts à servir n'importe où, alors que les diplômés des instituts théologiques et des universités refusent souvent d'aller servir dans des endroits où les conditions sociales et économiques sont plus difficiles. Par conséquent, les diplômés des instituts de théologie avaient tendance à servir dans les villes où ils étaient également affectés pour enseigner dans les écoles secondaires. Ils recevaient un revenu supplémentaire que le gouvernement verse aux enseignants et au personnel des écoles paroissiales.

Indépendance

Le Congo (également connu sous le nom de Zaïre, puis de République Démocratique du Congo) est devenu indépendant le 30 juin 1960. C'était un grand événement inattendu qui a eu des répercussions au niveau politique, économique, religieux et social du pays et qui a touché tous les secteurs de la société. Un résultat était l'africanisation de tous les postes jadis occupés par les blancs. Puisque les Belges n'avaient pas préparé les Congolais à gérer le pays, l'avènement soudain de cette indépendance a créé une certaine instabilité politique et une insécurité dans tout le pays. Cette situation a mis les missionnaires des Frères mennonites dans un état de peur et d'insécurité.

Depuis les États-Unis, l'AMBM donna l'ordre aux missionnaires de quitter le Congo en passant par l'Angola aux mois de juin et de juillet 1960. Plus tard, pendant l'absence des missionnaires, les pasteurs congolais devinrent responsables de ces paroisses malgré le fait qu'ils n'étaient pas préparés pour la responsabilité de gérer les

stations et les biens. C'est en 1961 que certains missionnaires revinrent au Congo pour reprendre leurs responsabilités. Sous la direction de John Kliever, le siège de l'Église quitta Kafumba (où il avait été depuis 1924) pour la ville de Kikwit. La raison avancée était sécuritaire. Les missionnaires Frères mennonites américains n'étaient plus disposés à rester dans des campagnes parce qu'elles étaient moins sûres. Ainsi, les missionnaires Frères mennonites américains ont commencé à s'installer dans les zones urbaines. On construisit des bâtiments pour le siège de l'AMBM et le centre administratif à Kikwit.

Une Église à deux têtes

Les Frères mennonites congolais étaient en contact avec d'autres églises dans lesquelles des Congolais avaient déjà pris en charge la gestion des paroisses locales. Ils refusaient de rester complètement sous la supervision des missionnaires blancs. Inspirées par les églises dites « libérales » comme les Baptistes (CBCO), ils poussaient leurs revendications jusqu'à exiger la « congolisation » ou « l'africanisation » des églises. Devant cette situation, l'AMBM a trouvé bon d'associer les Frères mennonites congolais à la gestion de l'Église. D'où la création de l'Association des Églises des Frères mennonites au Congo (en sigle AEFMC) en 1960.⁷¹ Les missionnaires venaient d'avaliser qu'il fallait que la mission collabore avec les églises locales.

Malgré cette congolisation, le manque d'une élite intellectuelle qui pourrait gérer l'église collaborativement avec les blancs était un handicap pour les Frères mennonites congolais. Aucun missionnaire n'avait envisagé la nécessité de les former. Ceux qui devaient aider l'homme blanc à apporter la bonne nouvelle de Dieu recevaient une éducation inférieure. Ils devaient limiter leur formation à savoir lire et à savoir écrire. Ainsi, la philosophie des missionnaires Frères mennonites reflétait parfois la politique coloniale belge.

C'est à contrecœur que les missionnaires ont accepté la création de l'AEFMC, avec laquelle ils allaient travailler. Il ne s'agissait pas d'un véritable partenariat car l'AMBM contribuait aux finances, à l'équipement et au personnel. Par conséquent, l'AMBM dirigeait l'Église et détenait le pouvoir tandis que les Frères mennonites congolais fournissaient les paroisses et les ressources humaines. Les Congolais mettaient en œuvre les décisions prises par les missionnaires suivant le principe selon lequel « celui qui fournit l'argent a le pouvoir ». Il n'existait pas de vraie unité entre l'AMBM et l'AEFMC.

Aux yeux de beaucoup, il semblait que c'était une Église à deux têtes, l'une

⁷¹ Ndlr: Voir « Points of understanding in the future relationship of the American Mennonite Brethren church and the Association des Eglises des Freres Mennonite [sic] au Congo », document datant d'août 1960, repris intégralement dans Nzuzi Mukawa, "Relationship between the Mennonite Brethren Mission Services International and the Mennonite Brethren Churches of the Congo (1943-2002)" (Thèse de doctorat, Trinity International University, 2003), 209–12. Le même document se trouve dans les archives de Multiply. Voir MB Mission Archives, A250-10-3, Boîte 8, Dossier: Other materials, 1933-1976.

constituée par les missionnaires et l'autre par les Congolais. Il y avait un déséquilibre entre les deux parties. Les missionnaires étaient dirigés par l'AMBM et les Frères mennonites congolais par l'AEFMC. Privés de tous les moyens financiers et matériels, les autochtones devaient se soumettre aux ordres des blancs même si l'Évangile aurait dû les rapprocher. De nombreux missionnaires ont signalé que l'Église ne devait pas être divisée. Il aurait dû y avoir une étroite collaboration fraternelle entre les missionnaires et les autochtones. Cependant, le véritable pouvoir était du côté missionnaire car ils disposaient des ressources financières et de l'équipement, tandis que les Congolais n'avaient pratiquement rien. La communion fraternelle était souvent rompue parce que le partage ne semblait pas équitable. Bien des années plus tard, Clarence Hiebert, dans son article du *Lien* « Un cœur pour ceux qui n'ont pas entendu », nota que les Nord-Américains faisaient souvent référence à ces « chrétiens étrangers » comme étant les enfants des efforts des missionnaires nord-américains. Ces questions sont toujours à l'ordre du jour des missions.⁷²

Cette association a continué à fonctionner de cette manière jusqu'en 1971, date de la véritable fusion entre la mission (l'AMBM) et l'église nationale (l'AEFMC). Lors de l'Assemblée générale tenue au mois d'août 1971, l'AMBM céda son œuvre missionnaire, débutée en 1922, à la structure nouvellement créée, l'Église Frères mennonites au Congo (EFMC), qui deviendrait plus tard la CEFMZ, puis CEFMC (Communauté des Églises des Frères mennonites au Congo). C'est l'ordonnance Loi n° 73-013 du 14/02/1973 modifiant la Loi n° 71-012 du 31 décembre 1971 réglant l'exercice des cultes qui a placé la CEFMZ en quatrième position d'affiliation au sein de l'Église du Christ au Zaïre (ECZ). Plus tard, sous cette ordonnance loi, la CEFMZ est devenue une église des Frères mennonites au Congo, dirigée par des Congolais.

Le langage utilisé pour décrire ce changement dépendait de la personne qui parlait. Les missionnaires parlaient de confier l'administration de l'Église aux nationaux, tandis que les Congolais parlaient d'obtenir leur indépendance vis-à-vis des missionnaires. Ce langage utilisé par les Frères mennonites congolais était similaire au langage politique utilisé lorsque le Congo a obtenu son indépendance de la Belgique en 1960.

Les Représentants légaux de la CEFMC de 1971 à aujourd'hui (2022) ont été les suivants : Nganga Diyoyo Paul (1971-1974), Kilabi Bululu Isaac (1974-1984), Kusangila Kitondo Jean-Pierre (1984-1991), Masolo Mununga Norbert (1991-1998), Ndunda Ngelele Gilbert (1998-2004), Pelende Tshinyam Damien (2004-2012), Mambakila Kabemba Gérard (2012-2018) et Kimbila Misumbungu Antoine (2018 -).

L'état de l'Église au moment de la fusion

La Communauté des Frères mennonites au Congo était caractérisée par des forces et des faiblesses au moment de la fusion entre la mission et l'Église. C'était une Église

⁷² Hiebert, Clarence, "Un cœur pour ceux qui n'ont pas entendu: histoire de la mission des Frères mennonites," *Le Lien des Frères Mennonites*, décembre 2000, 1-3.

offrant de nombreux services dans des domaines de l'évangélisation, la santé, l'éducation, le développement communautaire, la littérature, l'évangélisation par radio, la traduction de la Bible et une école biblique par correspondance. Elle existait aussi bien dans les zones rurales que dans les centres urbains tels que Kikwit et Kinshasa. La CEFMC était considérée comme la première Église protestante bien structurée et bien organisée du pays. À Kinshasa, elle était la première Église protestante à disposer d'un studio d'enregistrement diffusant des prédications par radio au Congo et au-delà. L'Église était ouverte sur le monde et avait des liens avec d'autres églises et organisations protestantes telles que le Programme agricole protestant (PAP), le Centre d'accueil protestant (CAP – maison de passage protestante), le Centre d'édition et de diffusion (CEDI – un centre de distribution de littérature), l'Institut supérieur théologie de Kinshasa (ISTK) et le Comité central mennonite (MCC – Mennonite Central Committee). L'Église avait commencé à former ses cadres au niveau des études supérieures et universitaires et du troisième cycle afin de répondre aux besoins de la communauté et de répandre l'Évangile dans les zones urbaines. L'Église avait un avenir prometteur avec de nombreux jeunes intellectuels et de laïcs engagés. Il y avait une nouvelle génération avec une nouvelle vision.

L'Église des Frères mennonites était également caractérisée par diverses faiblesses au moment de la fusion. C'était une Église des masses qui ne participaient pas au soutien financier et institutionnel. C'était une conséquence logique de la politique paternaliste établie lorsque l'AMBM a pris la responsabilité de l'Église de 1943 à 1971. L'enfant devait tout attendre de son père. Tout devait provenir de l'Amérique du Nord. L'Église ne réussissait pas à élever le niveau de vie et à combattre la misère et la pauvreté de ses membres. Les missionnaires ne distribuaient pas le soutien qu'ils recevaient de la mission, et les maigres salaires de leurs employés n'amélioraient pas le niveau de vie. Les missionnaires décourageaient également les initiatives prises par leurs travailleurs pour gagner de l'argent supplémentaire. Les missionnaires décriaient parfois les initiatives des travailleurs pour gagner plus d'argent comme étant sataniques. L'Église manquait également de cadres qualifiés en théologie, en médecine et en administration. Elle comptait peu de dirigeants avec une expérience en administration et en gestion financière.

Les Congolais dirigent leurs propres églises (1971-2008)

Les personnes formées à l'institut biblique et à l'école pastorale étaient les premières à occuper des postes de direction dans la nouvelle Église afin de poursuivre l'œuvre missionnaire. Elles devaient également entretenir les relations fraternelles entre missionnaires et Congolais. La première équipe congolaise était dirigée par Nganga Diyoyo Paul, et était entièrement composée de laïcs. Paul Nganga était parmi les personnes formées par Aaron Janzen à l'école biblique de Kafumba. C'était un homme doué qui n'avait jamais servi comme pasteur. Les premiers statuts de la CEFMZ (en kikongo) n'ont jamais spécifié les conditions requises pour les personnes qui devaient diriger les paroisses des Frères mennonites. Les laïcs pouvaient occuper des postes administratifs élevés dans l'Église. De nombreux membres des églises des Frères

mennonites au Congo avaient beaucoup d'estime pour la première équipe. Elle a su préserver l'unité entre les Congolais et les missionnaires et entre les Congolais eux-mêmes, en gardant l'équilibre entre les différentes régions ecclésiastiques. Cette équipe a également atténué la menace du tribalisme qui était un grand obstacle pour le bien-être de l'Église nationale.

Cette équipe a pu relever le défi de l'évangélisation en fondant davantage de paroisses dans les régions de Kinshasa et du Sud-Kwango et en développant les institutions éducatives. Des écoles primaires et secondaires ont été créées pour l'éducation des enfants de l'Église des Frères mennonites au Congo. Le triumvirat de Paul Nganga Diyoyo, André Charles Matsitsa et Matthieu Mukoso Mbavu a accompli un travail remarquable au niveau administratif de l'Église. Même s'ils n'étaient que des laïcs formés dans des écoles missionnaires, l'équipe a apporté une contribution significative à l'Église des Frères mennonites au Congo. C'était une équipe créative qui a dirigé l'Église avec prudence et habileté et a évité de plonger la CEFMZ dans le chaos.

La deuxième équipe a effectué deux mandats à la tête de la Communauté des Frères mennonites au Congo. Pour la première fois, l'Église a été dirigée par une personne avec une licence en théologie. Le révérend pasteur Isaac Kilabi Bululu, un théologien de formation, envoyé étudier en France avec le soutien du Conseil des missions (Mission Board), dirigeait l'équipe. Les statuts ont été révisés pour définir les critères des personnes qui pouvaient diriger l'Église. Le premier mandat de cette deuxième équipe a été mené en collaboration avec un secrétaire général, Arnold Prieb, qui représentait les Missions et Services des Frères mennonites (MBMS – Mennonite Brethren Missions and Services). Par la suite, la structure a commencé à changer. Le représentant légal était également le secrétaire général. Pour diverses raisons, les missionnaires ont commencé à quitter les postes de direction. La montée du tribalisme, la mauvaise gestion de l'Église, l'absence d'une vision claire et les objectifs des différents représentants légaux, ont parfois créé de sérieux conflits.

L'évangélisation reste la pierre angulaire et le travail le plus important de cette Église. Le nombre de paroisses et de leurs membres est à la hausse. La formation des responsables est une préoccupation majeure. Les théologiens sont formés dans de bons instituts supérieurs et de bonnes universités avec le soutien de leur partenaire à l'instar d'ICOMB (International Community of Mennonite Brethren), de la MB Mission (anciennement MBMS International, désormais Multiply) et de la Fondation Prieb. Les femmes participent au développement de ces paroisses mennonites.

Évangélisation et mission

La CEFMC ne rompt pas avec l'objectif social de sa création et de son existence, notamment la proclamation de la parole de Dieu auprès des peuples non atteints par l'Évangile. Des stratégies ont été adoptées pour atteindre cet objectif. Parmi les stratégies, la formation des cadres reste sa première préoccupation. Elle possède

actuellement en son sein des docteurs,⁷³ des licenciés, et des gradués en Théologie et en Missiologie qui ont fait leurs études à l'UCKIN, au Centre universitaire de missiologie (CUM, fondé par le Professeur Nzash U. Lumeya en 1990), à l'Université protestante du Congo (UPC), et ailleurs. Et pour ce qui concerne les études profanes, les accomplissements de beaucoup de fils et de filles de la CEFMC prouvent facilement que la CEFMC s'emploie à encourager ses membres à aller de l'avant.

La seconde préoccupation continue d'être l'extension de son champ missionnaire à travers la RDC pour proclamer la bonne nouvelle de Dieu, d'une part, et de l'autre, pour enseigner la doctrine mennonite. Les données statistiques montrent quel énorme progrès la CEFMC a fait. Selon J. B. Toews, en 1973, il y avait soixante paroisses, et en 1975, il y avait un total de 18 086 membres.⁷⁴ Le révérend Mandonio Biansi, ancien évangéliste communautaire, a signalé une forte augmentation dans le nombre de paroisses entre 2007 et 2008. Il y avait 285 paroisses en 2007 et 387 en 2008.⁷⁵ En 2018, la CEFMC comptait 95 044 membres.⁷⁶ Cela signifie que la CEFMC est l'une des plus grandes Églises des Frères mennonites dans le monde.

Cette augmentation des effectifs nécessite un nombre croissant de pasteurs. Chaque région de l'Église propose des candidats à la formation théologique. Les femmes se donnent également au service pastoral, et certaines d'entre elles ont été ordonnées pasteurs. En 2008, il y avait un total de 427 pasteurs, dont vingt étaient des femmes. C'est une exception à la pratique de la plupart des autres Églises des Frères mennonites dans le monde. En 2000, le représentant légal et secrétaire général, Gilbert Ndunda Ngelego, était le premier responsable de la CEFMC à accepter l'ordination des femmes malgré la pression venant de l'Église du Christ au Congo (ECC). Il s'agissait de l'ordination de la Révérende Pasteure Charly Lukala. Plus tard, Béatrice Kadi, Pombo Narri, Gislaine Tshitshi Tomisa, Marie Fumana et Alphonsine Munganga ont également été ordonnées.

En outre, un Département de la Mission a été créé à l'initiative du Dr Nzash U. Lumeya et accepté par l'Assemblée générale de la CEFMC en 1995. La CEFMC était prête à aller au-delà de ses frontières nationales avec le soutien financier de son principal partenaire, MBMSI.⁷⁷ Le résultat des accords conclus entre les deux

⁷³ Par exemple: Dr. Nzash-U-Lumeya, Dr. Matungulu Givile Floribert (décédé en 2019), Dr. Nzuzi Mukawa, et Dr. Müller Nduzi Kukedikila.

⁷⁴ Toews, *The Mennonite Brethren Church in Zaire*, 166.

⁷⁵ Informations fournies par le Révérend Pelende Damien, Représentant légal et secrétaire générale de la CEFMC, Kikwit, février 2009.

⁷⁶ Mennonite World Conference, "Carte mondiale," 2018, <https://mwc-cmm.org/fr/carte-mondiale-0>.

⁷⁷ Mennonite Brethren Mission/Services International. Ndlr : Le Conseil des missions étrangères (Board of Foreign Missions) de la Conférence de l'Église des Frères mennonites de l'Amérique du Nord a changé de nom plusieurs fois pour devenir à différents moments la Board of Missions (Conseil des missions), Board of Missions and Services (BOMAS), Mennonite Brethren Missions and Services (MBMS), Mennonite Brethren Mission/Services International (MBMSI), MB Mission, et enfin Multiply. Voir Victor Wiens, "Mennonite Brethren Missions/Services International (Mennonite Brethren Church)," in *Global Anabaptist*

organisations est que la CEFMC a envoyé le Révérend Norbert Masolo Mununga à Luanda (Angola) pour y apporter son expertise en administration de l'église. L'Église a eu également un représentant en Afrique du Sud avec le Révérend Baudouin N'Sulunka. MBMSI fournit les ressources financières et matérielles et la CEFMC fournit le personnel.

La CEFMC est en train d'établir plusieurs paroisses dans les provinces du Bas-Congo et du Kasai-Occidental au Congo. La CEFMC a reconnu l'Église des Frères mennonites du Sud-Kivu comme sa neuvième conférence lors de sa douzième session de l'Assemblée générale tenue à Kahemba du 10 au 12 octobre 2008.

Formation des responsables

La politique concernant la formation des responsables a changé. La principale préoccupation de la CEFMC était de former des responsables parce que les paroisses devenaient plus modernes et urbanisées. Dans les grandes villes, il y avait des gens avec des dons différents, de sorte que l'Église était capable d'évangéliser les gens dans les villes. À partir de 1971, certains candidats ont été envoyés pour recevoir une formation en théologie. Selon un accord entre le Conseil de la Mission et la CEFMC, des ressources financières ont été mises à la disposition de l'Église pour cette fin. Des programmes de bourses d'études ont également été mis en place au lycée de Mbandu (Kikwit), à l'école d'infirmières de Kajiji et à l'école professionnelle de Batela.

Outre la formation théologique, la CEFMC s'est également lancée dans la formation des enfants congolais en créant des écoles primaires et secondaires. De grandes écoles, comme celle de Kinshasa, ont été construites. Des écoles ont également été construites et financées par le gouvernement congolais dans les stations missionnaires.

Beaucoup de gens ont condamné les divisions et le caractère tribal qui se sont développés dans l'Église des Frères mennonites au Congo. Trois districts d'Église ont été créés en 1979 (Kikwit au nord, Kinshasa à l'ouest et Panzi au sud) et par la suite, de graves problèmes de tribalisme et une lutte pour le pouvoir ont commencé à émerger. Le pouvoir au sein de l'Église était souvent lié à l'appartenance tribale. Dans la région du nord, les tribus Pende et Mbala étaient majoritaires et voulaient à tout prix occuper des postes de direction dans l'Église. Dans la région du sud, les Yaka et les Tshokwe se disputaient le pouvoir. Cette tendance se poursuit aujourd'hui. L'élection d'un nouveau représentant légal et secrétaire général à la fin d'un mandat est souvent entachée par l'émergence du tribalisme. Le meilleur candidat peut ne pas recevoir de soutien car les gens veulent soutenir le candidat appartenant à leur propre tribu. En 1984, deux personnes qui travaillaient dans la région Nord de la CEFMC ont été renvoyées dans leurs régions d'origine pour être ordonnées, puis sont revenues pour poursuivre leur travail dans le Nord.

Mennonite Encyclopedia Online (GAMEO), 2010,
[https://gameo.org/index.php?title=Mennonite_Brethren_Missions/Services_International_\(Mennonite_Brethren_Church\)](https://gameo.org/index.php?title=Mennonite_Brethren_Missions/Services_International_(Mennonite_Brethren_Church)).

De 1984 à 2004, la direction du bureau central a été assurée par rotation entre les trois régions ecclésiastiques mentionnées ci-dessus. Cependant, depuis 2000, de nombreuses voix se sont élevées pour demander une modification des statuts et du règlement intérieur de l'Église. Le système des districts/régions a été abandonné et remplacé par des conférences ecclésiastiques. En 2003, les trois districts ont été divisés en huit conférences ecclésiastiques : Kafumba, Kajiji, Kikwit, Kinshasa, Kipungu, Gungu, Panzi et Wamba. Une neuvième conférence a été approuvée lors de la douzième session de l'Assemblée générale tenue en 2008. D'autres divisions sont probables. La Conférence de Kajiji sera probablement divisée en deux (Kajiji et Kahemba). D'autres, comme celle de Panzi, pourraient également être divisées.

Il faut davantage de théologiens ayant reçu une formation en gestion administrative, en leadership et en gouvernance. De nombreux dirigeants n'ont aucune expérience administrative lorsqu'ils terminent leur formation théologique. Souvent, ils n'ont d'expérience que dans la gestion de petites paroisses.

La CEFMC utilisait toujours le kikongo ya leta comme langue d'administration. La langue kikongo a même été utilisée lors des sessions de l'Assemblée générale. La documentation produite par l'administration de la CEFMC était donc inaccessible aux personnes qui ne parlaient pas le kikongo. Même les statuts et le règlement intérieur étaient écrits en kikongo. En 2000, il y a eu un nouveau souffle sous la direction de l'équipe dirigée par le Révérend Gilbert Ndunda. Ces documents juridiques ont été traduits de kikongo en français, langue d'administration de la RDC. La Commission des textes juridiques était pilotée par Maurice Matsitsa-N'singa. Dès lors, le Comité exécutif central (COMEX) de la CEFMC a introduit l'utilisation du français pendant ses réunions ou assemblées générales.

Pour ce qui concerne les archives de la Communauté, il n'en existe presque pas. Elles ne sont pas bien conservées ou les autorités n'y pensent pas en général. Les documents officiels et religieux sont éparpillés dans de nombreux endroits. Il y a un partenariat entre la CEFMC et la Fondation Mama Makeka, une organisation non gouvernementale fondée par le Dr Pakisa K. Tshimika Gérard. Il cherche à créer un centre d'archives, mais cette initiative est encore à ses débuts. Trop souvent, les membres ne s'intéressent pas assez à leur propre histoire communautaire. Les rares personnes qui essaient d'explorer le sujet se butent à une documentation insuffisante.

Développement, santé et littérature

La CEFMC n'a pas seulement privilégié l'évangélisation. Pour répondre aux besoins humains, elle a pu s'associer, avec l'aide des missionnaires, à d'autres églises pour monter des unités de production comme le Programme agricole protestant (PAP), Sadisa (une scierie à Kafumba), et d'autres projets soutenus par les Mennonite Economic Development Associates (MEDA).

Vers les années 1990, un Département de la Santé et du Développement communautaire (DESADEC) a été créé sous la direction des Congolais. Cependant, le DESADEC n'a pas duré longtemps. Après plusieurs consultations avec la MBMSI, celui-ci a décidé de ne plus soutenir le DESADEC. Plusieurs missionnaires trouvaient

que la CEFMC pouvait bien se prendre en charge et qu'elle avait atteint sa maturité. Cela explique le désengagement de la MBMSI dans l'envoi des subsides. Aucun autre service n'a remplacé le DESADEC. De nombreux projets de la CEFMC ont cessé. La bureaucratie est l'une des principales raisons pour lesquelles plusieurs projets n'ont pas été financés. La CEFMC n'est plus en mesure de créer des services tels que le département du développement. Ce sont des services qui coûtent très chers et l'église est incapable de les prendre en charge.

Il est vrai que la CEFMC a atteint sa maturité. La CEFMC se classe parmi les premières églises des Frères mennonites du monde en nombre de membres. Mais, un fait est certain. Les différents membres qui composent ces églises sont chômeurs et un tiers des membres qui travaillent ne gagnent que 40 \$ ou 50 \$ par mois. Les ressources financières de la CEFMC sont très limitées. La CEFMC est encore loin de se prendre en charge financièrement.

Le développement agricole avait beaucoup contribué au bien-être économique des Frères mennonites congolais. Beaucoup de membres de la CEFMC pensent que si l'AMBM avait gardé la philosophie de travail et la vision du couple Aaron Janzen, les autochtones eux-mêmes auraient fait un énorme progrès dans la direction de la prise en charge financière de l'Église. Malheureusement, en imitant la politique paternaliste de l'administration coloniale belge, l'AMBM n'a pas poussé les autochtones à se prendre en charge. Les membres de la CEFMC sont restés avec cette mentalité d'attendre tout d'un père puissant qui pourvoit tout pour son enfant. Ce manque d'engagement réel des membres du CEFMC est un problème sérieux qui entrave le succès de l'œuvre. L'Église s'appauvrit de plus en plus car elle manque de ressources financières et d'équipements.

Dans le domaine de la santé, certains membres de la CEFMC comme le Dr Pakisa Tshimika et le Dr Denis Matshifi ont joué un rôle prépondérant dans le développement de ce secteur vital de la Communauté. Cependant, l'hôpital général de Kajiji, créé par les missionnaires, est en train de disparaître. L'hôpital ne fonctionne plus aussi bien que lorsqu'il y avait des missionnaires médicaux. Bien que la CEFMC dispose de ses propres médecins, il ne les soutient pas financièrement ou logistiquement. Le gouvernement congolais n'est pas en mesure de payer les salaires du personnel de santé. En outre, de nombreux centres de santé ont été créés dans les anciennes stations missionnaires, mais ont dû être fermés en raison de la mauvaise gestion et du manque de médicaments.

La CEFMC ne dispose plus d'un centre de production et de distribution de ressources et de littérature. Encore une fois, il n'y a pas de financement pour ce programme. L'équipement laissé par les missionnaires est tombé en désuétude ou est devenu obsolète. Il existe actuellement une petite librairie. Le financement de ce service a pris fin vers l'an 2000.

Partenariat avec MBMSI

Il est absolument essentiel d'examiner la relation de la CEFMC avec son partenaire principal MBMSI (jadis BOMAS). Lors de la prise en charge de l'œuvre du couple

Janzen, l'AMBM (et plus tard BOMAS et MBMSI) a joué un rôle prépondérant dans l'appui financier, matériel et humain qui a favorisé l'avancement des églises des Frères mennonites au Congo. Cependant, l'argent mis à la disposition des missionnaires œuvrant au Congo n'était pas partagé équitablement. Les principaux bénéficiaires étaient les missionnaires blancs. Les Congolais qui travaillaient avec les missionnaires recevaient des salaires de misère qui ne reflétaient pas du tout la prétendue fraternité proclamée par l'Évangile. À ce propos, John Redekop a constaté que MBMSI avait adopté la même politique que de nombreuses autres agences missionnaires. Cette politique stipulait que les travailleurs nationaux devaient être payés selon les normes locales. Parce que cette politique perpétuait la pauvreté de beaucoup, elle était souvent critiquée. « Mon cœur me dit qu'ils devraient être mieux payés, et mon esprit reconnaît que cela pourrait causer d'autres problèmes. »⁷⁸ Cet esprit missionnaire a créé de la mauvaise volonté au niveau des dirigeants et des laïcs.

Les Congolais ont pris leur destin en main et maintiendront un certain type de relation avec l'Amérique du Nord. Cependant, la philosophie du travail a changé. Il s'agit d'une Église purement congolaise avec une administration congolaise. L'agence missionnaire nord-américaine, MBMSI, n'est plus le patron de la CEFMC. Le financement qui était considérable avant les années 1997, a connu une baisse très sensible suite aux consultations menées entre les deux organisations. Par exemple, vers 1994, l'Institut biblique de Kikwit recevait plus de 2 000 \$ US ; en 2008, il ne recevait plus que 200 \$ US, tandis que l'Institut biblique de Nzashi Mwadi ne recevait que 50 \$ US.

Par conséquent, l'ardeur et l'enthousiasme qu'avaient les Congolais pour faire des études théologiques a énormément diminué. Vers l'année 1984, à cause de malentendus entre la Mission et le COMEX de la CEFMC, ce dernier a rendu l'argent reçu de son partenaire. Les relations entre les deux partenaires continuent à être difficiles. Dans ces types de relations, un désir de communion fraternelle est resté central. Cependant, la relation entre les deux partenaires n'est toujours pas résolue et il faut rétablir des relations plus étroites.

La CEFMC de 2009 à 2022

La CEFMC compte maintenant 85 955 membres dans 549 paroisses réparties dans 14 provinces ecclésiastiques. L'équipe actuelle a été choisie en 2018 pour un mandat de huit ans. Le représentant légal et secrétaire général, Révérend Antoine Kimbila Misumbungu, est accompagné du Révérend Georges Kaputu Nzila en tant qu'évangéliste communautaire et de Kafaïre Kufutama Koy comme financier communautaire.

La CEFMC est restée fidèle à son objectif central—l'évangélisation. Depuis que son administration est devenue totalement congolaise, l'Église continue d'avancer dans plusieurs domaines.

⁷⁸ John Redekop, "Les grandes questions de la mission d'aujourd'hui," *Le Lien des Frères Mennonites*, décembre 2000, 4.

a) Évangélisation

La Communauté emploie tous les moyens à sa disposition pour étendre sa présence sur toute l'étendue de la RDC. Pour y arriver, elle focalise ses efforts dans la formation de ses cadres surtout pour les études en théologie. La CEFMC a maintenant 344 pasteurs ordonnés (dont neuf femmes) et 169 pasteurs non ordonnés (dont deux femmes). Actuellement, à cause d'un manque de moyens financiers, il n'y a pas tellement de jeunes gens congolais qui acceptent d'aller étudier la théologie. La Fondation Arnold Prieb encourage et vient en appui à quelques étudiants ayant la vocation et étant choisis par la hiérarchie de la Communauté pour leur formation théologique. Cette même fondation tient absolument à encourager la femme à faire des études supérieures. Il faut citer le cas de la pasteure Consolette Mulonzo qui a commencé ses études à l'Université Protestante du Congo.

La CEFMC a perdu l'un de ses docteurs en théologie suite au décès du Prof. Matungulu Givule en 2019. Mais le Pasteur Müller Ndunzi Kukedikila a terminé sa thèse de doctorat en 2021 et remplacera probablement le Prof. Matungulu à la Faculté de théologie à l'UCKIN. Avec l'aide de la Fondation Prieb, le pasteur Abdon Malebe vient d'avoir son Diplôme d'études approfondies (DEA) à l'UCKIN et se prépare à faire des études doctorales. Il faut encore chercher des moyens financiers et des partenaires internationaux pour pousser les jeunes à préparer la relève.

b) Textes juridiques communautaires

Il y a eu plusieurs changements très importants à la dernière Assemblée générale tenue à Kikwit dans la Province du Kwilu du 16 au 18 septembre 2021. Le mandat au niveau du bureau central a été revu à la hausse : de six ans (non renouvelables), il est passé à huit ans (non renouvelables). Quant au mandat au niveau de la province ecclésiastique, il a été revu à la baisse, passant de quatre ans renouvelables une fois à six ans (non renouvelables). La Conférence ecclésiastique a également changé d'appellation pour devenir actuellement Province Ecclésiastique, tandis que le coordinateur urbain s'appelle maintenant le représentant légal provincial.

c) Services communautaires

Malgré de maigres moyens, l'équipe pilotée par le Représentant légal Gérard Mambakila Kabemba a déployé des efforts pour relancer les activités du Département de la Santé, secteur vital de la vie. C'est un médecin travaillant au sein d'un Centre de Santé qui supervise ce département et à titre bénévole.

d) Enseignement

Ce domaine se développe sans beaucoup de problèmes. La CEFMC a beaucoup d'écoles primaires et secondaires surtout dans ses provinces ecclésiastiques de Kikwit, de Kinshasa et de Gungu, et timidement dans d'autres provinces ecclésiastiques. Toutes les écoles primaires et secondaires sont prises en charge par l'état Congolais.

e) Guest House

La CEFMC développe un partenariat profitable avec une autre agence mennonite, l'AIMM (Africa Inter-Mennonite Mission). Cette dernière lui a permis de s'équiper en construisant une maison de passage dans la ville de Kikwit (à Mbandu) et cela permet à l'Église de s'autofinancer.

Conclusion et perspectives d'avenir

L'année 2022 marque le centenaire de la naissance de l'Église des Frères mennonites au Congo. La CEFMC est une église qui possède tous les atouts nécessaires pour son développement spirituel, financier et matériel. Elle a un grand nombre de membres par rapport aux autres communautés de Frères mennonites dans le monde. Hormis les moyens financiers et matériels, la CEFMC a suffisamment démontré la qualité des cadres formés qui réussissent à implanter des églises dans tout le pays grâce aux ressources de sa stratégie. C'est pourquoi, devant la globalisation de l'évangélisation et de la CEFMC, la CEFMC doit rester ouverte à ses partenaires. Mais aussi, les Congolais qui ont des moyens financiers et matériels et qui proclament le nom de Jésus-Christ peuvent apporter leur expertise dans l'exploitation des richesses propres de leur pays.

La CEFMC doit réfléchir sur le manque d'engagement financier et matériel de ses membres. Elle doit repenser sa façon d'administrer, de gérer et de travailler. Elle doit repenser la manière de convaincre ses membres à donner et à soutenir l'église avec des moyens financiers généreux. Elle doit cesser d'être « une grande église aux pieds d'argile ». La CEFMC doit amener ses membres à imiter certaines églises de réveil qui s'autofinancent localement sans soutien financier extérieur. Elle pourrait suivre le bon exemple des églises kimbanguistes dans la recherche des moyens financiers par la philosophie de « Nsinsani ». Il s'agit d'une pratique où un panier est déposé devant des membres et un montant fixé par la hiérarchie doit être obligatoirement atteint. On peut imiter de tels exemples comme pratiques internes de l'église pour voir la CEFMC prendre son envol.

Les problèmes de tribalisme et de mauvaise gestion continuent d'affliger la CEFMC et d'entraver son développement. L'existence de tels conflits crée des problèmes au sein de l'église. Les dirigeants doivent prendre des mesures pour éliminer ces problèmes.

Par ailleurs, la CEFMC doit encourager son ministère laïque (MILAPRO) pour conscientiser tous les membres et les aider tous à comprendre que la manne ne tombe plus du ciel. Le temps de Moïse et des enfants d'Israël est passé depuis longtemps. À cet égard, la CEFMC peut travailler mieux que les autres églises protestantes du Congo, car elle a été fondée par des personnes qui étaient de bons agriculteurs, artisans et hommes d'affaires. L'Église peut utiliser son héritage d'expertise en agriculture et en économie pour lutter efficacement contre la misère et la pauvreté de ses membres. L'Église doit se prendre en charge. Il ne faut pas qu'elle se fatigue. Ainsi, on aura l'espoir de voir cette grande Communauté des Frères mennonites au Congo prendre son envol dans un avenir proche. Main dans la main, ses membres s'engageront à donner et à recevoir pour l'avancement de l'œuvre de Dieu.

Critique de livre :

Unless a Grain of Wheat : A Story of Friendship between African Independent Churches and North American Mennonites. Sous la direction de Thomas Oduro, Jonathan P. Larson, et James R. Krabill. Série Global Perspectives. Carlisle: Langham Global Library, 2021. Livre broché, 240 pages ; \$10,24 US Kindle ; \$24,99 US format broché.

Livre recensé par R. Bruce Yoder

Unless a Grain of Wheat est un recueil de réflexions issues d'initiatives de collaboration entre les Églises indépendantes africaines (EIA ; en anglais African Independent Churches ou AIC) et les missionnaires et travailleurs mennonites d'Amérique du Nord, de 1960 à 2020. Les quarante-six contributions sont diverses : Chaque auteur partage ses expériences, ses points de vue et les défis de la rencontre entre EIA et mennonites. Certains thèmes émergent : l'importance des expériences partagées d'étude biblique, un sentiment de réciprocité entre collaborateurs, et l'importance des ministères interconfessionnels de réconciliation. Les rédacteurs sont des chercheurs et praticiens de mission qui sont bien placés pour nous apporter ce volume. Deux d'entre eux sont des Nord-Américains ayant l'expérience du ministère parmi les EIA, et le troisième est un membre ghanéen d'une EIA qui occupe le poste de directeur du Good News Theological Seminary à Accra, une institution EIA. La collection commence avec un survol historique des relations entre mennonites et EIA par Wilbert R. Shenk dont la carrière professionnelle comprenait à la fois des recherches sur l'histoire de la mission et la supervision de missionnaires mennonites ayant travaillé avec des EIA. Il y a une bibliographie de ressources rédigées par des collègues EIA et mennonites à la fin du volume.

Les rédacteurs ont invité des contributions de « récits personnels d'événements, d'expériences, de conversations ou de découvertes découlant de la rencontre entre mennonites et EIA ». Ils voulaient du matériel qui « éclairerait la nature, la texture et la signification » de cette rencontre. L'inclusion de contributions provenant à la fois de missionnaires nord-américains et de membres des EIA donne à la collection une ampleur qu'elle n'aurait pas si l'une des parties était absente. Ces réflexions ne sont pas des traitements systématiques de thèmes missiologiques, historiques ou ecclésiaux. Présentées ensemble, cependant, elles donnent un aperçu important de ce ministère de collaboration innovatrice. Quinze réflexions supplémentaires d'experts externes évaluent la signification de ces contributions et de l'engagement qu'elles décrivent pour l'histoire de la mission et pour le mouvement chrétien mondial.

Les réflexions sont regroupées par thème dans huit chapitres dont les titres découlent du titre du volume. Des titres évoquant les semailles, la croissance, le désherbage et la récolte soulignent les débuts, les développements, les défis et les résultats de la collaboration entre mennonites et EIA. Le titre du volume est inspiré du verset biblique Jean 12 v.24, « Si le grain de blé qui est tombé en terre ne meurt, il

reste seul ; mais, s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. » L'explication par Jonathan Larson de l'histoire du titre dans la Préface donne de la cohérence à un volume qui n'articule pas de thèse explicite. Une thèse implicite semble être que la posture de don de soi des missionnaires mennonites nord-américains, qui ont mis de côté leurs priorités confessionnelles et sectaires, était une approche missionnaire fidèle et productive, malgré son incompatibilité apparente avec la stratégie missionnaire traditionnelle. La seconde est que les EIA, méfiants à l'égard des missionnaires étrangers qui les avaient souvent qualifiés de sous-chrétiens, ont connu des partenariats fructueux lorsqu'ils ont pris le risque de se lancer dans cette initiative de collaboration ministérielle.

La collaboration entre mennonites et EIA a débuté dans les dernières années de l'expansion missionnaire qui a suivi la Seconde Guerre mondiale. Les agences mennonites nord-américaines s'étaient lancées un peu tardivement dans le mouvement missionnaire, ayant établi leur travail en Inde, au Congo belge et en Argentine seulement au cours des deux premières décennies du vingtième siècle. Pendant les vingt ans qui ont suivi la guerre, leur présence internationale a grandi considérablement. À ce moment-là, le christianisme avait une longue histoire en Afrique noire, et les EIA faisaient partie de l'ensemble. Les responsables des missions mennonites ont remarqué que le christianisme était en pleine croissance en Afrique et que les églises fondées par les missionnaires avaient de grands réseaux de contacts grâce à leur identité confessionnelle, leur appartenance à des conseils nationaux et leur participation au Conseil international des missions (IMC – International Missionary Council), mais les EIA n'avaient pas de tels réseaux. Certaines cherchaient à établir des liens avec les Églises occidentales au moment même où les missionnaires mennonites cherchaient des occasions d'établir de nouvelles œuvres dans la région. Face à cette possibilité, le secrétaire du Mennonite Board of Missions and Charities (MBMC) Joseph D. Graber, qui avait supervisé le début de la collaboration de la mission avec les EIA, a estimé que les mennonites arrivaient peut-être sur la scène par la providence de Dieu « pour un temps comme celui-ci ». ⁷⁹ À ce moment-là, Graber supposait que ces Églises indépendantes rejoindraient le bercail mennonite, comme le firent certaines. Parmi d'autres, cependant, une nouvelle approche de collaboration missionnaire a émergé. Ce recueil témoigne de cette collaboration.

Les décennies d'après-guerre correspondaient au début de l'ère post-coloniale, et les missionnaires mennonites étaient conscients que de nouvelles approches étaient nécessaires. Le principe de *l'indigénéité* était un objectif important. Les missionnaires voulaient que leur travail produise des églises qui prospéraient sans dépendre des sources occidentales. Ils commençaient également à croire que les missionnaires occidentaux n'avaient pas réussi à interpréter le sens profond de la foi chrétienne pour le contexte africain. La contextualisation allait devenir une priorité importante du discours théologique africain pendant la période de collaboration entre EIA et mennonites. *L'identification* était une autre valeur des missionnaires mennonites.

⁷⁹ J. D. Graber à S. J. Hostetler, 17 décembre 1958, IV-18-13-02, Boîte 4, Ghana 1958, Archives de Mennonite Church USA, Elkhart, IN.

Reconnaissant que les attitudes coloniales avaient trop souvent influencé l'interaction des missionnaires avec les chrétiens africains, ils ont cherché à participer pleinement aux communautés où on les envoyait et à s'adapter aux modes de vie locaux. Enfin, les missionnaires ont suggéré de nouvelles façons de penser à leur rôle. Avec l'émergence de communautés chrétiennes africaines matures, il semblait aussi légitime d'assumer le rôle de *travailleur fraternel* que ceux, plus traditionnels, de prédicateur pionnier ou d'implanteur d'Église. Les réflexions présentées dans ce volume montrent comment la collaboration entre EIA et mennonites incarnaient les valeurs d'indigénité, d'identification et de collaboration fraternelle. Ces valeurs ont permis aux missionnaires mennonites et aux chrétiens africains de travailler d'une manière qui semblait fructueuse et appropriée dans l'ère post-coloniale.

On distingue plusieurs thèmes dans l'ensemble du volume. Presque trois quarts des auteurs, africains et nord-américains également, mentionnent des occasions d'étude biblique, souvent dans le cadre de programmes d'éducation théologique. C'était une priorité typique des missionnaires nord-américains d'offrir de telles occasions pour la formation. Les EIA avaient moins d'occasions que les églises fondées par des missionnaires occidentaux pour former leurs dirigeants. Les Églises indépendantes et les mennonites ont convenu de l'importance d'une telle formation et ont commencé à collaborer, parfois dans le cadre de programmes de formation théologique formels et parfois en participant ensemble à des études moins formelles. Les témoignages des membres des EIA expriment combien ils ont apprécié gagner des compétences dans l'art de l'étude biblique et avoir une compréhension plus profonde des Écritures qui était maintenant possible. Les réflexions nord-américaines expriment leur appréciation de la manière dont l'étude en collaboration avec leurs homologues africains a enrichi leur compréhension de la foi chrétienne. Dans une relation où il y avait des différences significatives dans les présupposés culturels et religieux, l'histoire biblique est devenue une pierre de touche autour de laquelle les Nord-Américains et les Africains pouvaient se rassembler pour chercher à mieux comprendre la croyance et la pratique chrétiennes. Étudier les Écritures ensemble est devenu une approche missionnaire fructueuse à l'époque post-coloniale.

Un deuxième thème est l'expérience de la réciprocité, soulignée par presque trois quarts des contributeurs. Aussi bien les missionnaires nord-américains que les chrétiens africains expriment leur étonnement et leur gratitude pour la réciprocité et le respect qu'ils ont ressentis dans leur engagement mutuel. Cela représente un accomplissement significatif étant donné l'héritage de la domination coloniale et du contexte de l'Apartheid en Afrique du Sud—en effet, le volume se concentre en grande partie sur cette période. Certains écrivains s'étonnent qu'un tel projet ait été possible. Cela est devenu possible lorsque les collaborateurs ont prié ensemble et ont partagé leur vie et les leçons apprises les uns avec les autres. Plus de la moitié des contributeurs soulignent l'importance de la nature relationnelle de leur collaboration, qui est le fondement du thème de la réciprocité. Onze Africains et six Nord-Américains décrivent les relations comme étant des amitiés ; ils étaient plus que des collègues de travail.

Un tiers des contributeurs note l'importance de la paix et des relations interconfessionnelles. Le point de départ de la rencontre entre mennonites et EIA pour le ministère d'Edwin et d'Irene Weaver était le désir de guérir les divisions et l'animosité entre les EIA et entre celles-ci et les grandes églises dans le sud-est du Nigéria. Cet accent a continué pendant plusieurs années avec l'objectif d'encourager la confiance entre les missionnaires mennonites blancs et les membres noirs des EIA en Afrique australe où Blancs et Noirs se regardaient avec un sentiment profond de méfiance et de soupçon. L'orientation œcuménique de ces témoignages est renforcée par les contributions importantes des collègues venant des Églises traditionnelles d'institution missionnaire. Le travail novateur au Nigéria n'a été possible que parce que des missionnaires presbytériens écossais ont plaidé en faveur du ministère de réconciliation des Weaver, aidant ainsi à convaincre d'autres grandes églises qui avaient d'abord rejeté l'idée. Le personnel de la Methodist Missionary Society de Londres, en Angleterre, a mis les Weaver en contact avec Harry Y. Henry, président béninois de l'Église méthodiste de la République du Bénin (alors Dahomey) et du Togo et celui-ci a joué un rôle déterminant dans l'établissement de la collaboration entre mennonites et EIA au Bénin. Le développement du Good News Theological Seminary au Ghana, qui se concentre sur les EIA, était le fruit d'un effort collectif entre missionnaires mennonites et luthériens. Les mennonites ont beaucoup investi dans le partenariat avec les EIA, mais d'autres personnes partageant leur vision ont travaillé à leurs côtés et ont apporté d'importantes contributions.

Ce volume pose la question de l'héritage de la rencontre entre mennonites et EIA. Ensemble, ces réflexions suggèrent une approche qui pourrait informer ou même fournir un modèle pour de futures initiatives de mission collaborative, en Afrique et au-delà. Ils mettent également en lumière la dynamique qui contribuent à expliquer l'émergence du christianisme mondial en tant que cadre d'interprétation : une manière de comprendre le mouvement chrétien comme l'ensemble mondial des expressions culturellement et linguistiquement spécifiques de la foi, d'une part, et des réseaux transnationaux qui les informent et les soutiennent, d'autre part. Cette collection montre que les missionnaires mennonites ont accepté les EIA comme d'authentiques communautés chrétiennes alors que d'autres hésitaient encore à le faire ; elle montre aussi que leur collaboration a contribué à affirmer et à légitimer ces communautés. Sur le plan pratique, la rencontre incarnait la perspective du christianisme mondial—un mouvement que les chercheurs ont décrit et analysé plus en détail au cours des deux dernières décennies. Ainsi, on peut considérer que la rencontre entre mennonites et EIA est un exemple des réalités changeantes qui ont encouragé l'émergence du cadre d'interprétation du christianisme mondial. Enfin, la collaboration entre mennonites et EIA a donné naissance à plusieurs institutions africaines qui perdurent aujourd'hui et entretiennent des liens avec des individus, des paroisses et des agences sur d'autres continents.

Ce qui complique la question de l'héritage est la nature profondément relationnelle de la collaboration entre mennonites et EIA et la diminution de la présence missionnaire mennonite parmi les EIA aujourd'hui. Plusieurs contributeurs africains ont regretté qu'il n'y avait plus de mennonites qui vivaient et travaillaient

parmi eux. Les mennonites nord-américains n'envoient plus de travailleurs pour collaborer avec les EIA comme autrefois, même s'ils gardent le contact avec certains individus à distance. Beaucoup de ces réflexions décrivent une certaine qualité de travail et de vie communautaire qui semblerait essentiels si l'on veut faciliter une approche missionnaire basée essentiellement sur les relations humaines et les amitiés. S'il n'y a pas la possibilité de partager la vie quotidienne et le ministère à long terme, cela semblerait peu probable qu'on reproduise une telle approche et l'on ne sait pas encore très bien à quoi pourraient ressembler des relations et une collaboration fructueuses quand commencera la nouvelle époque.

Tous ceux et toutes celles qui s'intéressent à la missiologie, l'histoire des missions, le christianisme africain, l'histoire de l'Église ou les études mennonites voudront ajouter ce volume à leur bibliothèque personnelle. Un petit ajout aurait aidé les lecteurs. Il aurait été très utile d'ajouter le lieu et la période de participation de chaque auteur au ministère conjoint entre mennonites et EIA (ces détails ne sont présents que dans certains cas). Cela aurait permis au lecteur de mieux situer chaque contribution dans le temps (soixante ans) et l'espace (huit pays) de cette histoire. Il s'agit cependant d'un problème mineur pour ce volume au contenu narratif riche qui donne une idée de la nature, de la texture et de l'importance de la rencontre entre EIA et mennonites, comme l'ont voulu les rédacteurs.

Autres ouvrages sur la collaboration entre mennonites et EIA (disponibles gratuitement en ligne)

Frey, Nancy et Lynda Hollinger-Janzen, 2015. *L'Évangile en trois dimensions au Bénin : les Églises béninoises invitent les mennonites à la mission en partenariat intégral*. Missio Dei 23, édité par James R. Krabill. Elkhart, IN: Mennonite Mission Network.

<https://assets.mennonites.org/Downloads/MissioDei23.F.pdf>

Krabill, James R., 1998. "Neither 'Reached' nor 'Unreached': The Response of One Mission Agency to Independent Churches of West Africa." *Mission Focus Annual Review* 6: 97-112.

<https://palni.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15705coll31/id/273/rec/6>

Shank, David, 2003. "A Decade with God's Mission among African-Initiated Churches in West Africa." *Mission Focus Annual Review* 11: 85-104.

<https://palni.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15705coll31/id/279/rec/11>

Weaver, Edwin et Irene Weaver, 1970. *The Uyo Story*. Elkhart: Mennonite Board of Missions.

<https://www.bu.edu/missiology/files/2015/05/the-Uyo-Story.pdf>

Weaver, Edwin et Irene Weaver, 1975. *From Kuku Hill*. Elkhart: Institute of Mennonite Studies.

<https://www.bu.edu/missiology/files/2015/05/From-Kuku-Hill.pdf>.

Yoder, R. Bruce. "Weaver, Edwin (1903-1989) et Irene [Lehman] (1910-) : Pioneer Missionaries among African Initiated Churches." Dans *History of Missiology*, <https://www.bu.edu/missiology/missionary-biography/>

Extrait de livre :

Rankopo, Morena. “We Have Learned together about Worship, Marriage, Prophecy, and Burnt Offerings.” [Nous avons appris ensemble sur le culte, le mariage, la prophétie et les holocaustes.] **Dans *Unless a Grain of Wheat: A Story of Friendship between African Independent Churches and North American Mennonites*, sous la direction de Thomas Oduro, Jonathan P Larson, et James R. Krabill, 110–12. Séries Global Perspectives. Carlisle : Langham Global Library, 2021.**

J’ai une compréhension limitée de l’histoire du partenariat entre les mennonites et la Spiritual Healing Church [Église de guérison spirituelle] au Botswana, mais voici ce que je sais. Pendant la période de lutte dans ce qui s’appelait alors le pays de Rhodésie, il y a eu des incursions transfrontalières dans le nord-est du Botswana, de sorte que la base des opérations de la Spiritual Healing Church a été déplacée du village de Matsiloje, près de la frontière rhodésienne, à la ville de Mahalapye. C’est là que notre Église a rencontré un trio de mennonites qui a rencontré nos aînés. Notre fondateur, le prophète Mokalleng, avait prophétisé qu’un jour, des blancs viendraient travailler avec nous. On considère que cette rencontre est l’accomplissement de cette prédiction.

Ce qui était insolite dans ce partage, c’est qu’il s’agissait d’un véritable partenariat qui était possible parce que les mennonites n’implantaient pas leurs propres églises ici. Au lieu de cela, ils étaient partenaires avec nous. Nous identifions ensemble les besoins et cherchions des moyens efficaces pour répondre à ces besoins. Pour moi personnellement, j’ai trouvé que ce partage était harmonieux et respectueux, un échange de connaissances et de compétences. Nous avons observé de vrais changements dans la qualité de nos dirigeants, et c’est évident chez ceux qui sont à la tête de notre Église.

Un exemple est que nous avons maintenant des agents de mariage dans toute l’Église. Autrefois, c’était seulement les grandes églises qui disposaient de telles autorités. Les EIA étaient exclus de cette fonction importante. On a comblé cette lacune avec une formation dirigée par les mennonites et souvent dans notre propre langue, le setswana.

Un deuxième exemple est le groupe fraternel de couples mariés initié par Sharon et Rudy Dirks. Ce groupe nous a aidés à réfléchir à nos familles d’origine, à la façon d’élever nos enfants et à la manière d’établir des liens conjugaux solides. Nous cheminé longtemps pour apprendre ces choses. Puis, à notre tour, nous avons organisé des ateliers semblables dans d’autres endroits pour aider les autres.

Troisièmement, j’ai participé à une classe hebdomadaire du mercredi qui enseigne comment comprendre la Bible à l’aide de guides d’étude préparés par les mennonites. Ces guides ont beaucoup amélioré la qualité de l’enseignement de nos pasteurs, évangélistes, diacres et prédicateurs. Ils ont maintenant une bien plus grande compréhension et ils ne se sentent plus intimidés par personne—ce qui n’était pas le cas auparavant. Nos prédicateurs sont maintenant confiants et réfléchis. C’est à cause de leur plus grande capacité et de leur confiance que les fidèles sont restés dans nos paroisses.

Quatrièmement, la création du Centre de consultation sur le VIH/SIDA de Tshepong a ouvert la discussion dans notre Église sur cette crise qui touche notre nation et nous a aidés à comprendre les principes nécessaires pour aborder cette question—des principes qui s'appliquent à tous les aspects de notre vie.

Les mennonites ont également découvert notre pratique du culte : pas d'instruments, le battement des mains et, bien sûr, notre façon de danser. Nos partenaires mennonites ont eu un peu de mal à s'adapter à nos rythmes. Ils ont également appris à apprécier l'étendue de la participation active à nos rassemblements et notre culture des chorales.

Dans l'expérience des partenariats, il arrive souvent qu'un partenaire a plus de pouvoir que l'autre. Mais de manière générale, dans notre partage avec les mennonites, nous avons trouvé une véritable harmonie et un principe de respect mutuel qu'il faut noter. Dans nos conversations théologiques, nous nous sommes beaucoup intéressés à la notion de prophétie, une pratique courante dans nos églises. Mais les mennonites avaient une expérience limitée de ce phénomène et ne pouvaient guère jeter de lumière sur nos nombreuses questions. Nos propres aînés ne sont pas en mesure de nous expliquer ces choses ou d'articuler leur contexte. Par conséquent, la génération suivante ne saisit guère ce don spirituel. En tant que personne qui réfléchit, je voudrais bien comprendre ce trait distinctif de notre Église et connaître ses sources culturelles et divines, car dans notre passé, à des moments clés, les prophètes ont opéré dans des circonstances de détresse pour nous apporter la guérison de Dieu.

À d'autres occasions, nous nous sommes aventurés avec nos homologues mennonites dans des domaines théologiques délicats tels que les sacrifices et les holocaustes. Nous avons demandé si le fait d'honorer nos ancêtres peut avoir une place dans la vie de l'Église chrétienne. Notre génération veut dialoguer sur ces sujets, mais ce désir s'est parfois heurté à l'opposition de nos dirigeants plus âgés pour qui ces sujets sont interdits et qui préfèrent que ces choses restent ambiguës.

Un autre aspect difficile du partenariat a été l'engagement avec les groupes de femmes qui ont tendance à résister à l'étude systématique des Écritures. Elles continuent à se fier à l'inspiration et à la spontanéité dans leur vie commune. Mais le résultat est que les femmes ne sont pas non plus aussi confiantes dans leur compréhension des Écritures, et cela limite leur capacité à diriger des rassemblements publics comme les funérailles.

Un grand défi de notre temps vient des « églises de feu » — les méga-églises pentecôtistes. Beaucoup de leurs pratiques sont même semblables aux nôtres, bien que nous ayons tendance à les appliquer dans des contextes plus privés. Par ailleurs, nous avons une musique et une danse distinctives dans notre culte, que nos jeunes apprécient. D'une part, nous voulons moderniser nos rituels pour notre époque, mais d'autre part, nous ne voulons pas perdre notre identité.

Nous observons actuellement une diminution de l'engagement avec les mennonites, et ceux qui n'ont pas eu l'expérience de ces interactions se sentent lésés. Je suis récemment revenu de trois années passées à l'étranger, en Australie, où j'ai été surpris de voir des bâtiments d'église abandonnés, sous l'effet d'un sécularisme croissant. Étant donné cette tendance, je suis particulièrement reconnaissant et

j'affirmer avec enthousiasme le partenariat avec les mennonites que nous avons apprécié pour sa rare candeur et sa modération. Nous partageons avec notre famille mennonite la conviction que c'est grâce à l'initiative de membres individuels que l'Église continue à vivre. Et nous sommes tristes de voir s'amenuiser les avantages qui ont découlé de ce partenariat.

(Reproduit avec l'aimable autorisation des éditions Langham)

Se souvenir ensemble : la biographie comme lieu de rencontre au sein de l'Église mondiale

par Anicka Fast

I – Introduction

Le premier jour de leur cours d'histoire de l'Église en Afrique, les étudiants en licence à l'Université LOGOS de Ouagadougou (UCLO) étaient déconcertés quand ils ont appris qu'ils devaient rédiger la biographie d'un chrétien burkinabè, sur la base d'au moins deux interviews, et que cette biographie serait publiée dans le *Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique* (DIBICA). Ils ont passé beaucoup de temps à essayer de me convaincre, le deuxième jour de classe, que cela serait très difficile. Il était possible, disaient-ils, que la hiérarchie de leur église ne leur permettrait pas de publier un article sur un dirigeant de l'église sans l'approuver au préalable – un processus qui pourrait s'avérer interminable. Que les familles pourraient s'y opposer. Que les personnes interrogées ne voudraient pas participer sans lettre officielle de l'administration de l'université autorisant les étudiants à faire cette recherche. Et si les gens refusaient d'être interviewés, ou encore réclamaient de l'argent? Et puis, c'était quoi, ce DIBICA—un autre projet conçu dans les pays du Nord qui prétendait être pertinent pour le contexte africain—une affirmation plus rhétorique que réelle? La liste des obstacles était interminable.

En écoutant les étudiants, j'ai perçu le lien complexe entre ce qui les inquiétaient et leur identité en tant que membres africains d'une Église mondiale. Pendant le reste du cours, j'ai cherché à répondre à ces objections de diverses manières. Au fur et à mesure que les étudiants faisaient des exercices pratiques, écoutaient des exposés sur l'histoire du mouvement chrétien en Afrique et dans le monde, et lisaient des biographies de chrétiens africains du passé, ils avaient de plus en plus de confiance dans leur capacité à réaliser ces interviews et à écrire l'histoire d'un chrétien burkinabè. Ils se sont exercés à demander le consentement d'une personne interviewée. Ils ont vu des exemples de consentement donné de plein gré. Ils ont lu des biographies de missionnaires, de prophètes et de martyrs africains qui ont baptisé des milliers de personnes, et dont le message chrétien s'enracinait profondément dans les cultures et les contextes africains—des personnalités qui ont courageusement témoigné de leur foi face à la souffrance, au racisme, et à la mort. Ils ont fait une lecture douloureuse d'exemples de liens entre la mission et le colonialisme, tout en apprenant à placer le colonialisme européen et le mouvement missionnaire protestant moderne dans le contexte d'une histoire plus longue et plus vaste de l'Église en Afrique. Ils ont découvert la structure et la vision du DIBICA, en particulier sa création grâce à des conversations entre chercheurs nord-américains ou européens et africains qui se sentaient profondément interpellés par le manque « d'outils de référence fondamentaux » qui contribuait à une dépendance continue sur des cartes intellectuelles dépassées. Ils ont compris l'insuffisance lamentable de ces cartes 'qui ne

peuvent guère refléter le « phénomène remarquable » de l' « explosion » du christianisme en Afrique, et qui continuent d'ignorer les « hommes et des femmes qui ont servi (et servent encore) de catalyseurs au mouvement ». ⁸⁰ Ils ont perfectionné leurs compétences d'intervieweurs en apprenant à poser de bonnes questions et à reconnaître celles qui posent problème. Petit à petit, ils ont commencé à se voir dans le rôle de conteurs, de narrateurs historiques, qui pouvaient contribuer à l'histoire du christianisme africain dans lequel le leadership et l'initiative missionnaire des Africains étaient—et ont toujours été—centraux. À la fin du cours, [douze nouvelles biographies en langue française](#) ont été publiées dans le DIBICA, les premières pour le Burkina Faso. Cela porte le nombre de biographies en français à 525, soit 18% du total des 2 948 biographies en mars 2022. ⁸¹

Dans ce cours, et dans d'autres cours donnés depuis cette date à UCLO et à l'Université chrétienne de Kinshasa (UCKIN), c'est l'instrument de la biographie qui a aidé les étudiants à se souvenir différemment et les a transformés en conteurs créateurs de nouvelles biographies. La biographie a servi de lieu de rencontre entre les grandes histoires du colonialisme, de la mission et du renouveau de l'Église, et les histoires spécifiques de missionnaires individuels et de fidèles engagés ; entre la théorie et la pratique de la missiologie ; entre l'histoire de l'Église et l'histoire de la mission ; et entre les chrétiens de l'hémisphère Nord et l'hémisphère Sud. Le processus de rédaction d'une biographie était lui-même un processus relationnel complexe qui a permis de créer de nouveaux liens au sein de l'Église mondiale. De chacune de ces manières, le fait d'utiliser la biographie comme instrument pédagogique a permis de créer un nouvel élan pour la « mémoire œcuménique » — la création de récits historiques qui reflètent l'engagement continu des archivistes, des écrivains et des conteurs envers l'Église universelle. ⁸²

L'objectif de cette étude de cas est de montrer comment la création de biographies dans un contexte éducatif, dans le cadre d'un projet collaboratif comme le DIBICA, peut créer un lieu de rencontre, générateur de nouveaux liens et de méthodes plus équitables pour la production de connaissances au sein de l'Église mondiale. Une première partie développe le concept de « mémoire œcuménique » et montre comment la biographie peut servir d'instrument précieux pour promouvoir cette

⁸⁰ Jonathan J. Bonk, "Le Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique : La cartographie ecclésiastique et le continent invisible," trans. Michèle Sigg, 2008, <https://dacb.org/fr/about/bonk-article/>.

⁸¹ <https://dacb.org/resources/datasheets/>, consulté le 10 mars 2022.

⁸² Pour un développement détaillé de la notion de « mémoire œcuménique » ou « mémoire catholique » (dans l'anglais original), voir Fast, Anicka, "Becoming Global Mennonites: The Politics of Catholicity and Memory in a Missionary Encounter in Belgian Congo, 1905-1939" (Thèse de doctorat, Boston University, 2020), 114–20, 596–99. Voir aussi Andrew F. Walls, "Structural Problems in Mission Studies," dans *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 155; Emma Wild-Wood, "Afterword: Relocating Unity and Theology in the Study of World Christianity," dans *Relocating World Christianity. Interdisciplinary Studies in Universal and Local Expressions of Christianity*, sous dir. Joel Cabrita, David Maxwell, et Emma Wild-Wood (Leiden: Brill, 2017), 338, 340.

pratique ecclésiale. Une deuxième partie présente la pédagogie détaillée de ces cours d'histoire de l'Église, réfléchit à la façon dont les étudiants ont reçu cette méthode d'enseignement et identifie certains des obstacles qui continuent à nuire à la capacité des étudiants de devenir des participants à part entière dans le processus de raconter les histoires de l'Église en Afrique.

II – La biographie : un instrument qui favorise la mémoire universelle

Andrew Walls a signalé il y a plusieurs décennies que, pour rendre possible une participation visible et équitable à la création et la sauvegarde de la mémoire des histoires de l'Église mondiale, les historiens de l'Église de l'hémisphère Sud ont besoin d'un espace où ils peuvent : développer leurs compétences en matière de recherche et de rédaction ; accéder aux sources primaires et secondaires ; produire et publier ; partager leurs histoires ; développer des réseaux de collègues et contribuer à l'élaboration des agendas scientifiques.⁸³ Cependant, les énormes barrières qui font obstacle à des conversations et à des échanges scientifiques équitables au sein de l'Église mondiale n'ont pas sensiblement diminué depuis que Walls a identifié ces « problèmes structurels ».⁸⁴ Bien que l'étude du christianisme mondial soit devenue un nouveau domaine de recherche très dynamique, le nouveau concept de la globalité de l'Église n'a toujours pas réussi à pénétrer les vieilles certitudes et les cartes intellectuelles du monde universitaire occidental. Il en résulte une exclusion obstinée des chercheurs des pays du Sud qui ne peuvent participer comme membres à part entière à la production de connaissances, tandis que les chercheurs des pays du Nord restent coupés et ignorants des difficultés de leurs collègues des pays du Sud.⁸⁵ En effet, c'est ironique que les intervenants principaux dans le domaine du christianisme mondial—un champ de recherche de mieux en mieux défini—soient encore essentiellement occidentaux.⁸⁶

Quand il s'agit de raconter l'histoire de l'Église en Afrique, les historiens africains se heurtent souvent à l'inaccessibilité des sources primaires, qui sont généralement conservées par les agences missionnaires dans les pays du Nord,

⁸³ Walls, "Structural Problems in Mission Studies," 156–58.

⁸⁴ L'historien David Maxwell attire l'attention sur la puissance des obstacles politiques, économiques et religieux qui, peut-être surtout en Afrique, sapent « l'idée inspiratrice--celle d'être membre de l'Église mondiale ». – David Maxwell, "Historical Perspectives on Christianity Worldwide: Connections, Comparisons and Consciousness," dans *Relocating World Christianity. Interdisciplinary Studies in Universal and Local Expressions of Christianity*, sous dir. Joel Cabrita, David Maxwell, et Emma Wild-Wood (Leiden: Brill, 2017), 47–59. Maxwell fait référence au travail influent de James Ferguson sur ce sujet. – James Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order* (Durham, NC: Duke University Press, 2006).

⁸⁵ Walls, "Structural Problems in Mission Studies," 158.

⁸⁶ Afe Adogame et al., "What Is World Christianity?" (Table ronde, Événement du programme d'études en ligne de l'Overseas Ministry Study Center, Princeton Theological Seminary, November 4, 2021), <https://www.youtube.com/watch?v=PnVOMdrc6eA>.

perpétuant ainsi la fausse dichotomie entre « mission » et « Église ».⁸⁷ Ainsi, les déséquilibres de pouvoir dans le domaine de la production de connaissances deviennent des obstacles à l'unité œcuménique au sein de l'Église mondiale, en occultant le rôle missionnaire central des chrétiens africains à travers l'histoire et en empêchant les historiens africains de créer des récits fidèles de l'expansion de l'Église sur leur continent.

Dans l'acte de la mémoire œcuménique, il y a un démantèlement des barrières artificielles entre « l'histoire de la mission » et « l'histoire de l'Église » puisqu'on reconnaît les membres des églises comme étant des missionnaires et les travailleurs des agences missionnaires comme faisant partie de l'Église.⁸⁸ La mémoire œcuménique signifie qu'on garantit un accès équitable aux sources nécessaires pour composer les histoires des rencontres missionnaires qui ont fait de l'Église un organisme mondial. L'acte de se souvenir ainsi signifie prêter attention, en racontant ces histoires, aux manières concrètes et ordinaires dont l'imaginaire ecclésial universel a pris forme lorsque les missionnaires et les croyants locaux ont commencé à « se reconnaître mutuellement comme membres d'un même peuple ».⁸⁹ Cela signifie aussi qu'on reconnaît comment un tel imaginaire a été miné ou trahi par des revendications concurrentes telles que celles de l'ethnicité, de la race ou de l'État-nation.⁹⁰ Il s'agit de développer des pratiques de mémoire communautaires à l'aide desquelles les chrétiens des pays du Nord et du Sud déplorent ensemble les trahisons de l'universalité dans le passé et le présent, célèbrent les façons dont les amitiés transfrontalières – souvent en marge de l'action missionnaire officielle – ont contribué à façonner un nouveau peuple mondial, et s'engagent à adopter des méthodes plus équitables de production de connaissances à l'avenir.⁹¹ Si, en effet, la mission est « l'activité par laquelle l'Église cherche à se rendre universelle »,⁹² et si la mémoire et le récit sont des éléments fondamentaux qui façonnent l'identité,⁹³ alors composer ensemble des

⁸⁷ J. F. Ade Ajayi et E. A. Ayande, « Writing African Church History, » dans *The Church Crossing Frontiers. Essays on the Nature of Mission. In Honour of Bengt Sundkler*, sous dir. Peter Beyerhaus et Carl F. Hallencreutz, *Studia Missionalia Upsaliensia* 11 (Lund: Gleerup, 1969), 94; Walls, « Structural Problems in Mission Studies, » 149, 155; Fast, Anicka, « Becoming Global Mennonites, » 69–75.

⁸⁸ Fast, Anicka, « Becoming Global Mennonites, » 114–16, 598; Wilbert R. Shenk, « Toward a Global Church History, » *International Bulletin of Missionary Research* 20, no. 2 (Avril 1996): 54; Philip Yuen-Sang Leung, « Mission History versus Church History, » dans *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*, sous dir. Wilbert R. Shenk (Maryknoll, NY: Orbis, 2002), 54–74.

⁸⁹ Kwame Bediako, dans une interview donnée à James Ault, *African Christianity Rising* (James Ault Productions, 2013).

⁹⁰ Fast, Anicka, « Becoming Global Mennonites, » 116–18.

⁹¹ Fast, Anicka, 119–20.

⁹² Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain: questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique* (Paris: L'Harmattan, 1980), 9.

⁹³ Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology* (New York: Seabury Press, 1980), 65–67.

histoires de la mission dans une perspective universelle de l'Église est une manière dont on peut « re-composer » les chrétiens du Nord et du Sud dans un corps global.⁹⁴

Les biographies ont une grande valeur pour soutenir la pratique de la mémoire œcuménique. Comme Michèle Sigg l'a bien expliqué dans un article sur le rôle essentiel de la biographie dans le DIBICA, la biographie est un « outil particulièrement pertinent et essentiel pour la recherche historique sur le christianisme africain. »⁹⁵ La biographie permet de combler les grandes lacunes de l'historiographie, chaque histoire étant comme un point dans un portrait pointilliste.⁹⁶ Comme le souligne Sigg, la biographie n'est pas seulement adaptée aux contextes où les sources écrites sont rares, comme en Afrique ; elle n'est pas non plus un simple palliatif qu'on rejette une fois que les « vraies » histoires sont écrites. La biographie est une méthodologie qui permet de faire ressortir des voix jusqu'alors marginalisées et de commencer ainsi à modifier les grands récits classiques.⁹⁷ Les histoires captivantes des biographies sont particulièrement bien adaptées pour mettre en lumière l'interaction entre les individus et la société, et elles illuminent l'action des individus, même au sein de structures et de systèmes oppressifs tels que le colonialisme.⁹⁸ Les biographies produites en Afrique peuvent aider à révéler les détails d'une rencontre missionnaire, et leur fondement dans les sources orales fournit le genre de détails riches qui peuvent compléter ou remettre en question les documents écrits créés par le personnel colonial ou les missionnaires européens. Par exemple, ils peuvent remettre en question les préjugés académiques occidentaux en ancrant fermement les histoires d'expériences surnaturelles, ou de « bons » missionnaires occidentaux, dans l'expérience vécue.⁹⁹ Les biographies sont aussi particulièrement excellentes pour faire la lumière sur l'amitié – une pratique missionnaire qui a joué un rôle essentiel dans la transformation du

⁹⁴ Pour une discussion approfondie du la « re-composition » de l'Église liée avec la mémoire historique, l'Eucharistie, et l'Église mondiale, voir Fast, Anicka, "Becoming Global Mennonites," 114ff. (En anglais, « re-membering » veut dire à la fois se souvenir et se remembrer/se recomposer.) Le terme a été utilisé en premier lieu par William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Challenges in Contemporary Theology (Oxford: Blackwell, 1998), 229, et aussi par John D. Roth, "Forgiveness and the Healing of Memories: An Anabaptist-Mennonite Perspective," *Journal of Ecumenical Studies* 42, no. 4 (automne 2007): 573–88. Voir aussi Emmanuel Katongole, *Born from Lament: The Theology and Politics of Hope in Africa* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017), 234–36. Pour une discussion fondamentale sur le rôle des mémoires dangereuses dans la constitution d'une Église mondiale, voir Metz, *Faith in History and Society*, surtout les chapitres 5 et 8.

⁹⁵ Michèle Miller Sigg, "Pointillist History and the Essential Role of Biography in the Dictionary of African Christian Biography," in *African Christian Biography: Stories, Lives, and Challenges* (Pietermaritzberg: Cluster Publications, 2018), 20.

⁹⁶ Sigg, 19.

⁹⁷ Sigg, 22.

⁹⁸ Sigg, 23.

⁹⁹ Sigg, 31–34.

christianisme en un mouvement mondial.¹⁰⁰

Mon expérience en tant que chercheuse et enseignante m'amène à suggérer trois raisons supplémentaires, en plus de ces raisons déjà convaincantes, de privilégier la biographie comme outil essentiel dans le développement de récits plus justes et plus universelles sur l'Église en Afrique.

Tout d'abord, le processus de recherche, de rédaction, de soumission, de révision et de publication d'une biographie dans le DIBICA est un processus relationnel qui nécessite une collaboration entre les pays du Nord et du Sud et qui contribue ainsi à développer des réseaux de contact au sein de l'Église mondiale. Pour cela, il faut que les étudiants africains aient confiance dans le fait que le projet DIBICA ne perpétuera pas la minimisation des connaissances locales et la priorisation de l'expertise technique qui caractérisent la plupart de leurs interactions avec des Occidentaux bien intentionnés.¹⁰¹ La recherche originale de l'étudiant, les révisions et les conseils du professeur, ainsi que l'expertise technique du personnel du DIBICA à Boston sont tous les éléments qui contribuent au produit final : c'est ainsi que le DIBICA devient la propriété conjointe de toutes ces parties prenantes. Le fait d'être l'auteur d'une biographie donne de la dignité aux étudiants et contribue ainsi, dans une certaine mesure, à égaliser le pouvoir détenu par les divers participants à la production de récits historiques.¹⁰² La méthodologie même de la recherche historique devient ainsi une pratique ecclésiale qui peut soit soutenir soit saper un imaginaire dans lequel les croyants du Nord et du Sud forment un seul corps ecclésial et développent ensemble des habitudes de mémoire à partir d'une « perspective d'unité ».¹⁰³

Deuxièmement, la biographie peut servir d'outil relationnel puissant pour ouvrir la conversation sur la dynamique douloureuse de la distribution injuste du pouvoir liée à l'expansion de l'Église en Afrique. Certains éléments dans les histoires personnelles en font un terrain privilégié pour les conversations et les réflexions au sein de l'Église mondiale—et ces éléments pourraient un jour mener à la réconciliation. En réfléchissant au choix de leur sujet biographique, les étudiants sont confrontés à des questions difficiles : à qui appartient l'histoire de cette personne, et qui a le droit de la raconter ? Il s'agit de questions ecclésiologiques qui touchent à une préoccupation plus profonde : à qui appartient finalement l'histoire de l'Église ? Un premier pas vers la

¹⁰⁰ Voir Robert, Dana L., "Global Friendship as Incarnational Missional Practice," *International Bulletin of Missionary Research* 39, no. 4 (octobre 2015): 180–84; Mark A. Noll, "'Give Us Friends': Varieties of Friendship in the Christian Mission," dans *Unlikely Friends: How God Uses Boundary-Crossing Friendships to Transform the World*, sous dir. David W Scott et al. (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2021), 11 et d'autres chapitres de ce volume.

¹⁰¹ Voir Séverine Autesserre, *Peaceland: Conflict Resolution and the Everyday Politics of International Intervention*, Problems of International Politics (New York: Cambridge University Press, 2014), surtout le chapitre 2.

¹⁰² Fast, Anicka, "Becoming Global Mennonites," xii, 62–77.

¹⁰³ F. J. Verstraelen et al., "Afterword: The Ecumenical Development of Missiology: Texts and Contexts of Global Christianity in the Twenty-First Century," dans *Missiology: An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, sous dir. F. J. Verstraelen et al. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 467.

mémoire œcuménique c'est de prioriser ces questions, mais pour les étudiants c'est parfois douloureux de reconnaître les obstacles qui continuent d'empêcher que l'Église mondiale devienne propriétaire conjoint de ses histoires ou en apprécie leur valeur. En outre, les biographies sont profondément personnelles, puisque les élèves choisissent souvent d'écrire sur une personne qui leur est familière. Cela les amène à s'interroger plus profondément sur l'intersection et la tension douloureuses entre l'action et la contribution d'un individu bien-aimé et les structures de domination sociales et politiques plus larges qui ont entravé les efforts missionnaires de cette précieuse personne et nuï à ses tentatives d'apporter un changement, une réconciliation ou le *shalom*.

Troisièmement, la biographie est une manière de se souvenir qui aide à rendre compte de l'espoir—une « tâche théologique [particulièrement] urgente » en Afrique aujourd'hui, d'après le théologien politique ougandais Emmanuel Katongole.¹⁰⁴ Katongole montre que l'espoir dans un contexte de violence déshumanisante « naît de la lamentation » et propose que les portraits de croyants individuels qui explorent la manière dont ces personnes intègrent la pratique spirituelle de la lamentation dans leur activisme non violent, constituent « la forme narrative unique qui est capable de saisir un mouvement d'espoir en Afrique dans ses dimensions complexes, tant ecclésiologiques que théologiques et pratiques ».¹⁰⁵ Même si tous les chrétiens présentés dans le DIBICA n'ont pas nécessairement vécu une existence pleine de lamentations, presque tous ont connu la souffrance et l'opposition. La biographie offre l'occasion de réfléchir à la manière dont ces personnes ont pu servir Dieu fidèlement dans des contextes difficiles, et comment leur spiritualité les a ancrées dans cette mission.

De toutes ces façons, la biographie est un outil essentiel pour raconter de façon plus universelle les histoires qui façonnent l'identité d'une Église mondiale. Les biographies de chrétiens africains contribuent à montrer le caractère indissociable de l'histoire de la mission et de l'histoire de l'Église, car elles mettent en lumière le rôle central des missionnaires africains dans la transmission, l'appropriation et la contextualisation du message chrétien sur tout le continent.

Mais comment, concrètement, la biographie peut-elle être utilisée dans un contexte éducatif pour soutenir de tels efforts de narration et de mémoire ?

III – Étude de cas : La biographie comme lieu de rencontre

Pédagogie

De nombreuses institutions théologiques d'Afrique francophone, dont l'UCLO et l'UCKIN, répondent aux besoins des pasteurs et des professionnels très occupés en proposant des cours selon un système modulaire, les étudiants venant sur un campus pour quelques semaines de cours intensifs, puis retournant dans leur contexte

¹⁰⁴ Katongole, *Born from Lament*, xvii.

¹⁰⁵ Katongole, xvii.

ministériel pour terminer leurs travaux avant le module suivant plusieurs mois plus tard. La contribution des professeurs se limite donc à une vingtaine d'heures très intenses, puis à une communication par téléphone, WhatsApp ou courrier électronique. À UCKIN, le nombre d'étudiants n'ayant pas accès au courriel était très élevé, et même WhatsApp ne pouvait atteindre la totalité des étudiants. Compte tenu des contraintes importantes en matière de communication, de la longue période entre les modules pendant laquelle les obligations professionnelles et pastorales sont pressantes, et de la fragilité du système universitaire qui oblige de nombreux professeurs à prendre plusieurs postes d'enseignement pour gagner leur vie, étudiants et professeurs communiquent en général très peu entre les modules. Le professeur a donc peu d'occasions pour commenter sur le travail des étudiants pour les aider à faire les révisions nécessaires avant la fin du cours. Dans mes cours, j'ai dévié de cette norme en faisant une liste des coordonnées des étudiants afin de créer un groupe WhatsApp pour les annonces et en leur donnant un calendrier des devoirs avec les dates limites réparties sur les quatorze semaines précédant la date limite du travail final. Le principal devoir—la rédaction d'une biographie—était divisé en plusieurs étapes : un travail de planification avec un plan détaillé pour les interviews, la transcription et l'analyse (à rendre deux semaines après la fin des classes) ; un premier brouillon (après neuf semaines) ; et la soumission d'une version corrigée au DIBICA avec les fichiers sonores et les transcriptions des interviews pour archivage (12 semaines). J'ai également demandé aux étudiants en licence de rédiger une critique de livre et une courte réflexion sur ce qu'ils avaient appris lors de la rédaction de la biographie. Les étudiants de maîtrise devaient réaliser une analyse contextuelle et un plan de préservation historique de 2 000 mots dans lequel je leur demandais d'identifier les obstacles actuels à la préservation et à la rédaction de l'histoire dans le contexte de leur église.

Tout en établissant ces exigences pour que les étudiants restent engagés et actifs pendant les semaines après le module en personne, j'ai également essayé de bien utiliser chaque instant de mes 20 heures de classe. Pendant environ deux heures de classe (sur un total de quatre heures par jour), je donnais des présentations sur l'histoire du christianisme africain. Dans ces cours, mes objectifs étaient (1) de décentrer le christianisme européen, (2) de démontrer la participation active des chrétiens africains, (3) de souligner la vitalité des efforts africains pour inculquer leur foi et (4) de retracer les vagues successives de mouvements indépendantistes, de l'éthiopianisme au pentecôtisme de la fin du 20^e siècle en passant par les Églises indépendantes africaines. Pour choisir les sujets à couvrir et la périodisation, je me suis fortement appuyé sur les écrits de Lamin Sanneh, Dana Robert et Ogbu Kalu.¹⁰⁶ J'ai également commencé à

¹⁰⁶ Parmi les ouvrages de référence clés qui ont façonné mes cours, citons Ogbu Kalu, éd., *African Christianity: An African Story*, première édition Africa World Press (Trenton, NJ: Africa World Press, 2007) (disponible en ligne à <https://repository.up.ac.za/handle/2263/21579>); Lamin O. Sanneh, *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity*, Oxford Studies in World Christianity (Oxford: Oxford University Press, 2008); Dana Lee Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*, Blackwell Brief Histories of Religion 27 (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009); Jacques Blandinier, *L'essor des missions protestantes* (Nogent-sur-Mame:

explorer le travail d’Emmanuel Katongole et de Stan Chu Ilo sur le rôle de la lamentation comme forme de mémoire qui se situe au sein de la souffrance, de difficultés au milieu des ruines et qui s’engage pour apporter un changement non violent.¹⁰⁷

Au cœur de chaque cours nous prenions le temps de discuter des biographies spécifiques, pendant lequel les étudiants analysaient l’intersection complexe entre les actions des protagonistes et la manière dont ils étaient limités par de puissants facteurs sociaux et politiques. Ils ont exploré la signification de la conversion pour ces chrétiens et ont cherché à articuler comment ils s’étaient appropriés le message chrétien et avaient contribué à sa contextualisation. Ils ont réfléchi à la manière dont les biographies contribuaient à éclairer des thèmes historiques plus larges, et se sont demandés comment ils allaient construire leurs propres biographies pour refléter avec authenticité la complexité des forces et des faiblesses des individus tout en décrivant fidèlement leur contribution à l’Église africaine.

La seconde moitié de chaque cours était consacré à des exercices pratiques. Au cours de ces séances, les étudiants ont pratiqué les techniques d’histoire orale dont ils avaient besoin pour transformer leur biographie d’une idée initiale à une notice finie dans le DIBICA. En groupes de deux, ils ont fait des exercices pour enregistrer l’interview et demander le consentement. À l’aide de jeux de rôles en classe, ils ont découvert l’impact de questions fermées et tendancieuses et l’utilisation de questions ouvertes et neutres—une pratique qui leur a permis de rédiger leurs propres questionnaires détaillés. Nous avons travaillé à l’élaboration de questions pertinentes pour glaner des informations sur les défis, les conflits et même les faiblesses qui ont caractérisé la vie du sujet biographique, afin de produire des récits équilibrés et non hagiographiques. D’autres séances ont permis aux étudiants de travailler sur la transcription des interviews et les ont invités à formuler les critères d’une biographie captivante, véridique et bien écrite. Nous avons passé en revue les règles de base de la citation afin d’aider les étudiants à faire la différence entre leur propre histoire et les idées glanées auprès d’autres personnes, et à garantir la légitimité académique de leurs contributions. Pour les étudiants en master, j’ai inclus une séance supplémentaire sur les principes de base de l’archivage, afin de les aider à identifier les obstacles à la préservation historique dans leurs propres contextes. Au cours de toutes ces séances, je me suis largement appuyée sur le *Manuel d’instruction pour les chercheurs et les rédacteurs du DIBICA*, que j’ai accompagné de fiches d’instructions détaillant les procédures d’interview et de consentement, d’un modèle de fiche d’informations à utiliser avec

L’Institut Biblique de Nogent : 2003); Sebastian C. H. Kim et Kirsteen Kim, *Christianity as a World Religion: An Introduction*, Second (London: Bloomsbury, 2016); Elizabeth Allo Isichei, *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

¹⁰⁷ Katongole, *Born from Lament*; Stan Chu Ilo, “Pandemic, Persecution and Poverty: The Trials, Tribulations and Triumph of God’s People in Africa” (Réunion annuelle 2020/2021 de l’Association of Professors of Mission: Mission, Persecution, Martyrdom and Meaning-Making: Instructional Strategies and Methods of Interpretation, Zoom, 17 juin 2021).

les personnes interrogées, et de fiches de planification pour les aider à préparer leurs projets de biographies et leurs analyses contextuelles.¹⁰⁸

Les biographies ont servi de passerelle entre les exposés et les exercices pratiques. Ce sont elles qui ont fait le lien entre mes tentatives de raconter l'histoire la plus véridique possible de l'Église en Afrique et l'espoir d'un avenir dans lequel ces étudiants en raconteraient une encore meilleure. Elles ont tracé un chemin que les étudiants peuvent suivre dorénavant pour donner une forme *africaine* à l'histoire du christianisme en Afrique dans les années futures. Ces biographies ont permis de donner vie aux luttes et aux choix des chrétiens africains. Elles nous ont ouvert les yeux sur les réalités présentes.

En fonction de leur niveau, les étudiants ont lu entre sept et onze biographies pendant la semaine de classe. J'évaluais leur participation en classe grâce à des interrogations surprises et leurs discussions des lectures avec leurs collègues. La plupart des lectures ont été faites en dehors des heures de classe mais je les'ai aussi fait lire à haute voix 'une courte biographie. En effet, ce mode de transmission auditoire semblait aider les étudiants à mieux comprendre ce qu'était une biographie, et à approfondir leur appréciation des contributions de cet individu à l'Église. De façon plus efficace que les cours magistraux, les biographies, tirées de chaque grande période historique (antiquité, 1500-1800,¹⁰⁹ périodes précoloniale, coloniale et postcoloniale), illuminaient la dynamique de la pénétration, la contextualisation et l'appropriation du christianisme en Afrique—un processus qui s'est souvent déroulée dans un contexte et une « logique de conquête ». ¹¹⁰ J'ai choisi des biographies d'hommes et de femmes, et j'ai inclus des personnes de grande influence ainsi que quelques-unes qui ressemblaient aux grands-parents des étudiants : des chrétiens laïcs qui n'étaient pas nécessairement des prophètes, des évêques ou des martyrs, mais dont on pouvait facilement reconnaître la contribution à l'Église locale.¹¹¹

¹⁰⁸ Ce Manuel est disponible en français sur le site du DIBICA à https://dacb.org/resources/frenchinstr-manual_web.pdf. Des fiches d'instructions et de planification supplémentaires sont disponibles en français à <https://dacb.org/fr/resources/oral-history/>. Des instructions détaillées pour la soumission d'articles sont disponibles à <https://dacb.org/fr/connect/submit/>.

¹⁰⁹ Les « middle years » d'Elizabeth Isichei. Voir Isichei, *A History of Christianity in Africa*.

¹¹⁰ Achille Mbembe, *Afriques indociles: Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Collection Chrétiens en liberté (Paris: Karthala, 1988), 40.

¹¹¹ La plupart des biographies provenaient du DIBICA, y compris Samuel Ajayi Crowther (A), George Grenfell (A), William Wadé Harris (A), Lydie Mengwelune, Prosper Augustin Hacquard, Simon Kimbangu (C), Paul Carlson (B), Joseph Malula (A), Marie Matie, Ouédraogo Tiga Pierre, Farma Mapan, et Emmanuel Kataliko. Voir <https://dacb.org/fr/sort/stories/>. J'ai également trouvé plusieurs biographies riches – et en langue française – ailleurs. Une collection de biographies produite par le projet Bearing Witness (Être témoin) comprend d'excellents récits sur Perpétue (m. 203) et Marcel (m. 298), des histoires plus courtes (pas de biographies complètes) sur les Mennonites congolais Kapata Kasai et Kakesa Samuel, et un récit détaillé sur les Églises anabaptistes au Nigeria qui répondent de manière non violente à Boko Haram. Voir Charles E. Moore and Timothy Keiderling, eds., *Être témoin: suivre le Christ jusqu'au martyre*,

La place centrale de la biographie dans mes cours permettait aux étudiants d'approfondir leur réflexion sur les éléments essentiels d'une bonne biographie et de mieux comprendre comment leurs biographies pourraient contribuer à l'histoire de l'Église africaine. En juxtaposant les cours magistraux et les séances pratiques, les étudiants ont été confrontés aux défis de la rédaction de leurs propres biographies. Cela a également contribué à les motiver à analyser de manière critique les biographies qu'ils lisaient, afin de réfléchir aux stratégies et aux méthodes qu'ils adopteraient dans leur propre histoire. Enfin, le fait que leurs biographies reçoivent une évaluation, un commentaire, et une critique positive et constructive a permis aux les étudiants d'entrer dans une conversation académique où ils devaient se conformer aux normes littéraires d'un forum mondial dans lequel leurs voix pourraient se faire entendre.

Trois autres éléments de la pédagogie ont également invité les étudiants à envisager de nouvelles perspectives sur l'action des chrétiens africains dans l'histoire chrétienne mondiale, et ainsi d'inspirer leur passion pour les biographies des chrétiens africains. Premièrement, j'ai cherché à découvrir les récits inconscients que les étudiants avaient pour les raisons derrière la croissance spectaculaire de l'Église en Afrique. J'ai commencé chaque module en présentant des statistiques et des cartes qui décrivaient les changements démographiques au sein de l'Église africaine, et j'ai invité les étudiants à expliquer, en une ou deux phrases, comment les choses en sont arrivées là.¹¹² Les étudiants donnaient inévitablement des réponses très similaires, le plus souvent du type « Les missionnaires occidentaux ont amené l'évangile, et par la suite il y a eu l'Église africaine ». Lorsque j'ai demandé aux étudiants ce qu'ils pensaient de cette histoire, plusieurs d'entre eux m'ont dit qu'elle les mettait mal à l'aise. Ils la trouvaient vraie, mais c'était un récit aliénant qui les mettait dans une situation de malaise et de gêne, parce qu'ils ne savaient pas comment raconter l'histoire de l'Église sur le continent sans souligner son origine étrangère, et ils savaient que c'était un obstacle majeur pour les Africains qui envisageaient de se convertir au christianisme. J'ai mis les étudiants au défi de reconsidérer ce récit traditionnel à la lumière des présentations qu'ils entendaient et des biographies qu'ils lisaient et analysaient, et j'ai proposé qu'un récit plus véridique décrivait plus clairement le rôle central des Africains dans leur identité de missionnaires lors de la diffusion et l'appropriation du christianisme à chaque époque. Je les ai ensuite invités à contribuer à ce récit par leurs propres recherches et par la rédaction de leurs biographies.

Deuxièmement, j'ai obligé les étudiants à mémoriser 35 dates clés avant la fin de la semaine de cours, afin de leur donner un cadre conceptuel des événements

traduit par François Caudwell (Goshen, IN: Institute for the Study of Global Anabaptism, 2018), <https://archive.org/details/TreTmoin>. Une excellente biographie de 60 pages d'Alfred Diban, le premier chrétien burkinabè, est disponible à la Librairie Jeunesse Afrique à Ouagadougou. Joseph Ki-Zerbo, *Alfred Diban: premier chrétien de Haute-Volta* (Colombelles: Ressource Éditions, 1999).

¹¹² Des infographies et des cartes utiles sont disponibles gratuitement auprès du Center for the study of Global Christianity du Gordon-Conwell Theological Seminary. Voir <https://www.gordonconwell.edu/center-for-global-christianity/resources/>.

importants de l'histoire de l'Église mondiale et de l'Église de leur pays. Le fait de connaître ces dates les a aidés à situer chaque biographie dans un contexte historique.

Troisièmement, j'ai demandé aux étudiants de m'aider à identifier les principaux récits de l'Église en Afrique qui n'ont toujours pas été racontés, en particulier pendant les périodes coloniale et post-coloniale. Je leur ai donné un aperçu de l'historiographie existante et un résumé des approches changeantes de la rédaction de l'histoire chrétienne africaine au cours des dernières décennies. Ensuite j'ai dressé une liste de thèmes et d'histoires qui semblaient mériter des recherches plus approfondies et je les ai invités à ajouter des éléments à cette liste. Cet exercice a captivé l'imagination des étudiants qui ont commencé à reconnaître à la fois l'importance du travail des historiens précédents et l'immensité de la tâche qui restait à accomplir, tout en se sentant entraînés dans cette tâche en tant que participants à travers leurs propres travaux de rédaction de biographies.

Les réactions

Pendant les discussions en classe et dans leurs devoirs, les étudiants décrivaient activement les notions et les histoires qui les avaient le plus interpellés, et expliquaient comment ils concevaient leur propre contribution pour raconter la grande histoire de l'Église en Afrique. Leurs commentaires suggèrent que grâce au cours – et notamment suite à l'engagement avec les biographies – ils avaient un plus grand intérêt et un engagement envers la mémoire œcuménique qui se manifestait de plusieurs manières spécifiques.

Premièrement, après avoir lu et analysé en profondeur des biographies, les étudiants étaient plus conscients de l'action missionnaire des Africains à travers l'histoire. Ces récits les ont convaincus que les Africains n'avaient pas été des bénéficiaires passifs du christianisme et que l'on ne pouvait pas raconter l'histoire de l'Église en Afrique sans faire référence à ces innombrables missionnaires africains.¹¹³ Les biographies avaient été une « source qui a beaucoup inspirée », a souligné un étudiant, notant que les réalisations de ces chrétiens africains lui avaient donné la foi que la génération actuelle pouvait aussi « faire de tels exploits ». « Les Africains eux-mêmes peuvent et doivent s'investir dans la fondation de l'Église et des missions sur le continent car ils en sont capables », a déclaré un autre. Un autre encore s'est émerveillé, après avoir lu les biographies des premiers chrétiens burkinabè, d'être entouré de héros méconnus. « Nos pères ont fait beaucoup de choses », a-t-il conclu. Les étudiants ont été inspirés par les biographies de Kimpa Vita et de William Wadé Harris, qui ont tous deux joué un rôle de premier plan dans des contextes différents –

¹¹³ L'accent mis sur le rôle des missionnaires africains au cours de la période précoloniale (1792-1885), à l'instar d'historiens tels qu'Ogbu Kalu et Andrew Walls, a également contribué à faire passer ce message en établissant une distinction entre la forte initiative africaine et la collaboration interraciale qui caractérisaient cette période et le rôle plus autoritaire des missionnaires blancs, de plus en plus influencés par les idéologies racistes et coloniales, qui se mit en place pendant et après la ruée vers l'Afrique.

et avec des degrés différents de fidélité aux normes actuelles de l'orthodoxie protestante – pour exprimer le christianisme d'une manière qui conservait la continuité avec les religions traditionnelles africaines. La biographie de Harris a amené un étudiant à s'exclamer qu'il s'agissait là vraiment « d'une évangélisation de puissance et de force spirituelle ». Lui et ses collègues voyaient clairement pourquoi l'approche de Harris changeait la donne, constituant une menace pour la domination coloniale française tout en se distinguant de celle des esclaves affranchis d'Afrique de l'Ouest et des missionnaires européens.¹¹⁴ Bref, les étudiants ont commencé à embrasser une nouvelle histoire, dans laquelle on ne pouvait pas expliquer la vitalité et la croissance de l'Église en Afrique principalement comme une réponse ou même une réaction à l'initiative occidentale.

Deuxièmement, les étudiants ont fait un lien direct entre cette prise de conscience de l'impact missionnaire des chrétiens africains à travers l'histoire et un certain sentiment d'obligation ou d'appel à participer à la diffusion de ces récits largement méconnus. Après une semaine remplie des histoires des moines du désert, des forteresses éthiopiennes, des prophètes du Kongo, des évangélistes d'Afrique Occidentale et des évêques catholiques au grand courage, un étudiant a déploré que, parce que ces histoires sont restées largement inconnues, l'Église en Afrique semble être « comme une pirogue qui passe sans laisser de trace ». Lui et d'autres ont exprimé le sentiment que « l'Église a une grande responsabilité » de raconter ces histoires pour les générations futures. L'un d'eux s'est émerveillé que « Dieu veut se servir de nous pour dévoiler » les histoires des « Africains que Dieu a utilisés », tandis qu'un autre a estimé qu'un silence prolongé sur ces histoires serait « plus coupable » et qu'il était essentiel « que nous-mêmes, nous soyons des acteurs » pour les faire connaître.

Troisièmement, les biographies bien écrites ont permis aux étudiants d'explorer et de faire face à la dynamique douloureuse de la distribution injuste de pouvoir associée à l'expansion de l'Église en Afrique. L'une des biographies que mes étudiants burkinabè (1875-1975).¹¹⁵ L'histoire de sa vie, écrite par son éminent fils historien Joseph Ki-Zerbo, a clairement mis en lumière l'influence héroïque et décisive de Diban dans la fondation des premières missions catholiques en territoire mossi, tout en montrant comment l'influence de Diban a été limitée ou rendue invisible par la domination coloniale, par le bouleversement social général qui a accompagné la conquête coloniale, et par les attitudes de supériorité des missionnaires catholiques français qui l'ont relégué à un rôle d'assistant ou de catéchiste. Mes étudiants protestants ont pu apprécier le sentiment de satisfaction profonde que Diban avait de voir sa contribution apostolique reconnue par le pape. Ils ont aussi résonné avec la scène dramatique de la bataille de Toma, lorsque Diban a choisi d'exprimer sa fidélité aux Pères Blancs français malgré le choix tout à fait compréhensible de ses compatriotes qui associaient tous les Blancs à la conquête coloniale, et malgré l'ignorance relative

¹¹⁴ David A. Shank, "Harris, William Wade (A)," dans *Dictionnaire biographique des Chrétiens d'Afrique*, 1994, <https://dacb.org/fr/stories/liberia/legacy-harris/>.

¹¹⁵ Ki-Zerbo, *Alfred Diban*.

des prêtres blancs de la façon dont Diban et d'autres les protégeaient. L'enthousiasme des étudiants pour cette histoire montre clairement à quel point les biographies peuvent être efficaces pour mettre en lumière la contribution d'un individu, même au sein de systèmes politiques et religieux puissants et oppresseurs.¹¹⁶

De même, c'était dans l'excellente biographie de Samuel Ajayi Crowther par Andrew Walls que les étudiants ont confronté avec douleur les implications de la trahison de Crowther par de jeunes collègues blancs.¹¹⁷ En réponse à cette histoire un étudiant a réitéré sa conviction que le christianisme en Afrique était étranger — on ne devrait pas prétendre, a-t-il insisté, que les Africains étaient les principaux acteurs, si leur acte de fonder des Églises éthiopiennes ou indépendantes était finalement une réaction au racisme blanc. Cela a donné lieu à une discussion approfondie et prolongée en classe sur le racisme au sein du mouvement missionnaire, qui, je crois, n'aurait pas eu lieu sans l'impulsion donnée par le traitement empathique, détaillé et attentif de l'histoire de la vie de Crowther par Walls. Les biographies bien écrites mettent effectivement en valeur l'initiative africaine sans perdre de vue les moments de trahison et de domination et les structures de racisme et de discrimination. Elles ouvrent ainsi un espace pour se souvenir d'un passé douloureux — une condition préalable à la lutte contre les inégalités actuelles.

La rédaction d'une biographie semble également avoir servi d'étape vers une prise de conscience plus profonde des conflits passés. Un étudiant en licence a écrit une biographie excellente dans laquelle il ne faisait que très indirectement allusion à un conflit entre son sujet et un missionnaire étranger. Quelques mois plus tard, il est venu me voir en disant qu'il était maintenant prêt à documenter plus ouvertement ce conflit. La discussion que nous avons eue m'a donné l'impression que le processus relationnel consistant à écrire une histoire et à la faire réviser et publier en ligne dans le cadre d'une collaboration intercontinentale avait créé un contexte sécurisant qui lui a donné le courage de commencer à confronter les histoires de conflits douloureux dans les rencontres missionnaires du passé. D'une façon ou d'une autre, la découverte des biographies — que ce soit par la lecture ou par la recherche et la rédaction de celles-ci — ouvre un espace pour se lamenter et pour lutter contre la persistance tragique d'un imaginaire social de violence et de domination, alors même que ces histoires offrent un récit encourageant de la façon dont certaines communautés ecclésiales ont réussi, contre toute attente, à « illustrer, de façon ordinaire, la promesse d'un nouvel avenir ».¹¹⁸ Le fait de voir mes étudiants se pencher sur ces histoires difficiles m'a donné la conviction qu'il faut adresser l'héritage des rencontres inégales ou abusives de manière plus satisfaisante, et que la guérison ne peut avoir lieu que par la confrontation et le repentir de l'abus de pouvoir qui a eu lieu lors de ces rencontres. D'une façon ou

¹¹⁶ Sigg, "Pointillist History," 23.

¹¹⁷ Andrew F. Walls, "Crowther, Samuel Ajayi (A)," dans *Dictionnaire biographique des Chrétiens d'Afrique*, 1992, <https://dacb.org/fr/stories/nigeria/legacy-crowther/>.

¹¹⁸ Emmanuel Katongole, "A Different World Right Here: The Church within African Theological Imagination," dans *A Future for Africa: Critical Essays in Christian Social Imagination* (Scranton, PA: University of Scranton Press, 2005), 177.

d'une autre, le travail de narration et de mémoire doit avoir lieu d'une manière qui soit elle-même œcuménique – qui rassemble les narrateurs-conteurs du Nord et du Sud autour de la même table.

Enfin, la lecture et la rédaction de biographies a aidé les étudiants à se sentir liés à une Église universelle plus vaste. Un pasteur évangélique a avoué qu'il avait acquis une toute nouvelle appréciation des efforts missionnaires catholiques et de l'Église catholique dans son ensemble, après avoir découvert le royaume catholique du Kongo, les efforts des Pères blancs pour traverser le Sahara, et le témoignage courageux des évêques congolais. Il était gêné d'avoir mis tous les catholiques dans le même panier de par le passé, et reconnaissait maintenant que beaucoup de leurs efforts missionnaires méritaient d'être imités. Un autre a exprimé son sentiment que le récit de l'Église africaine auquel il avait été exposé pendant le cours était lié à sa propre identité en tant que membre d'un corps ecclésial plus large. Cette histoire « parle de nous, de nos origines », a-t-il remarqué.

Alors que les étudiants exprimaient leur sens accru de responsabilité pour raconter les histoires de l'Église, plusieurs ont fait appel au lien plus profond qu'ils ressentent maintenant avec l'Église universelle comme facteur de motivation. L'un d'entre eux a réfléchi à son sentiment d'endettement envers une génération précédente d'historiens. « Si les autres n'avaient pas travaillé, on n'aurait pas d'histoire maintenant », a-t-il souligné, et il a conclu que « l'Église a une grande responsabilité... Il y a beaucoup de pistes encore à explorer... il y a de la matière... il faut qu'il y ait des gens déterminés ». Un autre a souligné son nouveau sentiment d'obligation de collecter et de raconter des histoires. « Je me sens interpellé à faire quelque chose pour les générations futures, a-t-il conclu, afin « que le fil ne soit pas perdu. » De diverses manières, la lecture et la production de biographies ont nourri un sentiment de reconnaissance – l'idée que ce sont « nos » histoires et qu'elles nous relient aux autres. Les réactions des étudiants illustrent le rôle puissant de la narration dans la composition de l'identité et donc dans la « re-composition » du corps mondial du Christ.¹¹⁹ Lorsque les étudiants cherchent à identifier le « fil conducteur » de l'histoire, ils font aussi un lien entre eux-mêmes, la nouvelle génération de conteurs, et les biographes occidentaux, pour la plupart, qui les ont précédés. Ils s'intègrent ainsi dans un réseau de gardiens de la mémoire. Je me suis demandée si ce « fil conducteur » – ce lien entre les histoires qui ont été racontées et celles qui restent à raconter – pourrait être l'un de ces maillons fragiles mais essentiels pour tisser ensemble la famille mondiale de la foi.

Les difficultés

Même si j'étais animée par le désir d'aider les étudiants à surmonter certains des obstacles à leur pleine participation aux conversations académiques et ecclésiales mondiales, ces cours n'ont pas pu contribuer de manière adéquate à cet objectif à bien

¹¹⁹ Roth, "Forgiveness and the Healing of Memories," 588. Voir aussi Fast, Anicka, "Becoming Global Mennonites," 109.

des égards. Je mentionne plusieurs des principales difficultés auxquels j'ai été confrontée, à la fois pour susciter des idées créatives pour les surmonter et pour souligner la nécessité de changements structurels plus profonds dans le domaine du christianisme mondial.

Premièrement, la qualité des travaux écrits était souvent très médiocre. J'ai dû faire une révision approfondie des biographies afin qu'elles soient d'une qualité acceptable pour les soumettre au DIBICA. J'ai été choquée de constater que, alors qu'il y a de plus en plus d'instituts de théologie en Afrique francophone, de nombreux étudiants n'apprennent pas les compétences fondamentales en matière de recherche, de rédaction et de pensée critique qui leur permettraient de contribuer au DIBICA. Ils auraient encore moins la possibilité d'être accepté en tant qu'interlocuteurs légitimes dans des conversations internationales à un niveau universitaire. Je ne pouvais pas exiger la lecture d'un grand nombre de textes—par exemple l'équivalent d'un niveau acceptable dans un contexte universitaire des pays du Nord. J'ai cependant persisté à chercher différents moyens pour développer le goût des étudiants pour les documents écrits. C'était un défi pour moi de trouver le bon équilibre entre l'enseignement des compétences académiques de base (ce qui m'empêchait de me concentrer sur l'histoire) et la révision des biographies pour les étudiants, afin que d'autres puissent au moins entendre leurs histoires.

Deuxièmement, surtout au Congo, beaucoup d'étudiants avaient du mal à avoir accès aux personnes à interviewer. Je leur ai demandé de ne choisir que des sujets biographiques dont les familles étaient entièrement d'accord avec l'idée que l'histoire de leur proche soit documentée et publiée en ligne. Mais pour plusieurs étudiants il y a eu des refus indirects de la part des interviewés qui fixaient des rendez-vous et ne se présentaient pas à plusieurs reprises. C'était décevant pour les étudiants qui ont été obligés de changer de sujet à la dernière minute. Les étudiants se sont souvent heurtés à la résistance des personnes interrogées qui voulaient être payées pour les informations qu'elles fournissaient. La rédaction de biographies, comme tout autre récit historique, soulève des questions difficiles liées au pouvoir et à la possibilité de s'appropriier les histoires des autres. J'ai accordé une attention particulière à la question du consentement bien informée, j'ai encouragé les étudiants à choisir prudemment les sujets de leurs biographies et à organiser les interviews suffisamment en avance pour permettre des changements soudains, et j'ai inclus des exercices de demande de consentement qui ont aidé les étudiants à comprendre la dynamique du pouvoir en jeu. Les étudiants avaient besoin d'une bonne préparation pour expliquer l'objectif de leur recherche aux personnes interrogées sans éveiller de soupçons inutiles. Tout aussi important, il fallait qu'ils sachent le faire sans intimider ou forcer les interviewés potentiels à donner un consentement mal informé. J'ai remarqué qu'il semblait plus facile pour les étudiants d'obtenir le consentement pour écrire les histoires de femmes, même si mes étudiants exclusivement masculins avaient tendance à choisir d'écrire sur des hommes. J'ai donc introduit une feuille d'inscription qui exigeait qu'au moins la moitié des étudiants écrivent sur des femmes—ce qui a réduit indirectement les difficultés liées au consentement. Il est essentiel de continuer à prêter attention aux questions de consentement, de pouvoir et d'appropriation, pour s'assurer que les

histoires du DIBICA sont basées uniquement sur des informations données librement et volontairement. Il faut aussi réduire les barrières de suspicion et faire comprendre aux gens que le but du DIBICA est que les auteurs africains se sentent inclus et libres de participer.

Troisièmement, la communication avec les étudiants était difficile en raison des limitations technologiques. Même s'il y a de plus en plus d'accès à l'Internet, j'ai constaté que le courriel n'était pas un mode de communication facile pour beaucoup. La plupart des étudiants ont aujourd'hui des téléphones intelligents, ce qui leur permettait d'enregistrer les entrevues et de m'envoyer les fichiers sonores via WhatsApp pour les archiver. Cependant, certains sont rentrés chez eux dans des régions où seul un SMS pouvait les atteindre, et un nombre important d'entre eux n'ont pas été en mesure de m'envoyer des devoirs en format Word, ce qui a rendu difficile leur interaction avec mes révisions de leur biographie. Ceux qui avaient un accès stable à WhatsApp et à un ordinateur portable avaient un avantage par rapport aux autres étudiants. Pour ces derniers, je me suis surtout servi de messages texte dans WhatsApp pour poser des questions sur leurs biographies, que j'intégrais ensuite moi-même dans un document Word. Au moins en partie à cause de ces difficultés technologiques, certains étudiants ont abandonné avant la remise finale des travaux.

IV – Conclusion

Dans le cadre d'une Église mondiale, il faut que nous voyions l'histoire comme une pratique de mémoire juste qui contribue à nous réunir à un corps mondial. En enseignant ces cours en Afrique occidentale et en Afrique centrale, j'ai constaté que la biographie offre un moyen puissant de travailler à cette tâche.

Les biographies jouent un rôle essentiel de lieu de rencontre au sein de l'Église mondiale. Elles servent de passerelle entre les grandes et les petites histoires, et relient la théorie et la pratique, rendant l'histoire intensément personnelle. Elles représentent un type de récit qui permet de se souvenir de la douleur et de la trahison tout en mettant en valeur l'initiative missionnaire des Africains. La production de biographies est un processus relationnel qui rassemble les gens dans une conversation entre le Nord et le Sud. Les biographies existantes, utilisées comme support de cours, en génèrent de nouvelles. Au fur et à mesure que les histoires s'ajoutent, le mouvement prend de l'essor et cela fait partie d'un processus de création de nouveaux réseaux transfrontaliers au sein de l'Église mondiale. Et surtout, les biographies permettent à davantage d'Africains de raconter leur propre histoire sans perdre de vue leur appartenance à la famille plus large de l'Église mondiale. De toutes ces manières et bien d'autres encore, la lecture, l'écoute et la narration de biographies dans un contexte ecclésial-académique contribuent à la mémoire oecuménique, permettant de se souvenir en communauté de l'histoire douloureuse mais magnifique de l'action de Dieu sur ce continent.

Ouvrages récents liés au mouvement mennonite en Afrique

compilés par Beth Restrict et Anicka Fast

Livres :

Hollinger-Janzen, Rod, Nancy J. Myers, et Jim Bertsche, rédacteurs. *100 ans de mission mennonite en République Démocratique du Congo : témoignages des apports locaux 1912-2012*. Elkhart, IN : Institute of Mennonite Studies, 2012. ISBN 10 : 0936273496 ; ISBN 13 : 9780936273495.

Disponible gratuitement en anglais et en français sur le Wiki global des Anabaptistes, https://anabaptistwiki.org/mediawiki/index.php?title=Global_Anabaptist_Wiki
10 \$ US plus frais d'expédition via le bureau de l'AIMM
(<https://www.aimmint.org/books.html>)

Description : L'aboutissement d'un projet parrainé par la Africa Inter-Mennonite Mission (AIMM) et marquant le centenaire du témoignage mennonite en République démocratique du Congo, cette collection se compose de brèves histoires de chrétiens mennonites congolais qui ont eu des rencontres avec Jésus qui ont changé leur vie et qui sont devenus des témoins de la grâce de Dieu. Les histoires vont des premiers jours à nos jours, illustrant le courage, la persévérance et la foi au milieu d'énormes pressions culturelles, et reflétant les interprétations africaines des croyances anabaptistes en la non-violence et le pardon. (Abebooks.com)

John M. Janzen, Harold F. Miller, et John C. Yoder, éditeurs. *Mennonites and Post-Colonial African Studies*. Routledge, 2021. ISBN-10 : 0367474328 ; ISBN-13 : 978-0367474324. 146 \$ US via [Amazon.com](https://www.amazon.com).

Description : Ce livre examine l'évolution des études africaines post-coloniales à travers les yeux des africanistes de la communauté anabaptiste (Mennonite et Frères en Christ). Le livre relate la vie de vingt-deux chercheurs et praticiens dont le travail s'étend de la période postcoloniale immédiate des années 1960 à nos jours, une période au cours de laquelle la décolonisation et le développement ont dominé le débat des chercheurs et des praticiens. Reflétant les valeurs et les perspectives qu'ils partageaient avec le Comité central mennonite et d'autres organisations ecclésiales, les auteurs examinent leurs propres parcours personnels et carrières professionnelles, la puissance des paradigmes savants dominants qu'ils ont rencontrés et les réalités de l'Afrique postcoloniale. Issus initialement des programmes de service anabaptiste, les auteurs ont finalement apporté des contributions plus larges à des domaines d'étude tels que la religion comparative, le leadership de l'église, la littérature, la musique, les sciences politiques, l'histoire, l'anthropologie, l'économie et la finance, la santé et la guérison, la santé publique, l'éducation complémentaire et le développement communautaire. Les histoires personnelles et les réflexions des auteurs offrent un aperçu important des perspectives intellectuelles et culturelles qui ont façonné le travail des chercheurs et des praticiens africanistes dans la période postcoloniale. Le

livre nous rappelle que le travail de chaque africaniste est façonné par ses propres histoires de vie.

Thèses et mémoires :

Fuller, Clare James. **“We Trust God Will Own His Word: A Holiness-Mennonite Mission in Nigeria 1905-1978.”** Mémoire de maîtrise en théologie. McMaster University, Divinity College, 2003. Accès gratuit via <http://hdl.handle.net/11375/12132>

Résumé : Sous l'exemple et la persuasion revivalistes des groupes méthodistes allemands au milieu du XIXe siècle, des groupes dispersés de mennonites et de Frères en Christ suisses-allemands en Amérique du Nord se sont réunis en une union appelée l'Église mennonite des Frères en Christ en 1883. Cette dénomination s'est délibérément rapprochée de l'évangélisation traditionnelle d'un type wesleyen. Valorisant « l'évangélisation agressive » et essayant de servir les anabaptistes largement répandus, la dénomination a soutenu les missions étrangères mais n'avait pas de structure d'envoi de mission jusqu'en 1905. À ce moment-là, plusieurs dizaines de jeunes membres, hommes et femmes, s'étaient portés volontaires et avaient rejoint les sociétés missionnaires non confessionnelles du mouvement de la sainteté. Lorsque A.W. Banfield a démissionné du service au Nigeria avec une telle mission en 1905, certaines conférences mennonites Frères en Christ dirigées par la Conférence de l'Ontario se sont organisées pour le renvoyer, lui et sa femme, au Nigeria pour démarrer la première mission étrangère de la dénomination. Une organisation plus forte, la United Missionary Society, a été constituée en 1921, soutenue par toutes les conférences annuelles sauf une. Au Nigéria, la mission a sélectionné le peuple Nupe le long du fleuve Niger moyen et a lentement ajouté des stations missionnaires, desservant finalement environ neuf ethnies dans l'ouest et le nord du Nigéria. Une église nigériane, l'Église missionnaire unie d'Afrique, a été organisée dans le cadre de la politique d'indigénisation de la mission après la Seconde Guerre mondiale, mais la mission a conservé le leadership et la mainmise sur des domaines clés jusqu'à ce qu'elle soit forcée de céder le contrôle par les politiques du conseil de la mission et par l'humeur nationalisante du Nigeria dans les années 1970. Les Nigériens convertis ou servant avec la mission sont devenus les leaders pendant des périodes de croissance inégales, bien que dans l'ensemble, l'église ait décuplé depuis les années 1960 pour atteindre une fréquentation dominicale de plus de 52 000 personnes en 1999.

Mukawa, Nzuzi. **“Relationship between the Mennonite Brethren Mission Services International and the Mennonite Brethren Churches of the Congo (1943-2002).”** Thèse de doctorat, Intercultural Studies. Trinity International University, 2003. Non disponible en ligne.

Cette thèse examine la relation entre l'organisation Mennonite Brethren Mission Services International (MBMSI), située aux États-Unis d'Amérique et au Canada, et les Églises des Frères mennonites du Congo de 1943 à 2002. Elle se concentre sur trois questions principales : la structure, le personnel et les finances. Le

projet de recherche examine et analyse la façon dont le MBMSI a traité ces questions, ainsi que l'influence qu'elle a eue sur la relation entre les deux organisations, le MBMSI et les Églises Frères mennonites du Congo.

La méthode utilisée pour ce faire est l'analyse de contenu. Un éventail de documents écrits par divers participants au MBMSI a été examiné, y compris les politiques du conseil d'administration, les recommandations, les résolutions, les rapports de terrain, les expositions et les correspondances missionnaires qui se trouvent dans les archives des Frères mennonites à Fresno, en Californie. En outre, quatre périodes ont été choisies comme cadre pour cette analyse : le début et l'expansion (1943 à 1960), une période de transition (1960 à 1965), une période d'indépendance (1965 à 1989) et une période d'interdépendance (1990 à 2002).

Les résultats de notre recherche ont été les suivants. Nous avons constaté un engagement de la part des deux parties à travailler ensemble malgré certaines pressions qui sont apparues lorsque l'Église est entrée dans la quatrième étape de la relation. En outre, nous avons appris que cette relation a été troublée par l'inégalité due aux structures unilatérales mises en place, ainsi qu'au flux de ressources à sens unique.

Au terme de cette recherche, nous formulons quelques recommandations pour l'avenir de cette relation, afin de renverser ces situations négatives. Premièrement, la Mission et l'Église devraient mettre en place des structures d'interdépendance qui ramèneraient le pouvoir au centre, permettraient de partager le processus de prise de décision et favoriseraient un flux bidirectionnel de ressources financières et humaines. Deuxièmement, cette recherche propose d'intégrer un modèle biblique de travail en commun, basé sur la Trinité économique et les principes pauliniens de relation avec l'Église de Philippe.

Cette étude suggère également quelques ingrédients pour avoir des relations réussies. Il s'agit de la compréhension, du partage, de l'interdépendance et de la confiance. En outre, quelques suggestions pour éviter les pièges sont proposées, comme ne pas sous-estimer les différences culturelles, éviter de prendre des raccourcis et refuser de continuer quand il n'y a pas de fin en vue.

Enfin, cette recherche exprime un espoir pour l'avenir des relations entre les deux organismes. Puisqu'ils se sont engagés à travailler ensemble et à se servir l'un l'autre afin d'accomplir le but d'étendre le Royaume de Dieu dans le monde, cette relation va croître et devenir un témoignage pour le monde anabaptiste ainsi que pour toute la communauté du corps du Christ.

Schroeder-Dorn, Jill Michele. **“Development of Mennonite music in the Congo: A study in musical thought.”** Thèse de doctorat, Musique. 2012. University of Northern Colorado.

Accès gratuit via <https://digscholarship.unco.edu/dissertations/251/>

Résumé : Le but de cette étude était d'examiner la pensée musicale parmi les membres de l'Église mennonite du Congo. Établies et régies par des missionnaires, les pratiques musicales de l'Église étaient initialement calquées sur les services occidentaux, qui consistaient en des chorales d'église et des cantiques à quatre voix. Les Congolais qui ont choisi de se convertir au christianisme ont dû s'adapter à un

nouveau système musical, qui comprenait non seulement les propriétés du son musical, mais aussi les concepts entourant l'expérience de création musicale, y compris ce qu'est la musique et ce qu'elle a le pouvoir d'accomplir. L'église existe maintenant depuis plus de cent ans et des changements musicaux se sont produits à la fois dans le son et le concept. Cette étude examine ces changements, en mettant l'accent sur le développement des formes et pratiques actuelles, la fonction de chaque forme dans le culte, les influences environnantes et les points de débat qui ont eu lieu avec chaque changement de style. De plus, la nature de la création musicale et les frontières entre le sacré et le profane sont discutées. Cela a été accompli en voyageant en RD Congo et en utilisant les techniques ethnographiques d'interview et d'observation. Cinquante hommes et femmes de treize paroisses différentes ont été consultés et des observations ont eu lieu lors de répétitions de chorale et de cultes religieux, le tout dans la ville de Kinshasa, qui est à la fois la capitale de la RD Congo et sa plus grande ville. En conséquence, quatre catégories de musique ont été identifiées, ainsi que des descriptions de leur développement et de leur fonction dans le culte. Une chronologie a été créée de 1911 à nos jours, démontrant le passage d'un style de musique à quatre styles de musique. La chronologie englobe également les influences environnantes et les sujets de débat qui ont accompagné chaque changement de style. La création musicale et la pensée musicale étaient déterminées par de nombreux facteurs, à la fois musicaux et extra-musicaux. L'objectif primordial de la création musicale n'a pas changé depuis l'ère de la mission, mais les frontières initialement établies par les missionnaires ont ensuite été remises en question par les églises pentecôtistes de Kinshasa, en particulier les églises du mouvement de réveil. De plus, au milieu du changement, les mennonites congolais continuent d'écrire leurs propres chansons et d'explorer les possibilités sonores, créant des sons qui sont distincts pour chaque congrégation et chorale.

Yoder, Robert Bruce. **“Mennonite Missionaries and African Independent Churches: The Development of an Anabaptist Missiology in West Africa: 1958-1967.”** Ph.D. Thesis. Boston University, 2016. Accès gratuit via <https://open.bu.edu/handle/2144/18650>.

Résumé : Cette thèse analyse l'engagement missionnaire mennonite avec les églises indépendantes africaines en Afrique de l'Ouest. L'engagement entre les missionnaires et les églises autochtones a donné lieu à une nouvelle interaction missionnaire avec une forme non occidentale de christianisme. Il a conduit au développement précoce de la stratégie et de la théorie de la mission à partir d'une perspective intentionnellement anabaptiste. Basée sur une analyse approfondie des archives, cette thèse examine la rencontre prolongée entre les missionnaires et les églises indépendantes dans le sud-est du Nigeria entre 1958 et 1967. Elle situe la rencontre dans le contexte de l'histoire religieuse des deux groupes et souligne l'influence de l'expérience sur le travail missionnaire ultérieur. Cette étude de cas jette un nouvel éclairage sur l'émergence des mouvements chrétiens autochtones africains et sur l'interaction des chrétiens occidentaux avec ces mouvements pendant la période de décolonisation et de nationalisme africain.

L'histoire que cette étude construit montre que les présupposés religieux et missiologiques que chaque partie a apportés à la rencontre ont compliqué leur relation. L'histoire religieuse des indépendantistes les a amenés à attendre des missionnaires qu'ils mettent en place des institutions traditionnelles d'éducation et de soins de santé qui renforceraient leur bien-être. Les missionnaires Edwin et Irene Weaver et leurs collègues hésitaient à procéder ainsi, car leur expérience en Inde les avait convaincus que de telles institutions entraînaient une dépendance vis-à-vis des fonds étrangers et entraient l'indigénisation. Ils ont plutôt cherché à encourager de meilleures relations entre les églises indépendantes et les églises de mission, à renforcer les églises indépendantes par une formation biblique et à consolider l'identité autochtone des indépendantistes. Pourtant, certains indépendantistes nigériens ont insisté sur une relation missionnaire traditionnelle et sur l'identité mennonite qui l'accompagne. Les missionnaires ont emprunté la théorie de la mission sur l'indigénisation au mouvement missionnaire plus large, mais l'ont appliquée et modifiée au fil du temps, pour finalement l'incorporer dans une approche missionnaire anabaptiste pour le travail au Nigeria, au Ghana, en Côte d'Ivoire et en République du Bénin.

Cette étude suggère que si les relations entre les courants du mouvement chrétien sont conditionnées par leurs différentes histoires et cultures religieuses, elles n'en génèrent pas moins des percées missiologiques. Grâce à cet engagement, les missionnaires ont formulé une missiologie anabaptiste qui est devenue influente dans toute l'Afrique. En retour, la présence missionnaire mennonite a permis à certains indépendantistes nigériens de tisser des liens avec le mouvement chrétien mondial par le biais de leur affiliation mennonite.

Fast, Anicka. **“Becoming Global Mennonites: The Politics of Catholicity and Memory in a Missionary Encounter in Belgian Congo, 1905-1939.”** PhD. Thesis. Boston University, 2020. Accès gratuit via <https://open.bu.edu/handle/2144/41379>

Résumé : Cette thèse examine les trois premières décennies d'une rencontre missionnaire qui a débuté sous les auspices de la Congo Inland Mission (CIM – rebaptisée plus tard Africa Inter-Mennonite Mission [AIMM]) au Congo belge. Au fur et à mesure que les Africains, les Nord-Américains et les Européens sont entrés en relation les uns avec les autres par le biais de la mission, ils ont développé une identité de mennonites à échelle mondiale. Ils ont commencé à embrasser un imaginaire ecclésial oecuménique, c'est-à-dire un engagement à une appartenance commune à l'Église, comprise comme étant un corps politique capable de transcender les revendications rivales de race, d'ethnicité, de genre ou d'État-nation. En utilisant à la fois une analyse ecclésiologique et un cadre d'histoire globale, cette thèse retrace la manière dont les institutions, les pratiques, les discours et les performances ecclésiales ont fonctionné pour soutenir ou miner un imaginaire social qui embrassait des missionnaires expatriés et des croyants locaux au sein d'une seule Église, dans ses manifestations locales/congrégationnelles et trans-locales.

Pendant la période couverte par la thèse, les mennonites expatriés et

congolais se sont efforcés de définir ce qu'était l'Église, et de déterminer qui pouvait y participer et comment. Les facteurs qui ont contribué à promouvoir un imaginaire ecclésial commun parmi les croyants congolais et expatriés comprenaient une vision interdénotationnelle, des principes et des pratiques des missions fondées sur la foi (les « faith mission »), un réveil pentecôtiste, une politique congrégationaliste mennonite, des expériences partagées de travail et de culte, et des amitiés qui dépassaient les frontières de la race et du genre. Cependant, quand les missionnaires de la CIM ont affirmé le contrôle des mennonites ethniques sur la stratégie et la structure de la mission, et leur complicité avec l'exploitation coloniale du travail, ils ont favorisé une compréhension à deux niveaux de l'Église qui a enraciné la ségrégation raciale et étouffé les aspirations des femmes missionnaires blanches et des évangélistes congolais. L'analyse sous l'angle ecclésiologique offre donc de nouvelles perspectives sur la relation entre les missions et les régimes coloniaux, sur le rôle de la mission dans la formation dénotationnelle des mennonites américains et sur les interactions entre le genre, la race et l'ethnicité dans la mission.

La thèse retrace les souvenirs contestés des premiers « pionniers » de la CIM, tels qu'Alma Doering, Aaron et Ernestina Janzen, et L.B. et Rose Haigh, et restitue l'agence missionnaire des nombreux mennonites congolais qui ont travaillé à leurs côtés. De cette manière, il met en lumière les luttes pour la solidarité ecclésiale qui ont façonné la rencontre missionnaire à ses débuts, et attire l'attention sur la manière dont ces luttes continuent à se jouer sur le terrain de la mémoire et de la production de connaissances, en se révélant à travers les efforts concurrents et la capacité inégale des mennonites congolais et nord-américains à relater des récits sur leur passé commun. Le récit historique au cœur de la thèse sert donc d'étude de cas pour une exploration plus large des thèmes théologiques et historiographiques de la mémoire et de la catholicité en relation avec la mission. La thèse développe un cadre ecclésiologique pour l'étude de la rencontre missionnaire dans lequel un engagement explicite envers l'universalité de l'Église guide la tâche d'écrire l'histoire chrétienne mondiale. Elle identifie les moyens par lesquels un tel mode de mémoire ecclésiologique peut contribuer à une plus grande unité et œcuménicité au sein de l'Église mondiale.

Rédiger une biographie : Directives générales pour le DIBICA

Adaptées de la brochure *DIBICA* « Directives pour chercheurs et rédacteurs » et de <https://dach.org/fr/connect/submit/>

Dans la mesure du possible, veuillez inclure toutes les informations suivantes dans la préparation des biographies pour le dictionnaire. Le résultat final devra être un article de 500 à 3000 mots.

1. Prénom(s) du sujet de l'article. Si nécessaire, expliquer le sens de ces noms.
 - Noms de baptême
 - Noms de parenté
 - Surnoms
2. Noms de famille. Dans les cas où il y a plusieurs époux, donner le nom des enfants avec le nom de leur mère ou père biologique.
 - Groupe ethnolinguistique
 - Groupe de parenté
 - Père
 - Mère
 - Épouse/épouses
 - Mari/maris
 - Enfants
 - Petits-fils/petites-filles
3. L'histoire personnelle du sujet
 - Date ou date approximative de la naissance
 - Lieu de naissance : village, ville, province, nation
 - Circonstances extraordinaires associées à la naissance
 - Expériences qui ont formé le caractère du sujet : maladies, malheurs personnels, tragédies, visions
 - Éducation, diplômes (avec la date des études)
 - Conversion (avec la date, s'il y en a une)
 - Appel et/ou ordination au ministère (avec la date)
 - Date ou date approximative, lieu, et circonstances, de la mort
4. Nationalité/citoyenneté
5. Toutes les langues parlées par le sujet
6. Affiliation à une église

- Catholique
- Orthodoxe, Copte
- Protestant (Conciliaire, Évangélique, Anabaptiste)
- Indépendant (Église indépendante africaine, Spirituelle, Pentecôtiste/charismatique)

7. Noms, lieux, et descriptions des églises fondées et desservies par le sujet
8. Détails du ministère : lieux, durée, événements notables, impact à long terme et à court terme.
(Veuillez donner des informations détaillées autant que possible, en incorporant des anecdotes, des histoires et le « qu'en dit-on ».)
9. La continuation de l'influence et de l'importance du sujet
10. Publications : rapports, écrits, lettres, compositions musicales, et contributions artistiques du sujet
11. Sources d'information sur le sujet

Sources non publiées

- Récits de témoins oculaires (donner les noms et les adresses des témoins oculaires ; inclure les détails de leur relation avec le sujet)
- Récits oraux et anecdotiques (donner les noms et les adresses des témoins ; inclure les détails de leur relation avec la personne)

Sources publiées

Autant que possible inclure les informations bibliographiques complètes :

- Livre : Auteur, titre de l'ouvrage, éditeur, année de la publication
- Chapitre dans un livre : Auteur, titre du chapitre à l'intérieur du livre, titre de l'ouvrage, nom de l'éditeur de l'ouvrage, informations complètes sur la publication
- Article : Auteur de l'article, titre de l'article de périodique, titre du périodique, date de parution, numéro des pages où se trouve l'article

12. Autres informations importantes sur le sujet
13. Attributions d'auteur
Pour que les attributions d'auteur soient complètes, n'oubliez pas d'inclure vos informations personnelles :
 - Nom et adresse
 - Nom et adresse de l'église à laquelle vous êtes affilié(e)
 - Nom et adresse de l'institution académique ou de la mission à laquelle vous êtes affilié(e)
 - Noms des personnes principalement responsables pour la recherche de la biographie de chaque personnage

- Nom et poste de la personne ayant dirigé la recherche
- Date à laquelle l'article a été soumis

(Par exemple : Cet article, reçu en _____ (année), est le produit des recherches de _____ (votre nom), _____ (votre fonction), étudiant en _____ (niveau) à _____ (nom de votre institut / université) au _____ (pays), sous la direction de _____ (nom professeur).)

Veuillez soumettre les articles en français à l'intention du DIBICA à l'une des adresses suivantes :

Michèle Sigg, Directrice exécutive
Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique
Email : dacb@bu.edu
www.dacb.org

Fohle Lygunda Li-M, Coordinateur régional
Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique – Afrique francophone
Email : dibicafrique@yahoo.fr
Tél/WhatsApp : +27 79 143 2447

Anicka Fast, Conseillère technique (DIBICA)
Spécialiste en histoire de l'Église et en missiologie – Afrique francophone (Mennonite Mission Network)
Tél/WhatsApp : +226 64 81 71 70
Email : anicka.fast@gmail.com

Pour des informations et instructions plus détaillées, veuillez consulter les liens suivants :

Manuel d'instruction pour les chercheurs et les rédacteurs du DIBICA :
https://dacb.org/resources/frenchinstr-manual_web.pdf

Fiches d'instructions et de planification supplémentaires :
<https://dacb.org/fr/resources/oral-history/>

Instructions détaillées pour la soumission d'articles :
<https://dacb.org/fr/connect/submit/>

Procédures d'interview – Projet d'histoire orale pour biographie DIBICA

AVANT L'INTERVIEW

- Organiser une courte rencontre avec la personne. Donner la fiche explicative à la personne et donnez-lui le temps de la parcourir (et/ou la lire avec elle).
- Expliquer verbalement le but de l'interview :
« Il s'agit d'un projet d'histoire orale. Le but est de recueillir des souvenirs d'un leader chrétien afin d'élaborer un récit de sa vie, de son ministère, et de son rôle dans la genèse et le développement de l'Église africaine. »
- Convenir d'une date et d'un endroit calme, avec un minimum de bruit et d'interruption, pour l'interview.

LE JOUR DE L'INTERVIEW

- N'oubliez pas d'amener : papier et crayons/bics pour prendre des notes ; appareil d'enregistrement, chargeur/batterie supplémentaires si possible.
- Demander la personne si elle a des questions. Assurer la personne qu'elle peut communiquer avec vous ou avec votre professeur avec toute préoccupation. Assurer la personne qu'elle est libre de participer ou non et qu'elle peut changer d'avis à tout moment. Demander à la personne si elle est prête pour commencer.
- Tester le son avant l'interview (si possible, évitez les endroits où la circulation ou le vent déforme le son).

PENDANT L'INTERVIEW

1. Commencer l'enregistrement.
2. Dire au début : « Nous sommes le _____ (date). Je suis _____ (votre nom) à _____ (lieu) avec _____ (nom complet de la personne interrogée) qui est née en _____ (année de naissance). Nous allons parler de la vie de _____ (nom du sujet de la biographie). »

(Exemple : Nous sommes le 15 février 2021. Je suis Lucie Lutete, et je me trouve dans la paroisse CMCo à Delvaux, Kinshasa, avec Madame Mutondo Marie, qui est née en 1958. Nous sommes là pour parler de la vie de Manteka Daniel.)

3. Demander le consentement :
 « Est-ce que j'ai votre permission pour enregistrer cet interview? Merci. À la fin, on discutera de comment les informations récoltées lors de l'entrevue seront utilisées. Vous pourrez spécifier qu'est-ce que j'ai le droit de faire avec ce fichier sonore. Même si vous préférez que je le supprime, je respecterai votre choix. »

4. Continuer en posant les questions de votre questionnaire (viser une discussion d'environ 45 à 60 minutes)
 - Commencer avec les questions démographiques (noms des membres de la famille du sujet, survol de sa vie (endroits habités, scolarité, travail dans l'Église), affiliations).
 - Poursuivez avec des questions ouvertes pour solliciter des histoires plus longues.
 - Prenez quelques notes (discrètement) pour vous faciliter l'analyse par la suite — ex. *10:30 histoire conversion ; 15:45 conflit avec fils aîné ; 1:00:25 consentement.*

5. Avant d'arrêter l'enregistrement, demander le consentement détaillé :
 Dire : « Nous allons nous arrêter là. Merci beaucoup d'avoir pris le temps de partager vos pensées et vos souvenirs. Maintenant vous allez pouvoir me dire qu'est-ce que j'ai le droit de faire avec cet enregistrement. Car il vous appartient. On ne peut pas faire quelque chose avec cet enregistrement sans votre permission. »
 - « Êtes-vous d'accord pour l'utilisation de l'enregistrement comme source pour un récit de vie de _____ (nom du sujet)? »
 - « Êtes-vous d'accord que je vous cite par votre nom en écrivant ce récit sur _____ (nom du sujet)? »
 - « Êtes-vous d'accord pour la conservation de cet enregistrement et sa transcription dans une archive accessible à tout chercheur, éventuellement sur Internet? (D'autres chercheurs pourront le consulter et le citer dans leurs recherches.) »

6. Arrêter l'enregistrement.

APRÈS L'INTERVIEW

- (tout de suite) Prendre en note le nom complet de la personne interrogée, le lieu de l'interview, la date et le nom de la personne qui réalise l'interview. Écrivez aussi les coordonnées de la personne (si elle est d'accord) afin qu'on

puisse lui donner une copie de l'interview et/ou de la biographie. Prendre une photo de la personne si elle est d'accord.

- (le même jour) Prendre le temps d'écrire vos impressions de l'interview : les points forts, les éléments clés pour votre biographie, les phrases à citer – il est infiniment plus facile de se souvenir de ces choses le jour même de l'interview que d'avoir à tout réécouter pour les retrouver.
- (le même jour) Sauvegarder le fichier sur votre ordinateur avec le nom de la personne interrogée et du sujet de la biographie (ex. TRAORE_Diane_Interview_2021-04-02_Biographie_SANOGO_Elsa.mp3). Sauvegarder au même endroit tout document connexe (la photo, votre transcription, vos notes...) avec un nom semblable pour faciliter le triage (ex. TRAORE_Diane_Transcription_Interview_2021-04-02_Biographie_SANOGO_Elsa.txt, TRAORE_Diane_Photo_2021-04-02_Biographie_SANOGO_Elsa.jpg).
- (après avoir terminé la transcription) Transférer une copie de tous ces fichiers à une archive appropriée, à la bibliothèque de votre université/institut biblique, et à la personne interrogée.

Exemple de fiche explicative

Projet d'histoire orale pour une biographie de _____

Date :

Votre participation est demandée pour un projet d'histoire orale réalisé par _____ (nom de l'enquêteur). Le but est de recueillir vos souvenirs de ce leader chrétien afin d'élaborer un récit de sa vie, de son ministère, et de son rôle dans la genèse et le développement de l'Église africaine.

J'envisage utiliser les données recueillies (l'enregistrement de notre interview) de plusieurs façons :

- 1) L'interview servira de source pour un récit de la vie de cette personne. Ce récit sera soumis au Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique (DIBICA) (<https://dacb.org/fr/>) et dans un cours à (NOM DE L'INSTITUT BIBLIQUE OU UNIVERSITÉ), « TITRE DU COURS » (dispensé en DATE).
- 2) L'interview pourra être conservé dans une archive accessible à tout chercheur (éventuellement sur Internet). D'autres chercheurs pourront le consulter et le citer dans leurs recherches.

Si vous décidez de participer, vous êtes libre de vous retirer à tout moment, sans pénalité. Vous n'êtes pas obligé à répondre à des questions qui vous rendent mal à l'aise. Il n'en coûte rien pour participer. Vous ne recevrez pas de compensation financière pour votre participation.

Vous avez le droit de décider comment, et si, cet enregistrement sera utilisé. Pendant l'entrevue vous aurez l'occasion de communiquer vos préférences détaillées en lien avec l'utilisation de vos données. En tout temps, vos données personnelles (ex. adresse, numéro de téléphone) demeureront confidentielles.

Avez-vous des questions? Vous pouvez prendre contact avec les personnes suivantes pour des informations complémentaires :

_____	_____	_____	_____
(nom enquêteur)	(téléphone)	(WhatsApp)	(E-mail)
_____	_____	_____	_____
(nom professeur)	(téléphone)	(WhatsApp)	(E-mail)

Nous vous remercions de votre participation dans ce projet!

Comment faire une bonne interview

À ne pas faire :

- Ne pas essayer d'influencer la personne interrogée avec vos opinions ou vos convictions personnelles.
- Ne pas trop pousser la personne à répondre à une question qui semble délicate.
- Ne pas poser de questions tendancieuses ou fermées (voir les exemples plus bas).
- Ne pas attirer l'attention sur l'appareil d'enregistrement.
- Ne pas faire beaucoup de bruit.
- Ne pas se disputer avec la personne interrogée.
- Ne pas faire une interview tellement longue que la personne interrogée est épuisée.
- Ne pas dominer l'interview en donnant de longues réponses à des questions posées par la personne interrogée.

Choix des questions

Certaines questions fermées sont nécessaires au début d'un entretien (par exemple, « Quel est votre nom ? »). Mais pour la plupart, privilégier des questions neutres et ouvertes (et non pas des questions tendancieuses ou fermées).

TENDANCIEUSES	NEUTRES
Vous deviez être très heureux le soir de l'élection.	Comment vous sentiez-vous le soir de l'élection?
Vous n'aimiez pas M. X, n'est-ce pas?	Parlez-moi de M. X. Il est comment?
Qu'avez-vous pensé du comportement scandaleux de M. Hubert?	Qu'est-ce que M. Hubert a fait à ce moment-là?

FERMÉES	OUVERTES
Vos parents sont nés où?	Qu'est-ce que vos parents vous ont raconté de leurs vies?
Aviez-vous des réunions de famille?	Décrivez vos réunions de famille.
Quelles occasions spéciales fêtiez-vous ensemble?	Comment fêtiez-vous les occasions spéciales dans votre famille?
Est-ce que la religion était importante dans votre famille?	Parlez-moi des pratiques religieuses de votre famille.

Est-ce que vous jouiez à des jeux particuliers avec vos amis étant enfant?	Décrivez les jeux auxquels vous jouiez pendant l'enfance.
Quand avez-vous fini vos études?	Comment est-ce que vos études ont fini?
Étiez-vous soldat pendant la deuxième guerre mondiale?	Parlez-moi de votre vie pendant la deuxième guerre mondiale.
Avez-vous trouvé un travail après la guerre?	Dites-moi ce que vous avez fait après la guerre.
Aimez-vous votre travail?	Que pensiez-vous de votre travail?

Comment écrire un article sur une église pour la Global Anabaptist-Mennonite Encyclopedia Online (GAMEO)

Un bon article sur une église offre des informations factuelles de base et reflète les principaux événements dans la vie d'une église. La longueur d'un tel article devrait être d'environ 500 mots. Un article plus long pour une église « mère » plus ancienne pourrait être d'environ 1 000 mots.

Éléments à considérer pour un article sur une église

1. Nom actuel de l'église, ville, province, région et pays dans laquelle elle se trouve.
2. Origine de l'église – date de la première réunion, date de l'organisation officielle, motifs d'implantation, noms des fondateurs.
3. Principaux jalons ayant marqué l'histoire de l'église – baptêmes, déménagements (avec les dates), premier(s) pasteur(s), changements de nom (avec les dates), changements dans la langue principale du culte (avec les dates), divisions internes (avec brèves explications), principaux programmes lancés (par exemple, écoles, œuvres sociales, etc.) qui ont leur propre identité.
4. Anecdotes particulièrement intéressantes pour les personnes étrangères à l'église.
5. Caractéristiques de l'église : le style de leadership, ministères prédominants (mission, service, centre d'accueil, etc.), le déroulement du culte (style de chants, liturgie, etc.), langue(s) de culte.
6. Responsables pastoraux, y compris les dates de service (la liste peut s'étendre au-delà du pasteur principal à d'autres personnes, femmes et hommes, ayant consacré le gros de leur temps à la direction de l'église). Indiquez si les pasteurs sont rémunérés ou non. Cela pourrait également être mis en forme de tableau intitulé « Informations complémentaires » et pourrait être étendu à d'autres responsables dans l'église, par exemple présidente des femmes, président des jeunes, anciens, trésoriers, etc.).
7. Affiliation dénominationnelle (expliquez tout changement ou retrait d'affiliation) et dates d'affiliation.
8. Statistiques d'adhésion à intervalles de cinq ans (évolution du nombre de membres). Indiquez avec les pourcentages approximatifs si la congrégation comprend plusieurs groupes culturels / linguistiques. *Par exemple, 85% siamois, 15% toussian.*
9. Fermeture de l'assemblée (le cas échéant) – dates de la dernière réunion, explication de la fermeture, détails de la fusion (le cas échéant).
10. Coordonnées de l'église (adresse physique, téléphone, adresse électronique ; ne jamais afficher un numéro de téléphone personnel).
11. Nom du pasteur ou des dirigeants actuel(s) de l'église.

12. Emplacement des archives de l'église (de l'église locale ou de la famille d'églises).
13. Bibliographie et sources (sans être exhaustives) ; un article d'encyclopédie ne requiert pas de référence précise du moindre procès-verbal, par exemple, mais pourraient se référer aux « rapports annuels » de l'église.
14. Adresse internet de l'église (le cas échéant).

Ces éléments n'ont pas tous à figurer dans chaque article d'église, mais chaque élément devrait être pris en considération. Les aspects controversés de l'expérience d'une église ne doivent pas être ignorés, mais traités d'une manière factuelle et équilibrée.

Les articles sur une église peuvent être accompagnés d'un maximum de deux photographies – par exemple, des bâtiments (actuel ou d'origine), d'un leader/fondateur, ou encore d'un événement important de l'histoire de l'église. Une photo doit si possible comprendre une rubrique indiquant le photographe, la date de la photo et identifiant les personnes sur la photo.

Structure de l'article

Le nom de l'église doit être utilisé dans la plupart des paragraphes.

Les paragraphes doivent généralement suivre la séquence des éléments 1 à 9, même si cela peut être modifié au gré de l'auteur.

Le dernier paragraphe contient des informations à jour sur l'adresse, le numéro de téléphone et le(s) dirigeant(s).

Les éléments 12 et 13 devraient figurer dans une section distincte intitulée « Bibliographie » et placée après le dernier paragraphe.

Si vous avez des questions, veuillez écrire (en français) à Jon Isaak, un des conseillers en rédaction de GAMEO et président du son conseil d'administration : jon.isaak@mbchurches.ca.

Toutes les contributions sont soumises au processus éditorial du comité de rédaction de GAMEO.

Exemple

''Voir un article sur l'Église évangélique mennonite d'Orodara dans ce volume et à [https://gameo.org/index.php?title=Église_Évangélique_mennonite_d'Orodara_\(K_énédougou,_Burkina_Faso\)\(FR\)](https://gameo.org/index.php?title=Église_Évangélique_mennonite_d'Orodara_(K_énédougou,_Burkina_Faso)(FR)). Pour un article en français sur une église québécoise, voir

[https://gameo.org/index.php?title=église_Chrétienne_de_Saint-Laurent_\(Saint-Laurent,_Québec,_Canada\)_ \(FR\)](https://gameo.org/index.php?title=église_Chrétienne_de_Saint-Laurent_(Saint-Laurent,_Québec,_Canada)_ (FR)).

Ressources utiles pour la recherche sur l'histoire du mouvement anabaptiste-mennonite en Afrique

compilées par Anicka Fast

La liste suivante de collections numériques, de revues et de matériel pédagogique est manifestement incomplète : par exemple, elle ne présente pas toutes les revues ou collections d'archives spécialisées dans l'histoire anabaptiste/mennonite. (Pour une liste très complète d'événements, de subventions, de revues et de centres de recherche destinés aux chercheurs anabaptistes/mennonites de diverses disciplines, consultez la page utile du Anabaptist Mennonite Scholars Network à ce lien <https://uwaterloo.ca/toronto-mennonite-theological-centre/anabaptist-mennonite-scholars-network>.) Il s'agit ici plutôt d'une sélection de ressources disponibles gratuitement et accessibles en ligne, de revues en libre accès et/ou qui présentent régulièrement des mennonites africains et acceptent des soumissions en anglais et en français, et de matériel d'enseignement et de formation qui semble pouvoir être utile aux Mennonites africains. L'exploration de ces ressources peut être un moyen de participer à une conversation internationale avec des nœuds en Afrique, en Europe et en Amérique du Nord. N'hésitez pas à adresser vos questions à vos collègues en utilisant les adresses courriel fournies !

1. Collections de documents numériques (documents d'archives et ouvrages secondaires pour la recherche historique)

Anabaptist Mennonite Digital Library

<https://archive.org/details/anabaptistmennonitedigitallibrary>

Cette collection d'ouvrages sur archive.org est mise en ligne par différentes églises, archives, et universités d'orientation anabaptistes en Amérique du Nord et inclut des centaines de sources primaires et secondaires en lien avec l'histoire et la théologie anabaptistes. Vous pouvez trier par langue pour voir les quelques ouvrages disponibles en français (d'autres seront ajoutés à l'avenir).

Documents notables :

Profil Anabaptiste Mondial : Convictions et pratiques de 24 Églises de la Conférence Mennonite Mondiale. Le rapport final du Profil anabaptiste mondial, un effort conjoint de l'Institut pour l'étude de l'anabaptisme mondial (ISGA – Institute for the Study of Global Anabaptism) et de la Conférence mennonite mondiale (CMM). Cette enquête menée auprès de 24 Églises membres de la CMM sur cinq continents offre des informations démographiques de base et des informations détaillées sur la façon dont les croyants vivent leur engagement à être des disciples de Jésus-Christ dans leurs contextes particuliers. Pour plus d'informations sur le projet, voir <https://www.goshen.edu/isga/gap/>.

Congo Missionary Messenger. Ce magazine de la Africa Inter-Mennonite Mission (AIMM), rebaptisé plus tard *Zaire Missionary Messenger*, puis *AIMM Messenger*, a été publié de 1929 à 2004 et contient de riches données historiques sur le travail de l'AIMM et sur les Églises associées à l'AIMM au Congo, au Burkina Faso, au Lesotho, au Botswana et en Afrique du Sud. Des fichiers numériques de haute qualité et avec possibilité de recherche sont disponibles pour les numéros de 1929 à 1987 sur <https://archive.org/details/africaintermennonitemission?&sort=date>.

Bibliographie anabaptiste francophone

<https://histoire-menno.net/bibliographie/>

La bibliographie la plus complète de documents portant sur le mouvement anabaptiste, en langue française, mise à jour régulièrement par le professeur Claude Baecher (docteur en théologie de l'Université de Strasbourg, retraité). Elle est destinée, avec quelques documents anabaptistes, à faciliter l'étude de l'anabaptisme aux étudiants francophones et aux personnes intéressées par l'histoire et la pensée anabaptiste-mennonite. Dans la section IV-D vous trouverez une bibliographie de ressources en français sur l'Église anabaptiste en Afrique, y compris une liste de thèses des étudiants mennonites congolais. Pour proposer des ajouts à la bibliographie (par exemple pour ajouter le titre de votre thèse ou mémoire) soumettre la référence complète via la page Contact (<https://histoire-menno.net/contact/>) sous la rubrique « Questions sur les archives » avec la mention « pour la bibliographie ».

Bibliothèque numérique anabaptiste

https://anabaptistwiki.org/mediawiki/index.php?title=Bibliotheque_numerique_anabaptiste

Une initiative de l'ISGA qui vise à rendre accessibles les ressources théologiques et historiques anabaptistes-mennonites de langue française aux utilisateurs du monde entier. Le Conseil des Éditions Mennonites a gracieusement autorisé, sans frais, la reproduction de tous les *Cahiers de Christ Seul* (livrets portant sur la théologie et l'histoire anabaptistes publiés entre 1980 et 2000). Attendez-vous à voir cette collection en ligne vers le 15 mai 2022. Veuillez mettre cette page en signet et ne manquez pas les nombreuses autres ressources qui seront ajoutées à l'avenir !

Biographies de Mennonites dans le Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique (DIBICA) – <https://dacb.org/fr/sort/stories/>

Vous pouvez trier par langue, par pays, par tradition, par nom d'auteur, etc. Plusieurs biographies de Mennonites africains y figurent déjà.

- Au Congo démocratique : Djimbo Kubala Timothée (CEPMC), Lusoki Kituku Simon (CEPMC), Moyo Boloko Abraham (CEPMC), Mwatende Kayenda Pierre (CMCo), Mbele Manteka Daniel (CEPMC), Matungulu Givule Floribert (CEPMC)
- En Éthiopie : Desta Azeb (MKC), Gutema Beyene (MKC)

- Au Burkina Faso : Traoré Tiéba (EEMBF), Coulibaly (Poda) Cécile (EEMBF), Traoré Kassilé (EEMBF)

Soumettez vos biographies à la Dre Michèle Sigg, directrice exécutive, au dacb@bu.edu.

GAMEO (Global Anabaptist-Mennonite Encyclopedia Online)

<https://gameo.org/>

GAMEO est une encyclopédie en langue anglaise avec près de 17 000 articles qui offrent des informations fiables et accessibles sur les églises, les institutions et les individus liés au mouvement anabaptiste. La grande majorité des articles dans GAMEO se concentrent sur les individus et les églises d'Amérique du Nord, mais l'implication de la Conférence mennonite mondiale et de l'Institute for the Study of Global Anabaptism en tant que partenaires de GAMEO commence à stimuler un contenu plus global. Aller sur

https://gameo.org/index.php?title=World_Mennonite_Membership_Distribution

(ou cliquer sur 'Mennonite World Statistics' sur la page d'accueil) et vous trouverez des statistiques et des articles sur les églises anabaptistes dans chaque pays où ils sont présents. Les éditeurs aiment bien recevoir des articles en anglais ou en français, surtout des biographies et des courts articles sur une assemblée ou famille d'églises. Contacter Samuel Steiner, rédacteur associé, à samsteiner@gameo.org avec vos soumissions. Et voir les instructions en français pour écrire un article sur une église pour GAMEO, dans ce numéro et à

<https://gameo.org/index.php?title=Aide:Sommaire>.

Global Anabaptist Wiki (GAW) – <https://anabaptistwiki.org/>

La GAW est une communauté interactive et collaborative de partage d'informations des groupes anabaptistes-mennonites du monde entier, gérée par l'ISGA. En créant le GAW, l'ISGA espère aider les églises à : 1) afficher et préserver des archives électroniques ; 2) développer leur propre portrait historique ; et 3) être mieux informées sur les autres groupes au sein de la communauté anabaptiste mondiale. Il existe des pages consacrées à l'Église mennonite dans 22 pays africains (à partir du lien ci-dessus, cliquez sur l'Afrique sur la carte interactive pour parcourir ces pages). Ce wiki est une archive mondiale générée par les utilisateurs – il compte sur les personnes du monde entier pour publier des sources primaires relatives à leurs églises. Voici quelques exemples d'items provenant des pages du Burkina Faso, de l'Éthiopie, et de la RD Congo :

- Une collection de prédications de l'Église évangélique mennonite de Ouagadougou (EEMO), enregistrées par Bruce Yoder
- Un article de 1997 de Muktar Bedru, membre du MKC, intitulé « Non formal Theological Education – The Meserete Kristos Church Experience », qui décrit en détail le vaste programme de formation théologique communautaire du MKC.

- Une histoire du centenaire de la CMCo en 2012 par Franck Tshidimu Mukendi (format PDF)
- Le texte intégral de *100 ans de mission mennonite en République Démocratique du Congo : témoignages des apports locaux 1912-2012* (biographies de mennonites congolais de la CMCo et de la CEM écrites en l'honneur de la célébration du centenaire de la CMCo)

Parcourez le wiki et envisagez d'ajouter votre propre matériel. Les photos, les scans de documents historiques et les fichiers audio et vidéo sont tous les bienvenus. Pour obtenir de l'aide, contactez Kristen Swartley, l'assistante administrative de l'ISGA, à isga@goshen.edu.

Mennonite Archival Information Database (MAID)

<https://archives.mhsc.ca/index.php/>

Ce site contient des descriptions d'archives et de photographies provenant des collections d'archives liées aux Mennonites à travers le Canada et les États-Unis. Les collections pertinentes pour les chercheurs mennonites africains comprennent les documents de l'Africa Inter-Mennonite Mission, du Comité central mennonite et du Mennonite Board of Missions, entre autres. Pour consulter ces documents, les chercheurs doivent généralement se rendre en personne aux archives concernées, mais un nombre croissant de photographies sont disponibles sur le site.

Une sélection de documents issus du travail de l'AIMM au Burkina Faso et au Congo ont été numérisés et certains ont déjà été mis en ligne. Gardez un œil sur les pages suivantes :

Burkina Faso : <https://archives.mhsc.ca/index.php/burkina-faso-3> (Des sélections de cette sous-série sont numérisées et disponibles).

RD Congo : <https://archives.mhsc.ca/index.php/congo-inland-mission-7> (Des sélections de cette sous-série seront bientôt en ligne).

Mennonite Brethren Historical Commission – <https://mbhistory.org/>

La MBHC est un ministère subventionné appartenant à la Conférence américaine et à la Conférence canadienne des Églises des Frères mennonites. La Commission travaille avec un réseau de quatre centres d'archives des Frères mennonites. L'un de ses objectifs est de favoriser la compréhension historique et l'appréciation de l'Église des Frères mennonites au Canada, aux États-Unis et à travers le monde. Le Secrétaire exécutif de la Commission, Jon Isaak, parle couramment le français et a travaillé pour numériser et disponibiliser plusieurs ouvrages en lien avec l'histoire des Frères mennonites, y compris les histoires de leur travail missionnaire au Congo. Parcourez et téléchargez ces livres à <https://mbhistory.org/books/>. Lisez les biographies des anabaptistes-mennonites du monde entier, y compris celles de Pascal Kulungu, Nzelenga Philippe et Kasai Kapata du Congo, à <https://mbhistory.org/profiles/>. La Commission accorde des subventions annuelles pour des projets de recherche, le développement d'archives et des articles GAMEO, qui sont ouvertes aux Frères mennonites et aux mennonites du monde entier. Par exemple, la Commission accorde

deux subventions allant jusqu'à 2 000 \$ chacune pour le développement de nouvelles archives mennonites. Faites votre demande avant le 30 avril de chaque année. <https://mbhistory.org/opp/archival-dev/> Pour plus de détails ou pour toute question, contactez Jon Isaak à Jon.isaak@mbchurches.ca.

2. Magazines et revues qui présentent les anabaptistes africains et mondiaux (et qui accueillent les soumissions)

Journal et blog *Anabaptist Witness*

Blog : <https://www.anabaptistwitness.org/blog/>

Journal : <https://www.anabaptistwitness.org/>

Anabaptist Witness, une publication de Anabaptist Mennonite Biblical Seminary, Mennonite Central Committee (Etats-Unis et Canada), Mennonite Church Canada, et Mennonite Mission Network, paraît deux fois par an en version imprimée et en ligne en accès libre. Elle cherche à favoriser un dialogue anabaptiste et mennonite mondial sur les questions clés auxquelles est confrontée l'Église en mission. Les éditeurs accueillent des soumissions de genres variés (sermons, essais photographiques, interviews, biographies, poèmes, articles scientifiques, etc.). Les soumissions en français et en espagnol sont les bienvenues. Parcourez les articles en français à <https://www.anabaptistwitness.org/?s=français>. Pour le journal, envoyez vos soumissions à l'éditeur Jamie Pitts (de préférence en réponse à l'appel à soumissions le plus récent) à jpitts@ambs.edu. Les articles du blog peuvent être soumis à tout moment.

Le blog du journal *Christ Seul*

<https://www.editions-mennonites.fr/christ-seul/>

Christ Seul est le journal des églises évangéliques mennonites de France. Sur ce blog, vous pouvez accéder à plusieurs articles en ligne, même si vous n'êtes pas abonné au journal. Faire une recherche pour « Burkina », « Congo » ou « Zimbabwe » et vous trouverez un bon nombre d'articles intéressants écrits par des mennonites vivant dans ou ayant visité ces pays. Pour soumettre un article à *Christ Seul*, contacter la rédactrice, Sylvie Kremer, à contact@editions-mennonites.fr.

Le réseau francophone de la Conférence mennonite mondiale propose une collection d'articles en français qui portent sur la vie des mennonites dans divers contextes francophones à travers le monde. Ces articles apparaissent sur le site de la CMM, et sur les sites ou les journaux des mennonites québécois (lettre de nouvelles *Le Lien entre Nous*), suisses (menno.ch), et français (journal *Christ Seul*). Lire ces articles sur le site de la CMM à <https://mwc-cmm.org/fr/group-stories/3616>. Plusieurs histoires portent sur les églises mennonites au Congo et au Burkina Faso. Pour soumettre un article, contacter Jean-Paul Pelsy, coordinateur de la série, à jpelsy@free.fr. Pour un bref historique du Réseau mennonite francophone, voir <https://www.centre-mennonite.fr/reseau-francophone/>.

3. Matériel pédagogique – pour en savoir plus sur l’histoire et la théologie anabaptistes

Centre de Formation à la Justice et à la Paix (CFJP)

<https://formation-justice-et-paix.com/>

Le CFJP, hébergé par l’Université de l’Alliance Chrétienne d’Abidjan (UACA), est né d’une collaboration entre diverses institutions offrant des formations théologiques et bibliques anabaptistes en langue française et souhaitant pouvoir offrir une formation anabaptiste francophone en ligne. Éventuellement, le Centre prévoit mettre en place des diplômes de masters et des doctorats, sur lesquels travaille un groupe de pilotage appelé le Comité de Suivi et d’Évaluation Anabaptiste (CSEA). Depuis mai 2021, le CFJP propose des conférences gratuites sur le thème « Justice et Paix ». Écouter toutes les conférences déjà passées à <https://formation-justice-et-paix.com/233-2/>. Inscrivez-vous pour d’autres formations/webinaires à l’avenir en cliquant sur Inscription. Contacter le Centre au centrejusticeetpaix@gmail.com.

Matériel pédagogique de la CMM

<https://mwc-cmm.org/fr/materiel-pedagogique>

Ressources pour aider les églises locales et nationales à réfléchir sur l’identité et la mission anabaptistes, produites par la Commission Foi et Vie de la CMM. Plusieurs vidéos (enregistrements de webinaires, panoramas de l’année, cultes) sont également disponibles sur <https://mwc-cmm.org/fr/publications-ressources/videos>.

Projet TransMission – <https://www.affox.ch/fr/projet-actuel/>

Dans le cadre de son projet TransMission, la société de production Affox réalise un court film (d’environ dix minutes) chaque année de 2020 à 2024 et un long métrage en 2025, pour commémorer les 500 ans du mouvement anabaptiste. Ces films portent sur l’Église anabaptiste dans différents pays du monde, et traitent de thèmes tels que les soins de la création, l’accueil des réfugiés, les relations avec les musulmans, et la maturité spirituelle. Ils sont disponibles en plusieurs langues y compris le français et l’anglais. Les films de 2020 (portant sur l’Église Meserete Kristos en Éthiopie, également disponible avec sous-titres en amharique) et de 2021 (portant sur les relations entre mennonites et musulmans en Indonésie et aux Pays-Bas, également disponible en bahasa indonésien) sont déjà disponibles sur le site et sur la chaîne YouTube

(https://www.youtube.com/channel/UCVVJ6fBnTZ-nwy-Ep_F4uMQ/videos).

Des guides d’étude sont disponibles sur <https://www.affox.ch/downloads/>. Pour plus de détails : info@affox.ch.

Qu’est-ce qu’un chrétien anabaptiste ?

<https://fr.bienenberg.ch/blogs/quest-ce-quun-chrtien-anabaptiste>

Courte introduction aux valeurs fondamentales anabaptistes sur le blog du Bienenberg (école biblique mennonite francophone et germanophone, située en Suisse) avec lien pour télécharger le livret de Palmer Becker, *Qu’est-ce qu’un Chrétien anabaptiste?* (Missio

Dei 18, Mennonite Mission Network 2008). Dans cette brochure de 2008, Palmer Becker, pasteur et éducateur mennonite de longue date, tente de résumer les convictions anabaptistes en trois déclarations clés : (1) Jésus est le centre de notre foi ; (2) la communauté est le centre de nos vies ; et (3) la réconciliation est le centre de notre mission.

Lien direct pour le livret de Becker :

<https://assets.mennonites.org/Downloads/DL.MissioDei18.F.pdf>

« Pouvoir et préservation : favoriser l'accès aux sources qui sont à la base de nos histoires » : Affirmations et engagements

En tant qu'historiens, archivistes et responsables d'Églises et de missions du monde entier, nous nous sommes réunis à Goshen, Indiana (USA), du 17 au 19 juin 2019 pour un symposium organisé par l'Institut pour l'étude de l'anabaptisme global (ISGA – Institute for the Study of Global Anabaptism). Ensemble pour la première fois, nous nous sommes reconnus comme des alliés dans nos efforts pour préserver les sources qui sous-tendent nos histoires. En tant que groupe, nous affirmons ce qui suit :

1. En tant que disciples de Jésus-Christ, notre histoire nous relie, nous rappelle l'activité de l'Esprit parmi nous et nous appelle vers l'avenir.
2. La tâche de raconter et de préserver nos histoires est urgente en raison de la détérioration des documents et de la perte de la mémoire orale.
3. Nous partageons de riches ressources :
 - Un engagement profond, une vision et une volonté de promouvoir la préservation et l'accès
 - Un large éventail de compétences et d'expertises techniques
 - De l'imagination et de la créativité
 - De vastes réseaux et de relations établies
 - Des sphères d'influence individuelles
 - Des documents, des histoires et des conteurs expérimentés
 - Des ressources humaines, institutionnelles et financières
4. Les archives jouent un rôle essentiel en nous aidant à comprendre l'inséparabilité des histoires de l'Église et de la mission.
5. L'accès équitable aux sources est nécessaire parce que nos histoires nous appartiennent collectivement.

Nous reconnaissons les divers obstacles importants à la préservation et à l'accès :

- Les frontières
- Les contraintes financières
- La langue
- Les compétences limitées dans la préparation et la gestion des ressources historiques
- Le manque d'information
- La difficulté de collaboration internationale
- Les restrictions à l'accès imposées par les dirigeants au pouvoir
- Les faiblesses institutionnelles et le manque d'engagement

Nous nous engageons à ce qui suit :

1. Encourager les habitudes de préservation dans toute la communauté anabaptiste-mennonite mondiale.
2. Chercher de nouvelles façons d'approfondir notre collaboration à travers les continents.
3. Entreprendre des efforts nouveaux et continus pour préserver les sources et promouvoir l'accès.
4. Susciter l'enthousiasme au sein de nos communautés pour les tâches de collecte de sources et de partage d'histoires.
6. Faire de la place pour divers récits qui sont bien documentés, bien fondés, et bien racontés.
7. Atténuer les barrières linguistiques.
8. Encourager nos dirigeants à consacrer des ressources à l'appui institutionnel de cette tâche.
9. Encourager l'écriture, la réécriture et la publication continues de l'histoire de l'Église.

Nous appelons nos dirigeants à nous appuyer dans ces engagements.

Francois Tshidimu (Congo) – Communauté mennonite au Congo

Jayaker Yennamalla (India) – Frères mennonites

Ursula Giesbrecht (Paraguay) – Archiviste / Menno Colony

David Irala (Paraguay) – Frères mennonites / IBA – Projet Marturía

Bok-Ki Kim (Corée du Sud) – Église mennonite de la Corée du Sud

Young Ha Bae (Corée du Sud) – Mennonite Church of South Korea / Éditeur

Danang Kristiawan (Indonésie) - GITJ

Pamela Sari (Indonesia) - JKI

Jaime Prieto (Costa Rica) – Association des Églises mennonites à Costa Rica / Historien

Calixte Bananzaro (Burkina Faso) – Église évangélique mennonite du Burkina Faso (EEMBF)

Henok Mekonin (Éthiopie) – Église Meserete Kristos (MKC)

Patrick Obonde (Kenya) – Église mennonite du Kenya

Anicka Fast (Canada) – Église mennonite du Canada / doctorante

Bruce Yoder (Canada) – Église mennonite du Canada

Lawrence Yoder (USA) – MCUSA / historien

Jeremy Rich (USA) – Prof. d'histoire, Université Marywood

Elizabeth Miller (Colombia) – Comité central mennonite (MCC)

Jason Kauffman (USA) – Archives MCUSA

Wilbert Shenk (USA) – Fuller Theological Seminary

Karl Stutzman (USA) – Bibliothèque AMBS

Jan Shetler (USA) – Prof. d'histoire, Goshen College

John Lapp (USA) – Mennonite Mission Network

Hannah Keeney (USA) – MB Library and Archives et Fresno Pacific University

Abe Dueck (Canada) – MB Historical Commission

Frank Peachey (USA) – Archives MCC

Lola Gingerich (USA) – Archives AIMM

John D. Roth (USA) – Prof. d'histoire, Goshen College et Institut pour l'étude de l'anabaptisme mondial (ISGA)

Grant Miller (USA) – ISGA

Laura Miller (USA) – Étudiante, Goshen College et ISGA

Trouver cette déclaration sur Internet à https://mwc-cmm.org/sites/default/files/website_files/power_and_preservation_statement_fr.pdf.

Liste des contributeurs

Cimbalanga Jean Félix détient une Licence en Linguistique de l'Université de Lumumbashi (1982) et une Licence en Théologie de l'Université Protestante au Cœur du Congo (2013). Il est Coordinateur des Écoles de la Communauté Évangélique Mennonite (CEM) depuis 1997, pasteur dans la même communauté depuis 2012, et sert comme Représentant légal de la CEM depuis 2013. Depuis 2018 il sert comme Président du Conseil central international de la Africa Inter-Mennonite Mission (AIMM). jfcimbalangawampoyi@gmail.com

Coulibaly Josué détient une Licence en Business Administration de Sikkim Manipal University au Ghana (2017) et une Licence en Théologie de l'Université chrétienne Logos de Ouagadougou (2022). Il a également étudié l'anglais à l'Université de Ouagadougou pendant deux ans. Il est membre de l'Église évangélique mennonite du Burkina Faso (EEMBF) et travaille pour assister les pasteurs mennonites dans le ministère à Bobo-Dioulasso, une ville dans laquelle il dispense également des cours d'anglais. jousscouli@yahoo.com

Fast, Anicka est détachée par le Comité central mennonite pour servir avec le Mennonite Mission Network en tant que Spécialiste en histoire de l'Église et en missiologie pour l'Afrique francophone. Basée au Burkina Faso, elle détient un doctorat en théologie (histoire de l'Église et christianisme mondial) de l'Université de Boston. Elle enseigne l'histoire de l'Église et de sa mission dans différents pays de l'Afrique francophone. Elle est chercheuse associée à l'Institute for the Study of Global Anabaptism, chercheuse invitée au Center for Global Christianity & Mission à l'Université de Boston, et conseillère technique pour le *Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique*. anicka.fast@gmail.com

Kayibanda Nkandi Michel Ardan a écrit sa biographie de Mbele Manteka Daniel en 2021 alors qu'il était étudiant en troisième année de licence à l'Université chrétienne de Kinshasa en République démocratique du Congo. Il est membre de la Communauté des Églises des Frères mennonite au Congo (CEPMC). ardannkandi@gmail.com

Kikweta Mawa A Wabala Jean-Claude (1947-2019) a fait une Maîtrise en Sociologie à l'Université Paul-Valéry de Montpellier et une Maîtrise à l'Institut protestant de théologie à Montpellier, en 1977. Il fut directeur général de l'Institut supérieur de théologie de Kinshasa (ISTK, aujourd'hui UCKIN) de 1980 à 1984, et plus tard directeur d'un établissement primaire privé à Kinshasa. En 2004 il fonda un centre de recherches historiques, le Centre Madikani, où il se consacra jusqu'à sa mort à reconstituer l'histoire complète de l'Église des Frères mennonites au Congo.

Malebe Mubwayele Abdon détient une Licence en théologie évangélique de l'Université chrétienne de Kinshasa (UCKIN) (2014) et un Diplôme d'études approfondies en Théologie de l'UCKIN (2021). Il a travaillé comme assistant de premier mandat (2014 à 2017) et assistant de deuxième mandat (2017 à 2019) à l'UCKIN. De 2019 à 2021 il était doctorant en Théologie et chef des travaux à la même faculté. De 2011 à 2019 il était chargé des recherches au Centre historique Madikani avec Kikweta Mawa Wabala. malebeabdon@gmail.com

Matsitsa-N'singa Maurice est licencié en Histoire à l'Institut Pédagogique National (IPN, actuellement Université Pédagogique National (UPN)) à Kinshasa, en RD Congo. Il est le Président du Conseil d'Administration de l'Université Chrétienne de Kinshasa (UCKIN) depuis septembre 2018. Il est membre de la Paroisse missionnaire de Kintambo de la Communauté des Églises des Frères mennonites au Congo (CEPMC). mauricem58@hotmail.com

Ouédraogo Paul est titulaire d'une licence en théologie de l'Université chrétienne LOGOS de Ouagadougou, et prépare un master sur la sécheresse à la même université. Il est responsable du département Évangélisation de l'Église évangélique mennonite à Orodara, Burkina Faso. Il travaille dans la production et la transformation des produits agricoles et est promoteur d'entreprises coopératives. ebenfruit@yahoo.fr

Rankopo, Morena est un membre influent de la Spiritual Healing Church au Botswana, et maître de conférences au département de travail social de l'Université du Botswana (Gaborone). Il a étudié à l'Université Dalhousie (Australie) et a obtenu un doctorat à l'Université de Queensland. Il est marié et a deux enfants.

Restrict, Frances (Beth) est directrice de la Bibliothèque d'études africaines de l'Université de Boston, membre du comité exécutif du *Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique* et rédactrice de « Livres récents » pour le *Journal Biographique des Chrétiens d'Afrique*. Elle est titulaire d'une licence de l'Eastern Nazarene College et d'une maîtrise en bibliothéconomie et sciences de l'information du Simmons College. Beth a vécu en Afrique du Sud, en eSwatini et au Mozambique. En plus de l'anglais, elle parle le zoulou et le portugais. brestric@bu.edu

Stoner-Eby, Anne Marie est une Mennonite qui occupe actuellement le poste de co-représentante du Comité central mennonite (MCC) pour le Kenya et la Tanzanie. Auparavant, elle a été pendant six ans co-représentante du MCC pour le Rwanda et le Burundi. Avant cela, elle a enseigné l'histoire africaine et mondiale pendant dix ans au Messiah College en Pennsylvanie. Elle est titulaire d'un doctorat en histoire de l'Université de Pennsylvanie. amstonereby@gmail.com

Traoré Kari est pasteur de l'Église évangélique mennonite de Saraba, étudiant en Master à l'Université chrétienne LOGOS de Ouagadougou au Burkina Faso, traducteur biblique, et conseiller en formation pour la traduction biblique.

karibrahimatraore@gmail.com

Yoder, R. Bruce est co-coordonnateur exécutif de Africa Inter-Mennonite Mission. Auparavant, il a travaillé pendant deux décennies comme missionnaire et enseignant dans des institutions d'éducation théologique et parmi les Églises mennonites et les Églises indépendantes africaines en République du Bénin, au Burkina Faso, au Ghana et au Nigeria. Il est titulaire d'un doctorat en histoire de l'Église et en christianisme mondial de l'Université de Boston. bruyod@gmail.com
