

Christianisation of traditional Luba religious practices within some Pentecostal churches in Katanga: A critical analysis based on dogmatic perspectives.

KJF KASONGO

 orcid.org/0000-0002-6651-6996

Dissertation accepted for the degree of *Magister of Theology* in *Dogmatics* at the North-West University

Supervisor: Prof. Dichk M. Kanonge

Co-supervisor: Dr. MG Bondo

Graduation: 2024

REMERCIEMENTS

Cette étude est le résultat d'une expérience personnelle vécue au cours de nombreuses années en tant que pasteur de la 30^{ème} Communauté pentecôtiste du Congo (CPCO). Elle résulte d'un constat d'analogies des pratiques empruntées aux traditions luba qui sont actuellement adoptées dans quelques églises pentecôtistes au Katanga en RDC.

Cette dissertation doit en réalité son existence à plusieurs personnes envers qui ma gratitude s'exprime, et dont les noms ne peuvent malheureusement pas tous être mentionnés ici. Mes remerciements s'adressent premièrement aux autorités académiques de la Faculté de Théologie de la North West University (NWU), pour l'opportunité offerte aux étudiants des pays francophones de faire ces études en langue française. Je remercie d'une manière particulière le professeur Dr Dichk Mwamba Kanonge, superviseur de cette dissertation, grâce à qui les portes de l'Université de NWU sud-africaine se sont ouvertes ; c'est aussi à la faveur de ses conseils et de ses orientations que ma recherche a été rendue possible.

Au Co-promoteur le Professeur Dr. Raymond Potgieter, pour son amour et ses encouragements grâce auxquels j'ai pu tenir jusqu'à ce jour. Au Dr. Bondo Mayuka Gaspard, Co-promoteur de cette étude, pour ces idées, ses remarques et ses suggestions ingénieuses qui ont permis que cette dissertation prenne la forme actuelle ; qu'il trouve ici mes remerciements les plus sincères. À Madame Hester Lombard, pour ses excellentes orientations à la bibliothèque, qu'elle accepte aussi mes remerciements très émus. Merci à Monsieur Antoine Caradonna, pour avoir révisé ce travail.

Mes remerciements s'adressent également aux autorités ecclésiastiques de la 30^{ème} Communauté Pentecôtiste du Congo (CPCO) : le Révérend Ilunga wa Mbuya Kalulua Bethavie (Représentant légal de la communauté) et le Révérend François Ngandu Mpyana (pasteur responsable de la station de Lubumbashi) qui m'ont permis et encouragé dans la poursuite de ces études malgré mes responsabilités pastorales. Merci aussi à tous mes collègues pasteurs, compagnons d'œuvre dans le ministère. Enfin, ma gratitude s'adresse également à tous les membres de la paroisse Béthanie, plus particulièrement au comité des mamans et celui des papas, pour m'avoir soutenu financièrement pendant cette difficile période des études.

Je dis merci au Dr Daniel Nshimbi et son épouse Consolate Ngoy Kibawa d'avoir mis à ma disposition un logement durant toute la période de mes études. Merci à vous chers parents Mischael Kasongo Mulume et numbi Mbuya Monique pour votre rigueur aussi bien dans mon éducation que dans ma formation intellectuelle. À ma défunte mère Ilunga Esther et ma sœur Faustine Ilunga Kasongo, grâce à vous je suis devenu ce que je suis à ce jour. Daignez trouver ici ma profonde gratitude.

À mes enfants, frère et sœurs, la grande équipe qui m'a supporté, travaillant dans l'ombre pour la réalisation de ces études : À Orient Kasongo, Esther Kasongo, Junior Ilunga, Plamedie kasongo, Michel Kasongo, Costancia Ilunga, Jolie Kasongo, Christella Ilunga et Daniel Kasongo. A mes frères : Daniel Kasongo Mulume, Dr Pascal Mbuya, Jacques Kasongo, Shadrack Kasongo et Kelvin Kasongo.

Les mots me manquent pour exprimer ma gratitude envers toi très chère épouse Antoinette Ilunga Kitwa, femme audacieuse et battante, qui a consenti à m'accompagner spirituellement et moralement, te privant de tout pour que je termine mes études. Puissest-tu trouver ici ma très chère épouse mes remerciements les plus profonds.

Au-dessus de tous, gloire et honneur soient rendus à l'Éternel Dieu qui m'a béni en me donnant la bonne santé, la force et l'intelligence en vue de terminer ce cycle de master qui jadis était un rêve. Gloire et honneur Lui soient rendus.

Aujourd'hui j'ai terminé ce cycle, il ne nous reste qu'à dire tous ensemble, louons l'Éternel!

ACKNOWLEDGEMENTS

This study is the result of a personal experience lived over many years as a pastor of the 30th Pentecostal Community of the Congo (CPCO). It results from an observation of analogies of practices borrowed from Luba traditions and currently adopted in some Pentecostal churches in Katanga, DRC.

This dissertation owes its existence to several people to whom I am grateful and whose names, unfortunately, cannot all be mentioned here. First, I would like to thank the academic authorities of the Faculty of Theology of the North-West University (NWU) for giving students from French-speaking countries the opportunity to study in French. In particular, I would like to thank Professor Dr Dichk Mwamba Kanonge, supervisor of this dissertation, who opened the doors of the NWU to me and whose advice and guidance made my research possible.

To the co-supervisor, Prof Dr Raymond Potgieter, for his love and encouragement, thanks to which I have been able to persevere to this day. To Dr Bondo Mayuka Gaspard, assistant supervisor of this study, for his ingenious ideas, comments and suggestions which have enabled this dissertation to take its present form; may he find here my most sincere thanks. To Mrs Hester Lombard, for her excellent guidance in the library, may she also accept my most sincere thanks. To Mr Antoine Caradonna, for the proofreading of this work.

My thanks also go to the ecclesiastical authorities of the 30th Pentecostal Community of Congo (CPCO): Rev. Ilunga wa Mbuya Kalulua Bethavie (legal representative of the community) and Rev. François Ngandu Mpyana (pastor in charge of the Lubumbashi station), who allowed and encouraged me to pursue these studies despite my pastoral responsibilities. I would also like to thank all my colleagues and pastors. Finally, I would like to express my gratitude to all the members of Bethany Parish, especially the Mothers' and Fathers' Committees, for supporting me financially during this difficult period of study.

I would like to thank Dr Daniel Nshimbi and his wife Consolate Ngoy Kibawa for providing me with accommodation during my studies. I thank my dear parents Mischael Kasongo Mulume and Numbi Mbuya Monique for their rigour in both my upbringing and intellectual formation. To my late mother Ilunga Esther and my sister Faustine Ilunga Kasongo, thanks to you I have become what I am today. To them I express my deep gratitude.

To my children, my brothers and sisters, and the great team that supported me and worked behind the scenes to carry out these studies: À Orient Kasongo, Esther Kasongo, Junior Ilunga, Plamedie Kasongo, Michel Kasongo, Costancia Ilunga, Jolie Kasongo, Christella Ilunga and Daniel Kasongo. To my brothers: Daniel Kasongo Mulume, Dr Pascal Mbuya, Jacques Kasongo, Shadrack Kasongo, and Kelvin Kasongo.

Words do not suffice to express my gratitude to you, my dear wife Antoinette Ilunga Kitwa, a brave and fighting woman who agreed to accompany me spiritually and morally, sacrificing everything so that I could complete my studies. May you find here, my dearest wife, my deepest thanks.

Above all, glory and honour be to the Eternal God, who has blessed me with good health, strength and intelligence to complete this master's degree that was once a dream. Glory and honour to Him.

Today I have completed this degree, all we have to do is say together, let us praise the Lord!

RESUME

La présente étude s'inscrit dans le domaine de la théologie dogmatique. Elle a examiné l'impact de la christianisation de quelques pratiques de la religion traditionnelle Luba dans le pentecôtisme au Katanga en République démocratique du Congo (RDC). La christianisation souligne dans cette étude la conversion de pratiques, d'espaces et de lieux auparavant utilisés dans la religion traditionnelle Luba dans le pentecôtisme au Katanga. L'étude s'est engagée dans une analyse approfondie de certaines pratiques de la religion traditionnelle Luba christianisées dans le pentecôtisme pratiqué au Katanga, de manière à déterminer si elles ont des effets bénéfiques ou néfastes sur la foi chrétienne. La christianisation des pratiques traditionnelles dans le pentecôtisme présente plusieurs implications éthiques, notamment la perte de l'héritage du livre des Actes des Apôtres dans le domaine de la manifestation du Saint-Esprit et le risque d'un retour aux esprits idolâtriques et occultes dont les membres avaient été délivrés. Cependant, l'argument théorique central soutient qu'il est possible de christianiser certaines pratiques de religion traditionnelle luba dans un environnement pentecôtiste congolais si les principes bibliques de contextualisation sont respectés. C'est dans cette perspective que l'étude fait ressortir que la religion et la culture sont deux aspects distincts mais indivisibles de l'existence humaine. Il est donc nécessaire de conceptualiser des corroborations mutuelles où les principes fondateurs ne sont pas érodés.

Pour atteindre ce but, l'étude a recouru à différentes méthodes, notamment l'analyse documentaire et le modèle de contextualisation critique. La première a été utilisée pour donner un aperçu de la religion traditionnelle Luba et de ses caractéristiques fondamentales et pour identifier les pratiques prédominantes dans le pentecôtisme congolais. Afin de savoir si elles constituent un bénéfice ou un préjudice pour l'héritage apostolique, la contextualisation critique a été utilisée. Les efforts ont abouti à des principes bibliques pertinents qui peuvent aider les pasteurs et les prophètes à s'assurer que les pratiques de la religion traditionnelle luba sont christianisées sans compromettre les principes fondamentaux de la foi chrétienne (garantir la foi chrétienne).

Mots clés : Christianisation, pratiques traditionnelles, religion traditionnelle, Pentecôtisme, Église pentecôtiste.

Abstract

This study falls within the field of dogmatic theology. It examines the impact of the Christianisation of some practices of the traditional Luba religion in Pentecostalism in Katanga, in the Democratic Republic of Congo (DRC). Christianisation in this study refers to the conversion of practices, spaces and places previously used in traditional Luba religion to Pentecostalism in Katanga. The study undertakes an in-depth analysis of some traditional Luba religious practices that are Christianised in Pentecostalism practised in Katanga, in order to determine whether they have beneficial or harmful effects on the Christian faith. The Christianisation of traditional practices in Pentecostalism has several ethical implications, including the loss of the legacy of the Book of Acts in the area of the manifestation of the Holy Spirit and the risk of a return to the idolatrous and occult spirits from which members had been delivered. The central theoretical argument, however, is that it is possible to Christianise some practices of traditional Luba religion in a Congolese Pentecostal environment if the biblical principles of contextualisation are respected. From this perspective, the study emphasises that religion and culture are two distinct but inseparable aspects of human existence. It is therefore necessary to conceptualise mutual affirmations that do not undermine the founding principles.

To achieve this goal, the study used a variety of methods, including a literature review and the critical contextualisation model. The former was used to provide an overview of Luba traditional religion and its basic characteristics, and to identify the dominant practices in Congolese Pentecostalism. Critical contextualisation was used to determine whether these practices were a benefit or a detriment to the apostolic heritage. The efforts have resulted in relevant biblical principles that can help pastors and prophets ensure that the practices of traditional Luba religion are Christianised without compromising the core tenets of the Christian faith.

Keywords: Christianisation, traditional practices, traditional religion, Pentecostalism, Pentecostal Church.

TABLE DE MATIERES

1.1	Titre et mots clés	1
1.1.1	Titre	1
1.1.2	Mots clés	1
1.2	Contexte	1
1.3	Questions de recherche	7
1.4	Objectifs de la recherche	8
1.5	Argument théorique central	8
1.6	Importance de l'étude	8
1.7	Méthodologie de recherche	9
1.8	Plan du travail	10
1.9	Clarification des concepts	11
1.9.1	Pentecôtisme	11
1.9.2	Christianisation	11
1.9.3	Contextualisation	11
1.10	Considérations Éthiques	12
1.11	Présentation schématique des procédures de recherche	12
2.1	Introduction	14
2.2	Le peuple luba du Katanga : ses origines et son développement	15
2.2.1	Situation géographique du peuple Luba	15
2.2.2	Origines et développement du peuple luba	16
2.2.3	Peuple Luba : organisation politico-administrative et religieuse	19

2.3	Aperçu de la religion traditionnelle Luba.....	22
2.3.1	Caractéristique fondamentale	22
2.4	Le devin (Kilumbu ou Bwana vidye) et la divination	27
2.5	Les pratiques des phénomènes miraculeux et les valeurs traditionnelles dans la tribu de Baluba	29
2.5.1	Pratique des phénomènes miraculeux.....	29
2.5.2	La délivrance et la possession.....	29
2.5.3	Pratiques de délivrance	30
2.5.4	Les louanges	34
2.6	Valeurs traditionnelles dans la tribu	35
2.7	Conclusion Partielle	36
3.1	Introduction	38
3.2	Le pentecôtisme en RDC : Tentative de pénétration.....	38
3.2.1	Le pentecôtisme au Nord-Est, à l'Est et à Kinshasa au Congo belge.....	40
3.2.2	La naissance du pentecôtisme au Katanga	40
3.3	Pentecôtisme dans le Katanga : rôle des fondateurs et celui du peuple Luba.....	41
3.3.1	Rôle de William FP. Burton et J. Salter	42
3.3.2	Le miracle inaugural dans la contrée Luba	44
3.3.3	La Pentecôte Luba	45
3.3.4	La place du peuple Luba dans l'expansion du pentecôtisme au Katanga	46
3.4	Les points fondamentaux des enseignements pentecôtistes : Le quintuple évangile	48
3.4.1	Le Salut	49

3.4.2	Le baptême dans le Saint-Esprit.....	51
3.4.3	La Sanctification	53
3.4.4	La guérison : délivrance physique dans l'histoire de la rédemption.....	55
3.4.5	Le retour du Messie glorieux/ La glorification.....	58
3.5	Impact (influence) de grandes villes sur le pentecôtisme au Katanga	58
3.5.1	Expansion du pentecôtisme dans plusieurs autres tribus du Katanga.....	60
3.5.2	De l'homogénéité culturelle à l'interculturalité	61
3.5.3	Exercice des dons charismatiques : influence des sensibilités traditionnelles	62
3.6	Pentecôtisme au Katanga : État actuel	63
3.6.1	Le rituel corporatif : une spiritualité par l'éventail de quelques gestes.....	63
3.7	Conclusion partielle	66
4.1	Introduction	68
4.2	Le peuple Luba : vision du monde	68
4.3	Les Balombi/Bapolofeto et Bilumbu/Bambuki : similarités et divergences	69
4.3.1	Similarités.....	69
4.3.2	Différences	71
4.4	Quelques pratiques religieuses traditionnelles Luba : impact sur la foi chrétienne	72
4.4.1	Les vœux : rançon pour la délivrance	73
4.4.2	L'eau bénite.....	75
4.4.3	L'eau bouillante et le feu.....	77
4.4.4	Onction d'huile.....	78

4.5	Kipema et Kitulo: Lieux thérapeutiques.....	79
4.6	Dieu l'initiateur du salut.....	82
4.7	Conclusion partielle	84
5.1	Introduction	85
5.2	La contextualisation.....	86
5.2.1	L'adaptation.....	87
5.2.2	L'inculturation	88
5.2.3	L'indigénisation.....	89
5.3	Croyances et formes religieuses dans la révélation de Dieu : Pratiques culturelles	89
5.4	Christianisation des pratiques traditionnelles : avantages et désavantages.....	91
5.5	Quelques principes bibliques pour une bonne contextualisation	93
5.5.1	Pratique de contact physique : Principe de droiture morale et éthique.....	93
5.5.2	Usage de substances physiques : Principe de fidélité/véracité et de l'intégrité.....	96
5.5.3	Principe d'imitation positive.....	98
5.6	Conclusion.....	99
6.1	Introduction	101
6.2	Le sommaire de l'étude.....	104
6.3	Conclusion générale	105
6.4	Implications de cette étude.....	106
6.5	Suggestions et recommandations	108

CHAPITRE 1

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1.1 Titre et mots clés

1.1.1 Titre

Christianisation des pratiques religieuses traditionnelles luba au sein de certaines églises pentecôtistes du Katanga : une analyse critique fondée sur des perspectives dogmatiques

1.1.2 Mots clés

Christianisation Pentecôtiste, pratiques traditionnelles, religion traditionnelle, Église pentecôtiste.

1.2 Contexte

Cette étude, qui s'inscrit dans le cadre d'une recherche en théologie dogmatique, se focalise sur la christianisation de quelques pratiques de la religion¹ traditionnelle Luba dans le pentecôtisme en République démocratique du Congo (RDC), dans la « province du Katanga² ». Elle s'engage dans une enquête approfondie pour déterminer si ces pratiques de la religion traditionnelle Luba incorporées dans le pentecôtisme pratiqué au Katanga peuvent avoir des effets bénéfiques ou néfastes sur la foi chrétienne.

D'un point de vue doctrinal pentecôtiste, cette étude examine si l'on peut mettre en évidence une possible contextualisation de certaines pratiques de la religion traditionnelle Luba dans la spiritualité de l'Église, en particulier dans les églises pentecôtistes du Katanga. Cette étude propose des lignes directrices afin de s'assurer que la foi chrétienne s'exprime en utilisant certaines de ces pratiques religieuses traditionnelles en évitant le

¹Bien qu'elle ne puisse pas avoir une définition universellement acceptée, la religion traditionnelle est fondamentalement un système de pratiques et de croyances utilisées dans un groupe ou une communauté.

² Le concept de « province du Katanga » dans la présente étude est utilisé pour mettre en évidence les quatre provinces qui ont émergé de cette entité avant la réorganisation territoriale de 2016.

synchrétisme (Willowbank, 1978 : 55-58 ; Nida, 1978 : 222-225 ; Hesselgrave *et all.*, 1989 : 97).

Les églises pentecôtistes sont des associations chrétiennes qui mettent l'accent sur le baptême dans le Saint-Esprit comme expérience postérieure à la conversion. En d'autres termes, ces groupes chrétiens mettent, à la fois phénoménologiquement et théologiquement, l'accent sur la personne et l'œuvre du Saint-Esprit (Anderson, 2004 : 103-104). Les pentecôtistes soutiennent qu'un chrétien devrait passer par les étapes suivantes de la spiritualité et de l'expérience : d'abord par la conversion (salut/justification), puis par le baptême du Saint-Esprit (onction/puissance pour le service) (Clements, 1981 : 143). La première étape est liée à l'expérience particulière de l'individu qui accepte son statut intrinsèque de pécheur et reconnaît la capacité de Jésus-Christ de le sauver du péché et de le justifier. La deuxième étape vient du surnaturel lorsque la personne manifeste sa soif, abandonne sa volonté et ses facultés au Christ. Puis l'expérience intérieure se manifestera extérieurement à travers la glossolalie. Pour les pentecôtistes, le « baptême dans le Saint-Esprit » est une habilitation pour le service (Anderson, 1992 : 41-43 ; Stronstad, 2012 : 2 ; Grey, 2014 : 11) et la pratique des dons spirituels. Asamoah (2013 : 17) rappelle que les réunions d'adoration pentecôtistes sont basées sur une expérience du Saint-Esprit qui comprend également des révélations, des prophéties, des guérisons, des délivrances, des louanges collectives, des services d'adoration et de nombreux autres actes, interprétés comme venant du Saint-Esprit. Ainsi, on ne peut pas parler de pentecôtisme sans se référer à la question de l'expérience spirituelle impliquant les caractéristiques mentionnées ci-dessus.

En RDC, les églises pentecôtistes trouvent leurs racines à l'époque des missions de la période de colonisation. La plus ancienne mission pentecôtiste au Congo, et probablement en Afrique centrale, remonte à 1915 sous la direction de William F.P. Burton et de ses compagnons (Garrard, 2008). Cette mission pentecôtiste a été établie parmi des personnes imprégnées de divination, de magie et de nombreuses autres pratiques liées à leur religion traditionnelle (Bondo, Kanonge et Kommers, 2020 : 2). Tout recours aux pratiques des religions traditionnelles était suspect à l'époque des missionnaires. Cependant, avec le départ subséquent des missionnaires étrangers, et depuis que les postes de direction en RDC ont été légués aux autochtones, les pratiques des religions traditionnelles ont été progressivement intégrées dans les églises protestantes et en particulier dans les églises pentecôtistes. Cette intégration visait à

adapter la foi chrétienne à la culture africaine où les religions traditionnelles devaient jouer un rôle essentiel (Kasolwa, 2014 : 147 ; Bondo, 2020 : 62).

Selon Mulago (1977 : 43-63), la religion traditionnelle africaine est un ensemble culturel d'idées, de sentiments et de rites basés sur la croyance en deux mondes, visible et invisible. C'est la croyance en un Être prétendument suprême et père de tout qui existe dans le caractère commun et hiérarchique de ces deux mondes. De même, il convient de noter dans cette logique que la religion traditionnelle des Luba est un ensemble de croyances et de pratiques des peuples indigènes nées de la foi constante des ancêtres et appliquées sous diverses formes avec des nuances et des intensités différentes.

Les balubas croient fortement que le monde³ invisible est composé comme suit : Vidye Mukulu (l'Être suprême, Dieu source de vie) ; bavidye ou mikishi (les dieux inférieurs ou les dieux des entités) et Bafu (les esprits des parents décédés, des membres du clan et des membres de la famille) ; tandis que le monde visible s'établit selon l'ordre hiérarchique suivant : le roi, les sociétés secrètes (Mbudyé, en particulier), les devins (Bilumbu⁴ Mbunki, Kitobo) et les guérisseurs (Nganga), les chefs de clan, les chefs de famille et les membres de différentes familles. A ce sujet, il ne fait aucun doute que les balubas, comme beaucoup d'autres peuples africains, sont fortement enracinés dans ces croyances traditionnelles. Ces croyances imprègnent leur pensée et n'épargnent pas non plus les chrétiens pentecôtistes du Katanga. Il n'est pas rare que des membres des églises aillent consulter ceux qui manifestent des dons spirituels. Il s'avère effectivement que des membres patientent en longues files d'attente devant les prophètes à la

³ Balubas est le mot pluriel de Muluba. Le peuple Muluba est une tribu de l'ex-province du Katanga en République démocratique du Congo, principalement établi au centre de la province, il occupe une vaste superficie d'environ 200 000 km² (Petit, 2000 : 144). Ce peuple constitue l'un des groupes ethniques les plus importants du Congo en général (Hiernaux, 1962 : 148). Dans la nouvelle configuration, les Luba sont présents dans les quatre provinces de la RDC : le Haut Lomami, le Tanganyika (Nyunzu, Kabalo, Manono, Kalemie et Kongolo dans la chefferie de Kanunu), le Lualaba (Lubudi, Wakipindi, Munanga et Sokele), et le Haut Katanga (Kintsha, Sangwa, Monga et Mwenge).

⁴. Les Bilumbu sont des personnes régulièrement saisies par les esprits (Vidye ou Mikishi), remplissant les fonctions de visionnaires, d'exorcistes et de guérisseurs (nganga). Ils tentent d'intervenir sur les personnes qui souffrent soi-disant d'esprits maléfiques (Bibanda ou Bizwa). Beaucoup d'autres personnes les consultent pour connaître leur sort dans la vie ou dans la famille (Burton, 1961 : 53). C'était et c'est toujours très prestigieux chez les Luba de compter un médium (Kilumbu ou Bwana vidye) au sein de la famille ou dans le village, car il apportait richesse et sécurité. Les Bilumbu sont dépendants des Vidye ou Mikishi, dont ils tirent leur pouvoir divinatoire et leur guérison.

recherche des causes de problèmes particuliers liés à la vie (Burton, 1961 ; Kasongo-Lenge, 2005 : 120).

Selon Afeke et Verster (2004 : 48), la principale raison de la réémergence de ces pratiques est liée au fait que la religion traditionnelle africaine n'est pas distincte de la culture africaine mais liée à la vie et à ses pratiques. Phénoménologiquement, lorsque les Bilumbu sont en service, des comportements tels que les changements de voix, la dilatation des yeux, l'écume de la bouche constituent les éléments distinctifs de ce moment. De même, dans certaines églises pentecôtistes où les dons charismatiques sont exercés, ces mêmes comportements (changement de voix, dilatation des yeux, écume dans la bouche, etc.) restent les traits distinctifs de certains prophètes. La différence avec le Bilumbu réside dans le fait que le prophète plaide en faveur de la « dépendance à l'égard du Saint-Esprit » ; tandis que les Bilumbu ou Bwana vidye tentent d'intervenir auprès de personnes supposées souffrir d'esprits maléfiques (Bibanda ou Bizwa) par Mikishi dont ils dépendent, mais les pratiques semblent rester les mêmes (Bondo, 2020 : 162, 203).

Comme indiqué ci-dessus, ces pratiques ne paraissent pas être très éloignées des coutumes de la religion traditionnelle Luba où les Bilumbu étaient les voyants protecteurs. Les gens pouvaient les consulter pour savoir ce qui leur arrivait dans leur vie personnelle et dans leur famille en général (Burton, 1961 : 53). Plusieurs témoignages démontrent que la compréhension de certains pasteurs de la province du Katanga indique qu'il est prestigieux et même avantageux d'avoir un prophète (Mulombi, Mutumishi) dans les églises car il assurerait la sécurité.

Il convient de souligner avec Fahlbusch (1999 : 517) que les pratiques des religions traditionnelles africaines en général et des Baluba en particulier, représentent des croyances, des dogmes et des rituels spécifiques, définissant la relation de l'homme autochtone d'Afrique avec le sacré. Habituellement, ces pratiques sont maintenues vivantes par des mythes, des symboles, des cultes et des coutumes, transmises de génération en génération par les Africains, même de nos jours (Bonhomme 2007 : 9). Ces traditions restent l'héritage du passé qui est bien accueilli par les Africains, non pas comme une chose du passé, mais comme un lien entre le passé et le présent (Mbiti, 1991 : 10). Il n'est donc pas surprenant, quelle que soit la région géographique dans laquelle se trouve l'Africain, que tous les aspects de sa culture (pratiques traditionnelles) soient

directement ou indirectement influencés par sa religion (Erickson, 1985 : 17) et vice versa. En d'autres termes, la religion occupe une place centrale dans la culture africaine (Charentenay, 2009 : 158).

Cette étude met l'accent sur la résurgence progressive des pratiques de la religion traditionnelle des baluba dans quelques églises pentecôtistes, dans leurs cultes ; par exemple, la purification des malades, veuves (et des veufs aussi) par le pasteur ou les anciens, la délivrance des enfants dits sorciers (par le feu, l'huile ou l'eau chaude) par les prophètes, la délivrance spirituelle effectuée par le paiement d'une rançon aux esprits (négociation spirituelle), pour n'en citer que quelques-uns. Dans le cas des veuves ou des veufs, le paiement de la rançon est soutenu par le pasteur comme moyen d'éviter toute possible possession par l'esprit du défunt. En cas de décès du premier-né, le paiement de la rançon est également autorisé pour éviter une éventuelle infertilité. Il a été souligné que dans certains cas, lorsqu'une femme est présumée stérile, certains prophètes considèrent normal de demander aux jeunes hommes du groupe de sucer les seins (mamelons) des femmes pour les délivrer. De plus, lorsqu'un membre est affaibli par la maladie, des offrandes afin de recouvrer la santé sont encouragées dans certaines de ces églises. Comme on peut le constater, ces pratiques enracinées dans les traditions luba sont actuellement et largement adoptées dans les associations chrétiennes, en particulier par quelques pentecôtistes au Katanga. Ces pratiques et bien d'autres de la religion traditionnelle Luba sont acceptées dans d'autres églises et sont même christianisées. C'est pourquoi le titre a été choisi pour l'étude proposée : **Christianisation des pratiques religieuses traditionnelles luba au sein de quelques églises pentecôtistes du Katanga : une analyse critique basée sur des perspectives dogmatiques.**

En effet, la christianisation des pratiques de la religion traditionnelle Luba par certaines églises pentecôtistes du Katanga en RDC a fait l'objet de vifs débats. La grande question est de savoir si ces pratiques sont compatibles avec les principes fondamentaux du christianisme ou si elles violent la foi chrétienne. Le terme de christianisation lui-même englobe plusieurs significations dans le contexte des auteurs contemporains. Par exemple, selon Sweetman (2015 : 508), il s'agit de se convertir au christianisme, ce qui signifie qu'il s'agit d'inculquer le Christ dans la vie des gens. Autrement dit, c'est un changement qui se produit lorsque quelqu'un ou quelque chose est converti au

christianisme. Cependant, dans le contexte de cette étude, la christianisation fait référence à l'acquiescement aux pratiques des traditions luba au sein des églises pentecôtistes de la province du Katanga. Elle est une conversion de pratiques, d'espaces et de lieux auparavant non chrétiens à des usages chrétiens.

Ainsi, cette christianisation nécessite de nouvelles réflexions et de nouvelles approches sensibles, car elle est due à divers facteurs, dont le principal est l'influence de la culture, des coutumes et des traditions anciennes. En d'autres termes, il s'agit de contextualiser la foi, de l'adapter au contexte africain. En conséquence, sous la direction de certains pasteurs, les chrétiens utilisent ces pratiques traditionnelles Luba du Katanga comme un moyen rapide de trouver des solutions à leurs problèmes. Par conséquent, dans certaines réunions de culte et de prière, le nom de Jésus est utilisé comme l'une des formules d'incantation des religions traditionnelles pour chasser les forces démoniaques et les mauvais esprits qui peuvent entraver la vie spirituelle (Peck, 2005 : 48) et s'opposer au bonheur que les membres désirent si désespérément (Kasongo, 2005 : 185). Cette utilisation des pratiques des traditions luba est controversée car elle semble compromettre les doctrines fondamentales des églises pentecôtistes de Lubumbashi pour certains. Pour d'autres, l'approche n'est pas à rejeter car elle permet aux gens de vivre leur foi chrétienne à la manière africaine.

Ainsi, dans les Églises protestantes en général, et en particulier parmi les pentecôtistes, les opinions sur ces pratiques traditionnelles varient de l'opposition totale à la neutralité et à l'adaptabilité (Theron, 1996 : 40). Certains soutiennent que cette utilisation des pratiques culturelles et religieuses traditionnelles ne doit pas être découragée car elle indique la contextualisation du mouvement pentecôtiste pour s'adapter à son contexte culturel (Mubabinge Bilolo, 1981 : 35). L'auteur souhaite voir des tentatives d'adaptation à l'intérieur des Églises. L'argument ici est que certains aspects des pratiques religieuses traditionnelles africaines peuvent être adaptés au pentecôtisme pour former la force motrice du progrès du christianisme à travers une pratique de la spiritualité qui adhère aux principes bibliques. Mais d'autres ne partagent pas le même avis considérant que les pratiques des religions traditionnelles africaines doivent être découragées dans les églises. Pour eux, il ne doit y avoir aucune tentative de trouver une alternative (Afeke et Verster, 2004 : 50 ; Stronstad, 1984 : 27). À l'opposé de cette position radicale, Ntetem

(1987 : 106) souligne que la contextualisation peut être réalisée sans sacrifier le cœur et l'essence de l'Évangile.

Cette étude examine de manière critique la résurgence des pratiques religieuses traditionnelles au sein de la pratique des églises pentecôtistes en RDC, dans une perspective de contextualisation de la foi chrétienne. Elle évalue les implications et les impacts (négatifs et positifs) de cette intégration ou de son rejet. L'argument avancé ici postule que, par l'application des principes théologiques, le traditionalisme et le pentecôtisme peuvent exister dans diverses cultures sans nécessairement compromettre les principes fondamentaux de la foi chrétienne. Par conséquent, nous utiliserons les critères mentionnés par certains auteurs, par exemple Grudem (1994), Macchia (1995) et Kraft (2015), pour établir les principes bibliques qui peuvent garantir la foi chrétienne exprimée à travers certaines pratiques traditionnelles Luba sans compromis.

1.3 Questions de recherche

En gardant à l'esprit ce qui précède, cette étude vise à répondre à la question de recherche fondamentale suivante : Dans quelle mesure la résurgence de la religion traditionnelle Luba au sein des églises pentecôtistes de la province du Katanga peut-elle être bénéfique ou dommageable pour la foi chrétienne ?

Pour répondre à cette question fondamentale, l'étude abordera les sous-questions suivantes :

1. Qu'est-ce que la religion traditionnelle Luba et quelles sont les quelques pratiques qui ont été incorporées dans les églises pentecôtistes de la province du Katanga ?
2. Quelles sont les origines et le développement du pentecôtisme dans la province du Katanga ?
3. Quel est l'impact de la christianisation des pratiques traditionnelles de la religion luba sur la foi chrétienne ?
4. Quels sont les principes bibliques qui peuvent garantir l'expression de la foi chrétienne à travers certaines des pratiques de la religion traditionnelle Luba ?

1.4 Objectifs de la recherche

Le but de cette étude est d'examiner la résurgence de la religion traditionnelle Luba dans les églises pentecôtistes de la province du Katanga et d'analyser ses effets bénéfiques ou néfastes sur la foi chrétienne.

Les objectifs spécifiques de cette étude sont les suivants :

- 1) Présenter une vue d'ensemble de la religion traditionnelle Luba et identifier certaines de ses pratiques au sein des églises pentecôtistes de la province du Katanga.
- 2) Donner un aperçu historique de l'origine et du développement du pentecôtisme dans la province du Katanga.
- 3) Évaluer l'impact des pratiques traditionnelles de la religion Luba sur la foi chrétienne.
- 4) Etablir des principes bibliques qui peuvent garantir l'expression de la foi chrétienne à travers les pratiques de la religion traditionnelle Luba.

1.5 Argument théorique central

L'argument théorique central de cette étude est qu'il est possible de mettre en œuvre des pratiques bibliques dans un environnement pentecôtiste congolais sans compromettre l'héritage apostolique. Ce processus représente un effort pour construire une forme authentique de pentecôtisme qui soit adapté au contexte culturel dans lequel il se développe, tout en restant fidèlement enraciné dans les principes bibliques. Les questions abordées dans cette étude sont non seulement pertinentes, mais aussi inestimables pour l'avenir de la foi chrétienne en RDC.

1.6 Importance de l'étude

Cette recherche vise à contribuer à l'adaptation de la foi chrétienne au contexte culturel congolais dans les églises pentecôtistes. L'étude soutient qu'il est possible de mettre en œuvre des pratiques bibliques dans un environnement pentecôtiste congolais sans compromettre l'héritage apostolique. C'est important parce que la religion et la culture sont deux aspects distincts mais indivisibles de l'existence humaine. Et si l'un ne peut être séparé de l'autre, il est nécessaire de conceptualiser des corroborations mutuelles où les principes fondateurs des deux ne sont pas érodés. Cette étude propose une

manière novatrice de penser dans le discours théologique de la contextualisation de la foi en Afrique, en particulier en RDC, pour inspirer d'autres études scientifiques dans ce domaine de recherche.

1.7 Méthodologie de recherche

Comme indiqué ci-dessus, notre étude vise à examiner certaines pratiques des religions traditionnelles africaines ancrées dans quelques églises pentecôtistes de Lubumbashi et à analyser si elles sont bénéfiques ou nuisibles à la foi chrétienne.

Un ensemble de méthodes a été suivi pour atteindre nos objectifs.

L'analyse documentaire a servi à donner un aperçu de la religion traditionnelle Luba et de ses caractéristiques fondamentales et à identifier certaines des pratiques prédominantes de la religion traditionnelle Luba qui ont été incorporées (contextualisées) dans le pentecôtisme congolais. La documentation a également été étudiée afin d'analyser le concept de contextualisation et de déterminer sa pertinence ou son inadéquation par rapport à la foi chrétienne. L'analyse des sources documentaires est une méthode importante de recherche sociale et de nombreux chercheurs qui l'utilisent la considèrent comme éloquente et appropriée dans le cadre de cette stratégie de recherche (Mason, 2002).

Une revue de la littérature est utilisée pour donner l'origine et le développement du pentecôtisme dans la province du Katanga. Cela a aidé la recherche à s'engager dans une présentation approfondie qui met l'accent sur une réévaluation dogmatique pratique.

L'étude examine la résurgence de la religion traditionnelle Luba dans les églises pentecôtistes au Katanga. Le peuple muluba est caractérisé par plusieurs pratiques culturelles liées à ses croyances. Ce peuple considère ses ancêtres morts comme les esprits qui doivent être apaisés par des sacrifices sanglants. Leurs dieux sont adorés en leur offrant de l'encens et les animaux en sacrifice. Les Baluba manifestent un attachement très passionné à ces esprits et s'approchent d'eux par l'intermédiaire de cérémonies appropriées. En ce sens, le modèle de contextualisation critique de Hiebert

est adapté pour évaluer la possibilité d'utiliser certaines des pratiques de la religion traditionnelle africaine dans le pentecôtisme au Katanga.

Le modèle de contextualisation critique de Hiebert a été suivi (Hiebert, 1984 ; 1987) pour tenter d'aborder la contextualisation des pratiques fondamentales dans le but de savoir si elles constitueraient un bénéfice ou un préjudice pour l'héritage apostolique. Ici, il faut noter qu'une étude des visions du monde des personnes a été examinée, non seulement la population isolée mais aussi sa place dans les grands contextes de la vie humaine (Hiebert, Shaw et Tiénou, 2018 : 71). Pour ce faire, l'étude a d'abord examiné le peuple baluba et ses contextes afin de les comprendre et de comprendre leurs mondes. En fait, comme l'affirme Hiebert (1999 : 43), la religion d'une population doit être étudiée en tant que systèmes sociaux composés de personnes réelles qui sont en relation les unes avec les autres, en multiples et complexes façons. En outre, l'étude propose une revue de la littérature pertinente telle que celle suivie par Smail (1980).

Afin d'établir les principes bibliques qui peuvent garantir la foi chrétienne exprimée à travers certaines pratiques de la religion traditionnelle Luba sans compromis, la contextualisation critique et les résultats de l'analyse de la littérature seront évalués. Les étapes de l'évaluation des résultats suivront la recommandation de Creswell (2003 : 190) : (1) préparer les données en vue de leur analyse ; 2° effectuer les différentes analyses ; (3) développer davantage la compréhension des données ; et (4) interpréter le sens élargi des données et en tirer les conclusions appropriées.

1.8 Plan du travail

Chapitre 1: Introduction Générale

Chapitre 2 : La religion traditionnelle luba : quelques pratiques au sein des églises pentecôtistes au Katanga

Chapitre 3 : Le pentecôtisme dans la province du Katanga

Chapitre 4 : Les pratiques religieuses traditionnelles Luba et leur impact sur la foi chrétienne

Chapitre 5 : Principes bibliques pour une meilleure contextualisation

1.9 Clarification des concepts

Cette dissertation fait appel à des concepts qu'il faut brièvement revisiter pour éclaircissement : (1) Pentecôtisme, (2) Christianisation, (3) Contextualisation.

1.9.1 Pentecôtisme

Le pentecôtisme s'applique à toutes les communautés et groupes qui, depuis leur fondation, non seulement pratiquent le baptême par immersion des croyants après une expérience personnelle de conversion en Christ (ou de nouvelle naissance), mais mettent aussi l'accent sur l'expérience personnelle et communautaire des dons du Saint-Esprit (parler en langues, prophétie, guérison, miracle, etc.) et l'œuvre de sanctification dans la vie chrétienne. Cette définition impliquera l'étude des divers aspects du pentecôtisme classique ainsi que du néopentecôtisme (Willaime, 1999 : 24).

1.9.2 Christianisation

La christianisation est un processus qui désigne le type spécifique de changement qui se produit lorsque quelqu'un ou quelque chose est converti au christianisme (Sweetman, 2015 : 508). Dans cette étude, le terme « christianisation » est utilisé pour désigner la conversion de pratiques, d'espaces et de lieux auparavant non chrétiens à des usages et des noms chrétiens.

1.9.3 Contextualisation

La contextualisation se situe au point de mélange fidèle de l'évangile et de la culture (Dadang, 2022 : 77). Il s'agit de présenter le christianisme de manière à répondre aux besoins les plus profonds d'un peuple et à pénétrer leur vision du monde et permettre aux auditeurs de suivre Christ et tout en étant dans leur propre culture. Autrement dit, c'est le fait de communiquer le message de l'évangile de manière à donner un sens à la vision du peuple dans leur contexte culturel local (Tangkudung (2012 :43). C'est dans ce sens que l'étude utilisera ce terme.

1.10 Considérations Éthiques

Le chercheur s'intéresse à l'analyse des sources documentaires qui est une méthode importante dans cette étude, il n'y a donc pas de risque majeur.

1.11 Présentation schématique des procédures de recherche

La recherche est décrite à l'aide de la présentation schématique suivante :

Titre de la recherche : Christianisation des pratiques religieuses traditionnelles luba au sein de certaines églises pentecôtistes au Katanga : une analyse critique basée sur des perspectives dogmatiques		
Questions de recherche	Objectifs de la recherche	Méthodologie de recherche
Qu'est-ce que la religion traditionnelle Luba et quelles sont ses pratiques qui ont été incorporées au sein des églises pentecôtistes de la province du Katanga ?	Présenter une vue d'ensemble de la religion traditionnelle Luba et identifier certaines de ses pratiques au sein des églises pentecôtistes de la province du Katanga.	L'analyse documentaire (Mason, 2002) afin de donner un aperçu de la religion traditionnelle Luba et d'identifier certaines de ses pratiques au sein des églises pentecôtistes de la province du Katanga.
Quelles sont l'origine et le développement du pentecôtisme dans la province du Katanga ?	Donner un aperçu historique de l'origine et du développement du pentecôtisme dans la province du Katanga.	Une revue de la littérature a été utilisée pour présenter l'origine et le développement du pentecôtisme dans la province du Katanga.
Quel est l'impact de la christianisation des pratiques traditionnelles de la religion luba sur la foi chrétienne ?	Évaluer l'impact des pratiques traditionnelles de la religion Luba sur la foi chrétienne.	Le modèle de contextualisation critique de Hiebert est utilisé (Hiebert, 1984 ; 1987) pour évaluer l'impact des pratiques traditionnelles de la religion Luba sur la foi chrétienne

<p>Quels sont les principes bibliques susceptibles de garantir l'expression de la foi chrétienne à travers certaines des pratiques de la religion traditionnelle Luba ?</p>	<p>Etablir les principes bibliques garantissant l'expression de la foi chrétienne à travers les pratiques de la religion traditionnelle Luba.</p>	<p>La recommandation de Creswell (2003 : 190) est suivie afin d'établir des principes bibliques garantissant l'expression de la foi chrétienne à travers les pratiques traditionnelles.</p>
---	---	---

CHAPITRE 2

LA RELIGION TRADITIONNELLE LUBA : QUELQUES PRATIQUES AU SEIN DES EGLISES PENTECOTISTES AU KATANGA

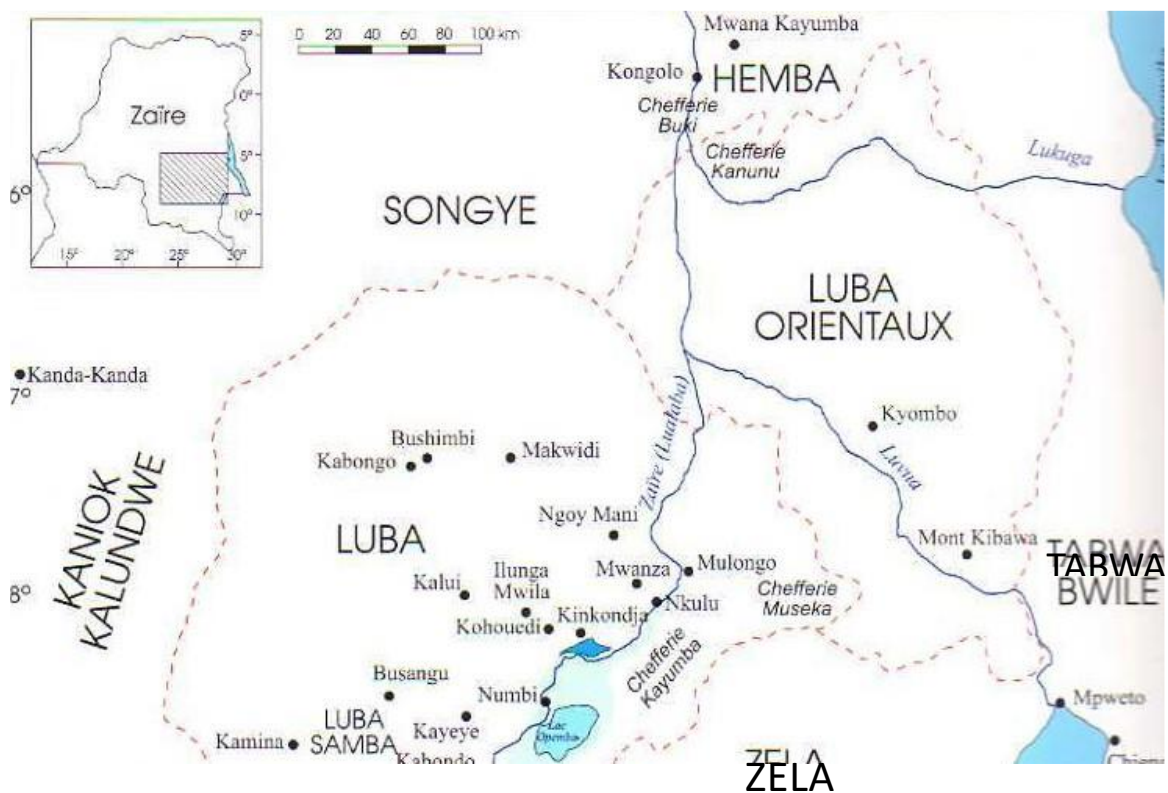
2.1 Introduction

Les religions traditionnelles africaines sont souvent présentées comme des expériences dans lesquelles se mêlent les croyances et les cultures. Elles sont les sources des valeurs des civilisations dans la vie sociale et culturelle et comportent certaines pratiques fondamentales. En effet, le présent chapitre cherche à exposer l'aperçu de l'histoire et des pratiques fondamentales de la religion traditionnelle Luba dans la province du Katanga.

Pour y parvenir, le chapitre passera d'abord en revue les origines et le développement de la tribu, il examinera ensuite les pratiques et les croyances traditionnelles afin d'identifier celles qui sont pratiquées dans les églises pentecôtistes de la province du Katanga. Après cette démarche une conclusion partielle sera établie.

2.2 Le peuple luba du Katanga : ses origines et son développement

2.2.1 Situation géographique du peuple Luba



2.1 Carte géographique de la localisation du peuple Luba

Le peuple Luba est une tribu de la République démocratique du Congo (RDC). Il est principalement établi au sud du pays dans le grand Katanga⁵. Selon Petit (2000 :144), ce peuple occupe un espace d'environ 200 000 km². Les Luba sont présents dans les quatre provinces de la RDC, ils occupent donc toute la province du Haut-Lomami (dans les territoires de Kabongo, Kamina, Kaniama, Bukama, Malemba Nkulu), le Tanganyika (Manono, Kabalo, Nyunzu, et les territoires de Kalemie et Moba qu'ils partagent avec d'autres ethnies). Dans la province du Lwalaba, les Baluba se trouvent également dans le territoire de Lubudi, Wakipindi, Munanga et Sokele, dans le Haut Katanga et à Kintsha, Sangwa et à Monga (Bondo, 2017 ;21). Ce peuple constitue l'un des plus importants groupes ethniques de la RDC (Hiernaux, 1962 :148).

⁵ Le grand Katanga, une appellation qui souligne la province du Katanga avant le démembrement en 2015.

Le peuple Luba vit dans une région au climat tropical caractérisé par deux saisons, une pluvieuse et une sèche. Il faut noter que la saison des pluies couvre une période allant de septembre à mai. La température pendant cette période varie entre 24 et 30°C. La saison sèche s'étend du mois de juin au mois d'août, et la température pendant cette période varie de 14 à 27°C. Le peuple Luba vit naturellement des produits des champs, de la pêche, de l'élevage et de la chasse. Grâce à ces activités, les Balubas nourrissaient jadis plusieurs centres urbains ainsi que d'autres provinces du pays, notamment : Lubumbashi, Likasi, Kolwezi, voire les provinces les plus proches (les deux Kasais) (Bondo, 2017 : 21).

2.2.2 Origines et développement du peuple luba

Les origines du peuple Luba sont controversées. Cependant, plusieurs chercheurs s'accordent à souligner que les Balubas sont les Bantu établis à l'occasion de mouvements migratoires. Ils descendent de l'ancêtre Nkongolo Mwamba, originaire de l'Ouest, d'une part, et de Ilunga Mbidi Kiluwe (Kankenda), venu de la région Est, d'autre part (Verhulpen, 1935 :55.). Néanmoins, les chercheurs divergent sur les origines de ces deux ancêtres Luba, Nkongolo et Ilunga Mbidi Kiluwe. Pour les uns, Nkongolo Mwamba est d'origine Songye (Wilson, 1972 : 575 ; et Vinck E, 1969 :259-269), mais pour d'autres, tel que Burton (1927 :331), Nkongolo descend de Bakalanga. En fait, Nkongolo est le fils de Kimungu Banza Mpuya et Buya. Nkongolo avait établi sa capitale à Mwibele près du lac Boya, il tenta d'étendre son royaume en conquérant les chefferies voisines, les Songye par exemple, vers le milieu du XVIIe siècle. Craignant de perdre son pouvoir, il épousa sa propre sœur, Mumbwa Kasoya (Burton, 1927 : 331). En réalité, les Balubas sont un peuple issu de l'union de l'Ouest et de l'Est ; l'union de la femme agricultrice (demi-sœur de Nkongolo) et de l'homme chasseur Ilunga Mbidi Kiluwe, tous issus des royaumes (Kasolwa, 2014 :88).

En effet, Ilunga Mbidikiluwe (chasseur) serait le fils de Sango wa Mpemba et de Mwenge wa Ngalaba. En fait, Sango wa Mpemba se faisait appeler « chef de Bupemba ». Selon toute vraisemblance, sa ville principale était Membe, située sur la rivière Moba, bien que d'autres commentateurs estiment qu'il venait du côté est du Tanganyika.

Nonobstant ces arguments, on doit retenir que Ilunga Mbidikiluwe, héritier de la chefferie de Membe, au Tanganyika, voyagea vers l'ouest avec deux assistants. Arrivé à Kisale, il épousa une fille du lac, Kapanda Banze Mwalaba, qui lui donna un fils, Bumbwembidi, le

premier de la lignée actuelle des chefs Kikondja (Burton, (1927 :331-332) De Kisale, Ilunga Mbidi Kiluwe visita le royaume naissant de Nkongolo, sur le Lomami. Il tomba alors amoureux de deux demi-sœurs de Nkongolo, Bulanda et Mabela. Ilunga Mbidi Kiluwe les épousa ; Bulanda lui donna un fils du nom de Ilunga connu plus tard sous le nom de Kalala et qui deviendra le premier Mulopwe du deuxième Empire Luba. En fait, lors de son séjour au côté de Nkongolo son beau-frère, Ilunga Mbidi Kiluwe triompha de plusieurs guerres. La popularité et le pouvoir croissant de Ilunga Mbidi Kiluwe éclipsa Nkongolo qui, conseillé par son entourage, organisa un complot pour l'éliminer. Avec l'aide de ses épouses, Ilunga Mbidi Kiluwe s'enfuit, laissant ses femmes et ses enfants et retournant sur les terres de Kunda.

Devenu adulte, Ilunga prit la place de son père Ilunga Mbidi en tant que général au sein des forces guerrières. Il aida son oncle Nkongolo à étendre son Royaume. Ilunga, surnommé Kalala (conquérant) en raison de ses nombreux succès guerriers est encore à ce jour connu sous le nom de Kalala Ilunga. Son succès et sa puissance inquiétaient son oncle.

Plusieurs témoignages attestent que Nkongolo Mwamba buvait énormément et était très cruel. Sans réel motif, il était capable de procéder lui-même à des punitions cruelles (amputations du nez, des oreilles, des mains et même des verges des hommes). Certains affirment qu'il exerçait un pouvoir autocratique si impitoyable qu'il enterra vivante sa propre mère sous prétexte qu'elle n'était pas du même avis que lui. Suite à ces comportements, un mécontentement général se manifesta dans toute la chefferie. Effectivement, Kavula, Madia et d'autres sous-chefs désiraient voir disparaître le grand chef Nkongolo au profit de Ilunga son neveu car il était le seul héritier et en dépit du fait qu'il était Kyoni. Ayant eu vent du projet, Nkongolo fut persuadé que Ilunga, surnommé Kalala, intriguait les gens et prit des dispositions afin de le tuer au moment de cérémonies royale (*Kutomboka*). Avant de se produire, Kalala Ilunga reçut de Mizibu le conseil de rester attentif aux messages des tambourineurs (Gerard-F de Clerck, 1984 : 11).

Il faut noter que le Kiluba est une langue tonale et qu'il est possible de communiquer par les modulations du tambour. En effet, lors des exhibitions, Kalala Ilunga entendit les tambours répétant qu'un danger se trouvait sous la terre et planta soudain sa lance dans la natte devant lui, celle-ci en s'affaissant révéla le piège, il fut ainsi sauvé de justesse.

De fait, il accusa son oncle Nkongolo de sa trahison puis s'enfuit en annonçant qu'il allait rejoindre son père Ilunga Mbidi Kiluwe (Gérard-F. de Clerck (1914 :433)).

Rappelons que durant sa fuite et afin de se venger, Kalala Ilunga leva une armée destinée à combattre l'armée de son oncle Nkongolo. Décidé d'en finir, Kalala Ilunga pourchassa Nkongolo après une victoire sur le champ de bataille et le tua. Après avoir exposé la tête et les organes génitaux de Nkongolo, il fut proclamé roi (Mulopwe) (Gérard-François de Clerck and Thomas Q. Reefe, 1984 :406). Selon Kizerbo (1978 :326), Kalala Ilunga s'empara de tout son royaume, y compris de Mwibele la capitale sur la rive gauche du lac Boya. Le nouveau roi s'installa à Munza à une quarantaine de kilomètres de Kabongo. Il entreprit d'autres conquêtes et élargit la superficie du territoire jusqu'au Lac Moëro, Tanganika et vers les sources du Lualaba. Toute cette région était encore dans les dernières années du XIXe siècle, sous l'autorité des sultans Baluba de la famille de Nkongolo-Mwamba. Il faut garder à l'esprit que ce deuxième empire Luba est décrit comme étant plus vaste que le premier car Kalala Ilunga régna des Bakunda à Mutombo Mukulu, Mato, Kabongo, Kinkondja et Kinda (Verhulpen, 1936 : 55). Les frontières de ce territoire s'étendirent encore davantage avec les successeurs de Kalala Ilunga, notamment, Ilunga Kabale et Kumwimba Ngombe.

On peut donc dire que les Balubas sont un peuple conquérant. Malgré les fréquentes migrations qui ont d'ailleurs permis l'extension de l'empire Luba, le peuple Luba a pu, dans une cohésion totale, conserver sa culture, sa politique et sa religion. Cette cohésion concernait aussi bien les Baluba eux même que les autres populations conquises. Leur saga commence avec l'union de Bulanda, la demi-sœur de Nkongolo, avec un chasseur venu de l'Est ; de cette union naquit un fils, Kalala Ilunga. Les balubas sont un peuple « multiethnique », un mélange des envahisseurs (Basonge, Bakunda, Bakalanga, etc.) et des anciennes populations vivant dans l'actuel « pays des Baluba ». L'union de qualité des ancêtres et des royaumes distincts a permis à la descendance de fonder une dynastie quasi forte. Le mélange des langues maternelles a donné naissance au Kiluba actuel et au peuple Luba que nous connaissons aujourd'hui. Ce mélange explique aussi les différences linguistiques avec d'autres tribus, du Kasai par exemple. Les descendants se partagèrent la région de différentes manières, par conquête, dispersion et implantation des noyaux baluba dans des régions lointaines (Kandolo, 2014 :88). Ils sont arbitrairement appelés Baluba Shankadi (Petit, 2005 : 19), pour les différencier des Kasaiens qui n'avaient jamais été dans les deux empires (Kasongo-Lenge, 2005 :20-21).

2.2.3 Peuple Luba : organisation politico-administrative et religieuse

Le Muluba est un peuple qui vit en collectivité (ensemble). Les familles restreintes s'identifient dans les Bisaka (familles élargies) qui à leur tour se regroupent en village. Bien entendu, le village peut réunir plusieurs familles élargies (Bisaka) ; chaque famille élargie peut parfois occuper un quartier dans le village. Le fait d'être ensemble démontre que ce peuple n'a aucun mal à vivre en groupe, voire en association telle que l'église. Les Luba possèdent une structure administrative plus ou moins organisée. Ils sont établis en plusieurs entités qu'on appelle familles, villages, groupements. Ces entités hiérarchiques obéissent à une autorité supérieure Mulopwe (chef de chefferie). Il faut se rappeler que le Mulopwe (roi) occupe le sommet de la hiérarchie de l'entité politique et sociale. Il est écouté de tous, il a toute autorité (Bondo, 2020 :158). Le Mulopwe est le maître absolu, sa parole jouit du respect absolu ; il est le *vidye mwine ntanda* (seigneur propriétaire de terre). La hiérarchie est inaliénable, le chef règne de façon autocratique (Jason Sendwe, 1955 :68-69). C'est en ce sens que Bondo (2020 :158) fait remarquer que lorsque les missionnaires blancs n'eurent plus la charge des églises pentecôtistes, certains leaders avaient saisi cette opportunité pour façonner une forme de dualisme, voire de syncrétisme dans le ministère. Puisque les sensibilités se tournaient vers la tradition, plusieurs leaders s'étaient précipitamment proclamés évêque, et de surcroît ils eurent même envie de porter des vêtements spéciaux.

En effet, la famille est l'unité de base de la vie chez le Muluba. Elle comprend au sens strict le père, la mère et les enfants. Il s'agit d'un petit groupe de parents vivant sous le même toit. Le père est le chef de famille, il a autorité sur tous les autres membres. A ce propos Yogolelo Tambwe Ya Kasimba, (2006 :112) note que le père est un homme fort qui décide librement à quel village il veut appartenir et peut, à tout moment, quitter un village pour un autre. Autrement dit, le père est celui qui regroupe autour de lui plusieurs personnes, notamment, sa femme (ou ses femmes), ses enfants, des parents, des amis ou autres dépendants. Il est le père de la maison (*njibo*). Son régime féodal institue l'organisation des populations en entités territoriales (familles, villages, groupements) qui permet la gestion du pouvoir social, économique et religieux.

Au sens large, la famille est *Kisaka*. Le *Kisaka* est composé de l'ensemble des gens faisant partie de celle-ci. Elle s'étend à plusieurs familles restreintes, descendantes d'un ancêtre commun, frères, sœurs, leurs enfants, leurs petits-enfants, et aux étrangers

venus s'y incorporer pour donner suite aux liens d'alliances (Kandolo, 2014 :90). Verhulpen (1936 :160), souligne qu'à la tête de cette famille élargie Kisaka se trouve l'aîné, généralement le membre plus ancien considéré comme le patriarche. En fait, le patriarche est l'aîné de la génération la plus ancienne encore en vie, dans la descendance exclusivement masculine, issue de l'ancêtre de la famille. Il est celui qui est chargé de dicter aux membres de la famille leurs droits et devoirs à accomplir dans la parenté. Il a non seulement la charge de dicter les droits et les devoirs, mais il perpétue aussi les croyances et les cultes des ancêtres. Nous verrons plus bas que les croyances et les cultes soulignent la vénération à la transcendance. Plusieurs familles forment un village qui mène sa vie propre et indépendante d'un autre village.

Dans le village, tous se considèrent comme membres d'une seule famille, tandis que le chef du village en est le père. Il est le Kilolo, c'est-à-dire l'homme en qui le chef de terre a confiance.

Le chef du village (Kilolo) est un homme fort, parfois riche, qui rassemble autour de lui les hommes forts aux qualités éminentes. Grâce à ses compétences et sa richesse, les hommes forts des maisons constitutives du village l'assistent dans sa tâche. Les habitants exploitent le village et le protègent contre les étrangers. Souvent, les villages sont connus soit par le nom du premier chef, de la rivière, de la montagne soit de l'événement historique.

Comme le souligne Yogolelo Tambwe Ya Kasimba, (2006 :113-114), la raison d'être du village est la défense commune, la sécurité territoriale, sanitaire et alimentaire. La recherche de la sécurité pousse les hommes forts des maisons à joindre un village plutôt qu'un autre. Le village peut ainsi se déplacer de temps à autre afin d'assurer une provision sanitaire et parfois alimentaire continue. C'est pourquoi on peut dire que le village est parfois considéré comme une institution éphémère ; à chaque déplacement, le village se désagrège, les maisons quittent leur emplacement pour un autre, de nouveaux villages peuvent naître et de nouvelles hiérarchisations s'établissent. Cependant, les différentes activités qui se déroulent au village créent un esprit de corps parmi les habitants : défense du village, rituels d'initiation (circoncisions et cérémonies liées à leurs croyances et cultes).

Hormis le village dans lequel la vie s'organise en groupe, le peuple Luba se constitue également en groupement et en chefferie. Le groupement signifie l'ensemble de plusieurs

villages ; le chef en est le Mfumu (sous-chef ou chef de terre), le conseiller le Mulopwe (Burton, 1927 :334). Tout comme le chef du village, le sous-chef est issu du sang royal : des enfants, cousins, etc. Le Mulopwe leur confie la mission de la gestion des terres arables, rivières et marais poissonneux et de créer d'autres villages autour desquels se regroupent ses populations. Ces redevances sont une forme de reconnaissances officielles de la suzeraineté du chef auquel elles sont offertes et l'affirmation tacite de ses droits administratifs sur le pays. Les redevances sont payées depuis toujours et avec régularité (Kandolo, 2014 : 93). Ceci souligne que le Mfumu (sous-chef) doit montrer sa loyauté au Mulopwe, mais il doit également garantir la protection de la terre, la paix, la sécurité sociale et alimentaire.

Il faut noter que l'autorité des sous-chefs vient de leur hiérarchie, de leur courage, de leurs qualités d'homme exceptionnel et de leur valeur guerrière. Cette autorité s'attache surtout au principe héréditaire qui est symbolisé par le sang royal de leurs parents. Aucun chef ne serait sans lien avec le pouvoir hérité de l'ancêtre chef.

De surcroît, le Mfumu a l'obligation de garantir la bonne relation entre les vivants et les morts, la terre et les vidyes (mikishi). A chaque fois que cela s'avère nécessaire, il peut organiser des oraisons en faveurs des morts (Kambo) et des vidyes. Signalons que le chef de terre est les yeux et les oreilles du Mulopwe (le roi), il rend compte au roi de tous les événements malheureux ou heureux.

Selon Mwepu Kyabutha (1967 :58), les Luba s'organisent autour d'un système patrilinéaire et pratiquent la polygamie. La langue commune est le Kiluba qui comporte des petites variations claniques (Vinck, 1969 :260). Selon certaines croyances, le peuple Luba érige des huttes pour leurs parents décédés et veillent à ce que ceux-ci reçoivent régulièrement de la nourriture le matin et des braises chaudes le soir. Cependant, le peuple Luba a une religion, il reconnaît parfaitement un être suprême, unique, le créateur, le soutien de toutes choses. Il fonde sa morale sur l'autorité du Vidye Mukulu (Dieu), considéré comme le Juge Suprême et le fondement de toute légalité (Verstraelen, 1964 :368). A ce propos, Bondo (2017 :22) suggère que la moralité de groupe ou individuelle repose sur une base plus solide, plus profonde et unique : la religion naturelle du Muluba.

2.3 Aperçu de la religion traditionnelle Luba

La religion traditionnelle Luba, comme toutes les autres religions traditionnelles africaines, est une cohérence des croyances et des pratiques autochtones. On retrouve cette conception avec Mulago (1977 :43-63) qui sous-entend que les religions traditionnelles africaines sont nées de la foi constante des ancêtres. Cette allégation est aussi soutenue par Awolalu, (. 1976 :1), lorsqu'il suggère que les religions traditionnelles africaines sont des croyances constantes aux pratiques autochtones (des ancêtres). Awolalu souligne qu'elles sont appliquées encore aujourd'hui sous diverses formes, avec des nuances et des intensités diverses. D'une manière générale, il faut quand même noter que les religions traditionnelles africaines sont caractérisées principalement par l'ensemble culturel des idées et des rites basés sur la croyance en deux mondes (visible et invisible). Puisqu'il s'agit de la religion traditionnelle luba dans cette étude, examinons les caractéristiques fondamentales de cette croyance chez ce peuple.

2.3.1 Caractéristique fondamentale

Les balubas sont des bantous, leur religion traditionnelle est basée sur l'interaction entre le monde invisible et le monde visible et sur l'ensemble de ses pratiques.

2.3.1.1 Croyance

Le Muluba croit profondément en son existence. Il affirme extrêmement son être. A ce sujet Theuws (1958 : 25) affirme que le Muluba aime la vie et déteste la mort. Il s'attache aux sources réelles de l'existence avec toutes les forces de son être le plus intime car il croit que la vie ne lui appartient pas. Puisque la vie ne lui appartient pas, sa croyance repose fondamentalement sur l'esprit Suprême (Vidye Mukulu), mais aussi sur les esprits secondaires (les vidyes et les morts, les bafus).

Comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, Vidye Mukulu est le Dieu Créateur (Shaka panga). Il est la source de toute force et de toute vie. Il est *Mwine bumi bwandi*, (Il possède sa vie en propre) ; Il ne l'a pas reçue. Par cette croyance en Dieu le Créateur, le Muluba semble n'avoir pas rencontré beaucoup de difficultés dans la compréhension de la nouvelle religion, essentiellement chrétienne qui prêche également un Dieu Créateur. A la différence de la religion chrétienne, le Muluba a une relation étroite avec le monde visible. En fait, le monde visible d'un Muluba est composé du roi, des sociétés

secrètes (Mbudyé, particulièrement), d'un devin (Mbunki, Kitobo) et des guérisseurs (Nganga), des chefs des clans, des chefs des familles ainsi que des membres des différentes familles. C'est en ce sens que le Muluba est profondément convaincu qu'il ne fait que participer dans une certaine mesure à l'existence commune, ce qui signifie sang et chair. Il se sent intégré dans un système de forces, d'existences actives (Theuws, 1958 :25). Bien que la croyance d'un Muluba repose également sur le monde visible, le monde invisible est très puissant. C'est pourquoi il n'y a aucun doute que le Muluba, comme tous les autres peuples, est fortement lié à l'adoration des esprits avec certains rituels.

2.3.1.2 Adoration et louanges

Le Muluba est essentiellement un peuple adoreur, sa nature très personnelle implique un attachement profond à l'adoration des esprits. Au quotidien, son système de vie repose sur la croyance dans le Vidye Mukulu, les Vidyés ou Mikishi, les Bafu, les sociétés secrètes et les fétiches. Lorsque les Luba se réunissaient pour un culte, ils employaient des expressions telles que *kitobo kya Leza*, *kukwatwa*, *kutentama*, *kubuka*. Ces expressions sont encore présentes dans les églises à majorité Luba et démontrent la valeur que ces derniers accordent à l'adoration et aux acteurs de la rencontre (Bondo, 2017 :22).

2.3.1.2.1 Vidye Mukulu

Avant toute chose, il est essentiel de savoir qui est Vidye Mukulu que les balubas adorent ? Et qui sont les vidyés et les Bafus auxquels les balubas sont attachés ? Le Vidye Mukulu (le Dieu suprême chez les Balubas) semble être le même que le Dieu de la Bible. En effet, le peuple Luba croit en un Être suprême à qui il attribuait la création des espèces humaines, animales, végétales et qui est la source de toutes forces vitales (Theuws, 1958 :25, 29 ; 1965 : 33). Comme souligné précédemment, pour le peuple Luba le Vidye Mukulu est le Dieu Suprême, Unique, Créateur et peut se traduire par « Seigneur Dieu » ou « Seigneur supérieur » (Bondo, 2017 :22). Il est non-localisable, Le localiser, c'est Le minimiser. Il se suffit lui-même, il est celui qui a créé le premier homme et la première femme et les choses. En ce qui concerne la création de l'homme, les Luba savaient que la mort était intervenue par le mensonge du premier homme (Garrard, 2008 :96) ; ainsi,

ils concevaient, selon cette légende, que la mort de l'homme était le résultat de son péché contre son créateur.

Par conséquent, cette compréhension de Dieu chez le peuple Luba avait amené les premiers missionnaires pentecôtistes à croire que les Balubas connaissaient le Dieu de la Bible. Une déclaration qui semble être le résultat de l'appréciation de la culture Luba à travers les noms et les attributs de Dieu. A ce sujet, Maxwell dans son exposé à Lubumbashi en 2018, avait souligné que « les croyances des Balubas prouvent que l'Évangile avait déjà été prêché et que les Balubas avaient été influencés par les Juifs. Ce peuple serait dans la décadence de la précieuse connaissance de la vérité chrétienne ». Le peuple Luba aurait été en contact avec les Juifs, par conséquent Dieu le Créateur chez les Balubas n'est pas différent de celui que l'on rencontre dans la Bible, spécialement chez le peuple juif (Burton, 1947). Bien que cette déclaration soit difficile à infirmer ou à confirmer, il est vrai que les Balubas croient en un Dieu suprême (Vidye Mukulu), invisible et non localisable (omniprésent). Le Vidye Mukulu reste la raison ultime de l'adoration et de la destinée de l'homme (Kandolo, 2014 :105).

Lorsque les Balubas se réunissaient pour un culte du Vidye Mukulu, ils employaient certaines expressions de manière à exprimer sa grandeur. Ainsi, ils disaient : Vidye Mukulu Kaleba, c'est lui qui a fendu les doigts dans la main. Bunda Ngulu ne twana twangulu (le Créateur des montagnes), *wa bunda ngulu ne twana twangulu twine* (un entasseur extraordinaire de montagnes et de collines). Ici on doit retenir que les Balubas savaient que tous les autres esprits (dieux : des seigneurs inférieurs), quelle que soit leur supériorité en rang, sont créés à l'exception de *Vidye Mukulu*. Le *Vidye Mukulu* est *Shandya bonso* (le Père de tous), *Shandya bintu* (le maître de toutes choses). Tout homme reçoit la vie du même Créateur. Il créa les ancêtres, il créa les fondateurs des clans : *Wapangile Mpanga ne Banze*, *wapangile Nkulu ne Yumba*. Cette action créatrice de Dieu est continue : Il est *Tata muledi*, Père nourricier, c'est-à-dire celui qui nous tient en vie, « qui nous fait arriver jusqu'ici, et qui nous soutiendra les jours à venir ». Le Muluba lui demande : *Unkomezye*, que tu veuilles me renforcer, augmenter ma force... Les Balubas lui attribuaient la création du ciel et de la terre et de tout ce qui existe. Ainsi, le Vidye Mukulu est *Shakapanga*, *wa pangile diulu ne ntanda* (le créateur des cieux et de la terre). (Bondo, 2017 : 22).

Les Luba adoraient Vidye Mukulu⁶, soulignant ses attributs suivants : Kapolemwine Bantu (Consolateur des humains), Kimpangamutombo (sage inconnu mais qui connaît tout) (Sendwe 1954 : 106), *Dibwe diamwala ntanda, kekudji ntanda ya shile* (le rocher qui couvre toute la terre ou omniprésent) (Theuws, 1958 :29). Les autres noms sont : Nkungwa Banze ou Dieu de qui vient la divinité de Banze, Kafula Moba ou le forgeron des soleils, le maître des temps. Il est aussi Kabeja Mpungu Leza waba (qui distribue aux hommes selon leurs nécessités sans demander l'avis de quiconque). Malgré leur bonne compréhension, par moment les Balubas l'adoraient par l'intermédiaire des Vidyes ou Mikishi, puisqu'ils pensaient que le Vidye Mukulu était très puissant et parfois incompréhensible (*Kadidilwa bulanda nankyo wa kubwanya ne bukwabo* (Celui à qui on ne peut présenter une souffrance sinon il en augmentera une autre). Toutefois, le culte dédié à Vidye Mukulu était extraordinaire à la différence du culte des Vidye ou mikishi, que les Balubas célébraient régulièrement.

2.3.1.2.2 Les vidyes ou mikishi

Dans la tribu Luba, les mikishi sont les esprits secondaires. Ils sont à l'origine de tous les bonheurs ou de tous les malheurs qui atteignent les villages (Theuws, 1958 :24). Ils sont également dignes de l'adoration, puisqu'ils sont les auteurs de certaines catastrophes et peuvent même influencer la fécondité, l'agriculture, la pêche, la chasse et autres. Par conséquent ; les Balubas manifestaient un attachement très passionné à ces esprits et s'approchaient d'eux au moment de l'adoration par l'intermédiaire de cérémonies appropriées.

Plusieurs témoignages montrent que les mikishi sont par excellence les génies territoriaux intermédiaires et aussi les esprits de la divination (possession). Lorsqu'ils font référence aux génies territoriaux, les vidyes (mikishi) sont intouchables et puissants, peuplant les grandes eaux, la source d'une rivière, les grottes, les montagnes, la brousse, etc. En raison de leur rapport au monde de la brousse, Kasongo-Lenge (2005 :65) note que ces génies (mikishi) semblent hostiles à toute domestication de leur espace. Si le

⁶ Verstraelen (1964 :368) affirme que le peuple Luba fonde sa morale sur l'autorité du Vidye Mukulu (Dieu), considéré comme le Juge Suprême et le fondement de toute légalité. Le Vidye Mukulu est celui à qui les voleurs, les assassins et les sorciers rendront compte en présence de leurs victimes. De ce fait, les règles morales chez les Luba empruntent leur caractère obligatoire au bien commun des groupes. La moralité de groupe, en fonction de la structure sociale de groupe, individuelle, tout cela repose sur cette base plus solide, plus profonde et unique : la religion naturelle du Muluba (Theuws, 1958 :31-32 ; Bondo, 2017).

vent soufflait avec une grande force, les Balubas pensaient que les mikishi (les vidye) annonçaient quelque chose. Autrement dit, un événement heureux ou malheureux était sur le point de se produire. Les Balubas s'approchaient alors des vidye avec les rituels appropriés.

2.3.1.3 Les rituels lubas : rôle de Kitobo (les Bitobo)

Le terme « rituel » est utilisé dans cette étude pour faire référence aux services corporatifs au moment des rencontres. En effet, chaque peuple a un mode d'adoration, un caractère communautaire et hiérarchique (Mabundu, 2014 :56 ; Mulago, 1977 :9, 133). Ce monde rituel est composé de plusieurs éléments qui interagissent et se chevauchent, notamment les prières, la délivrance, les offrandes et toutes les activités reconnues comme légitimes.

En fait, les Balubas ont aussi un monde rituel (Theuws, 1958 :26), l'acteur principal dans ce domaine est le Kitobo ou Bitobo (pluriel). Les Bitobo sont des sacrificateurs, les intermédiaires entre les vidyes, les bafus et les hommes. Par rapport au rôle que les Bitobo jouent dans la société, il apparaît clairement que leur charge est similaire à celle des sacrificateurs mentionnés dans l'Ancien Testament, spécialement chez le peuple sémitique. Les Bitobo présentaient auprès des vidyes ou des bafus les besoins du peuple au moyen de la prière et des sacrifices. Comme le signale Kasolwa (2014 :102), les prières et les sacrifices constituent le rituel essentiel dans la société traditionnelle luba. Chez ce peuple, la prière est connue sous le nom des mitompo, c'est-à-dire les supplications (kusenga), tandis que les sacrifices sont des bitapwa. Il faut retenir que les Luba manifestaient un attachement très passionné à ces esprits et s'approchaient d'eux par l'intermédiaire de cérémonies appropriées (Tempels, 1965 :33).

En effet, les mitompo ou les bitapwa en faveur d'un individu ou d'une communauté sont généralement la charge des Bitobo, des chefs ou des Bilumbu (bwana vidye). Pendant les mitompo, les Bitobo s'adressent à Vidye Mukulu ou aux vidyes à la manière d'un fils parlant à son père ; avec le ton du respect, de soumission, de confiance (Van Caeneghem, 1959 :33-34), par exemple vidye kalombo. Même lorsque la population est frustrée, les Bitobo ne doivent pas utiliser les expressions suggérant l'insubordination ou la révolte.

Des sacrifices (des produits agricoles ou du bétail) sont également offerts par les Bitobo en vue d'apaiser les vidyes, les bafus voire le Vidye Mukulu. Lorsque l'individu ou le

village est victime de bizwa, de sorciers ou de mauvais esprits, les bitobo feront le Kushika, une pratique qui consiste à protéger (ou cacher) la victime ou le village.

2.4 Le devin (Kilumbu ou Bwana vidye) et la divination

Le devin est une personne détenant le pouvoir des vidye. Il est également appelé Bwana Vidye, Bwana Kilumbu, Mbuki pour les hommes et Kifikwa ou Kibinda pour les femmes, tous ces noms signifient devin (Kasongo-Lenge, 2005 : 134). Dans la plupart des cas, le devin est aussi un nganga (guérisseur). Rappelons que le terme nganga est utilisé par quelques tribus pour désigner le sorcier, cependant chez les Balubas le nganga n'est pas un sorcier (Mfwitshi), il est le garant et le protecteur des menaces des oppressions démoniaques et de la sorcellerie. Le rôle de nganga le devin (Bwana vidye, Bwana kilumbuki ou Mbuki) est de révéler le lien entre ce qui est bon et mauvais, naturel et contre-nature, sain et malsain, dans la sphère des esprits, dans la société et dans sa propre personne. Il doit donc révéler par divination la cause cachée d'événements particuliers dans la société et même guérir les malades (Burton, 1961).

Dans le contexte de la société traditionnelle luba, les Bilumbu (pluriel de Kilumbu) sont des personnes supposées investies du pouvoir des vidyes ou mikishi (esprits secondaires). Plusieurs témoignages révèlent que les vidye restent des génies territoriaux et mais aussi les esprits de la divination (possession) par excellence. Lorsque les vidye font référence aux génies de divination, les personnes possédées par ces esprits sont appelées Bwana Vidye, Bwana Kilumbu ou Mbuki pour les hommes et Kifikwa ou Kibinda, c'est-à-dire le devin. Grace aux pouvoirs extraordinaires qui leur sont conférés par les vidye, les Bilumbu tentent d'intervenir sur des personnes supposées atteintes de mauvais esprits (Bibanda ou Bizwa) ou les maladies et autres. Gardons à l'esprit que les pouvoirs reçus des vidye seraient à la base des événements inhabituels parfois inquiétants (Grebe et Fon, 2006 :9). Les Bilumbu occupent une place essentielle chez ce peuple.

Pour le peuple luba, comme ailleurs dans les tribus au Katanga, la divination est essentielle pour déterminer un esprit troublant ou le détenteur de la sorcellerie. Comme chez les Balovale, la divination est primordiale pour révéler la cause de la maladie ou de la mort, de la stérilité, de l'impuissance ou de la malchance à la chasse (White 1948 :81-

104). Elle est considérée aussi comme un moyen de déterminer l'identité d'un voleur ou d'un criminel, ce qui semble être un véritable usage de la divination.

Bien que la divination poursuive les mêmes motivations, sa méthode diffère d'une tribu à l'autre, en suivant certaines règles. Chez le peuple luba, elle est effectuée en public, sauf si, comme c'est le cas actuellement, il y a une probabilité qu'une sorcière soit dénoncée et la crainte des lois qui régissent le pays. Même dans ce cas, il est essentiel d'avoir un public. À l'époque où le secret n'était pas nécessaire, la divination était souvent effectuée au centre du village et, bien sûr, c'est encore le cas lorsqu'il n'existe pas de risque que la divination soit visitée avec des conséquences pénales.

Par conséquent, les devins sont considérés comme des professionnels, compétents pour révéler le préjudice subi (Kasongo-Lenge, 2005 : 47). Ils sont capables de susciter la possession dans un but divinatoire. Ils appellent leur esprit par des chansons ou en se servant d'instruments de percussion. Se référant au peuple Ndembu du Katanga, Turner (1975 :269) signale que parmi les Ndembu, le devin considère sa tâche comme l'une des solutions à la malchance, à l'échec ou à la mort. C'est pourquoi, le client dont la visite a pour objectif de connaître les causes cachées d'un malheur qui le frappe, s'engagera à un dialogue complexe avec le devin qui révélera l'origine de l'infortune. Selon Burton (1961 :54-59) et Petit (2000 :157), le dialogue devait se dérouler en présence d'une troisième personne qui se chargeait de la médiation et de la traduction entre le médium et le client : ce n'est en effet pas le médium qui parle mais bien l'esprit qui s'exprime nécessairement en termes incompréhensibles aux humains, par des sifflements notamment.

Selon quelques témoignages, il s'avère que dans le passé les femmes Mbuki étaient plus nombreuses que leurs homologues hommes, mais aujourd'hui, le rapport est plus qu'inversé. Parmi les Bilumbu contemporains luba, les femmes sont beaucoup moins nombreuses (Nooter et Allen 1996 : 187). Etant donné que la divination « prophétie » était une activité prestigieuse, le devin occupait une place de choix dans la tribu ; une croyance que l'on rencontre parmi les membres des églises pentecôtiste en RDC. Certes, aujourd'hui en RDC, on compte un grand nombre de personnes se déclarant "prophètes de Dieu" qui semblent avoir la capacité de guérir, de prédire l'avenir, (O'Donovan 1993 : 283).

2.5 Les pratiques des phénomènes miraculeux et les valeurs traditionnelles dans la tribu de Baluba

2.5.1 Pratique des phénomènes miraculeux

Les Congolais, en particulier les Balubas, possèdent une tradition qui se développe à l'arrière-plan des religions traditionnelles. Effectivement, rappelons que dans la pensée animiste luba, l'homme possède le sentiment d'une dépendance à des puissances invisibles. Cette dépendance est motivée par l'espoir d'obtenir un équilibre et une harmonie entre les hommes et les forces invisibles (spirituelles). En cas de difficulté, l'homme a recours à la délivrance.

2.5.2 La délivrance et la possession

Comme le souligne Keener (2010 :3), l'expérience de la délivrance et de la possession ne se limite pas au Nouveau Testament ou à l'ancien monde de la Méditerranée orientale. Kalu (2003 :85) confirme cette réflexion, lorsqu'il signale que l'expérience de la possession et de la délivrance est une question qui appartient à des myriades de cultures, à la vision du monde d'un peuple, mais aussi à l'histoire religieuse traditionnelle. Singulièrement, la possession fait d'abord référence aux états altérés de conscience (sous forme d'extase), ensuite à des conditions de souffrances ou à un comportement contre nature considéré comme le résultat d'une invasion du corps humain par un esprit étranger (Asamoah, 2004 :48-49). La possession est présente dans les différentes cultures et varie selon les milieux. Parce qu'elle varie selon les milieux, l'expérience est conforme aux modèles propres aux cultures où elle apparaît (Verger, 1969 :64). La possession se traduit spécifiquement sous deux formes :

- l'extase ou de médiumnité des esprits, les facultés exécutives de la victime sont alors sous le contrôle de l'esprit envahisseur. À ce stade, la personne possédée est considérée comme un maître des esprits, pour servir d'intermédiaire entre les esprits et les hommes (Beattie et Middleton, 1969 : xvii). On parle alors de devin (visionnaire et guérisseur).

- la possession comme condition d'état des souffrances. Celle-ci inclut la pauvreté et dans un cadre plus large, les troubles spirituels ou d'autres types de symptômes qui persistent malgré les soins médicaux (les maladies mentales, l'épilepsie, les malformations etc.).

Considérant cet arrière-plan, on doit en effet retenir que dans cette pensée animiste les balubas possèdent le sentiment d'une dépendance à part entière du cosmos et de la société à des puissances invisibles. C'est en ce sens que les croyances montrent que de nombreux sont causés par les esprits de ceux qui sont déjà morts. Ainsi la pneumonie chez les Baluba est vue comme un esprit qui serre la poitrine, et l'indigestion est un esprit ayant la forme d'un serpent qui ronge les entrailles (Burton, 1927 :336). Selon les croyances encore, tout grand arbre ou rocher présentant une forme anormale, toute chute d'eau ou tout autre objet naturel frappant est censé être la demeure d'un esprit. De loin ou de près, toutes ces convictions s'assimilent à une possession, d'ailleurs, les personnes âgées soutiennent qu'il existe parmi ce peuple des devins possédant un grand pouvoir qui obligent les mauvais esprits à quitter les présumées victimes à volonté de telle manière qu'elles pourraient devenir invisibles aux mauvais sorts qui les guettent, voire être guéries. C'est pourquoi, au moment des attaques invisibles, le peuple Luba s'adresse à la médiation d'un devin ou d'un nécromant et, au besoin, choisit de vivre auprès de lui dans son camp. Pour le malheur persistant, les maladies incurables (l'épilepsie et autres), la stérilité (féminine ou masculine), la mort d'un conjoint (homme ou femme) etc., il existe certainement des pratiques particulières. Finalement, ce qui est considéré comme contraire aux espoirs d'une personne est l'objet d'une enquête.

2.5.3 Pratiques de délivrance

La délivrance traditionnelle luba est connue comme une éradication du mal et de la souffrance. Elle est liée à la guérison. Lorsque le devin est dans son état de médiumnité, il exerce son plein pouvoir, il peut prédire l'avenir, révéler des choses cachées (par divination), il peut prétendre délivrer la personne (attraper les fétiches) ou provoquer une guérison. Il peut également purifier quelqu'un après la mort de sa femme ou de son mari, ou encore purifier la personne à cause d'un malheur persistant, par exemple la mort répétée des enfants (Bondo, 2020 :168). Il peut également s'agir de stérilité, de pauvreté, de cauchemars, d'échec au travail, de mauvaises relations avec les voisins, de mauvaise santé, de désaccords conjugaux ou de toute autre chose à laquelle on ne peut penser et qui n'indique ni bonheur ni bien-être personnel. La purification peut alors se faire au moyen de certaines exigences, notamment le paiement de la rançon aux esprits ou bien par un bain d'eau en présence du devin ou de l'un de ces membres. Mais, lorsqu'il s'agit

de la sorcellerie, les victimes sont délivrées par le feu ou par la pénitence corporelle, comme nous le verrons dans les lignes qui suivent.

2.5.3.1 Les offrandes et le paiement de la rançon

La délivrance par les offrandes et le paiement de la rançon sont perçus parmi le peuple Luba comme les moyens par excellence pour lutter contre les Bizwa et Bibanda (les mauvais génies) considérés comme responsables de tous les maux. Ici il faut garder à l'esprit que les *Bibanda* ou les *Bizwa*, sont des esprits méchants punis par *Vidyé Mukulu* ; ils hantent les humains. Leur chef est connu sous le nom de *Mukulu wa Bibanda* ou *Makonga-a-Bufuku*. *Makonga* vient du verbe *kukonga* : réunir ou rassembler, *Makonga* est rassembleur. *Bufuku*: la nuit, *Makonga-a-Bufuku*: signifie donc le rassembleur de nuit ; en d'autres termes, celui qui agit la nuit ou dans les ténèbres. Puisqu'ils agissent sous l'autorité de *Mukulu wa Bibanda*, *Bizwa* et *Bibanda* sont à l'origine des épidémies, des maladies incurables et des malheurs et autres mauvais sorts. Ils font donc l'objet d'exorcisme ou de délivrance.

Puisque les esprits causant des malheurs font l'objet d'une délivrance, signalons qu'en cas d'épidémie ou de danger collectif supposé être causé par des *Bibanda* ou des *Bizwa*, la population du village, sous l'égide des chefs, devait rassembler des produits des champs et les déposer ensemble sur les carrefours. Les carrefours jouaient un rôle important dans de nombreux rituels luba, entre autres de délivrance. Burton (1961 : 122) dans son livre *Luba magic*, nous informe que les carrefours des sentiers faisaient office de seuil de sortie : c'est là qu'étaient déposées, par exemple, les poussières balayées dans la maison exorcisée de la présence d'un mort malveillant (*Kibanda* ou *Kizwa*). Selon leurs croyances, les esprits, les *Bibanda* ou *Bizwa* emporteraient la nourriture offerte et épargneraient le village, sinon l'épidémie se transmettrait aux aliments plutôt qu'à la population (Petit, 2000 :152). Toujours par rapport à cette pratique, les carrefours à proximité des entrées des village étaient tous flanqués d'une petite claie (*Kite*) dans lesquelles les villageois déposaient de nombreux aliments (*nsakunsaku*), principalement des épis de maïs et des tubercules de manioc. Toutes ces offrandes étaient destinées aux esprits supposés être à l'origine de l'épidémie.

Mais, lorsqu'il s'agit de la mort du premier né, chez les Baluba du Katanga par exemple, les sacrifices sont offerts dans un souci d'apaisement (Kolola mula⁷). A cet égard, Bondo (2020:168) note que les sacrifices réalisés suite à la mort du premier né chez les balubas possèdent un caractère très pratique en raison d'un important objectif : je te donne afin que toi, tu enlèves l'opprobre. C'est dans cette logique que quelques pasteurs ou prophètes exigent parfois aussi des offrandes en argent ou en nature avant de passer à la délivrance. Ces offrandes sont exigées dans un souci de négocier avec les mauvais esprits qui entravent la vie ou avec les esprits des ancêtres souvent soupçonnés d'être irrités. Elles sont connues sous le nom de *kitapwa kya mingilo*, littéralement, le sacrifice de service. Elles sont d'ordinaire versées la veille du jour du service (délivrance ou guérison), afin de permettre au pasteur ou au prophète de savoir ce qu'il fera. 2 Rois 4 : 34- 35 ; Lc 8 : 43 – 44 : Mat. 9 : 23 – 25.

Plusieurs témoignages démontrent que cette pratique qui exige de la loyauté et des présents, a la même signification que celle des religions traditionnelles. Son origine se trouve chez les guérisseurs traditionnels, bien qu'eux insistent sur *lupeto lwa kumitwe* littéralement, l'argent pour les esprits (Bondo, 2020 :169). Elle n'est rien d'autres qu'un reflet total de ce que les devins et les guérisseurs font encore aujourd'hui dans le pays (en RDC) mais aussi ailleurs, lorsqu'ils sont appelés à leur service. Certes, ces pratiques font état d'une influence de la religion traditionnelle sur les pratiques pentecôtistes.

2.5.3.2 La délivrance par le bain d'eau

La baignade d'eau est aussi utilisée comme pratique de délivrance. Elle était pratiquée dans la société traditionnelle pour purifier des personnes présumées atteintes d'une malédiction, notamment absence de mariage (pour les dames), les maladies chroniques (maux de tête incessants) (Noret et Petit, 2011 :36-37).

⁷ Outre la pratique de Kolola mula, il y a également celle de Kufwija. Dans la tradition luba, la mort d'une personne est toujours imputable à quelqu'un. Celle d'une femme mariée, par exemple, est toujours imputée à son mari, même si elle meurt pendant qu'elle habite chez ses parents après une séparation. Parce qu'elle est toujours considérée comme la fille de ses parents, le mari se conformera à toutes les obligations de coutume envers son épouse défunte : elle doit être inhumée dans le sol de sa famille d'origine ; si les conditions ne permettent pas de rapatrier sa dépouille mortelle, on prélève les éléments à enterrer dans le sol clanique. Le mari est tenu de payer une somme avant l'enterrement de la défunte (*kufuta mfwa*, « payer une caution »). (Kandolo, 2014 :113). A ce jour, même les femmes sont tenues des payer la caution de *mfwa*. Le seul cas où le conjoint n'est pas tenu de payer est celui où l'un d'eux s'est donné la mort par suicide ou pendaison : acte considéré comme un signe de lâcheté.

En cas de décès d'un conjoint ou d'une conjointe, les pasteurs ou les prophètes imposent le bain d'eau à la personne éprouvée après l'enterrement. Au préalable cette eau est soumise à une forte prière du pasteur ou du prophète, en l'absence de ces derniers, la prière est dite par les anciens de l'église. Selon les témoignages en notre possession, cette pratique consiste à délivrer le conjoint ou la conjointe de l'esprit du défunt. Puisqu'il s'agit de la délivrance au moyen d'un bain d'eau du conjoint ou de la conjointe du défunt ou de la défunte, on doit se rappeler que les balubas pratiquaient le *Kusubula* comme une forme de délivrance. En fait, le *kusubula* est un rituel de purification d'un veuf (ou d'une veuve) ; ce rituel est appelé aussi *koijya* (laver) (Wymeersch, 1972 : 576 – 577).

Avant le *kusubula*, le veuf ou la veuve ne pouvait changer de vêtements durant la longue période du deuil : *Kusubila*. Durant des mois, le veuf ou la veuve vivait ainsi dans l'affliction, dans un statut liminaire où il n'entretenait aucun contact normal avec les vivants ; il était supposé porter la mort avec lui, comme le disent explicitement les Luba, et devait donc se garder de tout rapport direct avec le reste de la communauté. Le conjoint devait être pourvu de ses propres ustensiles pour cuisiner et manger, ainsi que de sa natte (Noret et Petit, 2011 :36-37). On précise qu'à Kabongo ou ailleurs dans la contrée Luba, la personne en deuil (*kusubila*, *musubile*) pleurait toujours quand elle se déplaçait, et devait pleurer chaque jour au premier chant du coq ainsi qu'à la tombée de la nuit. Si l'on considère ce rituel traditionnel Luba, la pratique de bain d'eau dans des églises pentecôtistes au Katanga semble trouver ses origines dans la religion traditionnelle luba, ou africaine en général.

2.5.3.3 La délivrance par le feu

La pratique de délivrance par le feu ou par de l'eau bouillante concerne souvent les personnes présumées sorcières (hommes, femmes et enfants). Les présumés sorciers devaient d'abord se soumettre à un questionnement. Ensuite, l'exorciste pouvait soit les fouetter, soit ordonner l'aspersion d'eau bouillante ou jeter du feu sur leur corps. C'est dans ce contexte que des milliers d'enfants et de femmes supposés sorciers sont brutalement délivrés par cette pratique (le feu).

Il semble que pour la délivrance des sorciers par les devins, la délivrance par le feu n'est pas différente de *Mwavi* chez les Baluba et de *Kitopolo* chez les Bazela. *Mwavi* est une pratique utilisée par les devins pour éprouver les sorciers et les voleurs. En fait, *Mwavi* est le nom d'un arbre qui pousse souvent le long des bords de la rivière. Il porte en lui un

sens secondaire, celui de poison testeur. Il existe plusieurs Mwavi, notamment Mwavi wa mema a saluka (épreuve de l'eau bouillante), Mwavi wa kalonda mu diso (épreuve par une pièce métallique brûlante dans l'œil), Mwavi wa kolola buto (épreuve par la cendre brûlante) et de Mwavi wa kasolwa ka mudjilo (épreuve par la hache brûlante). Concernant Mwavi wa Kasolwa ka mudjilo, Burton (1961 :68-69) note qu'il est très courant qu'une hache soit placée sur un feu et que le spécialiste guérisseur la touche de temps en temps avec sa main pour voir si la chaleur est suffisante. Lorsque la hache devient très brûlante, le spécialiste la donne à l'accusé, qui est assis en face de son accusateur, comme lors d'un procès ; à ce moment-là, l'accusé lèche la hache très brûlante deux ou trois fois. Burton précise que si la langue reste indemne, alors les proches de l'accusé poussent un grand cri pour proclamer son innocence, mais si la langue est brûlée, l'accusé est coupable et devra payer, et le devin soulagera ses douleurs. Il faut souligner ici que les devins recouraient à cette pratique dans le but de persuader la personne soupçonnée de relâcher les victimes ou bien de renoncer à la sorcellerie. Ce qui est également le sens caché par les pasteurs et les prophètes qui se lancent dans de telles pratiques.

Quant à la pratique de Kitopolo chez les Bazela, les témoignages démontrent qu'elle est une forme de punition pour les femmes ou les hommes, voire les enfants, supposés sorciers ou soupçonnés d'avoir offert leur fécondité à la sorcellerie ou encore suspectés d'avoir tué quelqu'un de la famille. Comme pour le mwavi, les présumés sorciers sont généralement incisés sur la tête, sur le visage et même sur le sexe, ils sont ensuite exposés au soleil (Bondo, 2020 : 170). Par rapport à ces témoignages effectivement, il est essentiel de souligner que l'utilisation du feu comme pratique de délivrance des personnes présumées sorcières dans les églises pentecôtistes du Katanga rend impossible une véritable contextualisation. Par de telles homologues, les caractéristiques pentecôtistes semblent être remplacées par ces parallèles des religions traditionnelles africaines. Par conséquent, l'on pourrait affirmer que le retour aux pratiques qui étaient auparavant considérées comme magiques par les apôtres (Ac 8 : 9 ; 13 : 6-8) en vue d'une quelconque bénédiction n'est qu'illusion et mensonge.

2.5.4 Les louanges

En dehors de cet attachement aux principes énoncés ci-dessus, il faut également souligner que les églises pentecôtistes en RDC, au Katanga en particulier, ont intentionnellement contextualisé les styles de la musique locale qu'on appelle *Bana ba*

Asafa (fils et filles d'Asaph) au moment des cultes. Un style totalement inspiré de la culture Luba, avec les instruments appartenant originellement à la tradition. Ici, il faut d'abord noter que la contextualisation est un nouveau concept créé en remplacement des termes « enculturation », « inculturation » et « indigénisation » (Wiher, 2003 :66). En effet, le concept de contextualisation inclut tout ce que ces termes expriment et même davantage. Il est vrai qu'avant même que le terme contextualisation ne soit collectif, les églises pentecôtistes avaient fait leur cette théorie (Kärkkäinen, 1999 :75). Quant aux louanges dans les églises pentecôtistes au Katanga, cette manière de chanter (de *Bana ba Asafa*) se retrouve dans certaines églises pentecôtistes en RDC, avec beaucoup d'attrait.

2.6 Valeurs traditionnelles dans la tribu

Il faut se souvenir que c'est le Luba qui avait accueilli les premiers missionnaires pentecôtistes et que ce peuple admettait la manifestation des phénomènes surnaturels. Les phénomènes surnaturels sont des valeurs traditionnelles, notamment les guérisons, miracles et autres. La connaissance des miracles chez le peuple Luba reposait sur deux aspects (Bondo, 2020 : 160 – 161):

- Premièrement les miracles étaient conçus comme des phénomènes de divertissement. Les féticheurs et les membres des sociétés secrètes pouvaient les exhiber publiquement pendant les journées de fête (Burton, 1927 :335). C'est dans ce contexte que se montraient la suspension de la hache dans l'air, la perforation du corps par les lances, le passage dans le feu ou la marche dans les airs, etc. (Bondo, 2017 : 91).

- Deuxièmement, les miracles étaient compris comme des moyens de guérison, de transport, de défense et de protection. Pendant les attaques d'ennemis le peuple luba se cachait (*kufyama*) et parfois était transporté d'un endroit à un autre (*mijimino*). Tous ces événements étaient appelés miracles (*bingelengele*) et attribués au monde des esprits très puissants qui opéraient dans les Bilumbu (Theuws, 1958 :25).

Les Bilumbu guérissaient les maladies de plusieurs manières. Par exemple, dans le cas de tumeurs, de douleurs atroces et de déformations acquises sous l'influence des esprits des ancêtres ou des vidyes, les Bilumbu (les guérisseurs féticheurs) utilisaient parfois la méthode dite « Matentu » qui signifie ôter ou détacher. Il était très prestigieux chez les Luba d'avoir un medium (Kilumbu ou Bwana vidye) dans la famille ou dans le village, car

il apportait fortune et sécurité (Bondo, 2017 : 23). Ils pouvaient être consultés afin de connaître son sort dans la vie ou dans la famille (Burton, 1961 :53). Etant donné que les Bilumbu ou Bwana vidye dépendaient des vidye/ mikishi, dont ils tiraient le pouvoir de guérison et des miracles, les Luba leur manifestaient un attachement très passionné et ils s'approchaient d'eux avec beaucoup d'estime. C'est pourquoi tout événement extraordinairement nouveau devait avoir la même puissance d'action afin d'être un sujet de consternation.

En dehors des guérisons et des miracles, les Bilumbu jouaient aussi un rôle de devin. Ils révélaient la tension entre ce qui est bon et mauvais, nature et contre nature, sain et malsain, dans la sphère des esprits et dans la société. Autrement dit, ils établissaient la cause cachée d'événements particuliers dans la société. Ils donnaient des réponses aux préoccupations (Kasongo-Lenge, 2005 : 135). Aussi, lorsqu'un Kilumbu arrivait dans un village, les habitants exprimaient une joie exceptionnelle car selon eux ils allaient désormais recevoir des conseils du monde des esprits. C'est la raison pour laquelle les habitants de la contrée devaient se tenir à une distance respectueuse du Kilumbu et dans une grande crainte. Avec l'arrivée du Kilumbu, les villageois avaient l'espoir que toutes les choses cachées qui préoccupent les êtres humains seraient révélées : qu'il s'agisse de la guérison, de la délivrance, de bonne ou de mauvaise fortune (Burton, 1961 :52). Les Bilumbu traitaient avec les puissances pour acquérir des pouvoirs spéciaux, les guérisons, la délivrance et autres. Ils étaient comparables aux médecins thérapeutes, avocats et prêtres pour les individus, les familles, les chefferies, voire le royaume entier. De nos jours ce sont les Balombi qui semblent occuper cette place dans les églises pentecôtistes.

2.7 Conclusion Partielle

Ce chapitre a retracé l'histoire de la tribu Luba, ses origines et son développement, et identifié certaines de ses pratiques dans les églises pentecôtistes de la province du Katanga. Le peuple Luba est un adorateur, il est une part entière du cosmos et de la société. Les Balubas possèdent le sentiment d'une dépendance à des puissances invisibles. La structure de leur vie repose sur la croyance dans le Vidye Mukulu, les Vidyés ou Mikishi, les Bafu. La motivation de cette dépendance est d'obtenir un équilibre et une harmonie entre les hommes et les forces invisibles (spirituelles).

La délivrance traditionnelle luba est connue comme une éradication du mal et de la souffrance. Elle est liée à la guérison. En effet, certaines réunions de délivrance organisées par des pasteurs pentecôtistes sont semblables au scénario observé dans la religion traditionnelle luba. Les membres sont délivrés soit par le paiement de la rançon, le bain d'eau ou par le feu et autres rituels que l'on retrouve dans les pratiques traditionnelles Luba. Lorsqu'ils se réunissaient pour un culte, des expressions telles que *kitobo kya Leza*, *kukwatwa*, *kutentama*, *kubuka* étaient utilisées. Ces expressions démontrent la valeur que les Balubas accordent à l'adoration et aux acteurs de la rencontre. A ce sujet, de nombreuses personnes se déclarent "prophètes de Dieu" et sont connues sous le nom de Balombi. La divination occupe une place essentielle dans cette tribu. C'est une croyance que l'on rencontre également parmi les membres des églises pentecôtistes au Katanga. Le prochain chapitre traitera de l'histoire du pentecôtisme dans la province du Katanga.

CHAPITRE 3

LE PENTECOTISME DANS LA PROVINCE DU KATANGA

3.1 Introduction

Le chapitre précédent a fourni un aperçu de l'histoire et de la religion traditionnelle du peuple Luba au Katanga. Nous y avons relevé les pratiques de la religion traditionnelle Luba tout en identifiant les croyances de ce peuple.

En effet, afin de souligner la signification actuelle du pentecôtisme au Katanga, le présent chapitre retrace d'abord un aperçu historique de l'origine et du développement du pentecôtisme dans la région. Il esquisse l'expansion du pentecôtisme dans la province et le rôle joué par les missionnaires et le peuple Luba. Le chapitre étudie également les points fondamentaux des enseignements du pentecôtisme tout en analysant l'expérience et l'exercice des dons charismatiques dans cette partie du pays. Une conclusion partielle clôt ce chapitre.

3.2 Le pentecôtisme en RDC : Tentatives de l'installation du mouvement

En 1914, soit huit ans après le réveil religieux notable qui se produisit sur la rue d'Azusa en 1906, une première tentative pentecôtiste d'apporter l'Évangile au Congo belge, aujourd'hui connu sous le nom de République démocratique du Congo (RDC), fut amorcée. Sur la base des témoignages d'Anderson (2007 :182), on présume que Fred Johnstone, un citoyen britannique, est devenu membre de l'Union missionnaire pentecôtiste (UMP) au Kasai, à Djoka Punda. Son objectif principal était de s'engager dans des activités missionnaires avec l'aide de la *Congo Inland Mission* (CIM), une mission protestante évangélique. Cet effort n'a eu aucun impact et n'a pas permis d'atteindre les résultats escomptés (Bondo, 2020 : 173) ; car mennonite par sa doctrine, la CIM ne permit pas à Johnstone de pratiquer ni d'enseigner la doctrine pentecôtiste, précise le même auteur.

Après ce premier effort stérile, un groupe dirigé par George Bowie et composé d'Edward Richardson, S. M. Ulyate et Johane, une jeune chrétienne, quitta l'Afrique du Sud en juillet 1914 avec l'intention de se rendre en Afrique de l'Est. Le but de leur voyage vers

cette partie de l'Afrique était d'enquêter sur des emplacements possibles pour des activités missionnaires pentecôtistes (Anderson, 2007 : 182).

Au cours de ce voyage, en septembre de la même année, Edward Richardson contracta la malaria et en mourut deux mois après leur départ d'Afrique du Sud. À cette époque, le paludisme était si répandu dans les pays tropicaux qu'il entraînait une mortalité importante parmi les missionnaires, en particulier ceux du mouvement de la Pentecôte. Ils succombaient au paludisme car ils refusaient de prendre de la quinine (Moorhead, 1922 :12). L'usage des produits thérapeutiques demeurait, à l'époque, un sujet de discussions parmi les pentecôtistes. Pour certains, la consommation de produits thérapeutiques, en particulier la quinine, revenait à renier la foi en Dieu. Un grand nombre de ceux qui refusaient la consommation des produits pharmaceutiques croyaient que Dieu avait le pouvoir de guérir toutes les maladies, même le paludisme. En revanche, d'autres étaient sceptiques quant au refus de consommer des antipaludiques ; ils étaient convaincus que Dieu pouvait soutenir la vie de ses serviteurs avec ou sans la quinine. Ce refus de consommer des produits thérapeutiques pharmaceutiques existe encore aujourd'hui dans des églises pentecôtistes en RDC et aussi ailleurs dans le monde. Leurs membres soutiennent que Dieu peut guérir toutes les maladies.

Tandis qu'ils étaient encore en Afrique de l'Est (précisément en Tanzanie, colonie allemande), la première guerre mondiale éclata. Ils furent alors dans l'impossibilité de continuer leur mission. Les membres du groupe décidèrent alors de se rendre au Congo belge dans le but d'échapper à la barbarie de la guerre. En dépit de la situation due à la guerre, leur volonté était de continuer leur prospection. Malheureusement, la santé de Ulyate devenant de plus en plus inquiétante, l'équipe décida de retourner en Afrique du Sud où Ulyate mourut un mois après leur arrivée (Burton, 1933 :4). Malgré ce manque de succès apparent, l'expédition entreprise par Bowie et Ulyate a finalement conduit à l'envoi d'un autre contingent de missionnaires composé de J. Armstrong, J. Blackeney, WFP. Burton et J. Salter.

Le groupe envoyé sous l'égide de Bowie arriva à Mwanza en septembre 1915. Un mois seulement après leur arrivée dans ce village Luba, Blakeney se retira du groupe et retourna en Afrique du Sud. Comme nous le verrons dans les sections suivantes, Burton et Salter décidèrent de rester à Mwanza au Katanga, afin de créer la première mission

pentecôtiste. Cette mission a finalement été connue sous le nom de *Congo Evangelistic Mission* (CEM).

3.2.1 Le pentecôtisme au Nord-Est, à l'Est et à Kinshasa au Congo belge

Après l'établissement de la première mission pentecôtiste à Mwanza, au Katanga par Burton et Salter, une autre mission pentecôtiste fut installée à Isiro, situé dans la région nord-est. En effet, après avoir démissionné en 1915 de l'organisation mentionnée plus haut, Blakeney fonda en 1921 les Assemblées de Dieu au Congo belge.

Un groupe de missionnaires affiliés à l'Église libre de Suède créa une troisième mission dans la région orientale du pays. Barrat et Lewis Petrus, qui avaient tous deux une expérience de travail en tant que pasteurs responsables à Stockholm, en Suède, étaient chargés de superviser le développement de la mission. En effet, en 1921, les Norvégiens et les Suédois entreprirent une expédition dans la partie orientale du Congo. En avril 1921, le couple G. Tollefsen, Hanna Veum et le Suédois Axel B. Lindgren quittèrent l'Europe vers l'Afrique, spécialement pour le Congo belge. En juin de la même année, ils arrivèrent en Tanzanie, puis traversèrent le lac Tanganyika jusqu'à Uvira. De là, ils obtinrent la permission d'aller travailler au Sud-Ouest, précisément à Kashekebwe, à Uvira.

Enfin plus tardivement, un autre mouvement s'empara progressivement de l'ouest du pays, particulièrement de la capitale Kinshasa en 1964. Néanmoins, ce mouvement n'a pris des dimensions pentecôtistes considérables que vers les années 1965-1967, avec l'arrivée de l'évangéliste Jacques André Vernaux (Kalombo Kapuku, 2015 :187-189) qui, autrefois, était de l'autre côté de la rive du fleuve Congo, à Brazzaville.

Le fait que nous parlons du pentecôtisme au Katanga rend absolument nécessaire que notre conversation se concentre sur cette partie spécifique de la nation.

3.2.2 La naissance du pentecôtisme au Katanga

Plusieurs chercheurs, dont Garrard (2008), Kalombo Kapuku (2014), Emmett (2016) et Bondo (2017 et 2020) entre autres, ont déjà mené des recherches sur le développement historique du pentecôtisme dans la région du Katanga, ainsi que sur son impact plus large en République Démocratique du Congo.

Cette liste ne couvre qu'une petite sélection des chercheurs qui effectuent actuellement des recherches dans ce domaine. Afin de garantir que les informations présentées ici soient claires pour le lecteur, il est essentiel qu'un aperçu concis du contexte historique de notre recherche soit présenté dans les paragraphes suivants.

La naissance du pentecôtisme au Katanga, soutenue par deux missionnaires britanniques nommés WFP. Burton et J. Salter, pendant l'ère coloniale du pays, a marqué les origines contrariées du mouvement. Comme signalé précédemment, Burton et Salter arrivèrent à Mwanza au Congo belge en juin 1915. Le choix du Congo belge par Burton et Salter, particulièrement de la chefferie de Mwanza, ne paraît pas être le fruit du hasard (Bondo, 2020). La *Pentecostal Missionary Union* (PMU) proposa dans un premier temps à Burton de travailler au Congo belge quand celle-ci s'affilia à la *Congo Inland Mission* (CIM), qui était mennonite dans sa doctrine. William FP. Burton déclina l'offre car il était catégorique sur le fait qu'il ne serait pas heureux de se joindre à une mission qui limiterait l'enseignement sur le baptême dans le Saint-Esprit.

Deuxièmement, lors d'une réunion de restitution (en Afrique du Sud en 1915), à laquelle William FP. Burton et James Salter prirent part, Bowie et Ulyate firent un appel sérieux pour l'Évangile au Congo belge, spécifiquement à Mwanza dans la contrée Luba. Bowie et Ulyate avaient également évoqué les exigences du gouvernement belge concernant les missionnaires qui souhaiteraient travailler dans le pays. Burton et Salter comprirent qu'il serait difficile pour eux, en tant que missionnaires indépendants, de satisfaire aux exigences et d'obtenir les documents requis ; de plus, comme ils n'avaient pas suffisamment de moyens financiers pour leur survie dans leur nouveau pays d'accueil, Burton et Salter décidèrent de se joindre à la *Pentecostal Mission* (PM) en tant qu'accompagnateurs dans la mission (Garrard, 2014 :85-86).

3.3 Pentecôtisme dans le Katanga : rôle des fondateurs et celui du peuple Luba

Le pentecôtisme est incontestablement le mouvement le plus dominant et excitant du christianisme au monde. Selon une estimation certainement discutable, le nombre d'adhérents s'élève à plus d'un demi-milliard, soit un quart de la population chrétienne mondiale (Anderson, 2010 :14 ; Vondey, 2013 :9). Avec ce premier coup d'œil, il est évident, comme le souligne Asamoah-Gyadu (2013 :1), que le pentecôtisme paraît clairement être le cœur du christianisme du vingtième siècle (voire du vingt-et-unième

siècle). De même au Katanga en RDC, quelles que soient les formes de son développement au fil du temps et des cultures, le pentecôtisme est probablement le mouvement religieux qui s'accroît le plus rapidement.

3.3.1 Rôle de William FP. Burton et J. Salter

William FP. Burton et James Salter étaient des Européens d'origine britannique. Salter et Burton se rencontrèrent dans la rue à Preston où ils discutèrent dans un parc public à Shrewsbury de la recommandation du Seigneur « d'aller et de faire de toutes les nations des disciples » (Moorhead, 1922 :6 ; Garrard, 2008 :7). À cette occasion Salter résolut de conclure une alliance avec Burton pour l'évangélisation en Afrique. Ces deux hommes présentaient des caractères différents. Burton était plutôt opiniâtre, impétueux, et généralement ouvert dans son langage, tandis que Salter était renfermé et sévère (Garrard, 2008 :7). Malgré leurs différences de personnalité, Dieu les préparait à une même œuvre missionnaire en Afrique.

3.3.1.1 James Salter

On en sait peu sur la vie de James Salter. La raison de ce manque d'informations n'est pas toujours connue (Garrard, 2008 :2). Toutefois, né à Preston en 1889, il est orphelin dès le plus jeune âge. Salter fut diplômé de l'Institut biblique de Preston (Preston Bible School). Il épousa Sidney Alice Wigglesworth, fille de Smith Wigglesworth l'un des grands pionniers pentecôtistes européens. Avant de se marier avec Salter, Sidney Alice Wigglesworth était l'épouse du Révérend S. Smith, décédé prématurément (Whittaker, 1983 :174). Elle fut d'abord missionnaire au nord de l'Angola à la Stober Mission, puis en Amérique du Sud où elle était membre de la Société biblique britannique avec son ancien époux. On souligne qu'Alice était une évangéliste dynamique et recruteuse de jeunes missionnaires. Elle et James Salter jouèrent un rôle très important dans l'inspiration missionnaire de Teddy E. Hodgson pour le Congo (Bondo, 2017 : 15). Salter était bien connu en Angleterre, aux Etats Unis et en Nouvelle Zélande où il voyagea avec son beau-père Smith Wigglesworth (Liardon, 2013 :30).

3.3.1.2 W.F.P. Burton

Burton était un personnage estimé et une figure distinguée, spécialement dans l'histoire pentecôtiste (Palmer, 2010 :45). Il fut unificateur des groupes pentecôtistes britanniques.

3.3.1.3 Sa vie et sa vocation

L'ingénieur électricien⁸, fils d'un capitaine de bateau, WFP. Burton⁹ est né le 24 mars 1886 à Liverpool en Angleterre. Burton était aussi charpentier, artiste et dessinateur amateur. Maxwell (2008 :327) souligne qu'il aurait même appris la langue française. Pour les proches, Burton était connu sous le nom de Willie. Il fut élevé dans la foi de l'église évangélique anglicane, la congrégation de ses parents où il sera confirmé (baptisé) par l'archevêque de Canterbury. On rapporte que ses parents l'avaient dédié à Dieu pour l'œuvre missionnaire en Afrique. Moorhead, (1922 :2) note que très tôt, entre 3 et 4 ans, Burton commença à manifester un intérêt particulier pour la mission en Afrique et que c'est à l'âge de 6 ans que cet intérêt devint plus sérieux. Womersley et Garrard (2005 :22) notent que la passion de Burton était le fruit de sa lecture d'un livre sur le ministère d'évangélisation d'Hannington, évêque de l'Ouganda.

Par la suite, ce sentiment devint de plus en plus fort au travers de sa relation avec Thomas L. Johnson, un ancien esclave africain (28 ans de servitude en Amérique) qui, après la libération, était devenu évangéliste. WFP. Burton se souvient qu'à l'occasion d'une visite de Thomas L. Johnson, le vieil Africain lui avait posé la main sur la tête en conjurant Dieu dans la prière de l'envoyer à son peuple en Afrique (Moorhead, 1922 :3).

Après la mort de sa mère en mars 1911, Burton était libre de définir sa nouvelle destinée ; il démissionna donc de ses occupations antérieures d'ingénieur. Lorsqu'il estima que la confirmation dans l'église Anglicane n'était qu'un rite vide de sens et de pouvoir dans lequel il promettait des choses qu'il n'avait pas la capacité d'accomplir, il finit par être rebaptisé dans le pentecôtisme. Sa conversion au pentecôtisme fut une expérience si profonde qu'elle l'amena plus tard à renoncer à ses occupations lucratives. Il commença dès lors une nouvelle vie d'évangéliste itinérant, parcourant de grandes distances dans

8 Du Collège technique Redhill et à l'université de Liverpool successivement.

9 La famille de Burton était assez importante. En effet, son grand-père avait été colonel dans l'armée indienne avant de passer plusieurs années à prêcher auprès des esclaves noirs en Amérique, et il fut un des pères fondateurs de la « Open Brethen Assembly » à Shrewsbury Hall (Garrard in Lindhardt, 2014:76). Burton est issu d'une famille de cinq enfants, trois garçons et deux filles (Moorhead, 1922:3). Il grandit dans la circonscription de Reigate-Redhill à Surrey, sous l'œil vigilant de ses parents, en particulier de sa mère Padwick (Whittaker, 1983 :147). Il semblerait que sous la houlette de Thomas Linnell, Padwick aurait appris plusieurs métiers. Elle était très fervente et enseignait à ses enfants la parole de Dieu, les initiant en même temps à la prière (Maxwell, 2008 :327).

les régions du Lancashire et du Yorkshire Pennines, tenant des réunions publiques dans des villages. Heureux, disait Burton, d'être connu simplement comme un clochard prédicateur (Maxwell, 2008 :327-328). Toutefois, il resta ouvert à la religion de sa mère tout en aspirant au monde des évangélistes pour l'Afrique (Whittaker, 1983 :149).

Le 18 juin 1911, M. Thomas Myerscough, John Parr et d'autres membres de l'Assemblée de Preston lui imposèrent les mains pour le consacrer à l'œuvre pour laquelle Dieu l'avait appelé. Sa conversion, son sentiment de certitude et son absolutisme qui découlaient de l'expérience du baptême du Saint Esprit, le conduisirent à une nouvelle compréhension de sa vie. WFP. Burton avait le cœur rempli de joie. Cette joie était très visible lorsqu'il disait : « Dieu m'a satisfait, en me conférant la puissance d'en haut ; Il a répandu sur moi son Saint-Esprit, et j'ai loué son Fils exalté, le Seigneur Jésus, dans une nouvelle langue, que je n'avais jamais apprise» (Womersley et Garrard, 2005:123). Il était également serein pensant qu'avant la fin de l'année 1915, son ami James Salter pourrait le rejoindre en Afrique du Sud.

3.3.2 Le miracle inaugural dans la contrée Luba

Dans la contrée Luba, la population entière vivait directement sous la haute surveillance des guérisseurs féticheurs. Malgré la présence de certaines missions chrétiennes notamment la *Garenganze Evangelical Mission/GEM* et Catholique, les autochtones vivaient dans une méchanceté entretenue par des sociétés secrètes et des guérisseurs féticheurs. La population ne semblait pas avoir honte de sa méchanceté. Afin de contourner les barrières, Burton et Salter avaient stratégiquement mis l'accent sur la proclamation du message du salut accompagné de la manifestation des phénomènes charismatiques. En dépit de la surveillance des guérisseurs et d'autres sociétés secrètes, plusieurs miracles sont signalés dont le premier fut la guérison d'un vieil homme du nom de Mwepu connu sous le nom de Tentami (Burton, 1967). La guérison miraculeuse de Tentami fut d'une part estimée comme l'événement inaugural de la manifestation des phénomènes charismatiques, et elle a également été considérée comme une validation par Dieu du témoignage au Katanga et au Congo.

Suite à la guérison instantanée de Tentami par la prière, le grand public luba en vint à croire que les hommes blancs possédaient de puissants fétiches spirituels (manga). Les peuples autochtones furent donc convaincus que les fétiches (manga) des missionnaires

étaient très puissants et supérieurs aux talents des guérisseurs traditionnels et de ceux impliqués dans les organisations secrètes (Garrard, 2008 :20).

Outre la guérison documentée de Tentami, Burton (1967 : 65-66) observe également la guérison du sous-chef Mwanabute Kalume, qui portait le titre de Mfumu. L'individu en question a obtenu une restauration immédiate de sa main flétrie. La population indigène a constaté des similitudes entre les croyances des visiteurs missionnaires blancs et leurs propres croyances culturelles. Cependant, en raison de l'immédiateté des événements observés, ils ont conclu que les colons blancs disposaient d'un plus grand degré d'autorité spirituelle que le leur. Cette observation est documentée par Burton (1967 : 65-66).

Étant donné que les missionnaires fondaient leurs enseignements sur des rencontres surnaturelles, il ne fait aucun doute que les peuples autochtones cherchaient non seulement à atteindre le salut en toute hâte, mais qu'ils le faisaient également à la recherche d'un pouvoir plus grand que celui que possédaient les guérisseurs. En revanche, les principes théologiques des premières confessions chrétiennes non pentecôtistes telles que Garenganze et le catholicisme semblaient être confondus par les appréhensions exprimées par la population indigène. Il existe une perception selon laquelle l'approche des premières organisations protestantes était excessivement déconnectée de la vision du monde et des aspirations spirituelles de la population.

3.3.3 La Pentecôte Luba

Dans l'histoire du pentecôtisme au Katanga, l'épisode du 20 Janvier 1920 à Mwanza se réfère à l'événement qui eut lieu à Mwanza et qui ressemble à ce qui se passa à Jérusalem le jour de la Pentecôte. À Mwanza, dans la région du Katanga, l'événement fut tellement solennel que Burton l'appela « la Pentecôte Luba » (Stanley et Eduard, 2003 :68). Durant la rencontre, les participants furent spontanément remplis du Saint Esprit, ils se mirent à parler en d'autres langues (Moorhead, 1922 :201). Il faut se rappeler que la rencontre était constituée en majorité d'autochtones Luba, de quelques Songie et de quelques missionnaires blancs. Les participants autochtones parlèrent en langues autres que le Kiluba et le Kisongie, les uns furent entendus parler l'anglais et les autres l'allemand, le hollandais et un peu de français (Garrard, 2008 :65). Les autochtones de l'époque étaient des personnes sans instruction qui ne connaissaient pas d'autres

langues si ce n'était leurs langues maternelles (Kiluba ou Kisongie) ; par ailleurs, aucun d'eux n'avait jamais été en contact avec le mouvement de la Pentecôte et aucun n'avait jamais lu le récit des Actes car la Bible n'avait pas encore été traduite dans leur langue. La démarche de Burton est corroborée par le point de vue de Schaff (2002 :148) qui avait souhaité que l'événement dans la maison de Cornelius à Césarée, fut appelé « la Pentecôte des Gentils » (Ac 10 :44-46).» Cet évènement, vint alors répondre aux aspirations des autochtones.

En effet, Garrard (2009 : 7) postule que les communautés autochtones exprimèrent des appréhensions à l'égard de la stratégie missionnaire non pentecôtiste, considérant qu'elle manquait de spécificité pour aborder les problèmes spirituels et physiques inhérents à leur mode de vie. En revanche, les enseignements et les pratiques des missionnaires pentecôtistes en matière de dons spirituels, tels que la guérison et l'exorcisme, étaient perçus par eux comme une preuve indéniable d'avancées substantielles. On pensait que ces transformations faciliteraient la transition de l'humanité d'une position de vulnérabilité à une vie de ferme assurance. La condition de transformation profonde, y compris le raffinement moral, la guérison corporelle et le rétablissement spirituel, était vécue comme une victoire sur le contrôle satanique (Oshun, 1998 : 48).

Comme ailleurs dans le monde, l'une des principales convictions souvent exprimée par les pentecôtistes au Katanga, est que l'expérience charismatique est un feu qui doit se répandre (Emmett, 2016 : 269 ; Bondo, 2020 :29). Ainsi, un peu plus d'un siècle plus tard (1915-2020), le pentecôtisme du Katanga, et singulièrement chez le peuple Luba, est devenu un mouvement extrêmement important au sein du christianisme en RDC. Le fait que l'accent ait été mis sur la Personne et l'œuvre du Saint-Esprit, eut pour résultat des guérisons et d'autres conséquences surnaturelles. Par conséquent, les phénomènes charismatiques sont devenus la solution pour ceux qui vivaient dans un monde d'esprits maléfiques déterminés à détruire et à provoquer constamment des calamités.

3.3.4 La place du peuple Luba dans l'expansion du pentecôtisme au Katanga

La première mission pentecôtiste en RDC a été implantée au Katanga chez le peuple Luba. Burton et Salter croyaient fortement que la clé du succès de l'œuvre missionnaire résidait dans la manifestation du Saint-Esprit et l'implication des autochtones dans l'œuvre (Womersley et Garrard, 2005 :110). Ainsi, ils eurent à encourager les

autochtones à se considérer comme responsables de l'évangélisation et du salut des âmes.

En effet, les Luba sont par nature un peuple adorateur qui s'attache au monde des pouvoirs, c'est-à-dire au monde des esprits et des miracles (Burton, 1927 : 337). Puisque l'accent était mis sur les phénomènes surnaturels, il était plus facile pour les Luba d'embrasser le pentecôtisme. Ils s'approprièrent le mouvement et conclurent que les miracles n'étaient pas exclusivement réservés aux missionnaires, mais étaient pour tous et visaient à fortifier et à édifier l'église. Il faut noter à ce propos que quand le Saint Esprit vient parmi son peuple, Il le rend zélé, responsable et prêt à devenir des martyrs (Asamoah, 2013 :105). Certes, l'expérience du Saint Esprit conduit à la confiance, à la flexibilité qui aide les croyants à surmonter le problème de vie relativement plus que les Chrétiens sans cette expérience (Hollenweger, 1972 :32-34 ; Bondo, 2017 : 93). Comme les missionnaires, les Luba crurent fortement (Moorhead, 1922 :199) que l'Évangile ne devait pas être divisé en deux époques, l'une avec des signes (âge apostolique) et l'autre sans aucun signe (âge post-apostolique). Toutes les considérations selon lesquelles les missionnaires possédaient une sorte de fétiche furent écartées (Burton, 1967 :103). Ainsi, les Luba se montrèrent enthousiastes à l'idée d'appliquer tous les moyens qui semblaient fonctionner pour l'expansion du pentecôtisme car ils étaient convaincus que le Saint Esprit répand sur les croyants la puissance et le désir de s'engager entièrement à gagner des âmes.

3.3.4.1 Le rôle peuple luba dans l'expansion du Pentecôtisme

Le peuple Muluba est par nature un adorateur. Ce peuple possède un système musical attrayant et bien agrémenté. Assurément ce système s'étend à presque toutes les églises pentecôtistes au Katanga, mais aussi à l'ensemble de la RDC. Son système d'adoration exalte les églises pentecôtistes et également leur manière d'exercer les dons charismatiques. Plusieurs membres des églises pentecôtistes (y compris celles des églises de réveil) d'autres tribus que Luba, cherchent parfois à prophétiser dans la langue Kiluba.

Outre la nature d'adorateur, le peuple luba est conquérant. Ce caractère conquérant fait que quand le Muluba s'engage, il le fait avec détermination. C'est ce qui explique qu'en décembre 1915, lorsque le jeune homme Kalume Nyuki (le premier converti) fut gagné à

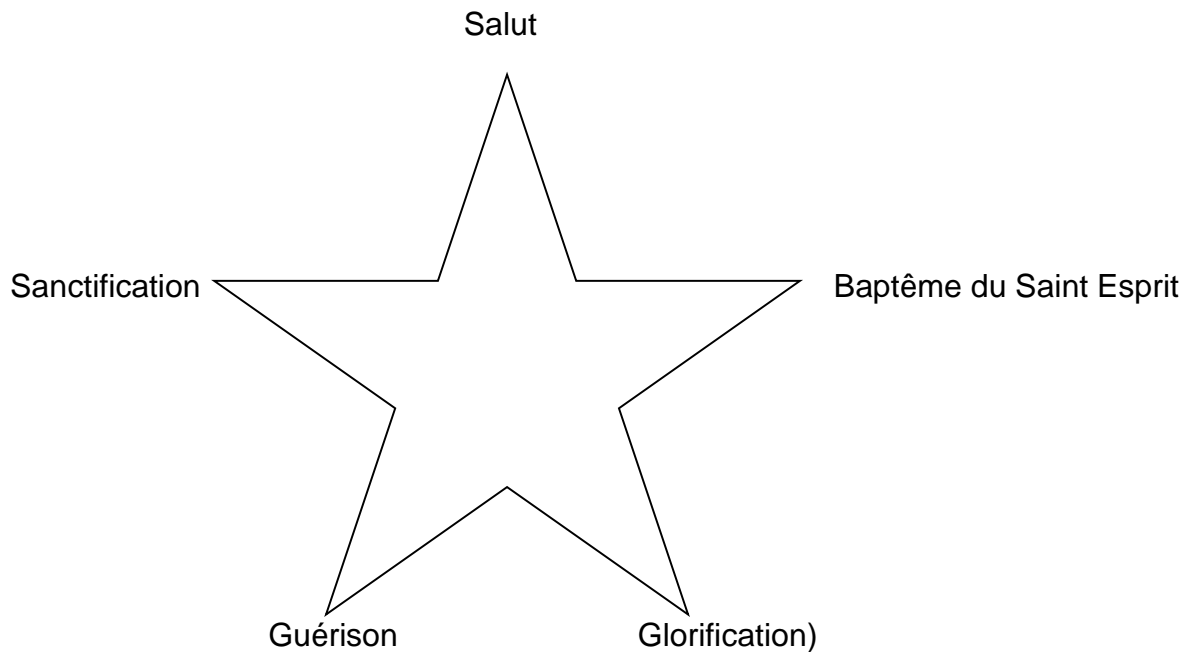
Christ, il s'engagea immédiatement dans l'œuvre de l'évangélisation et devint un intermédiaire crucial pour atteindre la population (Womersley et Garrard, 2005 :110). Ce jeune homme baptisé Abulahama (qui signifie père de la foi) gagna plusieurs personnes (membres de sa famille et amis), dont Kashamo appelé Samishioni (Burton, 1967 :48). Grâce au courage et au dynamisme de ces jeunes gens, l'Évangile fut apporté dans les villages environnants. À cette occasion, le village Kalembe à Ngoymanyi fut atteint par l'Évangile. Les jeunes Abulahama et Samishioni furent une grande bénédiction pour l'église naissante à Mwanza, et pour Burton et Salter en particulier. Ainsi que signalé par Garrard (2008 :34), Burton et Salter se servirent de ces deux jeunes hommes pour entreprendre une tournée d'évangélisation dans plusieurs villages.

Cependant il faut reconnaître que de 1915 à 1919, malgré l'implication des autochtones dans l'évangélisation, le pentecôtisme n'était pas très connu ni pratiqué par les autochtones. Ce n'est qu'avec l'événement dit de la « Pentecôte Luba » en 1920 que les autochtones se convertirent lorsqu'ils expérimentèrent le baptême dans le Saint-Esprit. Cette étape étant caractérisée par le don du Saint Esprit, le parler en d'autres langues, la guérison des malades, la délivrance et autres dons, ils pouvaient expliquer en détail le message de l'Évangile que les Blancs et les jeunes convertis ne pouvaient pas transmettre en profondeur (Maxwell, 2013 :80). C'est dans ce contexte que le peuple luba a contribué à l'installation du pentecôtisme dans le Katanga et dans la majorité de l'étendue du territoire de la RDC.

3.4 Les points fondamentaux des enseignements pentecôtistes : Le quintuple évangile

La plus ancienne mission pentecôtiste au Congo et probablement en Afrique centrale remonte à 1915 sous la direction de William FP. Burton et J. Salter (Garrard, 2008), pendant la période coloniale. Ces premiers missionnaires pentecôtistes étaient de la première génération du mouvement d'Azusa. Ils établirent le pentecôtisme au sein d'une population imprégnée de divination, de magie et de nombreuses autres pratiques liées à leur religion traditionnelle (Bondo, Kanonge et Kommers, 2020 :2). Dans leurs enseignements, Burton et Salter faisaient référence aux douze points fondamentaux partagés par les pentecôtistes classiques (cf. Liste en annexe). Parmi les douze points, cinq sont exposés, à savoir le salut, la sanctification, le baptême par l'Esprit, la guérison

divine et la glorification (Womersely, s.d :7) ; ces cinq métaphores (représentées par une étoile) du pentecôtisme au Katanga sont essentiellement lucaniennes.



3.4.1 Le Salut

Les missionnaires pentecôtistes du Katanga semblent principalement emprunter leur Pneumatologie des Actes de Luc plutôt que des écrits pauliniens ou johanniques (Reardon 2012 :89 ; Gabaitse 2017 :63). Mais leur sotériologie (théologie du salut) était aussi bien inspirée de Luc que de Paul et Jean. Comme la Pentecôte est considérée comme un récit formateur à partir duquel le reste de l'histoire du peuple de la nouvelle alliance peut être lue, le modèle théologique de l'évangile qui émerge de ce récit possède le salut comme motivation sous-jacente.

En effet, le salut est l'expérience particulière de l'individu qui accepte son statut intrinsèque de pécheur et reconnaît la capacité de Jésus-Christ à le sauver du péché et à le justifier. A ce sujet, Reardon (2012 :89) estime que ce propos révèle non seulement l'aspect de pardon des péchés mais il souligne également la libération de toute forme de servitude (la guérison des infirmités). La lecture de Reardon est également soutenue par Milton (2020 : 226-227) lorsqu'il évoque l'aspect de la transformation totale de la vie humaine. Il estime que la marche sur la corde entre le salut dans cette vie et dans l'autre fait partie de la sotériologie lucanienne. De même cette allégation est reprise par Bosch

(1991 :107) ; selon lui la sotériologie lucanienne est beaucoup plus holistique, incorporant des éléments sociaux, économiques, physiques et spirituels de manière interchangeable. Une compréhension qui semble rencontrer l'assentiment des églises pentecôtistes au Katanga tout en y apportant leur propre aspect de démarcation.

Pour les Églises pentecôtistes du Katanga, le développement spirituel du chrétien devait passer par deux étapes : d'abord par la conversion (salut/justification), puis par le baptême du Saint-Esprit. C'est ce que disent Clements (1981 : 143) et Dayton (1987 : 23).

Les premiers missionnaires ont cependant précisé que le baptême du Saint-Esprit – la deuxième étape – ne devait pas être considéré comme une condition préalable pour rejoindre la communauté du salut. Ce n'est pas non plus une source de justice, de pureté, de relation étroite avec Dieu et sa connaissance. Bien sûr, dans les Actes des Apôtres, l'Esprit, en tant que source de la sagesse et de la parole prophétique, a effectivement un impact occasionnel sur la vie éthique ou morale de l'église (Ac 5 :1-11). Ici on doit comprendre que les écrits de Luc sur l'Esprit est « l'Esprit pour les autres », et l'impact de l'inspiration de l'Esprit est principalement associé à l'entreprise missionnaire de l'Église (Menziès, 2000 :89-90). La sagesse charismatique offerte par l'Esprit est d'une importance particulière, car l'Esprit agit comme un agent sotériologique (Turner (1996 :6-12).

Bien que le message du salut soit largement considéré comme central dans les récits de Luc (en particulier dans le livre des Actes), Luc lui-même est accusé par moment d'avoir une anthropologie faible, une sotériologie retardée. Les critiques estiment que Luc ne lie pas explicitement la croix et l'expiation en termes substitutifs. Selon Reardon (2012 : 89-90) sa sotériologie est tellement spiritualisée qu'elle est retardée jusqu'à la parousie. Cependant, les pentecôtistes au Katanga caractérisent l'approche du salut de Luc comme " une transformation totale de la vie humaine, le pardon des péchés, la guérison des infirmités et la libération de toute forme de servitude. Ils militent aussi pour cette sotériologie, car ils pensent qu'elle est beaucoup plus holistique, incorporant des éléments sociaux, économiques, physiques et spirituels de manière interchangeable (Bosch 1991 : 107). Bien que les pentecôtistes militent plus pour la sotériologie de Luc, ils ne rejettent néanmoins pas totalement d'autres écrits. Ils estiment que les dimensions sotériologiques aussi importantes dans d'autres écrits, notamment de Paul qui évoquent

la dimension charismatique, peuvent être placées à côté de leur compréhension (Stronstad, 2012). Ils pensent en effet qu'une théologie de l'esprit véritablement biblique doit rendre justice à la pneumatologie de chaque auteur biblique. Il est important que l'histoire du salut soit considérée comme un récit qui commence et trouve son aboutissement dans les récits bibliques.

Par conséquent on peut dire que pour les pentecôtistes au Katanga, l'histoire du salut qui émerge dans les récits de Luc est un fil conducteur qui traverse les récits bibliques de la Genèse à l'Apocalypse. À ce sujet Reardon (2012 :90) précise que Luc a placé l'histoire du salut dans un cadre unique qui présente le salut comme (1) centré sur l'Esprit, tournant autour des événements bibliques de la Pentecôte, (2) holistique, et (3) libérateur. Cette compréhension de l'expérience de Dieu et du recours à la Bible a permis à ces éléments de devenir les formateurs de la sotériologie pentecôtiste. Les pentecôtistes du Katanga en particulier, comme ceux d'ailleurs, soutiennent que le salut soit vu à travers la lentille du récit biblique mais comme ayant lieu ici et maintenant (Davies, 2009).

3.4.2 Le baptême dans le Saint-Esprit

Les pentecôtistes en général, et ceux du Katanga en particulier, croient qu'un chrétien accompli devrait passer par deux étapes pour le développement spirituel : d'abord par la conversion (le salut/la justification), ensuite par le baptême du Saint-Esprit (Clements, 1981 :143). Le baptême dans le Saint-Esprit avec le parler en langues comme preuve initiale est l'essence du pentecôtisme (Hocken, 1976 :65). Une expérience qui les distingue des autres chrétiens.

En effet, il est incontestable que la théologie pentecôtiste, qui s'est développée au vingtième siècle influence le pentecôtisme du Katanga. Cette théologie a affirmé que le salut et le baptême dans le Saint-Esprit, n'étaient pas une seule et même expérience spirituelle (Dayton, 1987 :23 ; Vondey, 2013 :131). Pour eux, le baptême dans le Saint-Esprit était l'accomplissement de la prophétie biblique de Jl (2 :28 cf. Louis Segond), la venue de la pluie de l'arrière-saison promise.

Dans le milieu chrétien, cette thèse représente un défi direct aux perspectives évangéliques traditionnelles sur l'Esprit. En plaçant le récit de la Pentecôte dans le contexte de la théologie distinctive de Luc sur l'Esprit, Stronstad (2012 : 2- 3) démontre que l'Esprit est venu sur les disciples à la Pentecôte, non pas comme la source de

l'existence de la nouvelle alliance, mais plutôt comme la source de la puissance pour un témoignage efficace. Le don de la Pentecôte étant de nature charismatique plutôt que sotériologique, il doit être distingué du don de l'esprit que Paul associe à la conversion-initiation.

L'argument de Stronstad en faveur de la doctrine de la subséquence (c'est-à-dire le baptême du Saint-Esprit distinct de la conversion) n'a fait que renforcer l'approche des premiers missionnaires pentecôtistes au Katanga. Ils estimaient qu'une vie chrétienne sans l'expérience du baptême du Saint-Esprit était incompatible à l'enseignement du Nouveau Testament sur l'Esprit (Burton, 1967 ; Bondo, 2017 : 95). Avec raison, ces missionnaires pentecôtistes étaient de la première génération du mouvement d'Azusa. Ils ne pouvaient pas parler du pentecôtisme sans se référer à la question du baptême dans le Saint-Esprit, avec le parler en d'autres langues (Lindhardt, 2015 :90). C'est pourquoi, ils proclamaient vigoureusement ce qu'ils croyaient avoir vécu dans le baptême du Saint-Esprit et ce qu'ils croyaient que la Bible enseignait à propos de cette expérience. Cette compréhension est aussi soutenue par Hocken (1976 :65). Hocken prétend que le parler en langues est une preuve initiale du baptême dans le Saint-Esprit et reste l'essence du pentecôtisme. Bien qu'incontestablement vrai dans le pentecôtisme, ces missionnaires faisaient néanmoins savoir que l'expérience du parler en langues ne devait représenter que la première manifestation de plusieurs phénomènes charismatiques récurrents de la présence du Saint-Esprit opérant dans leurs vies (Burton, 2016). Ainsi, les rencontres des cultes se fondèrent sur une expérience du Saint-Esprit qui inclut également les révélations, les prophéties, la guérison, la délivrance, les louanges corporatives et bien d'autres actes, interprétés comme venant du Saint-Esprit.

Indubitablement, les structures narratives des Ac (2 :1-47 ; 8 :14-17 ; 10 :44-46 ; 19 :6-7) en sont des exemples frappants. En Ac (2 :5), Luc met en évidence le fait qu'une multitude de personnes de différentes origines séjournait à Jérusalem (Ac 2 :5). Il démontre dans les versets 10 et 11 que ces personnes, ou du moins la majorité d'entre elles, venaient de l'étranger et étaient de passage à Jérusalem à l'occasion des fêtes ; probablement des pèlerins juifs de la diaspora allant à Jérusalem pour les trois grandes fêtes (la Pâque, la fête des semaines et celle des tabernacles) (Rasmussen,1989 :174). Puisqu'il s'agit ici de l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit, le caractère rituel attendu de la journée est interrompu. Pierre invite chaque personne à se repentir pour le

pardon des péchés et la réception du Saint-Esprit. L'appel fut accompagné d'une promesse supplémentaire pour ceux qui y répondront : l'effusion du Saint-Esprit sur l'assistance, leurs enfants et tous ceux qui sont loin (v. 39). L'intrigue du jour de la Pentecôte se termine par une réponse collective de l'assistance, plusieurs milliers de personnes qui accueillent l'appel, acceptent l'enseignement chrétien et entrent en communion avec l'Église (v. 41-42).

Puisque la vie remplie du Saint-Esprit signifie beaucoup plus, les premiers missionnaires pentecôtistes (Burton et Salter) encourageaient la manifestation des phénomènes charismatiques dans les églises. De ce fait, les églises devaient s'engager dans le combat contre les forces du mal décrites dans le Nouveau Testament (1 Co12 :7-11 ; Ga 5 :22-23 et Ép 6 :11-19). Menzies (2000 :147) estime que l'auteur de Luc-Actes est particulièrement confiant dans l'exercice des dons charismatiques. Puisque c'est le cas, Menzies fait savoir que les références d'attestation sont nombreuses dans le Nouveau Testament (Luc, 11 fois ; Actes, 4 fois ; Matthieu, 4 fois ; Marc, 1 fois ; Jean, 3 fois). Toutes ces références confirment que la promesse de Jésus dans Ac 1 :8 comprend clairement la capacité (*dynamis*) d'exercer les dons charismatiques (miracles, guérisons, délivrances, prophéties et autres). Kayayan (s.a:142-143) confirme que le miracle reste valable ; nous n'avons pas le droit de le rejeter parce qu'il ne cadre pas avec notre logique. De manière analogue, Latourelle (1967 :643) soutient que les dons charismatiques restent les catalyseurs de la foi en la personne de Celui par qui et en qui advient le Royaume. Ils sont destinés au salut de l'homme : cœur et corps.

C'est pourquoi, pour les premiers pentecôtistes, les phénomènes charismatiques (spécifiquement les dons du Saint Esprit) devaient être enseignés comme une doctrine de Dieu et en même temps comme une spiritualité. Dans ces églises, tous les membres devaient rechercher la plénitude du Saint-Esprit et les dons charismatiques afin de guérir les malades, vivre une vie sainte et victorieuse. Par des réponses incontestables, il était facile de confirmer que l'expérience du salut et celle du baptême dans le Saint-Esprit, n'étaient pas liées entre elles.

3.4.3 La Sanctification

Dans le cercle du protestantisme, il existe un usage différent du mot sanctification. Pour la tradition wesleyenne/la sainteté, l'expérience de la sanctification est parfois considérée

comme un événement unique, postérieur à la conversion, au cours duquel un chrétien atteint un niveau supérieur de sainteté, un niveau parfois appelé « sanctification totale » ou « perfection sans péché » (Lederle, 1988 :9; Runyon, 1996:5). Au sein de cette tradition, pour certains, la sanctification est l'expérience que l'on recherche dans la vie chrétienne et que l'on est parfois capable d'atteindre. Cette compréhension n'est pas soutenue par tous ; pour d'autres, la sanctification n'est jamais achevée dans cette vie. Une doctrine à laquelle les évangéliques et les pentecôtistes adhèrent. Ils croient fortement que la sanctification est une œuvre progressive de Dieu et de l'homme qui nous rend de plus en plus libres du péché et semblables à Christ dans nos vies réelles. Elle est une œuvre du Saint-Esprit dans la vie du croyant qui comporte deux phases : (1) La première est instantanée. Cette phase de la sanctification se réfère particulièrement à la position du croyant en Christ (Jn 15 :3 ; 1 Co 6 :11 ; Hé 10:10-14); (2) La seconde est progressive. La sanctification est également un processus quotidien par lequel la condition réelle du croyant est élevée à la stature parfaite en Christ (1 Th 5 :23 ; Hé 6:1; 12:14).

En fait, la sanctification est un processus qui ne peut être atteint qu'à l'entrée à la gloire éternelle, par conséquent tout fidèle doit la poursuivre, car sans elle personne ne verra Dieu (2 Co.5 :17 ; 7 :1 ; Ga. 5 :6,24 ; Ja.2 :22) (Grudem,1994 : 650-651). En effet, Grudem se réfère à Rom (6 :19) où Paul exhorte les croyants à grandir de plus en plus dans la sanctification, comme ils ont auparavant grandi de plus en plus dans le péché. Grudem soutient ainsi son affirmation en évoquant le terme *ὡσπερ...οὕτως* (de même que). Selon lui, Paul voudrait que les croyants grandissent de la même manière qu'ils cédaient auparavant aux péchés. Par conséquent, on doit retenir que la sanctification est un mandat de purification du péché et de recherche de la perfection (2 Co 7 :1).

Bien que les pentecôtistes, en particulier ceux du Katanga, adhèrent à cette doctrine, ils se démarquent des évangéliques en évoquant des raisons pratiques : la sanctification est identifiée à la fois comme un appel de Dieu et le désir du croyant à la sainteté (1 Pi 1 : 15-16) (Vondey, 2013 : 51). Autrement dit, la sanctification concerne la séparation pour Dieu et la purification pour son service : une œuvre dans laquelle Dieu et l'homme coopèrent chacun en jouant des rôles distincts. Cette compréhension a aidé les pentecôtistes à soutenir que la sanctification ne doit jamais être séparée de l'éthique chrétienne, afin que le comportement humain reflète le changement de vie (Burton,

2016). Cela implique que la prière et la participation à la communauté de foi deviennent des canaux essentiels par lesquels les adorateurs guidés par l'Esprit deviennent par la vie en Christ des saints (Chandler, 2016 :11).

3.4.4 La guérison : délivrance physique dans l'histoire de la rédemption

Dans cette section, l'étude examine l'enseignement des pentecôtistes sur la guérison (en tant qu'acte de l'expiation) en vue de relever son impact sur la foi chrétienne. Certes, la maladie physique est le résultat de la chute et fait partie des conséquences de la malédiction qui a suivi la chute d'Adam, y compris la mort (Grudem, 1994). De ce fait, les pentecôtistes au Katanga croient que la délivrance de la maladie par la guérison divine est comprise dans l'expiation¹⁰ selon És 53 :4-5 et Mt 8 :14-17 (Womerserly, s.d). A ce sujet, les questions suivantes attirent notre attention. La corrélation entre És 53 :4-5 et la notion d'intervention divine dans le domaine des guérisons physiques, ainsi que l'interprétation de Matthieu de la signification d'És 53 :4, suscitent des interrogations.

Il ne fait aucun doute qu'És 53 :4-5 fait référence à la mort expiatoire du Christ sur la croix. Cependant, la nature précise du lien avec la maladie suscite plusieurs discussions. Pour Smith (2004:450-451), És 53 parle effectivement du Christ mourant pour nos péchés. Selon lui, la guérison dont il est question ici est spirituelle, tel le pardon dans 1 Pi 2 : 24. Smith soutient l'allégation en évoquant également Ps 103 :3. En effet, le psalmiste évoque le Seigneur qui pardonne tous les péchés et guérit toutes les maladies, selon Smith ce verset de Psaume devrait être compris dans le contexte du pardon. Cependant pour Menzies (2000 :166), Es 53 ne doit pas être interprété comme une simple métaphore qui fait référence à la manière dont le Messie portera nos péchés, et tout lien avec la guérison physique ne faisait aucunement partie de l'intention initiale d'Ésaïe. L'entrée du péché dans le monde ayant apporté la maladie et la mort à l'humanité et à toute la création, il existe un lien entre l'expiation du péché et la guérison de la maladie. Le verset cité par Matthieu est par ailleurs en rapport avec la guérison des malades.

En effet, l'étude estime que la nature du passage d'És (53 :4-5) peut être clarifiée s'il est comparé à d'autres passages présentant des similitudes ou d'autres liens. Par exemple dans le livre de Job, l'auteur mentionne le verbe *naga* (frapper, allumer, toucher).

¹⁰ Cf. la Base de foi des pentecôtistes en son point 10 (Womerserly, s.d).

Goldingay et Payne (2006 : 304-305) signalent que le verbe *naga* désigne le fait que Dieu « touche ou frappe » avec des résultats dévastateurs (Job, 19 :21). Le fait d'être frappé ou battu suggère également le fait d'être atteint par la maladie¹¹ (De 28 : 22, 27, 35 ; 2 Rs :15 :5), affirment Goldingay et Payne. Toujours dans le livre de Job, les résultats dévastateurs avaient été visibles et il n'était pas simplement question de ce que les gens estimaient, à savoir les résultats spirituels. En effet, dans le deux cas (dans Job et dans Ésaïe), il est explicite que Dieu est l'agent, Celui qui frappe.

Si l'on examine Mt 8, 14-17, particulièrement en référence à És 53, 4, deux points importants apparaissent, notamment : 1) Le contexte est indiscutable, la guérison physique des malades est présentée comme l'accomplissement d'És 53 :4 : il guérissait tous les malades (Mt 8 :16). Ainsi, la formule d'accomplissement, si importante dans l'évangile de Matthieu, est appliquée au ministère de guérison de Jésus. 2) L'emploi par Matthieu des termes « *asthénie* » et « *nosos* » qui font successivement référence à « l'infirmité ou la faiblesse, et à la maladie » (Zodhiates, 2000). Considérant d'autres textes dans le Nouveau Testament, le terme *asthénie*¹² fait également référence à la maladie. De même *nosos* qui apparaît dans Mt 4 :23, 24 ; 8:17 ; 9:35, se réfère toujours à des maladies physiques.

Par conséquent la citation d'És 53 :4 par Matthieu est instructive. Matthieu ne suit pas la traduction grecque du texte hébreu (LXX) couramment utilisée dans les synagogues hellénistiques ; il propose plutôt sa propre interprétation du texte hébreu (Paul, 2012 :405). En effet, si Matthieu avait simplement suivi la LXX, comme il le fait souvent, il n'aurait pas pu faire le lien avec la guérison physique, poursuit Paul. Ici Paul a raison car la LXX rend l'hébreu de façon peu rigoureuse et interprète le texte comme une référence

¹¹ Dans 2 Rois 15 :5, le verbe fait référence à une maladie de peau, et le nom *nega* (cf v. 8) peut faire référence à une maladie de peau (Lév 13-14) (bien que cela soit à peine suffisant pour indiquer que le serviteur a une maladie de la peau).

¹² 1). Etat de maladie débilitante, maladie, handicap Mt 8,17 ; Lu 5,15 ; 13,11 ; Ja 5,5 ; ἔχειν ἄ. être malade Ac 28,9 ; Ga 4,13. -2). Incapacité à fonctionner efficacement en raison d'une limitation ou d'une vulnérabilité ", faiblesse, déficience 1 Co 15,43 ; 2 Co 11,30 ; 12,5 ; 13,4 ; Hé 4,15 ; 5,2 ; 7,28 ; 11,34. Cp. Ro 6:19 ; 8:26. ἀσθενέω ἀσθενής, ἀσθένεια. 3) Éprouver une faiblesse dans le corps être malade Mt 25:36, 39 ; Lu 4:40 ; Ja 4:46 et oft. Ac 9:37 ; Ph 2:26, 27 ; 2 Ti 4:20 ; Js 5:14. 4) Manquer de capacité pour quelque chose " être faible, être déficient Ro 8:3 ; 14:2 ; 2 Co 12:10 ; 13:3. Au sens large Ro 4:19 ; 14:1f ; de la timidité 2 Co 11:29.-3. " manquer du nécessaire ", être dans le besoin Ac 20:35.

aux péchés. Puisque Matthieu a traduit de manière indépendante, on peut affirmer avec Gundry (1981 :150) que la citation s'applique aux maladies physiques guéries par Jésus.

Après analyse, il est clair que la guérison des maladies peut également être comprise dans le contexte du salut. La lecture du livre des Actes des Apôtres (16 :30), révèle ce que le sens glorieux du verbe « sauver, σωζω sozo) » peut inclure ; il est traduit à juste titre par « rendre entier » dans de nombreux passages du Nouveau Testament (Zodhiates, 2000 :1353). Par exemple dans Lu 7 :50 et 8 :48, ce sont exactement les mêmes phrases qui sont traduites par : « ta foi t'a sauvé ». Puisque c'est le cas, il est également aussi justifiable de dire « Crois au Seigneur Jésus-Christ et tu seras sauvé » que de dire « Crois au Seigneur Jésus et tu seras rendu entier ».

Par conséquent, si un homme est vraiment né d'en haut, il a une nouvelle vie, une nouvelle nature qui est celle de Christ. Puisque le salut inclut les éléments sociaux, économiques, physiques et spirituels de manière interchangeable (Bosch, 1991 :107), il est logique, selon la lecture pentecôtiste, de dire que dans l'expiation Christ a racheté pour nous non seulement la libération totale du péché, mais aussi la libération de la faiblesse physique et de l'infirmité dans son œuvre de rédemption. Certes, comme au temps des apôtres, les guérisons peuvent se produire même de nos jours. Elles soulignent le règne et le royaume de Dieu, une garantie et un avant-goût du royaume qui doit venir. Cela est vrai, car le Christ divin s'est fait homme, il a vécu sa vie sur terre dans une communion si ininterrompue avec son Père céleste que la maladie n'a pas eu le pouvoir de s'emparer de lui (Boddy, 2004 :52). Toutefois comme d'autres érudits, nous sommes tout à fait certains que la possession pleine et entière de tous les avantages que le Christ a acquis pour nous n'interviendra pas avant son retour. Ce n'est qu'à son avènement (1 Co. 15 :23) que nous recevrons nos corps parfaits de résurrection, poursuit Boddy. Il en va de même pour la guérison de la maladie physique qui a résulté de la malédiction de Genèse 3. La possession complète et définitive de celle-ci (la rédemption de la maladie physique) et la réception de nos corps de résurrection ne seront pas les nôtres avant le retour du Christ. Sans peur d'être contredit, de la même manière que le péché et ses conséquences planent sur la vie des gens, l'œuvre de Christ subsiste jusqu'à son avènement. C'est pourquoi les miracles de Jésus continuent à démontrer certainement que Dieu est parfois disposé à accorder un avant-goût partiel de la santé parfaite qui sera la nôtre pour l'éternité. Le ministère de guérison observé dans la vie des

apôtres et d'autres membres de l'Église primitive indique également qu'il faisait partie du ministère de l'ère de la nouvelle alliance

3.4.5 Le retour du Messie glorieux/ La glorification

Dans la présentation habituelle de l'Écriture par les pentecôtistes, le retour du Messie glorieux (le jour du Seigneur), la résurrection physique des morts et le jugement dernier coïncident. Pour les pentecôtistes (tout comme pour les évangéliques), ce grand tournant amènera aussi la destruction de toutes les forces du mal qui sont hostiles au Royaume de Dieu, 2 Th. 2 :8; Ap. 20 :14 (Berkhof, 1996 : 707). Cela impliquera l'enlèvement, la résurrection des justes, les noces de l'Agneau et les jugements sur les ennemis de Dieu. Par conséquent, le but est d'introduire l'âge nouveau, l'état éternel des choses. Christ le fera en inaugurant et en achevant deux événements puissants, à savoir la résurrection des morts et le jugement dernier, Mt. 13 :49,50 ; 16 :27 ; 24 :3 ; 25:14-46 ; Lu 9:26 ; 19:15,26,27 ; Jn 5:25-29 ; Ac 17:31 ; Ro. 2:3-16 ; I Co. 4 :5 ; 15 :23 ; II Co. 5 :10 ; Ph. 3 :20,21 ; I Th. 4:13-17 ; II Th. 1 :7-10 ; 2 :7,8 ; II Ti. 4 :1,8 ; II Pi. 3:10-13 ; Jud 14,15 ; Ap. 20:11-15 ; 22:12.

Ces messages portés par les pentecôtistes au Katanga avaient encouragé les autochtones à échapper au jugement futur de feu. Cette compréhension semble être la plus insondable évidence au sujet de la croissance du pentecôtisme dans le monde en général et au Katanga en particulier (Bondo, 2020 :154). Ainsi, ceux qui écoutaient le message et voyaient l'accomplissement de certains signes, étaient persuadés d'abandonner leurs pratiques de religion traditionnelle, de se convertir puis de devenir les porteurs du même message (du salut). Par conséquent, les autochtones étaient encouragés à entrer dans un temps de paix, de concorde, de fraternité et de bien-être qui devait venir avec le retour glorieux de Jésus-Christ pour établir le Royaume de Dieu.

3.5 Influence de grandes villes sur le pentecôtisme au Katanga

Depuis les années 1980, le pentecôtisme est en pleine croissance dans les milieux urbains de la RDC et du Katanga en particulier. Les églises pentecôtistes se démarquent des autres confessions protestantes par un grand nombre de membres et par des bâtiments à l'architecture moderne. Pourtant, à l'époque coloniale, le pentecôtisme était considéré par le gouvernement belge comme un mouvement chrétien de campagne (Garrard, 2008 : 44). Cette considération de l'époque était due au gouvernement colonial

belge qui estimait que les missionnaires pentecôtistes n'avaient pas la mission de prêcher la Bible aux autochtones en vue d'éveiller leur conscience pour une revendication inconditionnée de l'indépendance (Maxwell, 2011 :50). Afin de les décourager, le gouvernement avait conditionné la construction des bâtiments en matériaux durables. Cette décision désavantagea les pentecôtistes d'autant plus qu'ils n'étaient pas subventionnés par l'état belge (Garrard, 2008 :44). N'ayant pas le financement pour répondre à l'exigence, les missionnaires pentecôtistes évoluèrent dans les milieux ruraux.

D'autre part, il existait à l'époque des limites d'actions missionnaires qui étaient définies par le Conseil Protestant du Congo (Garrard, 2008 :41). Ce conseil, qui était l'organe de concertation des missions protestantes, définissait le champ de travail pour chaque groupe membre de l'organisation. Puisque la mission pentecôtiste du Katanga n'était pas reconnue par cet organe, son expansion fut difficile jusqu'en 1932, date à laquelle elle obtint l'arrêté royal. Comme le montre la carte ci-dessous, ses limites s'étendaient de la rive gauche du fleuve Congo (Lualaba) jusqu'à Kamina et Kabongo où la mission pentecôtiste partageait la frontière avec les méthodistes. On observe à Songa la présence d'une mission adventiste du 7^{ème} jour dans une entité des pentecôtistes, mais il s'agissait d'une mission qui s'occupait des affaires sociales médicales. De la rive droite au nord du Lac Bupemba jusqu'au Lac Moero, s'étendait exclusivement une entité de la mission Garenganze (GEM). Jusqu'à ce jour, la prédominance des églises et missions implantées prouve les limitations liées aux concessions octroyées à chacune d'elles (Bondo, 2017 :36).



(Carte 3.1. Entités administratives des missions¹³)

Nonobstant les considérations antérieures (les conditions du gouvernement et les limites établies par le Conseil Protestant du Congo), les pentecôtistes avaient toutefois réussi à implanter leurs églises dans les milieux urbains. Par la libre circulation qui était accordée à une catégorie d'autochtones (peu avant l'indépendance, vers 1957-1960) et l'exode rural post-indépendance (à partir de 1961), le pentecôtisme s'est vu amené dans les milieux urbains¹⁴ du Katanga, notamment à Lubumbashi, Likasi et Kolwezi. Aujourd'hui, le pentecôtisme dans les milieux urbains subit des influences tant positives que négatives notamment l'expansion dans d'autres tribus, l'interculturalité dans le mouvement, l'infiltration de quelques pratiques traditionnelles.

3.5.1 Expansion du pentecôtisme dans plusieurs autres tribus du Katanga

Cox (1996) note que le pentecôtisme est « une religion faite pour voyager ». Cette allégation inspire, en effet, la réflexion selon laquelle le pentecôtisme devrait être observé dans une perspective interculturelle, surtout dans les centres urbains. Il faut se rappeler que le mouvement pentecôtiste dans les centres urbains du Katanga avait été implanté par les Luba. En effet, le Luba est un peuple qui connaît le monde des esprits et leur pouvoir (Garrard, 2008 :33, 38). La présence des Luba dans les milieux urbains du Katanga avait provoqué l'émergence d'une autre vision du christianisme car ils prenaient au sérieux la manifestation des phénomènes charismatiques, notamment le baptême du Saint Esprit, les guérisons divines et la délivrance. La compréhension pneumatologique était telle que le Saint-Esprit remplissait de la puissance les croyants, les phénomènes charismatiques instiguant aux adhérents que la destruction des œuvres du diable était possible parmi eux. À cause de l'importance accordée à ces aspects du pouvoir, de nombreuses personnes d'autres tribus avaient adhéré au pentecôtisme. Le mouvement pentecôtisme avait entrevu dès lors les différents contextes culturels comme des éléments de l'ensemble, les valeurs culturelles de toutes les tribus comme contribuant à l'ensemble. Visiblement le pentecôtisme a traversé les limites culturelles luba,

¹³ De Maxwell (2011 :87)

¹⁴ Au Katanga, Efradimi Kayumba ouvre en 1957 une église pentecôtiste à Elisabethville, aujourd'hui Lubumbashi. Kabamba Nzadi séjourna à Jadotville (Likasi aujourd'hui), pour des raisons commerciales avant de décider d'y ouvrir officiellement une église en 1958. Quant à Paul Vincent Masangu Shabangi de Kikose, ouvrier dans une compagnie minière, il implanta une église à Kolwezi.

s'établissant dans plusieurs tribus, villages et territoires du Katanga (les adhérents d'autres tribus portaient le message pentecôtiste dans leur milieu d'origine). Le mouvement est désormais passé de l'homogénéité culturelle à l'interculturalité.

3.5.2 De l'homogénéité culturelle à l'interculturalité

À leur arrivée au Katanga, à Mwanza chez le peuple Luba, WFP. Burton et J. Salter avaient amené une théologie qui semblait être pratiquée par le mouvement d'Azusa Street, conforme à leur compréhension de l'expérience du baptême dans le Saint Esprit et de sa fonction (Garrard, 2008 ; Bondo, 2020). À la lumière de leur affinité notable pour cette doctrine particulière, Burton et Salter ont favorisé un sentiment dominant de pentecôtisme parmi la population autochtone, servant ainsi de catalyseur à leurs efforts missionnaires. Par conséquent, le pentecôtisme s'est développé dans les villes du Katanga lorsque les Luba s'y sont installés lors de leurs nombreux mouvements d'exode.

Compte tenu des circonstances, les églises pentecôtistes adhèrent à des pratiques qui correspondent aux cultures et aux régions géographiques d'où elles sont originaires. Contrairement aux autres sectes religieuses, les rassemblements pentecôtistes se déroulaient souvent en Kiluba, la langue utilisée par les évangélistes.

En raison de l'incorporation d'un plus grand nombre de tribus, le lien entre le pentecôtisme et le peuple Luba est devenu de plus en plus éloigné, notamment en ce qui concerne les rituels de culte et les fêtes pratiquées. On constate aujourd'hui une tendance à l'interculturalité. Pourtant, il y a eu récemment des cas de conflit dans les tentatives visant à préserver l'héritage culturel de la communauté Luba, et ce, même si l'interculturalité est désormais une tendance visiblement irréversible.

Ce phénomène de l'interculturalité a tendance à rendre obsolète la cartographie culturelle qui aligne les religions sur des régions géographiques spécifiques (Thual, 2003). Le phénomène observé dans le pentecôtisme peut être caractérisé comme un glissement de l'homogénéité culturelle vers l'interculturalité, comme le montre l'inclusion de plusieurs groupes tribaux dans ses rangs.

3.5.3 Exercice des dons charismatiques : influence des sensibilités traditionnelles

Même si la diversité présente des avantages dans les zones urbaines, une forte fusion dans l'utilisation des dons charismatiques persiste toujours. Il existe un mélange dans lequel chaque tribu propose des traditions et utilise ces tâches pour mettre en valeur ses qualités captivantes. Il est clair que la théologie et les pratiques des églises pentecôtistes, pour ce qui concerne les dons charismatiques, sont influencées par la sensibilité traditionnelle de certaines tribus.

Une partie importante de la population du Congo, en particulier les Katangais, a une histoire culturelle profondément enracinée dans les pratiques religieuses traditionnelles du pays. L'animisme au Katanga, et dans la tradition congolaise plus large, postule que la motivation humaine découle d'un sentiment inhérent de dépendance à l'égard de forces invisibles. Il est une part entière du cosmos et de la société (Bondo, 2020 :167). Par conséquent, les individus qui font usage de leurs dons spirituels sont souvent confrontés à la tentation d'imposer des rituels traditionnels (de leur tribu) aux autres membres afin d'atteindre l'équilibre et l'harmonie avec des forces invisibles. Ainsi, de nombreuses pratiques¹⁵ (rituels) s'installent dans les églises sur la base des réalités des religions traditionnelles que les membres croient et acceptent naïvement. C'est l'une des raisons qui met en évidence l'influence des sensibilités traditionnelles. Certaines pratiques semblent être contraires à la foi chrétienne tandis que les autres peuvent souligner sa contextualisation.

Au cours des premières étapes de l'émergence du pentecôtisme à l'échelle mondiale, et en particulier dans la région du Katanga, les adeptes se sont inspirés des enseignements et des principes énoncés dans le Nouveau Testament. En outre, ils étaient convaincus de découvrir les éléments charismatiques du premier Évangile qui avaient été obscurcis par la forme rationalisée dominante du christianisme. Attanasi et Yong (2012 : 1-2) affirment qu'ils se considéraient comme les héritiers de l'Église apostolique. La compréhension pneumatologique était telle que le Saint-Esprit remplissait de la

¹⁵ Pendant les cultes, les pasteurs et les prophètes utilisent le nom de Jésus et des objets tels que l'huile, l'eau bénite, la rançon pour lier et chasser les forces démoniaques qui entravent la vie spirituelle et privent les membres de la guérison, de la délivrance qu'ils désirent désespérément.

puissance les croyants. La communauté chrétienne croyait que Dieu intervenait activement dans les domaines liés à la santé et à de nombreux aspects de l'existence humaine (Garrard, 2014 :81). Cette croyance semble être en perte de vitesse dans le contexte spécifique du pentecôtisme dans la province du Katanga. Dans cette zone géographique particulière, le pentecôtisme ne se sert plus des éléments catalyseurs qui ont présidé à la formation de la vision pentecôtiste du monde. Cette vision du monde consistait en une véritable acceptation du baptême du Saint-Esprit et un désir passionné pour les dons charismatiques parmi ses adeptes.

3.6 Pentecôtisme au Katanga : État actuel

Les origines religieuses du pentecôtisme « moderne » stipulent qu'après l'impulsion de Los Angeles en 1906, il y eut un puissant amalgame (fusion des blancs et noirs) capable de franchir toutes sortes de barrières culturelles. Il s'ensuivit une explosion mondiale d'activités missionnaires, riche en pratiques charismatiques. La spiritualité était restée une voie tracée pour les successeurs du mouvement dans le monde, au Katanga en particulier. C'est dans cette logique que l'étude analyse quelques éléments qui soulignent la situation actuelle du pentecôtisme au Katanga.

3.6.1 Le rituel corporatif : une spiritualité par l'éventail de quelques gestes

Le pentecôtisme est reconnu comme l'un des mouvements religieux à l'expansion la plus rapide, en particulier au Katanga. La centralité du christianisme dans le paysage mondial contemporain est évidente, notamment en ce qui concerne les dimensions spirituelles de ce mouvement (Asamoah-Gyadu, 2013 : 1). Bien que cette affirmation soit exacte, il est essentiel de reconnaître que la définition de la spiritualité dans le contexte du pentecôtisme n'est pas facile à cerner. Les recherches existantes fournissent des preuves de la manière dont les nouvelles connaissances s'écartent des normes établies.

Comme rappelé à plusieurs reprises, l'essence du pentecôtisme est le baptême dans le Saint-Esprit. Bien qu'il puisse en exister d'autres, les phénomènes charismatiques sont l'indice principal de la spiritualité (Moorhead, 1922 :199). Cette compréhension s'appuyait sur 1 Co (2 :13-15), ainsi que l'entend Fee (2000 :38-39). Pour Fee, la spiritualité est la fusion de la présence divine avec la vie en Jésus. Elle est synonyme de ce qui se réfère à l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit et à l'exercice des dons charismatiques qui s'ensuivent. Revenons à 1 Co 2 :13-15, Paul semble se référer aux personnes

spirituelles qui appartiennent à l'Esprit. C'est ainsi qu'il a voulu que l'église fonctionne par les dons que le Saint-Esprit lui a accordés ; une compréhension qui était soutenue par les premiers missionnaires.

Les premiers pentecôtistes postulaient qu'en raison du caractère immuable de Dieu et de sa parole, la nature de l'Église apostolique devait être normative pour toujours. Ils croyaient fermement que les signes et les merveilles faisaient essentiellement partie du ministère de l'Évangile (Garrard, 2014 :81). Ainsi, l'Évangile ne devait pas être divisé en deux époques, l'une avec des signes (âge apostolique) et l'autre sans aucun signe (âge post-apostolique) (Moorhead (1922 : 199). Leur légitimité était ancrée dans le ministère thérapeutique de Jésus par lequel Il ouvrit le ministère messianique (Lu 4 :18-19) et à partir duquel Il s'identifie en tant que Messie de Dieu (Mt 11 :4-5 ; Lu 7 :22). Buchanan (2011 :202) approuve cette déclaration. Il évoque les événements du livre des Actes des Apôtres qui étaient à bien des égards extraordinaires. Les événements produisaient une forte impression dans l'esprit du public au point d'entraîner la conversion soudaine et simultanée de plusieurs milliers de personnes.

Contrairement au constat ci-dessus mentionné, la compréhension de la spiritualité au sein du pentecôtisme en République démocratique du Congo, notamment dans la région du Katanga, semble difficile à définir. Actuellement, la communauté pentecôtiste du Katanga a revigoré l'élément de spontanéité dans ses pratiques liturgiques qui s'accompagnent d'un degré important d'expressions émotionnelles. Par conséquent, les personnes qui exercent généralement une autorité sur le déroulement des cultes abandonnent leur contrôle. Le culte se caractérise par la présence d'expressions vocales vigoureuses, de mouvements corporels rythmés et de gestes physiques dynamiques parfois trop exagérés.

Comme l'a noté Berger (2013 : 37- 38), le culte exige un espace de chants de telle sorte qu'un service peut durer plusieurs heures. Bien que les gestes puissent véhiculer une compréhension particulière du mouvement du Saint-Esprit (Nel, 2018 :4), dans ces églises, ils sont l'expression de la spiritualité d'une congrégation. Il est néanmoins essentiel de considérer la spiritualité comme le résultat d'une rencontre charismatique harmonieuse et consciencieuse, supervisée par l'Église. L'importance croissante de la gesticulation a estompé le fossé entre l'éveil de la foi et la spiritualité pentecôtiste puisque les dons charismatiques en sont venus à perdre leur rôle essentiel.

Par conséquent, la spiritualité s'est éloignée de l'accent mis par la tradition chrétienne sur les rencontres directes avec Dieu, le Saint-Esprit. L'efficacité de la spiritualité, à savoir la présence de l'Esprit de Dieu, comme catalyseur d'une transformation dramatique, n'est plus intrinsèquement productive. C'est pourquoi la recherche soutient qu'il est légitime d'affirmer que la compréhension actuelle de la spiritualité pourrait être considérée comme un catalyseur de torpeur, présentant des similitudes avec les comportements observés dans les pratiques religieuses conventionnelles.

Pourtant historiquement, le choix du pentecôtisme comme la forme du christianisme des Congolais, et des Katangais en particulier, n'est pas hasardeux. Il porte sur le fait que l'Esprit de Dieu a été en action dans le monde entier, créant un peuple pour ses desseins. Les dons charismatiques avaient pour rôle de consoler le cœur affligé (Latourelle, 1962 :494). C'est pourquoi à l'implantation du pentecôtisme dans la région, par plusieurs manifestations charismatiques, les missionnaires avaient réussi à empêcher les autochtones, membres des églises, de participer aux exhibitions des devins, voire d'assister aux cultes des religions traditionnelles.

Non seulement les membres furent empêchés de participer aux exhibitions des devins, mais en plus les non-croyants étaient attirés à l'église. Ce que les autochtones allaient chercher dans les religions traditionnelles et auprès des guérisseurs, ils pouvaient le trouver en Christ (guérisons, délivrances et orientations) (Bondo, 2020 :162). Autrement dit, chaque réalité qui touchait la vie du peuple autochtone pouvait être embrassée en Jésus-Christ. C'est pourquoi, l'accent doit être mis sur l'œuvre du Saint-Esprit parmi le peuple, laquelle devrait être développée comme un important moyen de grâce par lequel Dieu intervient dans les crises (Asamoha-Gydu, 2013). À cet égard, il est certainement important et légitime d'insister sur ces points pour que les pratiques des dons charismatiques soient exercées selon le modèle du Nouveau Testament où la suprématie de Christ est pleinement centrique. Par conséquent, on doit reconnaître que le pentecôtisme actuel au Katanga semble installer une autre culture, désabusant le Nouveau Testament, en particulier les Actes des Apôtres. Cette attitude implique un manque perçu de corrélation entre les exploits des disciples de Jérusalem, le mouvement pentecôtiste mondial de 1906 et les récits des premiers missionnaires qui ont jeté les bases du pentecôtisme, en relation avec l'état actuel du pentecôtisme au Katanga.

3.7 Conclusion partielle

Le présent chapitre a analysé l'aperçu historique de l'origine et du développement du pentecôtisme au Katanga. Dans le but de relever la signification actuelle du pentecôtisme, le chapitre a établi l'histoire de la naissance du pentecôtisme dans cette partie du pays et il a analysé les points fondamentaux des enseignements.

Au Katanga, le pentecôtisme avait connu une croissance rapide, surtout à la suite de ce qui a été appelé la Pentecôte Luba, événement qui se produisit en 1920, cinq ans après l'installation des missionnaires à Mwanza. Malgré la grande opposition rencontrée, les premiers missionnaires pentecôtistes (Burton et Salter) s'étaient servi des expériences surnaturelles (l'œuvre du Saint-Esprit) pour forger leur identité communautaire. Du fait que l'accent ait été mis sur la Personne et l'œuvre du Saint-Esprit, ils obtinrent pour résultat des guérisons et d'autres conséquences surnaturelles. Ainsi les phénomènes charismatiques étaient devenus la solution pour ceux qui vivaient dans un monde d'esprits maléfiques supposés déterminés à détruire le peuple en provoquant constamment des calamités ou des épidémies. Le chapitre a souligné que le message annoncé, avec un accent particulier mis sur les dons charismatiques, avait aidé à combler le fossé entre la religion traditionnelle et la foi chrétienne. Par conséquent, les manifestations surnaturelles ont plus tard beaucoup influencé la réception du message de l'Évangile qui était prêché par les missionnaires parmi le peuple Luba.

Mais actuellement au Katanga le pentecôtisme n'est plus du tout un mouvement homogène. Ce qui signifie que certaines pratiques pentecôtistes peuvent s'appliquer dans une partie du Katanga et être inconnues ailleurs. Au début de son implantation, le pentecôtisme était influencé par les Katangais eux-mêmes car ils avaient été les premiers à accueillir le mouvement pentecôtiste. Dans les centres urbains, ce peuple avait suscité l'enthousiasme de l'ensemble de la population envers le pentecôtisme. Les dons charismatiques étaient exercés avec toujours en arrière-plan la religion traditionnelle Luba. L'interculturalité observée dans les centres urbains s'explique aujourd'hui par un puissant amalgame dans l'exercice des dons charismatiques ; chaque tribu apportant ses sensibilités traditionnelles dans l'exercice des dons charismatiques. L'étude souligne qu'il est important d'insister sur ce point pour que les pratiques des dons charismatiques soient exercées selon le modèle du Nouveau Testament où la suprématie de Christ est

pleinement centrée. Le prochain chapitre examinera l'impact des pratiques religieuses traditionnelles des Luba sur la foi chrétienne.

CHAPITRE 4

LES PRATIQUES RELIGIEUSES TRADITIONNELLES LUBA ET LEUR IMPACT SUR LA FOI CHRETIENNE

4.1 Introduction

L'objectif de ce chapitre est de situer les résultats de recherche présentés dans les chapitres 2 et 3 dans le cadre plus large des églises pentecôtistes de la région du Katanga. Il vise à évaluer l'impact des principes fondamentaux de la religion traditionnelle Luba sur la progression de la foi chrétienne au sein des congrégations de ces églises. Pour ce faire, la question abordée dans ce chapitre est la suivante : Quel est l'impact de la christianisation des pratiques religieuses traditionnelles Luba sur la foi chrétienne ?

Les tentatives de réponses à cette question sont aménagées de manière à rassurer les pensées fondamentales telles qu'elles sont développées précédemment dans les chapitres précités. Pour ce faire le chapitre esquissera d'abord la vision du monde du peuple Luba, passera ensuite en revue le profil et le rôle des Balombi dans les églises pentecôtistes. Le chapitre examinera les pratiques christianisées de la religion traditionnelle luba et leur impact sur la foi chrétienne. Enfin, l'étude établira si ces pratiques christianisées contribuent à la croissance des membres du corps de Christ. Dans son ensemble, ce chapitre servira de référentiel de concepts clés qui seront utilisés dans le chapitre 5 en vue de l'établissement de principes bibliques pour une meilleure contextualisation.

4.2 Le peuple Luba : vision du monde

Il n'est pas simple de définir une vision du monde dans une culture. Contrairement à la définition philosophique, la vision du monde est un noyau au plus profond de la culture (Hiebert, 1984 :42). Autrement dit, la fonction de la vision du monde est d'intégrer chaque culture respective en organisant les idées, les sentiments et les valeurs en une seule conception unifiée. En fait, c'est par la vision du monde qu'un groupe de personnes pose des actes sur la nature et les utilise pour organiser sa vie, ajoute Hiebert (1984 :48). À titre d'exemple, la conception africaine de la cosmologie a joué un rôle important en facilitant une compréhension plus profonde de la notion chrétienne de pouvoirs, en favorisant l'expérience des dons charismatiques, comme le souligne Mbiti (1986).

Le peuple Luba est caractérisé par plusieurs pratiques culturelles liées à ses croyances religieuses. Sa vision du monde comporte une croyance dans les relations qui existent entre les vivants, les morts et les esprits. Comme déjà mentionné dans le chapitre 2, le peuple Luba connaissait l'Être suprême (Vidyé Mukulu) Seigneur Dieu. Il lui attribue la création des espèces humaines, animales, végétales et est la source de toutes les forces vitales. Bien qu'ils puissent reconnaître l'Être Suprême, les Balubas avaient également une grande estime pour les Bilumbu (visionnaires, prophètes), les esprits des ancêtres et des Vidyés. Ils acceptaient que les esprits des ancêtres et des vidyés agissent réellement dans leur vie pour le meilleur et pour le pire (Verstraelen, 1964 :368). Aussi dans les villages pouvait-on régulièrement trouver des personnes saisies par les Vidyé ou Mikishi, remplissant les fonctions de visionnaires ou de prophètes (Bilumbu, Bwana vidyé ou monyi), d'exorcistes et de guérisseurs (nganga). Les Bilumbu (pluriel de Kilumbu) sont des personnes supposées remplies de la puissance des Vidyés ou Mikishi (esprits secondaires). Ils tentaient d'intervenir sur des personnes présumées atteintes de mauvais esprits (Bibanda ou Bizwa). Ils avaient également un rôle très important car ils pouvaient prédire l'avenir, guérir les malades et essayer « d'exorciser » les personnes présumées possédées. Les Luba sont un peuple imprégné du monde des esprits et des pouvoirs. De la même manière, au sein des églises pentecôtistes du Katanga, les personnes qui ont des dons semblent jouer ce même rôle et sont connus sous le nom de Balombi (visionnaires, prophètes ou guérisseur).

4.3 Les Balombi/Bapolofeto et Bilumbu/Bambuki : similarités et divergences

4.3.1 Similarités

Littéralement le terme *Balombi* (le pluriel de Mulombi) vient de Kulomba (verbe demander). Lorsque le terme est transposé dans le contexte chrétien, les Balombi sont ceux qui « prient » ou « ceux qui demandent », ceux qui intercèdent. En termes pratiques, le mot Balombi indique tous les chrétiens (pasteurs ou non) ayant reçu les dons charismatiques (de guérisons, de prophéties et autres). Par la prière, ils font connaître à Dieu les préoccupations des membres qui à leur tour font connaître la volonté de Dieu à ceux qui la demandent (Garrard, 2008). Dans certaines églises pentecôtistes du Katanga, ces personnes sont considérées comme faisant aussi office de « prophète ».

Au début de l'émergence des Balombi/Bapolofeto, la fonction des prophètes semblait principalement liée à la proclamation du message chrétien au moyen de la manifestation des phénomènes charismatiques (Garrard, 2014). Ces prophètes avaient convaincu plusieurs personnes de rompre avec le passé, c'était le cas de Petelo Musamfidi, Kisonga Bweni Abel, Adishi. Ces derniers avaient joué un rôle vital dans la propagation du message pentecôtiste. À la différence de Kisonga Bweni, Petelo, Adishi, aujourd'hui de nombreux Balombi¹⁶ présentent une grande similarité avec les Bilumbu. Certaines des réunions de délivrance organisées par les Balombi sont parfois semblables au scénario observé dans la religion traditionnelle luba. L'eau, l'huile de Mpafu, les pommes et les balais sont vendus aux membres qui les utiliseront pour chasser les démons de leur maison. Ces pratiques liées à l'exercice des dons charismatiques ont sans aucun doute un impact très visible sur la foi des membres.

Il faut garder à l'esprit qu'à leur arrivée les missionnaires ayant mis l'accent sur les dons charismatiques, les autochtones les considèrent comme de grands guérisseurs (Banganga bakomo, Bilumbu ou Bwana vidye). Les autochtones étaient convaincus que les missionnaires étaient des personnes possédant des fétiches très puissants qui dépassaient ceux des Bilumbu (guérisseurs) (Garrard, 2008 :20). Cette conviction est encore présente aujourd'hui parmi les membres des églises pentecôtistes du Katanga. Certains d'entre eux s'attachent aux Balombi ou à d'autres personnes manifestant les dons charismatiques en pensant que ces derniers possèdent une grande puissance. Apparemment les Balombi semblent perpétuer les rituels des phénomènes charismatiques par des pratiques associées aux dons charismatiques, puisqu'ils tentent de fournir des solutions aux attentes de certaines personnes. Il est certain qu'aujourd'hui chaque "station" dispose d'un pasteur qui est aussi un Mulombi. Le plus ancien d'entre eux est Ngoy Mwenze Kasambula Meshack du village de Kaboto à Kabongo dans le Haut-Lomami (kasongo Lenge, 2004 : 7)

Depuis 1973, la zaïrianisation (le recours à l'authenticité : doctrine qui a instigué les Congolais à la nécessité de revenir à la voie des ancêtres) a sans aucun doute eu un effet conscient aussi bien qu'inconscient sur la vie de l'église (Bondo, 2020 : 157 - 158). Cette tendance intrinsèque à ce qui est coutumier est l'une des raisons de l'explosion du

¹⁶ Hormis toutes ces pratiques, les Balombi cherchent à contrôler les membres, les écouter, ce qui est l'une des sources des divisions dans les églises pentecôtistes au Katanga.

nombre de Balombi dans les églises. Mais aussi, comme déjà souligné, les Luba étant attachés au monde des esprits et des pouvoirs, il est incontestable que le phénomène Balombi/Bapolofeto se soit répandu dans les églises pentecôtistes au Katanga.

Comme dans la société traditionnelle, il y a un prestige considérable lié à l'église ou au village s'il y a un mulombi de renom qui y réside. Les personnes qui viennent à la prière arrivent rarement les mains vides ; cette règle va de pair avec les offrandes d'actions de grâce et les offrandes de reconnaissance apportées par les malades ou par les membres. Les Balombi qui soutiennent cette pratique s'appuient sur De (16 :16), « on ne paraîtra point devant l'Éternel les mains vides ». En effet, les membres apportent des offrandes parfois en nature (du bétail ou de la nourriture et dans certains cas des vêtements) et de l'argent. Au vu de tous ces bénéfices certains pasteurs estiment que restreindre le travail des Balombi revient à restreindre le flux de ces offrandes. À ce jour la fonction des Balombi ressemble à celle des voyants consultants, ils sont considérés comme des personnes qui comblent le vide tant dans les églises que dans la société (Garrard, 2014).

Ce basculement vers les voyants consultants peut s'expliquer par l'assurance de réponses immédiates aux questions de la vie grâce à leur présence. C'est pourquoi des personnes membres ou non des églises consultent les Balombi afin de rechercher les causes de problèmes liés à la vie. Le rôle joué par les Balombi dans les églises pentecôtistes ne semble pas très éloigné de celui des Bilumbu dans la religion traditionnelle luba, qui faisaient office de voyants protecteurs. Cependant, dans les assemblées où les Balombi/Bapolofete exercent leurs dons, le nombre d'adhérents est croissant, les rencontres sont également animées et les bâtiments ne sont jamais vides.

4.3.2 Différences

Le phénomène Balombi est apparu pour la première fois dans la CEM (aujourd'hui la 30^{ème} CPCO), sous le nom de Bapolofeto. Le terme Bapolofeto est un terme de la Bible Kiluba (version Mukanda Ukola) employé pour le prophète qui est utilisé pour identifier les Balombi. Néanmoins, les autorités ecclésiastiques n'étant pas tout à fait d'accord quant à l'émergence de ce phénomène, ils tentèrent de s'y opposer. Par conséquent les Bapolofeto restèrent dans la clandestinité pendant un certain temps ; quand ils furent

autorisés à exercer librement leurs activités, ils le firent sous d'autres noms, notamment Bafumiki¹⁷ ou, à ce jour, Balombi.

En effet, de nombreux pasteurs et autres responsables d'églises soutiennent le phénomène Balombi, car ils y voient le côté bénéfique du mouvement. Ainsi, suite aux réponses aux prières de guérisons et de prophéties réalisées par les Balombi, les non-chrétiens se convertissent et rejoignent les églises. Une réalité conforme à celle rencontrée dans le livre des Actes des Apôtres lorsque les guérisons servirent de tremplin à la conversion de plusieurs personnes (Ac 9 :32-35 ; 14 :8-12). Les consultations auprès des Balombi provoquent non seulement des conversions dues aux guérisons et à la manifestation de phénomènes charismatiques, mais aussi bien d'autres avantages.

4.4 Quelques pratiques religieuses traditionnelles Luba : impact sur la foi chrétienne

La croissance des églises pentecôtistes au Katanga témoigne de la vitalité de leur spiritualité et surtout de l'accent particulier porté sur l'exercice des dons charismatiques. C'est aussi là la preuve de la continuité des manifestations charismatiques dans ces églises. Cependant, à côté de ces églises et parallèlement à la gigantesque croissance de leurs membres, les sensibilités vers les pratiques traditionnelles émergent notablement dans d'autres. Certains phénomènes charismatiques prétendument vécus semblent se manifester selon les sensibilités des pratiques des religions traditionnelles. Il y a beaucoup d'affinités dans les ministères de délivrance (exorcisme) et de guérison divine avec les religions traditionnelles africaines.

L'expérience de la délivrance et de la guérison est une question qui appartient à des myriades de cultures, à la vision du monde d'un peuple, mais aussi à l'histoire religieuse traditionnelle (Kalu, 2003 :85). Elle ne se limite pas au Nouveau Testament ou à l'ancien monde de la Méditerranée orientale (Keener, 2010 :3). Elle est présente dans les différentes cultures et varie selon les milieux. Parce qu'elle varie selon les milieux, elle est conforme aux modèles propres aux cultures où elle apparaît (Verger, 1969 :64). Dans la société traditionnelle des Baluba, la délivrance est connue également comme une éradication du mal et de la souffrance (Petit, 2000 :149). Elle est liée à la guérison. La

¹⁷ Le nom utilisé dans la traduction la plus récente du Nouveau Testament.

délivrance et la guérison dans les églises pentecôtistes du Katanga s'inspirent de l'expérience des religions traditionnelles des Baluba. Elles s'obtiennent parfois notamment par les vœux de la rançon (offrandes et sacrifices) et par des substances physiques (l'eau bénite, l'huile et les balais). Les pasteurs qui organisent des séances de délivrance donnent le temps aux membres de faire des vœux avec des offrandes et des déclarations contre les esprits, les sorciers et autres génies. Les substances physiques sont utilisées pour lier et chasser les forces démoniaques qui entravent la vie spirituelle et privent les membres de la guérison qu'ils désirent si désespérément.

4.4.1 Les vœux : rançon pour la délivrance

Le vœu est l'acte de se lier par une promesse solennellement faite en public ou dans l'intimité du cœur à quelques divinités. Son usage était général dans l'antiquité. Il était fait pour obtenir la faveur de la divinité dans une circonstance critique ou encore pour la remercier quand on avait obtenu la faveur (Bondo, 2020 :168). Il existe également des versets dans la Bible qui décrivent cette pratique, nous citons notamment : Ge, 28 :20-22 ; Jg 11 : 30-40 ; 1 S 1 :11 ; 14 : 24 ; 2 S 15 :7. Toutefois, dans la Bible les vœux évoquent un caractère de promesse et d'intimité des cœurs. Dans la version Dibuku Dijila (la Bible Kiluba), le terme « vœu » est traduit par « Mpiko ».

Dans le contexte des religions traditionnelles des Baluba, plusieurs témoignages démontrent que les vœux étaient également connus sous le nom de *mpiko* et de *kitapwa*. Les vœux étaient exprimés dans le but d'obtenir une faveur pour la chasse, la moisson pour la saison en cours, etc. La rançon (*kitapwa*) pouvait aussi être offerte afin de négocier avec les mauvais esprits qui entravaient la vie, ou avec les esprits des ancêtres souvent soupçonnés d'être irrités. Que ce soit le *mpiko* ou le *Kitapwa*, le sens primaire de cette pratique signifie la rançon ou la négociation pour une faveur. Par exemple, pour la fécondité, la guérison et d'autres bénédictions, le peuple Muluba offrait un bien en nature comme la rançon (rachat). Pour ce peuple, ces pratiques possédaient un caractère très pragmatique en raison d'un objectif important : je te donne afin que toi, tu enlèves l'opprobre (Bondo, 2020 :168).

La religion traditionnelle des Baluba est l'ensemble des croyances constantes aux pratiques autochtones (des ancêtres). Comme ailleurs en Afrique, elle est appliquée même aujourd'hui sous diverses formes (Awolalu (1976 :1). Dans certaines églises

pentecôtistes du Katanga, la pratique des vœux est croissante. Pour des besoins matériels désirés désespérément, la délivrance est obtenue en échange des offrandes et des sacrifices aux allures de *mpiko* et de *kitapwa*. Ces offrandes ne sont pas proposées en échange d'une promesse ou d'une reconnaissance (remerciement), mais plutôt du rachat de la bénédiction confisquée par les démons ; par exemple, pour le blocage du mariage, la guérison divine des maladies qui résistent, la fécondité et autres, des cas où les membres sont obligés de faire le sacrifice d'un bien de grande valeur ou d'argent. Parfois, les membres sont obligés de "sceller" la grâce du prophète ou du Pasteur.

Concernant le scellage de la grâce, même s'il existe d'autres textes bibliques utilisés par certains, le plus important est celui de la femme Sunamite (2 R 4 : 11-28). La femme qui offrit une chambre au prophète Élisée et son serviteur. Délibérément, cette Sunamite anonyme avait compris qu'il s'agissait d'un homme de Dieu, et elle a voulu servir le Seigneur en servant son prophète. L'intention de la femme ne semble pas être celle d'avoir un enfant. Tellement submergée par l'émotion, elle s'écrit "ne mens pas", c'est-à-dire "ne me trompe pas"; une réaction similaire que l'on trouve dans Ge. 18 : 12-13 (cfr. Sarah). De surcroit, par suite de la mort de son fils, elle dit : "ai-je demandé un fils à mon seigneur ? Indubitablement, la femme avait offert une chambre non pas dans le souci d'obtenir quelque chose en retour, mais simplement dans le souci de servir, par hospitalité envers le peuple de Dieu, note Unger (2002 : 501). Par la compassion, Élisée quant à lui avait cru que comme Dieu avait pu le faire pour Abraham et Sarah, il pouvait le faire pour eux. Cet exemple biblique est utilisé abusivement pour sceller la grâce du prophète ou du Pasteur. En effet, les offrandes sont données pendant la prédication ou la prière de délivrance. Il s'agit ici de s'approprier la grâce par serment (avec un bien ou avec de l'argent) en vue d'une délivrance attendue.

Les démons sont des forces malfaisantes qui affligent la vie humaine dans leur opposition à Dieu (Harris, 2005 ; Kraft, 2015) ; puisque les démons s'opposent à Dieu, la délivrance est opérée par Dieu lui-même dans sa miséricorde. Bien que mentionné une seule fois dans le livre des Ac (19 :13) la délivrance, ou l'exorcisme, (*ἐξορκιστής*, de *ἐξορκίζω*,) signifie chasser les démons. Se référant à l'homme d'abord, elle concerne la libération de la puissance du péché (Mt 1 :21 ; 10 :22 ; 19 :25 ; 24 :13, 22 ; Mc 8 :35), ensuite, de la vie physique de quelque péril imminent (souffrances ou mort immédiate) (Mt 8:25; 14:30; 9:21-22 16:25; 27:40, 42, 49; Mc 3:4; 5:23, 28, 34; 6:56; 8:35; 10:52; 15:30, 31;

Lu 6:9; 8:36, 48, 50; 9:24, 56; 17:19; 18:42; 23:35, 37, 39; Jn 11:12; 12:27). Dans ces deux cas, il est impossible pour l'homme d'obtenir la délivrance sans l'aide de Dieu.

En effet, le recours aux pratiques, notamment de *Mpiko*, de *Kitapwa* ou du scellage de la grâce pour un besoin matériel quelconque, signifie la coexistence des croyances qui peut avoir un impact négatif sur la foi. Pourtant l'hospitalité envers le peuple de Dieu est recommandée dans la Bible (1 Ti. 3:2; Tit 1:8; Hé 13:2; 1 Pie 4:9). En effet, en cette période où l'hospitalité envers le peuple de Dieu devient un ministère négligé et une bénédiction perdue, les Balombi devraient exhorter tous les membres à pratiquer cette vertu sans se plaindre. Comme la délivrance exige à ce jour des présents, elle a la même signification que celle des religions traditionnelles. Son origine se retrouve chez les guérisseurs traditionnels, elle n'est rien d'autre qu'un reflet total de ce que les devins et les guérisseurs font encore aujourd'hui au Katanga, mais aussi ailleurs en RDC, lorsqu'ils sont appelés à leurs services (Bondo, 2020 : 169).

Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, toutes les formes culturelles traditionnelles doivent être soigneusement sélectionnées et analysées avant d'être mises en pratique ; car l'acceptation de la possibilité dualiste des croyances dans les églises pourrait indubitablement souligner une foi chrétienne anémique (Bondo, 2020. 230).

4.4.2 L'eau bénite

Selon plusieurs témoignages, la pratique traditionnelle luba de délivrance par l'eau dans les églises pentecôtistes a commencé dans les années 1980. Elle s'appuie sur l'épisode mentionné par Jean (9 :6), lorsque le Seigneur Jésus guérit l'aveugle en utilisant de la salive mêlée à de la poussière.

Bien que la base de cette pratique soit Jn (9 :6), l'usage de *mayi ya baraka* a plus de similarités avec le « *mema a ntekelele* », littéralement "eau de guérison" ou de délivrance chez les Balubas. Les Baluba guérisseurs avaient recours à la baignade lorsqu'il s'agissait de chasser les démons, de débusquer la malédiction, d'attirer la sympathie des hommes ou des femmes et de guérir les maux de tête, les vertiges et autres. À tout point de vue, la délivrance et la guérison exercées dans les exemples cités plus haut ne semblent pas très éloignées des scénarios observés dans la religion traditionnelle luba. Effectivement, qu'il s'agisse de *mayi ya baraka* ou de *mema a ntekelele*, l'eau est acquise contre de l'argent ou en échange d'un bien de grande valeur.

Toutes ces pratiques plongent les membres dans la néo-servitude à cause de ces innovations. Ces dernières paraissent promouvoir la contextualisation des phénomènes charismatiques, pourtant en réalité, elles ne semblent pas insister sur Dieu qui est la source de toute puissance (Walter, 1989 :312). Puisque les membres manifestent une croyance prépondérante dans le monde des esprits, les Balombi (prophètes) en profitent pour imposer par ces pratiques la crainte des sorciers et des démons. Pourtant, dans le passé, les premiers missionnaires pentecôtistes au Katanga (WFP Burton, J. Salter), avaient lancé un appel pressant aux autochtones pour qu'ils rompent avec leurs anciennes pratiques et réflexions, lesquelles soulignaient la crainte des démons. Le message biblique offrait une alternative complète et qualitativement supérieure aux solutions recherchées par les peuples traditionnels. À travers cette voie, comme souligné par Mbiti (1972 :51-62), le peuple autochtone était assisté pour connaître et expérimenter Jésus-Christ comme le vainqueur des puissances et des forces dont il souffre. En fait, la situation est la même aujourd'hui lorsque les conditions sanitaires sont difficiles et qu'il est compliqué de trouver les soins appropriés, les Balombi/Bapolofete devraient inévitablement fournir les réponses aux questions des membres. On peut affirmer avec Jeannerat (2009 :254-255) que la délivrance et la guérison divine devraient servir et faire face à ces défis et difficultés auxquels la population est confrontée dans sa vie. Cette perspective épargnerait les membres de la négligence de l'expiation. D'autre part, les regards ne se porteraient pas principalement sur les Balombi/Bapolofete comme étant indispensables à la guérison ou à la délivrance, mais comme un prolongement de la vertu de guérison objective grâce à laquelle Jésus est en contact actif avec les malades. De cette manière, les membres ne seraient plus négligents et le triomphe du Christ sur l'ennemi à la croix serait leur partage. Les pratiques liées à la délivrance et à la guérison ne susciteraient plus dans la vie des croyants la crainte des démons et des sorciers, puisque le message biblique fournirait un pouvoir dynamique. La délivrance du mal permettrait aux croyants de se sentir en sécurité dans un monde hostile, comme souligné par Asamoah (2005 :49). Ainsi on doit se souvenir que Dieu ne manifeste pas sa puissance seulement pour provoquer l'émerveillement mais Il enseigne toujours quelque chose avec les miracles, à savoir le salut et son initiateur (Bondo, 2020 :123).

4.4.3 L'eau bouillante et le feu

La délivrance par l'eau bouillante est réservée aux personnes présumées sorcières et les voleurs. Des hommes, des femmes ainsi que des enfants (supposés sorciers) sont délivrés par cette pratique. Plusieurs témoignages ont démontré que l'eau bouillante devait être aspergée sur le corps des présumés sorciers ou voleurs après un interrogatoire. Le but de cette pratique est double. Premièrement persuader la personne présumée sorcière de relâcher la victime et, deuxièmement, que la présumée renonce à la sorcellerie. Les guérisseurs chez les Baluba recouraient aussi à cette pratique. Selon Burton (1961), chez les Baluba, pour éprouver les sorciers et les voleurs, les devins faisaient usages de l'eau bouillante qu'on appelait *Mwavi*. En réalité, le *Mwavi* est le nom d'un arbre qui pousse souvent le long des bords des rivières. Ses écorces mélangées à la poudre magique sont bouillies afin de trouver ce qu'on appelle le poison testeur "Mwavi¹⁸". Pour ce qui concerne *Mwavi wa mema a saluka* (épreuve de l'eau bouillante), *Mwavi wa Kasolwa ka mudjilo*, les personnes âgées témoignent qu'il est très courant qu'une casserole soit placée sur le feu avec le mélange de *Mwavi*, et que le guérisseur vérifie de temps en temps pour voir si l'ébullition est suffisante. Lorsque le mélange devient très brûlant, le devin demande au présumé d'y plonger ses mains (deux ou trois fois). Si les mains brûlent, l'accusé est déclaré coupable et devra payer, et le devin soulagera ses douleurs (Burton, 1961 :68-69). Par cette pratique les Balombi devraient profiter de l'occasion pour montrer aux incrédules la colère et le jugement futur de Dieu. Comme ce n'est pas le cas, la pratique de l'eau bouillante rend impossible la confiance en Christ, auteur des délivrances. Par de telles homologues, les caractéristiques pentecôtistes sont remplacées par ces parallèles des religions traditionnelles africaines. Comme pour les devins, la pratique ne délivre pas la personne de la sorcellerie mais la persuade de relâcher la victime. Ainsi, tout recours aux pratiques qui autrefois étaient proclamées magiques par les apôtres (Ac 8 :9 ; 13:6-8) n'est qu'une illusion. Puisque le sens de la pratique reste le même comme chez les devins, ceux qui l'utilisent ont transformé ce qui est « constante » (pratique charismatique biblique) en quelque chose d'autochtone, comme stipulé par Anderson (2017 :33). La pratique ne semblant pas avoir

¹⁸ Il existe plusieurs *Mwavi*, notamment *Mwavi wa mema a saluki* (épreuve de l'eau bouillante), *Mwavi wa kalonda mu diso* (épreuve par une pièce métallique brûlante dans l'œil), *Mwavi wa kolola buto* (épreuve par la cendre brûlante) et de *Mwavi wa kasolwa ka mudjilo* (épreuve par la hache brûlante).

de soubassement biblique ni être christocentrique, elle suppose un dualisme entre Évangile et culture (religions traditionnelles). La rédemption en Christ ne s'avère plus nécessaire, mais les pratiques pour une délivrance des multiples besoins quotidiens sont utiles. Par conséquent, la délivrance signifie une manipulation magique, et non une actualisation par le Saint-Esprit du pouvoir de Jésus. Pourtant tout commence par la transformation des vies, pour que les hommes et les femmes passent des ténèbres à la lumière du Christ. C'est ici que les Balombi devraient comprendre que la lutte contre les œuvres du diable est une question de transformation de la vie humaine, d'abord individuelle, ensuite communautaire. Servir avec un comportement qui cherche à plaire à Dieu doit être une obligation parmi ceux qui manifestent les dons charismatiques.

4.4.4 Onction d'huile

A l'époque biblique, l'huile, quelle que soit sa nature, était utilisée à des fins très diverses, notamment comme cosmétique (Ex 25 :6; Ru 3:3; Lu 7:46); comme nourriture, à la place du beurre (No 11:8; De 7:13; Pr 21:17); comme combustible (Ex 25:6; 27:20; Mt 25:3-8); dans les offrandes (Éz 45:14, 24; 46:4-7, 11, 14, 15); et à l'occasion d'une sépulture (Mc14:3-8; Jn 12:3-8) (Cooper, 2000:110). L'onction d'huile était liée à la guérison du fait même que dans l'esprit de tous, l'huile est un symbole de la présence et de la puissance du Saint-Esprit, symbole de la grâce et du pouvoir divins dans la consécration d'une personne pour une fonction (Lé 2 :1; No 4:9; Ps 89:20).

Doit-on considérer l'huile comme onction ayant une action médicinale ou comme un emblème de la grâce divine ? L'onction d'huile pour les maladies est une pratique biblique. La guérison avait rendu son utilisation compréhensible, surtout au tout début de la période de proclamation de l'Évangile. C'est aussi la raison pour laquelle l'onction d'huile est mentionnée dans ce qui fut probablement parmi l'un des plus anciens évangiles (Marc) et dans l'épître de Ja (5 :14-15). En effet, dans Lu (10 :34), le blessé est soigné avec de l'huile et du vin, respectivement pour apaiser (huile) et pour purifier (le vin). On estime que l'usage médicinal de l'huile, comme le note Marc et Luc, vient assurément de la Mishna, une exposition de la loi juive (Moo, 2000 :238-239). Dans l'épître de Ja (5 :14-15), il semble que l'onction d'huile ne soit pas mentionnée en conformité avec la coutume générale juive pour rafraîchir, fortifier et guérir le corps, parce qu'ici il se réfère à la prière. Afin de souligner la différence, Jacques ordonne aux presbytres (anciens) de s'unir et d'exécuter (oindre) *ἐν τῷ ὀνόματι (τοῦ) κυρίου*, c'est-à-

dire dans une attitude croyante et confiante dans le nom de Jésus (Huther, 1882 :217-219). Les anciens avaient été invités dans un double but : (1) pour prier sur le malade (*ἐπ' αὐτόν*); et (2) pour l'oindre d'huile au nom du Seigneur. Le résultat escompté était également double : (1) la prière de la foi sauvera les malades (*σώζειν*, se réfère à la guérison corporelle) ; et (2) si le malade avait commis des péchés, ils lui seront pardonnés.

En effet, la compréhension de l'onction d'huile aux malades dans les églises pentecôtistes au Katanga devient tout à fait particulière de nos jours. L'onction d'huile aux malades est faite uniquement avec l'huile de Mpafu. Le Mpafu est un grand arbre qui produit à sa saison des fruits proches de ceux de l'olivier. Selon le témoignage des personnes âgées, l'huile de Mpafu a par sa nature un pouvoir curative. Elle peut soulager les douleurs des articulations, les maux de ventre et les problèmes liés à la sexualité (Bondo, 2020 : 174). À cause de son pouvoir curatif, cette huile est également utilisée par les guérisseurs traditionnels pour guérir les malades.

Dans des églises du Katanga, il existe des personnes âgées qui connaissent les plantes médicinales et assistent les membres dans quelques cas de maladies, sans entrer en contact avec le monde des esprits, tel Luc le médecin (compagnon de l'apôtre Paul). Il ne s'agit pas ici du don charismatique, mais de la connaissance intellectuelle pour assister les personnes malades. Le fait d'utiliser la connaissance intellectuelle sous le prétexte du don charismatique soulignerait une tromperie et un simple revirement vers les pratiques des guérisseurs traditionnels, puisque les guérisseurs traditionnels feraient la même chose. C'est pourquoi, le ministère de guérison qui s'exerce de cette manière incite à souligner une fois de plus que les chrétiens courent le risque de retourner aux esprits occultes et idolâtriques desquels ils avaient été délivrés. Puisqu'il existe des sources bibliques précises, on doit s'en servir pour discerner toutes les structures des fausses religions et des pratiques associées à l'idolâtrie ou aux croyances occultes d'autrefois.

4.5 Kipema et Kitulo: Lieux thérapeutiques

Plusieurs chercheurs ont évoqué les lieux spécifiques de guérison. Dans ce travail, la préoccupation est d'analyser l'impact de ces lieux sur la foi chrétienne. L'origine de cette pratique a déjà été démontrée par mes prédécesseurs, notamment Garrard (2008) et

Bondo (2020). Il faut souligner qu'en dehors des lieux habituels des rencontres, les Balombi/prophètes ont instauré¹⁹ des endroits spécifiques pour la guérison divine et la délivrance. Ils sont appelés Kipema²⁰ (littéralement la tente), Kitulo. Ces endroits constituent des lieux sacrés pour exercer le combat contre la sorcellerie et la possession démoniaque. L'assaut contre les démons y est livré d'une manière sans précédent.

L'instauration de Kipema, Kitulo a incité beaucoup de controverses au sein des églises pentecôtistes au Katanga. Ceux qui sont contre l'instauration de ces lieux estiment qu'ils sont différents des approches acceptables et soutenues par les pentecôtistes et peuvent facilement être assimilables aux pratiques traditionnelles des devins. Certes, dans la société traditionnelle du peuple Muluba, les guérisseurs possédaient des endroits appelés Kipao. Le Kipao est un lieu sanctifié pour les exorcismes et les guérisons (Burton 1961). Le Kipema et le Kitulo peuvent facilement être assimilés à un Kipao, l'enclos d'un devin, avec de petites cabanes faites de paille ou de prélat. Comme dans le Kipao, ils existent dans ces lieux des activités rituelles et symboliques qui font office de pont entre les pasteurs, les prophètes et les malades, comme c'est le cas dans le Kipao avec le devin. De même, les malades se rendent par milliers dans les Bipema et les Bitulo (successivement le pluriel de Kipema et de Kitulo), cherchant la guérison ainsi que la délivrance auprès du pasteur ou du prophète. C'est pourquoi le Kipema ou le Kitulo est considéré avec un certain degré de vénération, et le pasteur ou le prophète est la personne la plus importante. Le prestige lié à l'église lorsqu'il y a un Mulombi/mupolofeto, est facilement comparable à celui des Bilumbu/voyants dans les villages. En effet, il était très prestigieux chez les Baluba d'avoir un Kilumbu dans la famille ou dans le village, car il apportait fortune et sécurité, comme constaté par Bondo (2017 :23). Malgré ces critiques, de nombreux Balombi/Bapolofeto défendent toujours leurs pratiques et leurs actes, affirmant qu'ils sont influencés par le Saint-Esprit. En dépit des arguments de ceux qui sont contre, certains chrétiens estiment que les prophètes (Balombi) dans le Kipema et Kitulo répondent à leurs attentes.

¹⁹ Dans les milieux ruraux ces endroits portent le nom de Bipema et Bitulo, mais dans les milieux urbains ils sont connus sous le nom des djangwa.

²⁰ Le Kipema (littéralement la tente ou le camp) qui prend de l'ampleur aujourd'hui, est une tradition qui semble avoir été utilisée pour la première fois par Adishi Mbolela (ou Eseta), une prophétesse du village Musau dans le territoire de Malemba Nkulu.

Ce fort soutien fait que les Bapolofeto/Balombi accusent ceux qui s'opposent à eux de ne pas être des hommes de l'Esprit. Par leurs allégations, les Balombi s'appuient sur le verset bien connu de tous, à savoir : « N'éteignez pas l'Esprit » (1 Th 5 :19). Parfois certains pasteurs qui se rallient aux paroles des Bapolofeto/Balombi ne le font pas toujours par conviction. Pour certains, il y a une crainte surtout quand on ne bénéficie pas de la direction personnelle de l'Esprit (en termes de prophétie), ce serait éteindre l'Esprit et lutter contre Dieu (Garrard, 2008). Cette manière de considérer les Bipema, les Bitulo et la place du pasteur ou du prophète, ressemble à une infiltration de la religion traditionnelle (primitive) dans les églises pentecôtistes.

Le terme « éteindre » tel qu'il est utilisé, signifie « supprimer, étouffer ». En effet, le Saint-Esprit, en tant que personne de la divinité, est infiniment plus puissant et plus fort que n'importe laquelle des créatures qui pourrait l'éteindre. Ici, Paul voudrait montrer que c'est l'insensibilité au Saint-Esprit qui limite son action dans la vie. Autrement dit, les choses qui étouffent l'action du Saint-Esprit dans la vie sont des questions de cœur, comme l'incrédulité et la rébellion. Parfois, on accorde une importance excessive aux actions, ce qui amène les gens à croire que c'est ce que nous faisons qui étouffe le Saint-Esprit. Mais les actions ne sont que les résultats de nos attitudes. Il est très probable que la pensée de Paul peut s'éclaircir dans le verset 20.

Dans le verset 20, Paul emploie le verbe *ἐξουθενέω* *exoutheneo*, « ne rien faire du tout, mépriser ». Ce verbe dépeint non seulement le mépris ou la haine mais il signifie aussi simplement le fait d'ignorer quelque chose, par exemple. Il est traduit trois fois dans le Nouveau Testament par « réduire à néant » (Lu, 23 :11 ; Ac 4 :11 ; Ro, 14 :10). Le conseil de Paul est de ne pas mépriser. Ceci dénote le fait de s'abstenir de toutes les apparences du mal, qui sont en effet les domaines spécifiques où les Thessaloniens ont éteint le Saint Esprit. Bien que ceci soit essentiel dans la vie de l'église, les quelques pasteurs qui évitent d'être taxés de non-spirituels ou de ceux qui éteignent le Saint-Esprit, laissent ses pratiques s'exercer. Pourtant, en leur for intérieur ils préféreraient que les pratiques soient faites différemment.

Par conséquent, il est clair que les membres ignorent l'étendue de la puissance du Saint-Esprit sur le monde des esprits. Cependant, le Seigneur Jésus lui-même en avait déjà posé les jalons. Il avait souligné que l'heure est déjà venue où ce ne sera ni sur la montagne, ni dans Jérusalem, mais les vrais adorateurs adoreront en esprit et en vérité

(Jn, 4 :24). Aux Corinthiens (1 Co 3 :16 ; 6 :19 ; 2 Co 6 :16), Paul renchérit en faisant savoir que la congrégation chrétienne est le temple de Dieu (*οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστε*; (ne savez-vous pas que vous êtes ...)). Il présente les croyants comme le saint Temple de Dieu, habité par l'Esprit. Ce qui signifie que la congrégation chrétienne (communauté des saints), n'est plus seulement un édifice appartenant à Dieu (1 Co 3 :9), mais le lieu et la demeure de Dieu Lui-même où se trouve sa présence (1 Co 3 :16 ; 2 Co 6 :16). C'est pourquoi Bondo (2020 :201) a raison de dire que la congrégation chrétienne est le lieu où Dieu est présent, manifestant les œuvres d'amour par le Saint-Esprit. Cette allégation est empruntée à 1 Corinthien (3 :16) lorsque Paul parle de l'Esprit habitant au milieu d'eux comme la présence animatrice de Dieu au sein de la communauté chrétienne. C'est-à-dire dans leur être corporatif, l'Esprit de Dieu habite en elle.

Si l'on tient compte de ce qui précède, il faut retenir que la lecture pentecôtiste des événements charismatiques du Nouveau Testament, qui met particulièrement l'accent sur le livre des Actes des Apôtres et de 1 Corinthiens (12), explique, justifie et affirme sa doctrine. Cependant, l'étude démontre qu'à ce jour la tradition des Bipema ne peut qu'être facilement assimilée aux Kipao logis des guérisseurs traditionnels (des devins).

4.6 Dieu l'initiateur du salut

Depuis l'établissement du pentecôtisme en RDC, les dons charismatiques avaient joué un rôle essentiel dans le salut des autochtones. Les phénomènes charismatiques qui en découlaient indubitablement s'inscrivaient dans la pensée théologique pentecôtiste selon laquelle les phénomènes charismatiques devaient révéler Dieu comme l'initiateur et procurer le salut.

En effet, hormis la compréhension basée sur les enseignements évangéliques (l'œuvre de réconciliation de Jésus-Christ), les pentecôtistes soutiennent que l'histoire du salut devrait être considérée surtout à travers les récits de Luc-Actes. Puisque c'est le cas, les pentecôtistes placent et considèrent le jour de la Pentecôte comme un récit formateur à partir duquel le reste de la Bible peut être lu (Vondey, 2020 :226). En raison de la centralité du récit de la Pentecôte dans le pentecôtisme, il faut retenir également que la pneumatologie est principalement tirée du livre des Actes plutôt que des écrits pauliniens ou johanniques (Reardon, 2012 :227 ; Gabaitse 2017 :227). Eu égard à la centralité du

livre des Actes, il est accepté dans les églises pentecôtistes que le salut exprime la notion intégrale. En d'autres mots, le salut contient en lui-même l'idée de la délivrance des péchés et de ses conséquences, de la libération des oppressions démoniaques et de la guérison de toutes sortes de maladies, y compris les maladies physiques (Womersley, s.d.:174). Ainsi, le péché est présenté comme la première cause des maladies parmi les hommes. Cette compréhension ne semble pas être gratuite, car le modèle théologique quintuple de l'évangile émerge du récit de la Pentecôte avec le salut comme motivation sous-jacente (Gabaitse 2017 : 63).

Comme souligné dans le chapitre précédent, par suite d'une défection spirituelle volontaire, l'homme est mort spirituellement devant Dieu par ses offenses et ses péchés (Ép 2 :1). Ainsi, les inconvertis sont dépeints comme ayant les esprits obscurcis. Ils n'ont ni l'envie ni la capacité de chercher Dieu et la vie spirituelle (Demarest, 1997 :35-36). L'initiative du salut doit donc revenir au Dieu souverain. Dieu a créé l'homme à son image et dans le but de vivre une relation avec lui (Ge 1 :27 ; 2:15-17). La chute détruit cette relation et injurie Dieu (Ge 3 :1-13). Dieu envisage tout de suite le rétablissement de la communion (Ge 3 :15). Jésus en sera l'accomplissement par son œuvre réconciliatrice (2 Co 5 :18-21). Ce qui signifie que par la mort expiatoire de Christ sur la croix, tout ce qui est survenu comme le résultat de la nature pécheresse a été enlevé. On peut établir avec raison une relation entre la guérison et le pardon des péchés, en évoquant particulièrement les textes de Mc (2 :3-11) et Lu (5 :17-26).

Ainsi l'insistance sur le plein évangile par les premiers pentecôtistes au Katanga impliquait la nécessité d'un appel à une vision holistique de la mission et du ministère de Jésus ; c'est-à-dire de bâtir une foi chrétienne forte. Comme ailleurs dans le monde, les premiers missionnaires pentecôtistes au Katanga soutenaient que lorsque cet évangile complet était prêché, le royaume de Dieu serait bâti dans les cœurs et la vie des membres (Kärkkäinen, 1999 :44). Au regard des analyses, l'étude démontre que par l'hospitalité aux expériences charismatiques, le désir très passionné de vivre des phénomènes charismatiques dans ces églises a suscité ces pratiques même si on peut douter de leur authenticité biblique (chrétienne).

Puisque les pratiques charismatiques actuelles ne semblent pas avoir de soubassement biblique ni être christocentriques, elles ramènent les membres à l'idolâtrie (les Balombi et les lieux des cultes deviennent les sujets à vénérer). Sans peur d'être contredit, il faut

dire comme Lederle et Clark (1983 :44) que le Saint-Esprit n'est pas actif dans les religions non chrétiennes. Et ceci est exact puisque le schéma interprétatif chrétien révèle que les phénomènes charismatiques sont intimement liés à l'envoi du Fils (Jésus Christ) par le Père, et tout commence par là.

4.7 Conclusion partielle

Le but du présent chapitre était d'évaluer l'impact des pratiques fondamentales de la religion traditionnelle Luba sur la foi chrétienne. La problématique reste la nouvelle manière d'aborder les problèmes socio-spirituels, en étant en Jésus Christ. On a souligné que la conversion est d'abord et avant tout un changement d'allégeance de ce en quoi on avait confiance auparavant. Elle implique également l'abandon des cultes des ancêtres et toutes les relations avec le monde des esprits. Cependant, pour les chrétiens pentecôtistes au Katanga, le fait de devenir chrétien ne semble pas signifier le changement automatique de toute la vision du monde. A cet égard, il apparaît clairement que leur conversion en Christ n'a pas laissé un vide à la place des devins/Bilumbu, ce qui explique l'émergence des Balombi, Bengidji, Batumishi. La réflexion a mené à une préoccupation vitale, celle des sensibilités traditionnelles africaines qui influencent la pratique des dons charismatiques dans les églises, avec le risque d'entraver la foi chrétienne. Certaines pratiques prétendument vécues ne semblent pas signifier grand-chose par rapport au salut ; puisqu'elles se manifestent selon les sensibilités des pratiques des religions traditionnelles, elles incitent à la peur et à la crainte des sorciers et des démons.

Les pratiques liées aux dons charismatiques devraient être l'expression extérieure de la foi et de l'amour de la part de ceux qui prient, et montrer que Dieu utilise les croyants fidèles comme un canal de sa puissance, le véhicule du pouvoir, tout en gardant à l'esprit que la guérison et la délivrance sont les œuvres du Saint-Esprit et non des hommes. Une telle compréhension éviterait aux églises une pneumatologie extrêmement anémique.

CHAPITRE 5

PRINCIPES BIBLIQUES POUR UNE MEILLEURE CONTEXTUALISATION

5.1 Introduction

Avant d'entrer dans le vif du présent chapitre, faisons brièvement le point sur le chemin parcouru jusqu'à présent. Dans les chapitres 2, l'étude a retracé l'histoire des origines et du développement du peuple Luba. Il a été souligné également dans ce chapitre que le peuple Muluba est adorateur, sa nature est profondément attachée à l'adoration des esprits. Lorsque ce peuple se réunit pour un culte, il emploie des expressions qui démontrent les valeurs que ce dernier accorde à l'adoration et aux phénomènes miraculeux. Le chapitre 3 a établi l'histoire de la naissance du pentecôtisme dans la province du Katanga. Il a esquissé l'expansion du pentecôtisme dans la province et le rôle qu'ont joué les missionnaires et le peuple Luba. Ensuite, le chapitre a examiné les points fondamentaux des enseignements du pentecôtisme tout en analysant l'expérience et l'exercice des dons charismatiques dans cette partie du pays.

La majeure partie du chapitre 4 a été consacrée à l'évaluation de l'impact des pratiques fondamentales de la religion traditionnelle Luba sur la foi chrétienne. Il a été souligné que la conversion est d'abord et avant tout un changement d'allégeance de ce en quoi on avait confiance auparavant. Il a été démontré que les phénomènes charismatiques s'inscrivent dans le programme d'un Dieu qui intervient dans les affaires humaines. Ainsi, les pratiques liées aux dons charismatiques devraient être l'expression extérieure de la foi et de l'amour de la part de ceux qui prient (même ceux pour qui l'on prie), et elles doivent démontrer que Dieu utilise ses serviteurs fidèles comme canal et véhicule de sa puissance et de son pouvoir. Cependant, la réflexion a mené à une préoccupation vitale, celle des sensibilités traditionnelles africaines qui influencent la pratique des dons charismatiques dans les églises, avec le risque d'entraver la foi chrétienne.

Pour une meilleure contextualisation de certaines pratiques traditionnelles luba dans l'exercice des dons charismatiques, le présent chapitre établit des principes bibliques en vue de garantir l'expression de la foi chrétienne. Pour y parvenir, le chapitre esquissera, en premier lieu et de manière succincte, le concept de la « contextualisation ». Il présentera les différentes formes de la contextualisation. Certaines pratiques seront

ensuite analysées dans le contexte du Moyen Orient (Israël ancien) et dans le monde Gréco romain. Enfin, le chapitre établira à partir de cette analyse les principes bibliques qui aideront l'église pentecôtiste au Katanga à contextualiser si nécessaire les pratiques traditionnelles dans l'exercice des dons charismatiques.

5.2 La contextualisation

Définir la contextualisation n'est pas une tâche facile car elle décrit une large dimension de signification. Il existe plusieurs variantes du mot contextualisation. Pour Charles Kraft (2005 :389) la contextualisation doit être appropriée. Lorsqu'il emploie la contextualisation appropriée, Kraft sous-entend que la culture est privilégiée par rapport à la Bible. Contrairement à Charles Kraft, Paul Hiebert (Hiebert 1984 : 287-296) privilégie la contextualisation critique. Par critique, Hiebert entend l'intégration prudente, intentionnelle, sélective, disciplinée et réfléchie de l'évangile normatif dans des cultures particulières. Le terme "contextualisation fidèle" s'appuie sur l'intention de donner la priorité à la Bible et de faire de l'adaptation à la culture un élément secondaire, bien qu'essentiel. Ce point de vue est également soutenu par d'autres chercheurs lorsqu'ils estiment que la contextualisation est le fait de communiquer le message de l'évangile de manière à donner un sens à la vision du peuple dans leur contexte culturel local (Tangkudung (2012 :43) ; Frost & Hirsch (2006 :83). La contextualisation se situe au point de mélange fidèle de l'évangile et de la culture (Dadang, 2022 : 77). Ce qui signifie que si l'on tente de communiquer d'une culture à l'autre, les principes de contextualisation exigent la suppression des éléments de son propre contexte qui pourraient bloquer l'accès à l'information (Guthrie, 2000 : 102). Il faut trouver d'une manière prudente des points de contact dans les contextes d'autres personnes (Fanning, 2009 : 2-3 et Guthrie 2000 : 102-103). Puisqu'il existe toujours des différences culturelles en matière de langues, de systèmes de croyance et de visions du monde, le messager et le message doivent changer ou s'adapter pour que le sens du message soit compris et plus acceptable sans compromis.

Indubitablement, rappelons que Dieu s'est révélé à l'humanité de façon que celle-ci puisse le comprendre et avoir une cordialité avec Lui. Par exemple, Dieu recommanda à Abraham de se faire circoncire et de circoncire tous les hommes de sa maison, comme signe d'appartenance. On doit retenir que les Israélites ne se sont pas distingués de la population avec laquelle ils se sont mélangés en Palestine par le fait de leur circoncision,

car cette coutume (la circoncision) a été adoptée par Israël lorsque Abraham s'est installé en Canaan (cf. Ge. 17, 9-14, 23-27 ; Jos 5, 2-9) (Roland de Vaux, 1961 :47). D'ailleurs, parmi les peuples avec lesquels les Israélites ont été en contact direct en Palestine, les Cananéens ne se sont jamais décrits comme des incirconcis, ils devaient donc être circoncis²¹ (Gorden., 2015 : 7).

Toutefois, la pratique a pris chez les Israélites une signification religieuse particulière. Le fait de circoncire l'enfant lui confère une identité, une appartenance au peuple de son père et, en même temps, donne une identité au père en tant que tel, comme étant porteur de vie (Banon, 2009 :284)). Pourtant, dans le Proche-Orient ancien, la circoncision était simplement liée à la fécondité, à la capacité de donner la vie.

De plus, l'un des principaux noms de Dieu en hébreu, EL, était le nom du grand dieu (père des dieux) du panthéon cananéen (Dadang, 2022 :80). Ceci prouve que Dieu a travaillé avec son peuple de manière culturellement appropriée. Puisque c'est le cas, le but de la contextualisation est d'instiguer l'humanité à conclure une alliance avec Dieu, comme en témoigne l'action de Noé et d'Abraham (Ge 9 : 11-18, 12 : 1-3) (Dadang, (2022, 80). La contextualisation implique divers termes, tels que l'adaptation, inculturation (enculturation), indigénisation et d'autres pour désigner le processus qui consiste à faire pénétrer l'évangile dans les niveaux les plus profonds d'une culture (Pocock, 2005 : 327-329 ; Zorn (1997 :171-189). Ces termes sont toutefois discutés en vue de les comprendre et les utiliser dans la contextualisation.

5.2.1 L'adaptation

L'adaptation est un principe de la contextualisation qui consiste à ajuster certaines formes de coutumes d'accueil et à laisser de côté celles qui sont considérées comme des obstacles à la propagation de l'Évangile (Dadang, 2022 :83). L'idée ici est que le communicateur doit s'adapter aux différents groupes ethniques et milieux afin de

²¹ Il y a bien sûr l'épisode des Sichemites qui ont été contraints de se circoncire pour pouvoir épouser des jeunes filles israélites (Gn 34, 13-24). Mais, selon Gn 34 : 2, les Sichemites étaient des Hivvites (Horites dans le texte grec), ce qui implique qu'ils constituaient une enclave non sémitique au sein de la population. Cette marque dans le corps dit que l'enfant est fils d'un seul père, ce qui, sur le plan théologique, se traduit par le monothéisme souligne Patrick Banon (2009 :284). Il est clair que les Israélites ne se sont pas distingués de la population sémitique dont ils se sont éloignés, ou avec laquelle ils se sont mêlés en Palestine, par le fait de leur circoncision.

permettre au message (Évangile) de changer et de façonner leur vie. Cela signifie que lorsqu'il s'agit de communiquer le message de l'Évangile dans le contexte du destinataire, il faudra que les idées et les pratiques théologiques puissent être comprises dans un contexte local différent de celui du communicateur (Dadang, 2022 : 83). Autrement dit, c'est la volonté illimitée de quitter ce qui est naturel et confortable, d'apprendre ce qui est nouveau et peu familier, et de faire tout cela sans violer les limites supra-culturelles des commandements. Jésus Christ en est l'exemple. Du fait que l'homme naît pécheur, porteur de la nature adamique (Ro 3 :23 ; 5:12), Jésus Christ a été l'offre divine et humaine pour la rémission du péché de l'humanité (Ro 3:24 ; Ép 3:23, 5:12). À ce sujet, l'apôtre Paul a raison lorsqu'il fournit un schéma du principe d'adaptation ciblée : Car bien que je sois libre à l'égard de tous, je me suis rendu le serviteur de tous afin de gagner le plus grand nombre (1 Co 9 :19-23). Comme noté par Guthrie, (2000 :104), Paul s'est adapté, en effet, de manière à rester fidèle tout en étant compréhensible et pertinent dans le contexte du récepteur. De cette allégation, on doit noter que le principe d'adaptation dans la contextualisation implique la compréhension approfondie de sa propre culture, du contexte biblique dans lequel la parole de Dieu a été donnée, et de la culture de ceux à qui on apporte le message (Guthrie, 2000 :104).

5.2.2 L'inculturation²²

Dans le contexte de cette étude, l'inculturation est un principe qui se réfère à la manière de vivre et de partager sa foi chrétienne dans une culture particulière (Fanning, 2009 : 1). Elle est l'intégration de l'expérience chrétienne dans le contexte d'un peuple. Cette expérience s'exprime non seulement dans les éléments de la tradition, mais elle est une force qui anime, oriente et innove le contexte local de manière à créer une nouvelle unité

²² Inculturation est un terme chrétien utilisé en missiologie pour désigner la manière d'adapter l'annonce de l'Évangile dans une culture donnée. Cette notion est proche, mais sensiblement différente, de l'acculturation en sociologie. En effet, l'acculturation concerne le contact et la relation entre deux cultures, tandis que l'inculturation concerne la rencontre de l'Évangile avec les différentes cultures. L'acculturation est un concept anthropologique et l'inculturation un concept théologique qui trouve son origine dès le XVIII^e siècle avec la querelle des rites qui avait interpellé les autorités catholiques sur la liturgie utilisée par les jésuites de la Chine. Il s'agit d'un processus qui commence à la naissance et au cours duquel les voies, les règles, les valeurs, les rêves, les modèles et les règles de vie sont transmis de génération en génération. Mais Margaret Mead propose l'enculturation pour définir le processus par lequel le groupe va transmettre à l'enfant, dès sa naissance, des éléments culturels, normes et valeurs partagés. Il estime que c'est par l'enculturation que se traduit le processus de transmission de la culture du groupe à l'enfant. Tout comme l'inculturation, l'enculturation permet à l'humanité d'avoir un modèle de vie qui lui permet d'observer, d'interpréter et de s'impliquer dans l'apprentissage des coutumes en grandissant (Dadang, 2022 :84).

et une nouvelle communion au sein de la coutume (Connors, 1997 :103). Certes, les chrétiens ne se distinguent pas du reste de l'humanité en raison de leur pays, de leur langue ou de leurs coutumes, mais ils traduisent consciemment ou inconsciemment leur vie et le message chrétien dans un contexte local particulier. Autrement dit, le concept de l'Évangile, l'enseignement et le message de l'Évangile intègrent la signification de la tradition locale d'un peuple par l'inculturation (Shorter, 1998 : 3). Les racines des valeurs, des idéaux, des enseignements et des orientations de l'évangile et de la tradition ecclésiale s'intègrent dans une culture donnée par l'inculturation.

En fait, l'inculturation va au-delà de la tolérance et de l'adaptation. Cela signifie que l'inculturation est un processus par lequel la foi chrétienne s'intègre dans un nouveau contexte ou un contexte local défini (Moreau, 2000 :476). C'est ici qu'elle doit être comprise comme une expérience qui ne s'exprime pas seulement à travers des éléments propres au contexte, mais un principe qui émane, dirige et unifie la coutume, en la transformant et en la refaisant de manière à susciter une nouvelle création (Dadang, 2022 :84-85).

5.2.3 L'indigénisation

Dans son sens le plus large, l'indigénisation est un terme qui décrit la possibilité de traduire la foi chrétienne universelle dans les formes et les symboles des cultures particulières (Moreau, 2000 : 638). Elle consiste à transformer quelque chose de constant (comme l'église chrétienne) en quelque chose d'indigène (Anderson, 2017 : 29). Le terme a été adopté par les missionnaires pour implanter les églises qui reflètent les particularités locales de leur groupe ethnolinguistique. Par exemple, la plus grande influence de Burton et Salter (les missionnaires pentecôtistes au Katanga) dans l'extension de la mission fut la création d'une église indigène (Bondo, 2017 : 35). Cet effort missionnaire visant à établir des églises indigènes consistait à implanter des églises qui s'intègrent naturellement dans leur environnement tout en évitant de reproduire des modèles étrangers.

5.3 Croyances et formes religieuses dans la révélation de Dieu : Pratiques culturelles

La Bible regorge d'exemples où les croyances, formes religieuses et pratiques déjà connues du peuple sont utilisées pour révéler Dieu. Les styles d'enseignement et les

leçons de choses qui appelaient à la loyauté envers les alliances étaient également bien connus dans le Proche-Orient ancien (Glasser, 1989 :40-47). Des figures mystiques et le langage de l'ancienne religion du Proche-Orient, tels que Rahab²³, le Léviathan²⁴, le baptême, le culte sur les montagnes sont fréquemment utilisés (Averbeck, 2004 :337,344). Mais par-dessus tout, la preuve la plus frappante est la manière dont Dieu lui-même a délibérément et à plusieurs reprises façonné sa divulgation en utilisant les pratiques culturelles bien connues par le peuple pour guérir leurs malades. Par exemple la pommade de figes utilisée par Ésaïe pour guérir le furoncle d'Ézéchias, le roi (2 R 20 :7).

Les sources rabbiniques juives et classiques ultérieures²⁵ révèlent qu'il existait une croyance selon laquelle les figes séchées avaient des vertus médicales. Cette pommade était utilisée à des fins diagnostic et thérapeutique. Un jour ou deux après l'application de la pommade, on vérifiait la réaction de la peau (John H. Walton, Victor H. Matthews et Mark W. Chavalas, 2000 : 407). C'est par ce schéma typique qu'Ézéchias fut rétabli (Peter J. Leithart, 2006 : 260).

De plus, dans la culture mésopotamienne, le contact d'une partie sur l'autre est un moyen pour les démons d'exercer leur pouvoir sur leurs victimes ; c'est une expression idiomatique de la possession. Selon cette croyance, la vitalité ou la force vitale peut être transférée d'un corps à l'autre par le contact de chaque partie (John H. Walton, Victor H. Matthews et Mark W. Chavalas, 2000 : 391). En utilisant le procédé que l'on croit utiliser pour les démons, le prophète est en mesure, par le pouvoir de Yahweh (voir la prière), de chasser les démons et de rendre la vie au garçon. Toujours dans les rituels mésopotamiens de *namburbî*²⁶, ces mêmes auteurs notent que la purification protectrice (voire curative) était accomplie en se plongeant sept fois dans la rivière face à l'amont et

²³ L'ouverture généreuse de ses parties génitales.

²⁴ Animal monstrueux d'apparence imprécise dans la tradition du proche Orient et mentionné dans les livres bibliques comme un poisson ou un crocodile. Monstres de toute espèce et qu'on ne connaît pas.

²⁵ Par exemple Pline l'Ancien Gaius Plinius Secundus (23/24 AD - 79 AD), appelé Pline l'Ancien était un auteur romain, un naturaliste, un philosophe naturel et un commandant naval et militaire du début de l'Empire romain, et un ami de l'empereur Vespasien. Il a écrit l'encyclopédie *Naturalis Historia* (Histoire naturelle), qui est devenue un modèle éditorial pour les encyclopédies. Il consacrait la majeure partie de son temps libre à l'étude, à l'écriture et à la recherche de phénomènes naturels et géographiques sur le terrain.

²⁶ Un rituel mésopotamien qui est destiné à éloigner les démons.

sept fois face à l'aval. L'eau qui s'écoule est censée transporter les impuretés dans le monde des ténèbres. On voit qu'Élysée utilisait le même rituel pour guérir Naaman. Ce rituel consistait également à lâcher dans la rivière des présents destinés au dieu Ea²⁷.

Dans le NT, on retrouve un rituel plus ou moins similaire. Les aveugles ont été envoyés par Jésus pour se laver dans les piscines de, successivement, Siloe et Bethesda. La salive a aussi servi dans la guérison de l'homme sourd-muet dans la Décapole (Marc 7:33), de l'aveugle à Bethesda (Mc 8:23) et de l'aveugle-né évoqué par Jean (9:6). Outre les substances précitées, l'onction d'huile n'en fait pas l'exception.

Par conséquent, bien que Dieu insiste sur le fait que son peuple doive éviter l'idolâtrie des nations environnantes et extirper toutes les pratiques païennes ; cela n'a pas empêché les prophètes d'utiliser certaines formes culturelles, linguistiques et même religieuses païennes (Ott, 2010 : 271). Cela signifie que le respect de l'aspect culturel de l'humanité reste évident dans la Bible, d'autant plus que Dieu Lui-même a également utilisé les langages et les modes de pensée locaux (les coutumes bien connues). Néanmoins, Dieu en donnait une nouvelle signification, de manière à guider le peuple sur la base d'une nouvelle vision du monde.

5.4 Christianisation des pratiques traditionnelles : avantages et désavantages

Dans cette étude, le terme « christianisation » est utilisé pour désigner la conversion de pratiques, d'espaces et de lieux auparavant non chrétiens à des usages et des noms chrétiens. Ce processus désigne également le type spécifique de changement qui se produit lorsque quelqu'un ou quelque chose est converti au christianisme (Sweetman, 2015 : 508).

Le chapitre précédent soulignait que les « balombi, prophètes » s'efforcent de maintenir la continuité des phénomènes charismatiques par les pratiques associées aux dons charismatiques, tentant ainsi de fournir des solutions aux attentes de certaines personnes. Incontestablement, en mettant un accent particulier sur l'expérience des dons charismatiques, ils poursuivent en réalité la lutte contre les forces démoniaques. En voulant lutter contre les forces du mal, la confusion règne si l'on cherche à utiliser

²⁷ Dieu Ea est le « seigneur de la sagesse » (akkadien bēl uzni), terme d'acception large par lequel il faut comprendre tous les savoir-faire et diverses facultés intellectuelles : Ea est donc le patron des artistes et artisans, mais aussi des savants.

certaines pratiques des religions traditionnelles dans la délivrance et la guérison. L'imagination pneumatologique des premiers missionnaires pentecôtistes était aussi adaptée pour arracher les autochtones des oppressions démoniaques auxquelles ils étaient assujettis. La guérison et la délivrance étaient certainement une protestation contre les forces du mal (contre toutes les formes de comportements assimilables à ceux des esprits) (Bondo, 2020 :204). C'était une manière d'embrasser le cri des pauvres, des malades, des opprimés, des méprisés et des prisonniers. Lorsqu'il s'agit de christianiser des pratiques traditionnelles dans les églises pentecôtistes, il est nécessaire d'avoir recours à de nouvelles réflexions et à des approches sensibles. Il y a en effet inévitablement une variété de conséquences qui guettent le pentecôtisme dans cette partie du pays dont la principale est le retour aux esprits faibles desquels les membres avaient été délivrés.

Indubitablement, l'évangile ne peut être entendu dans l'abstrait en dehors du foyer (local ou indigène) (Fleming, 2005 :138). Fleming est fermement convaincu que Dieu a parlé au Juif comme un Juif, au Grec comme un Grec...". Effectivement, la vie du Christ qui entre dans la vie de chaque nouvelle communauté où il est reçu par la foi, doit se réaliser à travers les pensées et les traditions de cette communauté. Néanmoins, il faut noter qu'il existe des pratiques traditionnelles occultes et idolâtriques cachées. Ces pratiques sont encore d'actualité aujourd'hui dans des églises pentecôtistes. Nous sommes d'accord avec Kalu (2003 :106) lorsqu'il souligne que les guérisseurs traditionnels (devins) tissent des alliances et des stratégies d'encapsulation pour maintenir l'ordre cosmique; ainsi ceux qui manifestent les dons charismatiques devraient tenter de remodeler les alliances et la vision du monde, pour créer un nouveau modèle de contrôle social afin que les individus trouvent autrement la vie meilleure qu'ils recherchent. Nous sommes persuadés que la contextualisation est capitale pour asseoir l'évangile dans une culture, la délivrance et la guérison devraient puiser leurs pratiques dans les circonstances historiques de l'église primitive afin que ces églises persistent dans l'argumentation de la théologie pentecôtiste selon laquelle l'ancienne création est désavouée (Hollenweger, 1997 :132-41).

Pour éviter la perte de l'héritage du livre des Actes des Apôtres, des missionnaires, voire des pionniers autochtones, il est impérieux de fournir quelques principes bibliques pour mieux utiliser les pratiques traditionnelles dans l'exercice des dons charismatiques. La

contextualisation représentait un processus de transmission des vérités bibliques non seulement conformes à l'Écriture, mais également pertinentes pour la culture. Plus encore, la contextualisation est un processus de transmission des vérités bibliques dans une culture, mais elle est aussi la capacité de répondre de manière significative à l'Évangile dans le cadre d'un contexte et d'une situation appropriés (Woodberry, 1996 :110). En vue de garantir l'expression de la foi chrétienne à travers certaines pratiques de la religion traditionnelle luba dans le pentecôtisme au Katanga, quelques principes bibliques s'avèrent indispensables.

5.5 Quelques principes bibliques pour une bonne contextualisation

Aujourd'hui, comme à l'époque ancienne, toute personne qui lit ou entend les saintes écritures utilisent des lentilles ou des filtres culturels pour les comprendre et les appliquer à elle-même. Presque tous ceux qui ont partagé et partagent l'Évangile essaient naturellement de le rendre crédible et pertinent dans le contexte culturel local (Gorden, 2015 : 7).

Dans le pentecôtisme au Katanga en RDC, les prophètes, voire les pasteurs, font la même chose. Ils recourent aux pratiques culturelles pour lier et chasser les forces démoniaques qui entravent la vie spirituelle et privent les membres de la guérison, de la délivrance qu'ils désirent désespérément. Ils utilisent, comme noté précédemment, des objets tels que l'huile, l'eau bénite, les balais (et également la rançon) et d'autres objets. Pour la même cause, ces objets ont été utilisés traditionnellement dans la tribu du peuple baluba par les guérisseurs traditionnels.

5.5.1 Pratique de contact physique : Principe de droiture morale et éthique

Dans la culture mésopotamienne, la vie ou la force vitale était transférée par moment d'un corps à l'autre par le contact de chaque partie. De manière similaire, le contact physique du pasteur ou du prophète (avec la main ou le corps avec corps) avec les malades symbolisent la pratique qui investit les églises pentecôtistes en RDC, en particulier celles du Katanga (Bondo, 2020). Les membres croient profondément à la guérison divine au moyen de cette pratique.

Pour ce qui concerne le contact physique (corps contre corps et imposition des mains), les arguments d'appui à cette pratique sont très clairs et inéluctables dans la Bible. Citons

par exemple la résurrection du fils de la Sunamite (2 R 4 :34-35), la purification des lépreux (Mt 8 :2-3; Luc 5:12-16; 17:11-19), les malades de Génésareth (Mt 14:36), la femme courbée (Lu13:11-13), la résurrection du jeune homme Eutychus (Ac 20 :-10). Examinons la résurrection du fils de la Sunamite et d'Eutychus.

Dans les deux cas, Élisée et Paul sont confrontés aux cadavres. Paul, à sa descente, se pencha sur le corps d'Eutychus étalé par terre. Luc utilise le verbe *ἐπέπεσεν* (se lancer sur ou tomber sur) pour décrire le geste de Paul (Ac 20 : -10). Cette pratique semble être identique au geste d'Élisée (2 R 4 :34). Ici Paul entoura de ses bras le corps et ordonna de ne pas se troubler ou se lamenter (*θορυβεῖσθε*). Pour Élisée le contact des yeux, de la bouche et des mains constitue des zones corporelles qui, dans leur ensemble, « constituent l'être humain et sont représentatives de sa personnalité » (No19 :11). Ces parties du corps l'unissent symboliquement au cadavre, réduisant son statut par une identification et une souillure complète. Leurs étranges efforts de réanimation les unissent étroitement aux cadavres souillés (No 19 :11). Contrairement à Pierre qui se mit à genoux seul dans la chambre, tournant le dos au corps de la défunte (Tabitha) (Ac 9 :40). Luc utilise le terme (*ἐπιστρέψας* : se tourne) pour montrer effectivement que Pierre n'avait pas touché le corps de Tabitha.

En effet, l'exercice d'un ministère (particulièrement l'exercice des dons charismatiques) dans les églises ne doit pas avoir une connotation d'immoralité et d'impureté (*ἀκαθαρσίας*). Une connotation qui fait si souvent partie des activités des religions et cultes mystérieux, également assimilée à l'immoralité sexuelle (Ro 1:24; 1 Th 4:7; 2 Co 12:21; Ga 5:19; Col 3:5).

Au lieu de devenir impurs par leur contact avec les corps sans vie successivement du fils de la Sunamite (No 19) et d'Eutychus, Élisée et Paul communiquent la vie (2 R 4 :34 ; Ac 20 :10), faisant respirer et éternuer ses narines comme Yahweh le fit avec Adam (Peter J Leithart, 2006 : 191). La pratique souligne la portée du miracle et la souillure qu'ils étaient prêts à subir pour que la vie s'ensuive (David W Baker et Gordon J. Wenham Lissa M. Wray Beal, s.d :325).

Dans les églises pentecôtistes en RDC et ailleurs, Élisée, Paul et l'utilisation d'onguent d'argile par le Seigneur Jésus servent d'appui pour la plupart des pasteurs et prophètes qui exercent les dons charismatiques. C'est dans ce contexte que l'imposition des mains

et l'onction d'huile sur l'endroit de la maladie sont également signalées ; spécifiquement sur le sexe lorsqu'il s'agit de la stérilité. Une pratique que l'on trouve également chez les guérisseurs traditionnels lorsqu'ils sont appelés à leurs services²⁸.

Selon quelques témoignages, les pasteurs²⁹ qui ont fait usage de cette pratique d'imposition des mains sur l'endroit des maladies, finirent par tomber dans l'immoralité sexuelle étant donné qu'il s'agit d'un domaine de sensibilités physiques. Il est incontestable que nos explications restent indubitablement objectives quant à la question de savoir si cette pratique d'imposer les mains sur le sexe libère de préoccupations et pourvoit la consolation. Là où est le serviteur de Dieu, il y a la vie parce qu'il y a Dieu. Pour Élisée comme pour Pierre, Paul et le Seigneur, l'expérience charismatique console et préserve la droiture morale et éthique. Dans un pays la morale est détruite par l'avidité, l'injustice et la méchanceté, Dieu en Christ établit une éthique. Dans la culture de la mort, Dieu façonne une culture de vie pour ceux que le Père a unis à son Fils ressuscité par son Esprit (Peter J Leithart, 2006 : 191). Pour des raisons de morale et d'éthique, chaque pratique doit être adaptée à un contexte particulier à la lumière de la Bible ; Élisée et Paul se sont couchés sur le corps des hommes, et Pierre tournait le dos à la défunte (Tabitha). Est-ce une coïncidence ou un acte réfléchi ?

Si on se concentre sur la présentation morale et éthique de cette pratique, on doit au moins admettre que cette conduite est utilisée dans un domaine très risqué d'immoralité. D'ailleurs les normes primaires à ce sujet devraient être de nature morale et éthique et devraient être appliquées à tous les domaines de l'existence humaine étant donné que la morale et l'éthique sont la mesure de l'étendue de l'activité du Saint-Esprit dans la vie des individus puisque la vision chrétienne de la droiture morale et éthique est définie bibliquement et de manière christologique (Yong, 2007 :314).

²⁸ Des dames guérisseuses successivement à Butumba dans le Haut-Lomami et à Ntambo (Mulumbi) dans le Haut Katanga guérissent la stérilité masculine soit en touchant le sexe, soit avec les racines. Pour tester leur virilité, elles couchent avec les hommes guéris.

²⁹ L'un de Maka (dans le territoire de Bukama), les deux autres respectivement à Kijuki (territoire de Manono) et à Lubumbashi.

5.5.2 Usage de substances physiques : Principe de fidélité/véracité et de l'intégrité

Le terme « substance physique » est utilisé pour souligner toutes sortes de matériels physiques qui ont servi (dans la Bible) et servent aujourd'hui de moyen (pont) dans quelques cas de guérisons. Citons par exemple l'eau, la salive et l'huile. À l'époque biblique, on remarque que l'huile, l'eau et la salive (souvent l'huile d'olive) ont été utilisées pour la guérison.

On se souvient de l'épisode de Naaman, ce général Syrien malade de la lèpre (2 Rois 5, 14). C'est justement dans le Jourdain, le banal petit fleuve, que le prophète avait invité Naaman à se plonger sept fois. S'y plonger était une façon puissante de recevoir et de manifester la guérison. Le blessé dans Lu (10 :34) est soigné avec de l'huile et du vin, respectivement pour apaiser (huile) et pour purifier (le vin). On estime que l'usage médicinal de l'huile, comme le note Luc, vient assurément de la Mishna, une exposition de la loi juive (Moo, 2000 :238-239). Elle est liée à la guérison du fait même que dans l'esprit de tous, l'huile est un symbole de la présence et de la puissance du Saint-Esprit. La salive et l'eau ont servi dans la guérison de l'homme sourd-muet dans la Décapole (Mc 7:33), de l'aveugle à Bethsaïde (Mc 8:23) et de l'aveugle-né évoqué par Jn (9:6). Singulièrement, bien qu'elle puisse transmettre l'impureté parmi les juifs (Lé 15 :8) la salive était néanmoins considérée comme ayant un pouvoir curatif très apprécié, surtout pour les yeux (Carson,1991 :363-364). Cette allégation s'appuie généralement sur l'opinion rabbinique selon laquelle la salive du premier-né d'un père avait des propriétés curatives (Köstenberger, 2004 :283). Une croyance que l'on rencontre également chez les noirs africains, en particulier chez les balubas du grand Katanga. On parle chez ce peuple de *mata malala* (la salive du matin) qui est utilisée en cas de maladie des yeux.

La problématique liée aux substances évoquées précédemment réside dans leur utilisation. En effet, comme pour l'africain, la croyance sans action rituelle ôte une grande partie du pouvoir naturel ; d'ailleurs, l'usage des substances physiques par les prophètes ou les pasteurs des églises pentecôtistes au Katanga fait l'objet de fraude et de tromperie.

Le terme *δόλος*, (fraude) se réfère d'abord à la capture de poissons à l'aide d'appâts. Il ouvre par conséquent la voie à la signification métaphorique de la ruse et de l'infidélité (Zodhiates, 2000 :477). En fait, lorsque les substances physiques utilisées sont vendues

à un prix exagéré aux personnes qui désirent la délivrance ou la guérison, elles sont significatives de ruse, de fraude et d'infidélité. Puisque les dons charismatiques ont pour but la consolation, l'exhortation et l'édification, les membres doivent constater une grande différence entre ceux qui les exercent et les guérisseurs traditionnels. Les pratiques associées à la délivrance ou à la guérison ne doivent pas servir d'appât (hameçon) comme c'est le cas pour les guérisseurs traditionnels qui recourent aux diverses méthodes de ruse et de fraude pour gagner des adeptes. Quant à la tromperie *πλάνης*, elle souligne un défaut intellectuel (erreur) et un défaut moral (tromperie). Il est par conséquent essentiel de prévenir les erreurs dans l'exercice des dons charismatiques. En fait, la gravité de ces pratiques est de vouloir s'enrichir en vendant un office spirituel ou en voulant tirer un profit à partir des choses sacrées (Rutherford, 1915 :2796). Pourtant la Bible est claire à ce sujet et fournit le modèle à suivre.

En effet, après sa guérison, Naaman tint à ce qu'Élisée accepte une action de grâce, c'est-à-dire un présent, en reconnaissance de ce qu'il avait fait. Élisée admettait qu'il valait mieux refuser le présent, puisque Naaman avait besoin de savoir que Dieu Jéhovah était son vrai guérisseur et lui (Élisée) n'était que le représentant (2 R 5:15-19). L'attitude d'Élisée envers Naaman évoquait simplement un souhait d'aller en paix (Smith, 1995). La formule « va en paix » montre qu'Élisée n'était pas au ministère prophétique pour gagner de l'argent ou encore moins pour acquérir des biens, mais pour chercher le bien-être des autres, en particulier de Naaman (Adeyemo, 2006 :448). De plus, Élisée voulait conserver le but pour lequel le Saint-Esprit a donné les dons et éviter sa propre destruction. C'est dans ce sens que Bondo (2020 :209) s'appuie sur les écrits de Paul pour démontrer que le Dieu pour qui l'on sert est Celui qui examine les cœurs

Le verbe « approuver » souligne que le Dieu qui examine et qui estime dignes ses serviteurs et leur confie la mission, continue encore à examiner (souligne la nature continue de l'examen). En fait, la notion de Dieu en tant qu'examineur des cœurs humains est importante, elle est également fréquente dans l'Ancien Testament (1 Ch 28 :9; 29:17; Ps 7:9; 17:3; 139:23; Pr 17:3; Jé 11:20; 12:3; 17:10). Par conséquent, il faut s'assurer que les mobiles des pratiques sont purs, puisque Dieu est témoin de la fidélité et de l'intégrité de tous les motifs (Bruce, 1982 :27). Pour clore ce point, nous soutenons que tout ministère, particulièrement celui de l'exercice des dons charismatiques dans l'église, ne doit pas contenir de malentendus sur Dieu. Ainsi donc, toutes les pratiques,

toutes les structures qui cherchent à maintenir l'esprit des membres captifs dans n'importe quelle situation (soit spirituelle soit physique), servent les forces des ténèbres de la même manière que le dieu de ce siècle aveugle l'esprit de certaines personnes vis-à-vis de l'Évangile (2 Co 4:4). C'est pourquoi, l'étude soutient que le ministère chrétien doit être couvert de la fidélité et de l'intégrité, en vue d'être approuvé par Dieu.

5.5.3 Principe d'imitation positive

Selon White (1979 : 110-112) l'imitation positive est d'une importance capitale en tant que principe permanent de l'éthique dans la contextualisation. Quand il s'adresse aux Corinthiens (1 Co 11 :1) Paul emploie l'expression *μιμηταί μου γίνεσθε* « devenez imitateurs de moi » traduite par « imitez-moi, suivez mon exemple ou vous devez suivre mon exemple, prenez-moi comme modèle, tout simplement soyez mes imitateurs ». En effet, un imitateur est un suiveur, celui qui fait ce que font les autres. Ce substantif est également traduit par un verbe : « ». Ellingworth, Hatton et Ellingworth (1995 : 239) estiment qu'il y a dans ce terme l'idée de suivre ses traces, suivre l'exemple de » ou « utilisez-moi comme modèle ». Trail (2008 : 55) soutient qu'il n'y avait pas d'arrogance à leur demander de l'imiter.

En exhortant les Corinthiens à son imitation, Paul voudrait relever quelques similitudes avec Christ. Comme Trail, nous estimons que comme sa vie était plus visible pour les Corinthiens que celle du Christ, Paul a fait valoir le sacrifice de ses propres droits au profit des autres. Dans un premier temps, l'idée ultime semble présenter la conduite comme le cœur même de la vie chrétienne et de la mission, en particulier en vue de plaire à Dieu. Indubitablement, Paul aux Thessaloniens (2 Th. 3 :7,9) dit qu'il n'a pas vécu parmi eux dans le désordre, mais il a voulu en lui-même donner un modèle. Comme on peut l'observer, il s'agit des expressions préférées de Paul pour un comportement juste (Ro 8 :8 ; 1 Co 7:32-34; Ga 1:10; 1 Th 2:4, 15; 4:1; Ép 6:6; 2 Co 5:9; Col 1:10; 3:22). Ainsi, un tel comportement doit être observé dans l'exercice des ministères, singulièrement parmi ceux qui manifestent les dons charismatiques dans les églises. Dans un deuxième temps, Paul fustige le genre de discours dissimulant une ruse et motivé par la seule intention de gagner la faveur des personnes par la flatterie avec les motifs impurs (*ἀκαθαρσίας, akatharsias*). Ceci démontre que Paul leur demande de faire ce qu'il fait lui-même en imitant le Christ.

Pour clore cette partie, il faut noter que l'imitation positive s'implique clairement dans l'éthique de la filiation (Père et Fils, Jésus et les apôtres). La filiation implique la communion morale non seulement avec Dieu, mais aussi les uns avec les autres. La bonne vie, bien qu'elle exige la volonté de marcher sur un chemin étroit avec quelques-uns, ne reste pas une lutte isolée. Il en résulte que l'éthique de la communauté chrétienne est caractérisée comme une famille de « frères » ayant de solides responsabilités morales les uns envers les autres, et liés par une relation commune au Père et au Fils divin. Cette relation amène à une compréhension selon laquelle tout commence par la transformation des vies, pour que les hommes et les femmes passent des ténèbres à la lumière du Christ.

En résumé, la vérité générale de l'imitation positive, comme souligné précédemment, trouve son sens dans l'éthique de filiation. Ainsi, la contextualisation ne cède pas à l'environnement accueillant pour les œuvres des ténèbres (y compris les comportements précités), mais pour leur destruction (1 Jn 3:8), et une transformation individuelle et communautaire. L'enjeu vital de la contextualisation est de gagner ensemble le monde, libérer la vie spirituelle, physique et sociale, c'est-à-dire purifier l'atmosphère terrestre. Servir avec un comportement qui cherche à plaire à Dieu doit être une obligation parmi ceux qui manifestent les dons charismatiques. Puisque la lutte contre les œuvres du diable est une question de transformation de la vie humaine, celui qui dit qu'il demeure en lui doit marcher aussi comme il a marché lui-même.

5.6 Conclusion

Le but de ce chapitre était d'établir les principes bibliques en vue de garantir l'expression de la foi chrétienne dans les églises pentecôtistes en RDC, en particulier au Katanga. Il faut noter que dans ces églises, les dons charismatiques sont visibles et jouent encore un rôle vital dans leur croissance. Les ambitions des églises pentecôtistes du Katanga reposent sur les manifestations du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte à Jérusalem.

Cependant, à côté de ces ambitions de la manifestation du Saint-Esprit, il existe des sensibilités vers la christianisation des pratiques traditionnelles, lesquelles émergent déjà notoirement. Certains phénomènes charismatiques prétendument vécus se manifestent parfois selon les sensibilités des pratiques des religions traditionnelles. Puisqu'il y a beaucoup d'affinités dans les ministères de délivrance (exorcisme) et de guérison avec

les religions traditionnelles africaines, on observe une sorte de catharsis accomplie à travers ces ministères. Les raisons de cette catharsis, même si elles sont multiples, semblent résider dans la méconnaissance de certains principes bibliques dans l'exercice des dons charismatiques.

Le ministère quel qu'il soit, en particulier l'exercice des dons charismatiques, ne doit pas être le résultat de l'immoralité, sinon il sera facilement contrôlé par des circonstances regrettables. Là où le serviteur de Dieu est, il y a la vie parce qu'il y a Dieu. L'expérience charismatique console et préserve la droiture morale et éthique. Dans la culture de la mort, Dieu façonne une culture de vie pour ceux que le Père a unis à son Fils.

Ensuite la confiance doit être en Dieu et non en nous-mêmes ; car la mission n'est pas auto-proclamée mais sacrée dont nous sommes responsables devant Dieu. Les dons charismatiques n'étant pas d'origine humaine, n'importe quel ministère doit s'exercer dans la fidélité et l'intégrité ; il ne doit pas survenir avec des erreurs pour se tromper innocemment soi-même, car il ne vient pas de l'erreur, mais de Dieu lui-même.

La contextualisation de certaines pratiques traditionnelles dans les églises pentecôtistes a besoin de l'imitation positive. Il existe des modèles dans la Bible et dans l'histoire du pentecôtisme au Katanga plus visibles qui ont fait valoir le sacrifice de leurs propres droits au profit des autres. En exerçant les dons charismatiques, ils ont d'abord présenté la conduite comme le cœur même de la vie chrétienne. Ils ont voulu en eux-mêmes donner un modèle (*tupos*) et en ne vivant pas en désordre (*atakteo*). Cette préoccupation pour les autres ne doit être motivée que par un désir sincère : le salut des incrédules, l'édification des saints, et cela ne doit en aucun cas se faire au détriment de la vérité de l'Évangile car le risque de perdre le statut de serviteur de Dieu est plus grand lorsque l'on cherche la faveur des hommes (Gal 1:10).

CHAPITRE 6

CONCLUSION GENERALE

6.1 Introduction

Cette recherche, qui s'inscrit dans le cadre d'une enquête plus large en théologie dogmatique, a examiné le processus de christianisation de la religion indigène Luba dans le contexte du pentecôtisme tel que pratiqué aujourd'hui dans l'ex-région du Katanga en République démocratique du Congo (RDC). L'étude a mené des investigations approfondies qui visaient à évaluer les impacts positifs ou négatifs potentiels de l'intégration de certaines pratiques religieuses traditionnelles indigènes Luba dans la pratique du pentecôtisme dans la région du Katanga sur la foi chrétienne. En d'autres termes, nous avons examiné l'intégration potentielle de certaines pratiques issues de la religion traditionnelle Luba dans le cadre spirituel de l'Église, en insistant particulièrement sur les congrégations chrétiennes de la région du Katanga, du point de vue de la doctrine pentecôtiste. Il s'agissait, à la fin de l'étude, de fournir un ensemble de recommandations qui pourraient être utilisées pour transmettre efficacement la foi chrétienne par l'utilisation de certaines pratiques religieuses anciennes, tout en évitant le syncrétisme (Willowbank Report, 1978 : 55-58 ; Nida, 1978 : 222-225 ; Hesselgrave et coll., 1989 : 97).

Comme nous l'avons dit dans l'introduction, les églises pentecôtistes sont des congrégations chrétiennes qui mettent l'accent sur le baptême du Saint-Esprit en tant qu'événement expérientiel qui se produit après la conversion d'un individu (Anderson, 2004 : 103-104). Les pentecôtistes stipulent qu'un chrétien doit passer par une série de phases spirituelles et expérientielles, en commençant par la conversion (salut/justification), suivie du baptême du Saint-Esprit (onction/pouvoir pour le service) (Clements, 1981 :143). La première phase concerne la rencontre personnelle de l'individu qui reconnaît son état inhérent de pécheur et reconnaît la capacité de Jésus-Christ à le sauver du péché et à lui accorder la justification. La deuxième étape émerge du domaine du surnaturel, lorsque l'individu manifeste son désir intense, abandonne sa volonté et ses capacités cognitives au Christ.

Par conséquent, la rencontre interne va alors se matérialiser vers l'extérieur, souvent exprimée par le phénomène de glossolalie. En ce qui concerne les pentecôtistes, le

concept de « baptême dans le Saint-Esprit » est considéré comme un moyen de recevoir la transmission de pouvoir dans le but de servir (Anderson, 1992 : 41-43 ; Stronstad, 2012 : 2 ; Grey, 2014 :11), il en est de même pour l'utilisation des dons spirituels. Selon Asamoah (2013 :17), les rassemblements de culte pentecôtistes sont caractérisés par une rencontre avec le Saint-Esprit, comprenant diverses manifestations telles que des révélations, des prophéties, des guérisons, des délivrances, des louanges collectives, des services d'adoration et d'autres activités qui sont considérées comme provenant du Saint-Esprit. Par conséquent, il est important de considérer la question de l'expérience spirituelle, y compris les traits susmentionnés, tout en discutant du pentecôtisme. Le pentecôtisme et le pouvoir spirituel sont étroitement liés, et constituent ainsi le fondement de la convergence avec la religion traditionnelle Luba.

Il a été souligné, dans cette étude, que la première mission pentecôtiste au Congo, et probablement en Afrique centrale, remonte à 1915, lorsque William FP. Burton et ses associés en ont pris le contrôle (Garrard, 2008). La mission pentecôtiste a été fondée au sein d'une communauté profondément immergée dans la divination, la sorcellerie et d'autres rituels associés à leurs croyances religieuses traditionnelles (Bondo, Kanonge et Kommers, 2020 : 2). Pendant la période missionnaire, toute utilisation des pratiques religieuses indigènes était considérée avec suspicion. Néanmoins, avec le retrait éventuel des missionnaires étrangers et le transfert des postes de direction à des Congolais, il y a eu une assimilation progressive des pratiques religieuses traditionnelles dans les églises protestantes, en particulier au sein de la confession pentecôtiste. L'objectif de cette intégration était probablement de faciliter l'harmonisation de la foi chrétienne avec la culture africaine, trop influencée par la présence et l'importance des religions traditionnelles.

L'objectif principal de cette recherche était d'examiner et d'évaluer la récente récurrence des pratiques de la religion traditionnelle Luba au sein des églises pentecôtistes de la province du Katanga et de déterminer si ce phénomène a un impact positif ou négatif sur la pratique du christianisme.

Afin d'atteindre cet objectif, une série de méthodologies a été utilisée. Dans cette étude, nous avons utilisé le paradigme de la contextualisation critique de Hiebert (Hiebert, 1984 ; 1987) pour examiner la contextualisation de ces pratiques. Notre objectif était de déterminer si ces pratiques contribuaient positivement ou négativement à la préservation

de l'héritage apostolique. Il est important de reconnaître qu'une enquête sur les visions du monde des individus nécessite un examen non seulement des individus eux-mêmes, mais aussi de leur position dans le cadre plus large de l'existence humaine (Hiebert, Shaw et Tiéno, 2018 : 71). Afin d'obtenir une compréhension globale du peuple Baluba et de sa situation respective, nous nous sommes évertués à procéder à un examen approfondi de ses aspects culturels et sociétaux. En plongeant dans les subtilités des Baluba, nous avons pu élucider, dans la mesure du possible, les complexités qui façonnent leur identité et les environnements dans lesquels ils vivent.

Nous avons, dans cette démarche suivi Hiebert (1999 : 43) qui estime qu'il est essentiel d'examiner la religion d'une population en tant que systèmes sociaux comprenant des individus réels engagés dans des interactions multiformes et complexes. Les Baluba font référence à des groupes sociaux comprenant des individus qui sont unis par leur participation à des pratiques et des rituels religieux. Par conséquent, cette recherche visait à étudier les perceptions des Baluba envers leurs ancêtres décédés, les méthodes utilisées pour apaiser les esprits par des sacrifices sanglants, les rituels impliqués dans l'adoration des dieux par l'utilisation du feu et de l'encens, et d'autres encore.

En d'autres termes, l'examen considérait l'applicabilité du modèle de contextualisation critique de Hiebert dans l'évaluation de l'utilisation potentielle de certaines pratiques issues de la religion traditionnelle Luba par les pentecôtistes dans la région du Katanga. De plus, l'étude a passé en revue la littérature appropriée qui nous était disponible, en s'appuyant sur les travaux de Smail (1980) comme exemple pertinent.

Afin d'établir les principes bibliques qui peuvent garantir la foi chrétienne exprimée à travers certaines pratiques de la religion traditionnelle Luba sans compromis, la contextualisation critique et les résultats de l'analyse de la littérature ont été évalués. Les étapes de l'évaluation des résultats ont suivi la recommandation de Creswell (2003 : 190) : (1) préparer les données en vue de leur analyse ; 2° effectuer les différentes analyses ; (3) développer davantage la compréhension des données ; et (4) interpréter le sens élargi des données et en tirer les conclusions appropriées.

Il nous a semblé, après le grand chemin parcouru pour cette étude, que la mise en œuvre des pratiques bibliques dans un contexte pentecôtiste katangais se déroule de manière à nuire à l'héritage apostolique. Il faut un effort consciencieux pour construire une

manifestation authentique du pentecôtisme qui soit adaptée au milieu culturel katangais dans lequel il émerge, tout en maintenant une adhésion inébranlable aux principes scripturaires. Les questions examinées dans cette recherche possèdent non seulement une pertinence significative, mais aussi une valeur substantielle pour l'avenir de la foi chrétienne en République démocratique du Congo en général, et au Katanga en particulier.

6.2 Le sommaire de l'étude

Pour parvenir à ce constat, notre étude a été subdivisée en six chapitres incluant aussi bien l'introduction que la conclusion.

Le premier chapitre était l'introduction générale de l'étude.

Le deuxième chapitre a exposé l'aperçu de l'histoire et des pratiques fondamentales de la religion traditionnelle Luba dans la province du Katanga. Le chapitre a passé en revue les origines et le développement de la tribu, ensuite il a relevé quelques pratiques et croyances traditionnelles (pratiquées par les Bilumbu), en identifiant celles qui sont pratiquées dans les églises pentecôtistes de la province du Katanga.

Le **troisième chapitre** a esquissé dans un premier temps l'historique de l'origine et du développement du pentecôtisme dans la région. Deuxièmement, le chapitre a exposé l'expansion du pentecôtisme dans la province et le rôle qu'ont joué les missionnaires et le peuple Luba. Enfin, le chapitre a examiné les points fondamentaux des enseignements du pentecôtisme tout en analysant l'expérience et l'exercice des dons charismatiques dans cette partie du pays.

Quant au **chapitre quatre**, il a souligné la vision du monde du peuple Luba, tout en passant en revue le profil et le rôle des Balombi dans les églises pentecôtistes. Le chapitre a également examiné les pratiques de la religion traditionnelle luba qui sont christianisées et leur impact sur la foi chrétienne, pour une meilleure contextualisation de quelques pratiques traditionnelles luba dans l'exercice des dons charismatiques.

Le **cinquième chapitre** a cherché à établir quelques principes bibliques afin de garantir l'expression de la foi chrétienne. Pour y parvenir, le chapitre a exposé d'une manière succincte le concept « contextualisation ». Il a présenté différentes formes de la

contextualisation. Ensuite quelques pratiques ont été analysées dans le contexte du Moyen Orient (Israël ancien) et dans le monde Gréco romain.

Enfin, **le sixième chapitre** a servi de conclusion générale à ce travail.

6.3 Conclusion générale

Comme souligné à plusieurs reprises dans ce travail, l'étude s'inscrit dans le domaine de la théologie dogmatique et a été basée sur la méthode de revue de littérature. En effet, l'étude a montré que dans cette partie de la RDC, les pentecôtistes se concentrent sur les dons du Saint-Esprit (le baptême dans le Saint-Esprit et les phénomènes charismatiques). Les membres considèrent le jour de la Pentecôte comme un récit formateur à partir duquel le reste de la Bible peut être lu (Vondey, 2020 :226). Leurs ambitions reposent sur l'expérience des phénomènes charismatiques.

Or, parallèlement à l'expérience des phénomènes charismatiques, on observe la résurgence des pratiques de la religion traditionnelle luba dans l'exercice des dons du Saint-Esprit. Cette résurgence semble être la conséquence de la contextualisation de certaines pratiques de la religion traditionnelle. La réflexion a mené à une préoccupation vitale, celle de la mauvaise compréhension de la contextualisation qui influence la pratique des dons charismatiques dans les églises, avec le risque d'entraver la foi chrétienne. Dans ce cas, les pratiques prétendument vécues ne semblent pas vouloir dire grand-chose par rapport au salut. En effet, pour certains membres des églises pentecôtistes, le fait de devenir chrétien ne signifie plus le changement de la vision du monde. Il est certain que la Bible regorge des exemples où les croyances, les formes religieuses et les pratiques déjà connues du peuple sont utilisées pour révéler Dieu. Autrement dit, il existe dans la Bible des modèles plus visibles qui peuvent être suivis pour faire valoir les phénomènes charismatiques, tout en s'appuyant sur les croyances culturelles. Puisque la christianisation des pratiques traditionnelles a pour but de faire intégrer la foi chrétienne dans un nouveau contexte ou un contexte local défini, il est nécessaire de constater la différence entre ceux qui les exercent et les guérisseurs traditionnels. Les pratiques des dons du Saint-Esprit ne doivent pas servir d'appât (hameçon), telle une ruse pour gagner les membres. D'autant plus que la conversion est d'abord et avant tout un changement d'allégeance de ce en quoi on avait confiance auparavant. Puisque les dons du Saint-Esprit semblent se manifester selon les

sensibilités de la religion traditionnelle luba, la conversion ne signifie plus l'abandon des cultes en relation avec le monde des pouvoirs des esprits. En effet, comme signalé dans les chapitres 3 et 4, il a certainement été important et légitime d'insister sur ces points pour que les dons du Saint-Esprit s'exercent selon les modèles bibliques où l'éthique chrétienne est pleinement observée. Il est indispensable de noter que les pentecôtistes sont naturellement sceptiques à l'égard de ceux qui prétendent dire que le Saint-Esprit serait également actif dans les religions non chrétiennes (Lederle et Clark, 1983 :44). Cela signifie que pour les chrétiens pentecôtistes en général, le procédé d'action du Saint-Esprit doit être comme un champ de force portant la signature de Jésus-Christ. Ceci est exact puisque le schéma interprétatif chrétien révèle que les phénomènes charismatiques sont intimement liés à l'envoi du Fils par le Père, et tout commence par là. C'est pourquoi, les efforts ont abouti aux principes bibliques pertinents qui peuvent aider les pasteurs et les prophètes à s'assurer que les pratiques religieuses traditionnelles doivent être christianisées sans nécessairement compromettre les principes fondamentaux de la foi chrétienne (garantir la foi chrétienne). Telle est la conclusion de cette étude.

6.4 Implications de cette étude

En tenant compte de l'hypothèse centrale de cette étude, il est possible de mettre en œuvre des pratiques bibliques dans un environnement pentecôtiste congolais sans compromettre l'héritage apostolique. Tout d'abord, il est important de rappeler les résultats des recherches du chapitre 2 sur le peuple Luba. Il faut garder à l'esprit que le peuple Luba est un adorateur, il est une part entière du cosmos et de la société. Ce peuple possède le sentiment d'une dépendance à des puissances invisibles. Le but de cette dépendance est d'obtenir un équilibre et une harmonie entre les hommes et les forces invisibles (spirituelles). La divination occupe une place de choix dans cette tribu. Lorsque ce peuple se rencontre pour un culte (pentecôtiste), il utilise les expressions qui démontrent la valeur qu'il accorde à l'adoration et aux acteurs de la rencontre (notamment les prophètes Balombi). Tout comme les Bilumbu dans la société traditionnelle Luba, les Balombi dans le pentecôtisme au Katanga, sont connus comme les détenteurs de la puissance qui déracine le mal et la souffrance. Cependant, l'accent particulier qui avait été mis sur les dons charismatiques par les Balombi a aidé à combler le fossé entre la religion traditionnelle et la foi chrétienne. Ce qui veut dire que les manifestations

suraturelles exercent une influence significative sur la réception du message de l'Évangile. À partir de la description de la christianisation des pratiques de la religion traditionnelle luba dans le pentecôtisme RDC, il est plausible de dégager brièvement trois implications.

La première implication est la possibilité d'une coexistence des pratiques charismatiques qui provient de la compréhension plus erronée des formes de contextualisation. Comme déjà souligné, la contextualisation idéale est la combinaison des formes culturelles traditionnelles avec des significations bibliques (voir chrétiennes). Même si les pratiques doivent être considérées comme adaptées au contexte pour être christianisées, la différence entre ce qui est une contextualisation légitime et ce qui ne l'est pas (celle des guérisseurs traditionnels) reste de rigueur. Car la christianisation des formes traditionnelles (associée aux pratiques religieuses autochtones) peut avoir des effets perturbateurs, voire destructeurs sur les chrétiens. Il est essentiel de souligner que les formes culturelles traditionnelles doivent être soigneusement sélectionnées et analysées avant de mettre en pratique leur christianisation, car l'acceptation de la possibilité de coexistence de deux croyances (traditionnelle et chrétienne) dans les églises souligne le passage indubitable à une pneumatologie extrêmement anémique.

La deuxième implication soulève le risque de la perte de l'héritage du livre des Actes des Apôtres dans le domaine de la manifestation du Saint-Esprit. Assurément la contextualisation représente un processus de transmission des vérités bibliques non seulement conforme à l'Écriture, mais également pertinente pour la culture. Elle est une capacité de répondre de manière significative à l'Évangile dans le cadre d'un contexte et d'une situation appropriés (Woodberry, 1996 :110). La christianisation de certaines pratiques traditionnelles doit aboutir au processus de transmission des vérités bibliques dans une culture, en vue du salut des incroyants et de la consolation des croyants. Ici aucune substitution (de la personne ou d'un objet) du Saint-Esprit ne doit être constatée. Cette allégation trouve son soubassement dans la Bible, en particulier dans le Nouveau Testament. En effet, lorsque l'on ordonne au nom de Jésus cela ne signifie pas que l'on doive opérer une manipulation magique, il s'agit plutôt d'une actualisation par le Saint-Esprit du pouvoir de Jésus, en l'occurrence de son pouvoir de guérison, de délivrance ou de miracle (Bondo, 2020). Qu'il s'agisse de la guérison, de la délivrance (exorcisme) ou

même de la puissante transformation que l'on vit par la conversion, toutes les pratiques doivent leurs significations dans Christ.

La troisième implication entraîne le risque d'un retour aux esprits idolâtriques et occultes dont les membres avaient été délivrés. Il est certainement souhaitable d'avoir des églises locales ou des groupes dans lesquels se produisent diverses manifestations charismatiques ; c'est pourquoi, les expériences charismatiques (pentecôtistes) doivent faire des églises des lieux où il fait bon vivre, sans oppression ni peur. Les pratiques christianisées doivent avoir des points de vue bibliques forts, fondés sur les mêmes principes bibliques que ceux des apôtres. Si ce n'est pas le cas, la christianisation des pratiques traditionnelles signifiera le retour des chrétiens aux esprits faibles desquels ils ont été délivrés.

6.5 Suggestions et recommandations

Ce travail d'analyse critique basé sur des perspectives dogmatiques de la christianisation des pratiques traditionnelles dans le pentecôtisme en RDC, et ailleurs en Afrique, doit être considéré comme un premier pas important vers un projet beaucoup plus vaste. Au-delà des résultats obtenus au cours de cette recherche, il y a encore beaucoup plus à apprendre sur d'autres aspects des pratiques des dons du Saint-Esprit dans le pentecôtisme en RDC. À partir d'un dialogue critique entre la manifestation des phénomènes charismatiques et les principes bibliques relevés pour la contextualisation, il est plus aisé de christianiser quelques pratiques traditionnelles sans compromettre la foi chrétienne.

Tout d'abord, ces recherches ont permis de rejoindre l'opinion de nombreux penseurs qui estiment que la Bible regorge des exemples où les croyances, les formes religieuses et les pratiques déjà connues du peuple sont utilisées pour révéler Dieu (§5.3). Dieu a travaillé avec le peuple de manière culturellement appropriée. La contextualisation a donc pour but d'instiguer l'humanité à conclure une alliance avec Dieu, comme en témoigne l'action de Noé et d'Abraham (§ 5.2).

En effet, pour les pentecôtistes, l'essence du pentecôtisme est le baptême dans le Saint-Esprit et les phénomènes charismatiques sont l'indice principal de la spiritualité. C'est ici que l'étude soutient que la spiritualité est la fusion de la présence divine avec la vie en Jésus. Elle est synonyme de ce qui se réfère à l'expérience du baptême dans le Saint-

Esprit et à l'exercice des dons charismatiques qui s'en suivent. Nous pensons que la potentialité des églises pentecôtistes peut encore une fois jouer un rôle de premier plan dans le maintien des phénomènes charismatiques (la pratique des dons charismatiques) en RDC. C'est là que doit intervenir un dialogue critique entre la résurgence des pratiques des religions traditionnelles dans l'exercice des dons charismatiques et leurs significations dans la Bible.

Il est certes avéré que c'est par la vision du monde qu'un groupe de personnes pose des actes sur la nature et les utilise pour organiser sa vie. C'est par la conception de sa cosmologie que l'Africain a mieux compris le concept chrétien des pouvoirs. Néanmoins l'étude n'approuve pas que la délivrance puisse s'obtenir par négociation au moyen de quelques pratiques spécifiques. C'est pourquoi l'analyse ci-dessus soulève la question concernant la relation du croyant avec Christ le Sauveur : être chrétien signifie que l'individu reçoit le pouvoir de devenir l'enfant de Dieu (Jn 1 :12) et qu'une fois devenu fils de Dieu, l'Esprit de son Fils crie en lui Abba père (Gal 4 :6). De plus, l'apôtre Paul fait savoir que « personne n'a haï sa propre chair mais il la nourrit et en prend soin, comme Christ le fait pour l'Église (Ép 5 :29). En d'autres termes, ceux qui exercent les dons du Saint Esprit aussi bien que les potentiels bénéficiaires doivent tous se considérer comme membres du corps de Christ. En outre, compte tenu du fait incontestable que le sacrifice du Christ était parfait et pleinement satisfaisant pour notre rédemption, il devient impératif de se demander si le besoin d'offrandes de rançon persiste toujours comme condition d'obtention de la délivrance de la part de Dieu.

Enfin, il est nécessaire de lancer un appel à l'encouragement pour la christianisation (contextualisation) critique des pratiques de la religion traditionnelle luba dans le pentecôtisme au Katanga. Peut-être que notre point de vue sur la christianisation des pratiques traditionnelles a été solennellement rigide malgré les efforts pour être pleinement souple dans l'orientation de l'expérience charismatique. Toutefois, comme l'imagination à insister sur le fait que la christianisation des pratiques de la religion traditionnelle Luba dans le pentecôtisme au Katanga devait s'inspirer de la Bible, en particulier du Nouveau Testament (Actes des Apôtres), nous espérons que ce travail encouragera certains. Ce travail ne va pas seulement encourager, il aidera aussi les pasteurs, les prophètes et autres serviteurs à mieux christianiser les pratiques traditionnelles dans le pentecôtisme. Les pasteurs, les prophètes et autres serviteurs qui

exercer les dons du Saint-Esprit seront stimulés à réfléchir davantage sur la question de la crédibilité des pratiques christianisées de manière à les réviser dès maintenant pour le salut des incroyants d'abord et l'affermissement des croyants ensuite. Il est légitime d'affirmer que les futures recherches suggéreront d'autres principes bibliques qui aideront aussi à mieux christianiser les pratiques des religions traditionnelles.

BIBLIOGRAPHIE

Adeyemo, T. (Ed.). 2006. *Africa Bible commentary. A One-volume commentary written by 70 African scholars*. Zondervan: Word Alive Publishers.

Afeke B. & Verster P. 2004. Christianisation of ancestor veneration within African Traditional religions: An evaluation. University of the Free State Bloemfontein. In die *Skriflig* 38(1). Pp. 47-61.

Anderson R.M. 1992. *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Anderson R.M. 2004. *An introduction to Pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson, A. 2001. *African Reformation: African Initiated Christianity in 20th Century*. Trenton, N.J. & Asmara, Eritrea: Africa World Press.

Anderson, A. 2007. *Spreading Fires: The missionary nature of the early Pentecostalism*. London: SCM Press.

Anderson, A. & Otwang, S. 1993. *Tumelo: The Faith of African Pentecostals in South Africa*. Pretoria: Unisa.

Anderson, A.H. 2017 Contextualization in Pentecostalism: A Multicultural Perspective. *International Bulletin of Mission Research*, Vol. 41(1)29-40 © The Author(s) 2017 Reprints and permissions: sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav DOI: 10.1177/2396939316674428 ibmr.sagepub.com

Anderson, R-S. 2010, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology*. Eugene: Wipf & Stock

Asamoah-Gyadu 2005. *African charismatics: current developments within independent indigenous Pentecostalism in Ghana*. Leiden; Boston : Brill.

Asamoah-Gyadu, J.K. 2004. Mission to "set the captives free". Healing, Deliverance, and Generational curses in Ghanaian. *International review of mission* vol. 93 nos. 3701371, July /October 2004.

Attanasi, K. & Yong, A. 2012. *Pentecostalism and Prosperity. The Socioeconomics of the Global Charismatic Movement*. New York: Palgrave Macmillan.

- Averbeck, R.F., 2004. *Ancient Near East Mythography as It Relates to Historiography in the Hebrew Bible in the Future of Archaeology*. edited. James K. Hoffmeier and Alan Millard. Eerdmans. Grand Rapids.
- Awolalu, J.O. 1976. What is African Traditional Religion? studies in comparative Religion. Vol.10.N 2(Spring 1976) World Wisdom inc. www.studiesincomparativereligion.com.
- Banon, P. 2009. *La circoncision. Enquête sur un rite fondateur*. Paris, Éd. Infolio, coll. Testimonia).
- Berkhof, L.1996. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishers.
- Bondo M.G., Kanonge D.M. & Kommers J. 2020. The impact of charismatic phenomena in the establishment and growth of the Congo Evangelistic Mission in the Luba region, *In die Skriflig* 54(1), a2511. <https://doi.org/10.4102/ids.v54i1.2511>. Date of access: 20-04-2020.
- Bondo MG. 2017. Recurrence of charismatic phenomena in the Congo Evangelistic Mission, 1915-1976: A comparative evaluation from the Book of Acts. South Africa: NW University, Potchefstroom Campus (MA-Dissertation).
- Bondo, M.G. 2020. Evangelistic mission and the practice of charismata in the Congo: Missiological assessment based on New Testament perspectives. South Africa: Potchefstroom, North-West University (Thesis-PhD).
- Bonhomme J. 2007. Transmission et Tradition Initiatives en Afrique Centrale. *Annales de la Fondation Fyssen*, 2007, pp. 48-60 HAL ID <halshs-00801895>.
- Bosch, D.J. 1991. *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission*. Maryknoll: Orbis Books.
- Bruce, F. F. 1982. *The Epistle to the Galatians: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Buchanan, J. 2011. *The Office and Work of the Holy Spirit*. London: The Banner of Truth Trust.
- Burton, W.F.P.,. 2016. *les enseignements tirés de la parole de Dieu*. Royaume Uni: CAM International.
- Burton, W. F. P. 1927. The Country of the Baluba in Central Katanga. *The Geographical Journal*, Vol. 70, No. 4 (Oct. 1927), pp. 321-338. *The Royal Geographical Society (with*

the Institute of British Geographers). <https://www.jstor.org/stable/1782058> Date of accessed: 14-03-2020.

Burton, W.F.P. 1933. *God Working with them: being Eighteen Years of Congo Evangelistic Mission History*. London: Victory Press, Park Crescent & Clapham Park.

Burton, W.F.P. 1961. *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*. Belgique : Musée royal de l'Afrique centrale.

Burton, W.F.P. 1967. *Quand Dieu travaille avec eux*. Grezieu La Varenne: Association Viens et Vois.

Carson, D. A. 1991. *The Gospel according to John*. Leicester, England; Grand Rapids, MI: Inter-Varsity Press; W.B. Eerdmans.

Charantenay P. 2009. Les religions au cœur de nos sociétés disponible sur </revue-etudes-2008-9-page-153.htm>. Date d'accès: 23-01-2019.

Clements, W.M. 1981. Ritual Expectation in Pentecostal Healing Experience. *Western Folklore Society*, Vol. 40, No. 2 (Apr. 1981). <http://www.jstor.org/stable/1499583> . pp. 139-148. Date d'accès : 26-11-2020.

Connors, M.E. 1997. "The National Pastoral Plan for Hispanic Ministry as a Strategy for Inculturation Among Mexican Americans," D.Th. Thesis, Regis College, University of Toronto.

Cooper, R. L. 2000. *Mark (Vol. 2)*. Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers.

Cox, H. 1996. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. London: Cassell.

Dadang, E. M. 2022. Contextualization: An Evangelical Reflection on Its Agelessness in Contemporary Christian Enterprise. *Journal of African Interdisciplinary Studies*. 6(1), 77 – 93. Date d'accès: 25-09-2023.

David W Baker & Gordon J. Wenham Lissa M. Wray Beal (Eds) (s.d). *Apollos Old Testament Commentary 1 & 2 Kings Series Editors*. Apollos Nottingham, England InterVarsity Press. Downers Grove, Illinois 60515).

Dayton, W.D. 1987. *Theological Roots of Pentecostalism*. (Ed by Ruark, J.E.). Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.

Demarest, B. 1997. *The cross and salvation Foundations of Evangelical Theology*. Wheaton, Illinois: Crossway Books A Publishing Ministry of Good News Publishers.

Ellingworth, P., Hatton, H., & Ellingworth, P. 1995. *A handbook on Paul's first letter to the Corinthians*. United Bible Societies.

Emmett, D. N. 2016. *WFP Burton (1886-1971) and Congolese agency: A bibliographical study of a Pentecostal Mission*. School of Philosophy, Theology and Religion College of Arts and Law University of Birmingham (PhD-Thesis).

Erickson M.J. 1985. *Christian theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

Fahlbusch, E.J.M. Lochman, J. Mbiti, J. Pelikan & L. Vischer, 1999. *The Encyclopedia of Christianity*. Vol.5. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publish Company Brill, Cambridge, U.K/Leiden, and Boston.

Fanning, Don. 2009. "Contextualization". *Trends and Issues in Missions*. https://digitalcommons.liberty.edu/cgm_missions/5. Date d'accès: 23-09-2023.

Fee, G. D. 1991. *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc.

Fee, G.D. 2000. *Listening to the Spirit in the text*. Grand Rapids: Eerdmans.

Flemming, D. 2005. *Contextualization in the New Testament*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Frost, M. &Hirsch, A. 2006. *The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the 21st Century Church*. Hendrickson Publishers. USA.

Gabaitse, Rosinah Mmannana. 2017. "Luke 4:18–19 and Salvation: Marginalization of Women in the Pentecostal Church in Botswana." In *So Great a Salvation: Soteriology in the Majority World*, edited by Gene L. Grene, Stephen T. Pardue, and K. K. Yeo, 59–76. Grand Rapids: Eerdmans.

Garrard, D.J. 2008. *The history of the Congo Evangelistic Mission/ Communauté Pentecôtiste au Zaire from 1915 to 1982*. Mattersey: Mattersey Hall (Thesis-PhD).

Garrard, J.D. 2009. African Pentecostalism. *Journal of Beliefs & Values*, 30:3, 231-244, DOI: 10.1080/13617670903371548.

Garrard, J.D. 2014. William F.P. Burton and the Birth of Congolese Pentecostalism. (In Lindhardt, M., ed. *Pentecostalism in Africa: Presence and impact of Pneumatic Christianity*. *Postcolonial Societies*. Boston: Brill. Pp.75-99.

Gerard-F de Clerck. 1984. Historique des Balubas. *The international journal of African historical studies*. Vol.17, N 3, History and rituel of the Luba Empire (1984), pp.404- 486. Published by: Boston University African Studies Center. <https://www.jstor.org/stable/218328> Date d'accès: 17-02-2020.

Gorden, R.D. 2015. "Faithful Contextualization: Crossing Boundaries of Culture with the Eternal Gospel"2015. *Faculty Publications*. 29 Andrews University. <https://digitalcommons.andrews.edu/world-mission-pubs/29>. Date d'accès: 20-09-2023.

Grey J. 2014. *Pentecostalism, Hermeneutics, and the Old Testament*. Editor: Pickwick Publications, Eugene, Oregon.

Grudem W. 1994. *Systematic theology: an introduction to Bible doctrine*. Great Britain: Inter-Varsity Press.

Guthrie, S. 2000. *Missions in the Thrid Millennium: 21 Key Trends for the 21st Century*. Waynesboro, GA: Paternoster Publicating.

Harris, M. J. 2005. *The Second Epistle to the Corinthians (2 Co 4:4–6)*. Grand Rapids, MI; Milton Keynes, UK: W.B. Eerdmans Pub. Co.; Paternoster Press.

Hesselgrave D.J. & Rommen E. 1989. *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. British Library cataloging in publication Data.

Hesselgrave, D. J. 2005. *Paradigms in Conflict*. Grand Rapids: Kregel Academic &

Hiebert P.G. 1984. Critical Contextualization. *Missiology: An International Review* 12:287–296.

Hiebert P.G. 1985. *Mission et culture. Ed. anthropological insights for Missionaries*. Grand Rapids: Baker book house, SA. Montreux.

Hiebert P.G. 1987. Critical Contextualization. *International Bulletin of Missionary Research*11: 104–112.

Hiebert, P.G. 2018. *Transforming worldviews: An Anthropological Understanding of how People change*. Grand Rapids: Baker Publishing Group.

Hiebert, P.G., Shaw, D.R. & Tiéno, T. 1999. *A Christian Response to Popular Beliefs and Practices: Understanding Folk Religion*. Grand Rapids: BakerBooks.

Hiernaux, J. 1962. Données génétiques sur six populations de la République du Congo (groupe Sanguins ABO et Rh, et taux de Sicklelemie). <http://lib.itg.be/open/ASBMT/1962/1962asbm0145pdf>. <http://www.congo.be/fr/congo/detail.asp?37...> Date d'accès : 23-05-2015.

Hocken, P. 1976. "The Significance and Potential of Pentecostalism" (In Hocken, P, Mills, JO, Tugwell, S & Every G (eds.) *New Heaven? New Earth?*). An Encounter with Pentecostalism. Springfield: Templegate Illinois.

Hollenweger, W. J. 1972. *The Pentecostals: The charismatic movement in the Church*. Minneapolis, Minnesota, Great: Augsburg Publishing House.

Hollenweger, W. J. 1997. *Pentecostalism: Origins and developments worldwide*. Peabody, MA: Hendrickson publishers.

Huther, J. E. 1882. *Critical and Exegetical Handbook to the General Epistles of James and John*. (P. J. Gloag & C. H. Irwin, Trans.). Edinburgh: T&T Clark.

Jeannerat, C. 2009. Of Lizards, Misfortune and Deliverance: Pentecostal Soteriology in the Life of a Migrant. *African Studies*, 68:2, 251-271, DOI: 10.1080/00020180903109631.

Date of accessed: 25-11-2018.

John H. Walton, Victor H. Matthews & Mark W. Chavalas (2000: 391) *The IVP Bible Background Commentary Old Testament*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.

Kalombo Kapuku, S. 2015. *Pentecôtismes en République Démocratique du Congo. Conditions et pertinence de dialogue entre Eglises Protestantes sur la mission aujourd'hui*. Tome I. Paris: Les Editions du Panthéon

Kalu, O. 2003. Pentecostalism and charismatic reshaping of the African religious landscape in the 1990s. *Mission Studies*, XX, 1-39, 2003. Date of accessed: 23-01-2019.

Kandolo Kasolwa Ilunga. 2014. Pour un modèle chrétien de réconciliation dans la société luba Une interprétation des pratiques traditionnelles luba de réconciliation à partir de Genèse 32–33 et une proposition d'appropriation chrétienne contemporaine Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D).

Kärkkäinen, Veh-Matti. 1999. Mission, Spirit and Eschatology: An Outline of a Pentecostal-Charismatic Theology of Mission. *Mission Studies*, Vol XVI-1, 31, 1999.

Kasongo-Lenge K.K. 2005. The soothsayers (Bambuki) and the Christian prayer petitioners (Balombi): a comparative and evaluative study of healing in the Luba Katanga area. Cape Town: University of Cape Town (Thesis-PhD).

Keener, C.S. 2010. 'Cultural comparisons for healing and exorcism narratives in Matthew's Gospel'. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 66(1), Art. #808, 7 pages. DOI: 10.4102/hts.v66i1.808.

Kenneth J. Archer 2004, "Pentecostal Story: The Hermeneutical Filter for the Making of Meaning," *Pneuma* 26:1 (Fall 2004), 36–59.

- Kizerbo, 1978. *Histoire de l'Afrique noire*. Paris: Hatier.
- Köstenberger, A. J. 2004. *John*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Kraft C.H. 2015. *The Evangelical's Guide to Spiritual Warfare: Practical Instruction and Scriptural Insights on Facing the Enemy*. Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing Group.
- Kraft, C. H. 2005. *Christianity in culture. 25 anniversary ed.* New York: Orbis Books.
- Land, S.J. 2003. *Pentecostal Spirituality A Passion for the Kingdom*. London, New York: Sheffield Academic Press Ltd).
- Latourelle, R. 1962. Miracle et Révélation : <http://www.jstor.org/stable/23572740>. Date d'accès: 16-07-2021.
- Latourelle, R. 1967. Originalité et Fonctions des Miracles de Jésus. *Gregorianum*, Vol. 66, No. 4, pp. 641-653. <http://www.jstor.org/stable/23577071> Date d'accès: 30-05-2021.
- Lederle, H. I & Clark, M. 1983. *What is Distinctive about Pentecostal Theology?* Pretoria: University of South Africa.
- Liardon, R. 2013. *The Smith Wigglesworth Prophecy and the Greatest Revival of all Time*. Sarasota: Whitaker House.
- Macchia, F. 1995. *Created Spirit Beings: Satan and Demons. Systematic Theology*. Edited by Stanley M. Horton. Revised Edition Springfield, MO: Logion Press.
- Macchia, F. 2006. *Baptized in the Spirit: a global Pentecostal theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Mason J. 2002. *Qualitative researching*. London: SAGE Publications.
- Maxwell, D. 2008. The Soul of the Luba: W.F.P. Burton, Missionary Ethnography and Belgian Colonial Science. <http://www.tandfonline.com/loi/ghan20>. Date d'accès: 11-06-2019.
- Maxwell, D. 2013. *Freed slaves, missionaries, and respectability: the expansion of the Christian frontier from Angola to Belgian Congo*. <http://journals.cambridge.org/AFH>. Date of Access: 23-05-2017.
- Mbiti J. 1991. Introduction to African religion, 10-digit ISBN 1-4786-2706-9, Waveland Press, Inc.
- Mbiti, J. S. 1986. *Bible and Theology in African Christianity*. Nairobi: Oxford University Press.

- Mbiti, J.S. 1972. "Some African Concepts of Christology." (in C. F. Vicedom, ed. *Christianity and the Younger Churches*. London: SPCK, 51 -62.
- Menzies, W. W. 2007. The Reformed Roots of Pentecostalism. *PentecoStudies*, vol. 6, no. 2, p. 78–99. ISSN 1871-777691. Date accessed: 17-11-2017.
- Milton, G. 2020. *Salvation Participating in the story where earth and heaven meet*. In Vondey, W. 2020. *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*. New York: Abingdon, Oxon, Routledge 2 Park Square, Milton Park.
- Moo, D. J. 2000. *The letter of James*. Grand Rapids, MI; Leicester, England: Eerdmans; Apollos.
- Moorhead, M. W. 1922. *Missionary Pioneering in Congo Forests: A narrative of the labors of William F.P. Burton and his companions in the native villages of Luba-Land*. <http://www.archive.org/details/missionarypioneer00burt>. Date of access: 05-06-2017.
- Moreau, A.S. 2000. *Evangelical Dictionary of World Mission*. Baker Books. Grand Rapids.
- Mubabingi Bilolo. 1981. La Religion Africaine face au défi du Christianisme et de la technoscience. *Présence Africaine Edition Nouvelle série. No 119* (3ème Trimestre pp. 29-46. [www.jstor.org/stable\(24350657\)](http://www.jstor.org/stable/24350657). Date d'accès: 19-02-2019.
- Mulago 1977. Éléments fondamentaux de la Religion africaine. *Cahier des religions africaines*, Volume 11, pp.43-63.
- Mwepu-Kyabutha G. 1967. Quelques aspects des conséquences sociales de l'industrialisation au Katanga. *Civilisations*, Vol. 17, No. 1/2 (1967), pp. 53-71. <http://www.jstor.org/stable/41231017> Date d'accès : 05-05-2016.
- Nel, M. 2018. Pentecostal Spirituality in Dialogue with Three Early Fathers of the Eastern Orthodox Tradition: A Question of Continuity: *Journal of Early Christian History*, DOI:10.1080/2222582X.2018.1454262 To link to this article: <https://doi.org/10.1080/2222582X.2018.1454262>
- Nida, E. A. 1978. *Coutumes et Cultures. Anthropologie pour missions chrétiennes*. Éditions des Groupes Missionnaires.
- Nooter M. R. & Allen F. R. 1996. *Memory: Luba Art and the Making of History*. New York : Museum of Africa.

Noret J. & Petit, P. 2011. Mort et dynamiques sociales au Katanga (République démocratique du Congo), *Cahiers Africains Afrika Studies* n°78 2011. Paris : L'Harmattan.

Ntetem, M. 1987. *Initiation, Traditional and Christian in a Reader in African Christian theology*. London: John Parrot.

Oshun, C.O. 1998. Spirits and healing in a depressed economy: the case of Nigeria. *Mission Studies*, Vol XV-1, 29. <https://scholar.google.com/scholar?q=Oshun%2C+C.O.+1998.+Spirits+and+healing+in+a+depressed+economy%3A+the+case+of+Nigeria>. Date of accessed: 12-7-2018.

Ott, C., 2010 : 271. *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*. Baker Academic. Grand Rapids, Michigan.

Palmer, C. 2010. Mission: The True Pentecostal Heritage as Illustrated in Early British AoG Thinking. <http://www.eptaonline.com/.../JEPTA-2010-2-30-2-c-Palmer-MissionPentHer>. Date d'accès: 17-04-2019.

Paul, S.M., 2021. *Isaiah 40-66. Translation and Commentary*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge.UK: William B. Eerdmans Publishings Company.

Peck S. 2005. *Glimpses of the devil: A psychiatrist's personal accounts of possession, exorcism, and redemption*. New York.

Peter J Leithart. 2006. *1 and 2 Kings, Theological Commentary on the Bible*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press a division of Baker Publishing Group.

Petit, P. 2000. « Va manger les arbres de la brousse ! » Les hommes, les esprits et leurs espaces chez les Luba du Katanga. <http://www.jstor.org/stable/41229614> Date d'accès :16-05-2019.

Petit, P. 2005. Art et histoire des Luba méridionaux. Partie II Ethnicité, histoire politique et ateliers sur les frontières sud du royaume. *Anthropos*, Bd. 100, H. 1. (2005), pp. 17-33. <https://www.jstor.org/stable/40466472>. Date of accessed: 17-02-2020 09:02.

Petit, P. s.a. Le Kaolin sacré et les porteuses de coupe Luba Shaba. <http://www.congo.be/fr/congodetail.asp?...37...> Date d'accès: 23-05-2019.

Rapport de Willowbank 1978. La culture au risque de l'Évangile. Edition: Presses bibliques universitaires. 29 rue de l'Ale -1008 Lausanne, Suisse.

Reardon, Timothy, W. 2012. "Recent Trajectories and Themes in Lukan Soteriology." Currents in Roland de Vaux, O.P. 1961 ancient Israel its life and Institutions. Editions du cerf. Printed in the united state of America.

- Rutherford, J. 1915. *Simon Magus*. In J. Orr, J. L. Nuelsen, E. Y. Mullins, & M. O. Evans (Eds.), *The International Standard Bible Encyclopaedia* (Vol. 1–5). Chicago: The Howard-Severance Company.
- Schaff, P. 2002. History of the Christian Church, volume I: Apostolic Christianity. A.D. 1-100. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc1.html>. Date of access: 17-04-2022.
- Sendwe, J. 1955. Tradition et coutumes ancestrales chez les Baluba Shankadji, dans Centre d'Exécution des Programmes Sociaux Indigènes (CEPSI), *Élisabethville, Imprimerie belge du Congo*, n° 31 (décembre 1955), p. 68-69.
- Shorter, A. 1998. *Toward a Theology of Inculturation*. Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Smith, J. E. 1995. The Books of History (2 Ki 5:15–19). Joplin, MO: College Press.
- Smith, G. 2009. Isaiah (Vol 15B). Broadmen & Holman Publishers.
- Stanley, M.B. & Edouard, M.V. 2003. *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement*. Grand Rapids: Zondervan.
- Stronstad R. 1984. *The charismatic theology of St. Luke*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Stronstad R. 2012. *The charismatic theology of St. Luke. Trajectories from the Old Testament to Luke-Acts*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academy.
- Sweetman J.R. 2015. Memory, Tradition, and Christianization of the Peloponnese: American Journal of Archaeology, Vol. 119, No. 4 (October 2015), pp. 501-531 Published by: Archaeological Institute of America Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.3764/aja.119.4.0501>. Date of access: 15-02-2020.
- Tangkudung, C.P. 2012. The danger of syncretism in mission contextualization. *Journal Fakultas Filsafat (JFF) Universitas Klabat*, Volume 1, Nomor 2,
- Tempels, P. 1965. *La Philosophie Bantoue*. Paris : Présence africaine.
- Theron P. 1996. *African Traditional Cultures and the Church*. Pretoria : IMER.
- Theuws, 1958. Croyance et culte chez les Baluba. *Présence Africaine, Nouvelle série*, No.18/19 (février-mai 1958), pp. 23-32. <http://www.jstor.org/stable/24345512>. Date d'accès : 01-11-2016
- Trail, R. 2008. *An Exegetical Summary of 1 Corinthians 10–16* (2nd ed.). SIL International),
- Turner, M. 1996. *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and Now*. Carlisle: Paternoster.
- Turner, V.W. 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. London : Clarendon Press.

- Unger, M. F. 2002. *Unger's commentary on the Old Testament*. Chattanooga: AMG Publishers/Tyndale Theological Seminary
- Van Caeneghem, R. 1959. Fondements de l'idée de Dieu chez les Baluba. *Aequatoria*, 22e Année, No. 2 (1959), pp. 33-35. <https://www.jstor.org/stable/25838811> Accessed: 17-02-2020.
- Verger, P. 1969. "Trance and Convention in Nago-Yoruba Spirit Mediumship." Pp. 50–66 (In *Spirit Mediumship and Society in Africa*. Edited by John Beattie & John Middleton. Pp. 50-66. New York: Routledge Taylor & Francis Group
- Verhulpen, E., 1936. Baluba et Balubaïsés du Katanga, Anvers, Éd. *De L'Avenir belge*,
- Verstraelen, F. 1964. La conscience morale des Baluba et de quelques autres peuplades dans le sud-est du Congo. *Anthropos*, Bd. 59, H. 3/4. (1964), pp. 361-399. <https://www.jstor.org/stable/40456419> Accessed: 17-02-2020.
- Vincke, E. 1969. Pratiques d'eugénique chez les Luba du Katanga. (*Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, XII^e Série. Tome 4 fascicules 3.* pp. 259-269). <http://www.persee.fr/doc/bmsap> Date d'accès : 15-10-2019.
- Vondey, W. 2013; *Pentecostalism. A Guide for the Perplexed. Pentecostalism*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury
- Walter, M. 1989. *Le monde des sectes*. Florida: Editions VIDA
- White R. E. O. 1979. *The Changing Continuity of Christian Ethics*. Vol I BIBLICAL ETHICS Australia: Emu Book Agencies Pty., Ltd.,)
- White, C.M.N. 1948. Witchcraft Divination and Magic among the Balovale Tribes. *Africa: Journal of the International African Institute*, Apr. 1948, Vol. 18, No. 2, pp. 81-104. <https://www.jstor.org/stable/3180546> Date of accessed:
- Wiher, H. 2003. *L'Évangile et la Culture de la Honte en Afrique Occidentale*. German.,
- Wilson, A. 1972. Long Distance Trade and the Luba Lomami Empire: Source: *The Journal of African History*, Vol. 13, No. 4 Published by: Cambridge University Press <https://www.jstor.org/stable/180755> , Dade of accessed:17-02-2020. (Zaire). Eastbourne: Sussex, Victory Press
- Womersley, D. & Garrard, D. J (Eds). 2005. *Into Africa: The thrilling story of William Burton and Central African Missions*. England: Central African Missions.

Womersley, H. s.d. *Lunenyenye, L'Etoile. Tu londe Lunenyenye pa kwifunda Mukanda Ukola.*

Woodberry, J.D. 1996. *Missiological Education for the Twenty-First Century.* New York : Orbis Books, Maryknoll.

Yogolelo Tambwe Ya Kasimba. 2006. De « lignage » à « maison » ou des concepts en historiographie africaniste de l'Afrique noire. *Source : Présence Africaine, Nouvelle série, No. 173 (1er semestre 2006), pp. 107-116.* Présence Africaine Editions. <https://www.org/stable/43617261> Date of accessed: 06-03-2020.

Yong, A. 2007. Poured Out on All Flesh the Spirit, World Pentecostalism, and the Renewal of Theology and Praxis in the 21st Century. *PentecoStudies*, vol. 6, no. 1, 2007, p. 16-46.

Wymeersch, P. 1972. Les luba du shaba et leur cycle de vie: *Africa: Rivista trimestrale di studie documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Anno 27, No. 4 (DICEMBRE 1972), pp. 589-598 : Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO).* URL: <https://www.jstor.org/stable/41852716>.

Zodhiates, S (Ed). 2000. *The complete word study dictionary: New Testament.* Chattanooga, TN : AMG Publishers.

Zorn, Jean-François, 1997. La contextualisation : un concept théologique ? *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 77^{ème} année n°2, Avril-juin 1997. pp. 171-189).*; https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035 -