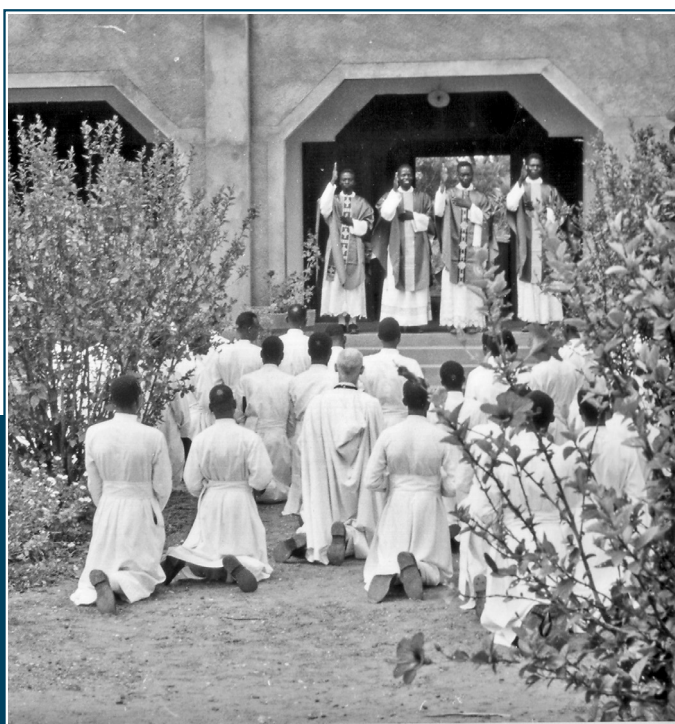


Elizabeth A. Foster

Les catholiques africains

*Décolonisation et transformation
de l'Église*

Histoire des
mondes chrétiens



KARTHALA

Histoire des mondes chrétiens

Rien de tel que le regard extérieur et distancié d'une historienne américaine comme Elizabeth A. Foster, pour aider le lecteur de cet ouvrage à comprendre ce qui s'est passé, au milieu du XX^e siècle, entre la France, ses colonies en Afrique et le Vatican, lorsque les habitants de ce continent ont commencé à remettre en question et à rejeter la domination politique et culturelle des Européens.

En effet, un drame poignant s'est déroulé dans le cœur et l'esprit des principaux acteurs du monde catholique franco-africain né de la conquête coloniale, façonné par les missions et les conversions, cimenté par la foi catholique.

Entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et le Concile Vatican II, de nombreuses questions ont alimenté les débats entre catholiques africains et français. Comment réconcilier le catholicisme avec la culture africaine ? Quelle formation donner au clergé africain pour remplacer les prêtres français ? Quelle méthode suivre pour que l'élite catholique africaine reste sincèrement croyante ? Quels rapports les catholiques devaient-ils entretenir avec les musulmans et les communistes ?

En accordant le même poids aux voix françaises et africaines, aux personnes de renom et aux anonymes, ce livre rapporte les échanges et les débats houleux qui se sont tenus entre les catholiques à propos de l'avenir de la France, de l'Afrique et du catholicisme ; il montre comment ces échanges ont largement compté, à l'échelle de mouvements plus vastes, dans la sphère politique, intellectuelle et culturelle.

Elizabeth A. FOSTER est professeure dans le Département d'histoire de Tufts University (région du Grand Boston, USA). Sa thèse de doctorat à Princeton University a donné lieu à son premier livre Faith in Empire (Stanford University Press, 2013) qui a remporté le prix Alf Andrew Heggoy du Livre de la Société d'histoire coloniale française. Son livre African Catholic (Harvard University Press, 2019) – ici présenté dans sa traduction française par Dominique Taffin-Jouhaud – lui a valu, en 2020, le prix John Gilmary Shea de l'American Catholic Historical Association.

Elizabeth A. Foster

Les catholiques africains

*Décolonisation
et transformation de l'Église*

Traduit de l'anglais par
Dominique Taffin-Jouhaud

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

En recourant à l'histoire croisée avec les autres sciences sociales (anthropologie, sociologie...), la collection *Histoire des mondes chrétiens* s'intéresse à tout le parcours historique qui a vu le christianisme réaliser peu à peu la première mondialisation, du Moyen Orient originel à l'Occident européen, aux nouvelles terres des Amériques puis à l'Orient extrême et à l'Océanie.

Elle entend traiter de toutes les communautés chrétiennes — catholiques, protestantes, orthodoxes —, où qu'elles soient, dans une perspective mondiale. Si elle privilégie celles du sud, c'est parce que ces dernières se penchent aujourd'hui sur leurs origines et veulent en connaître les sources. Elle met en lumière les rapports (conflits et/ou dialogue) que ces communautés ont entretenus avec les autres religions et les diverses cultures.

Cette collection est dirigée : – *par Paul Coulon*, directeur honoraire de l'Institut de science et de théologie des religions à l'Institut Catholique de Paris, rédacteur en chef (2007-2012) de la revue *HMC* éditée par les éditions Karthala, membre titulaire de l'Académie des sciences d'outre-mer ; – *et par Philippe Delisle*, professeur d'histoire contemporaine à l'Université Jean Moulin de Lyon, auteur de plusieurs ouvrages historiques traitant de la vie religieuse dans les sociétés esclavagistes antillaises et directeur chez Karthala de la collection « Esprit BD » consacrée à l'analyse de la propagande coloniale et missionnaire à travers la bande dessinée franco-belge.

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>
Paiement sécurisé

Édition originale : Elizabeth A. FOSTER, *African Catholic: Decolonization and the Transformation of the Church*, Harvard University Press, 2019, 369 p.

Couverture : Au grand séminaire de Koumi (Haute-Volta) tenu par les Pères Blancs, les jeunes ordonnés prêtres bénissent leurs formateurs et les autres grands séminaristes agenouillés devant eux. Avec *l'aimable autorisation des Archives générales des Missionnaires d'Afrique/Pères Blancs (AGMAfr)*.

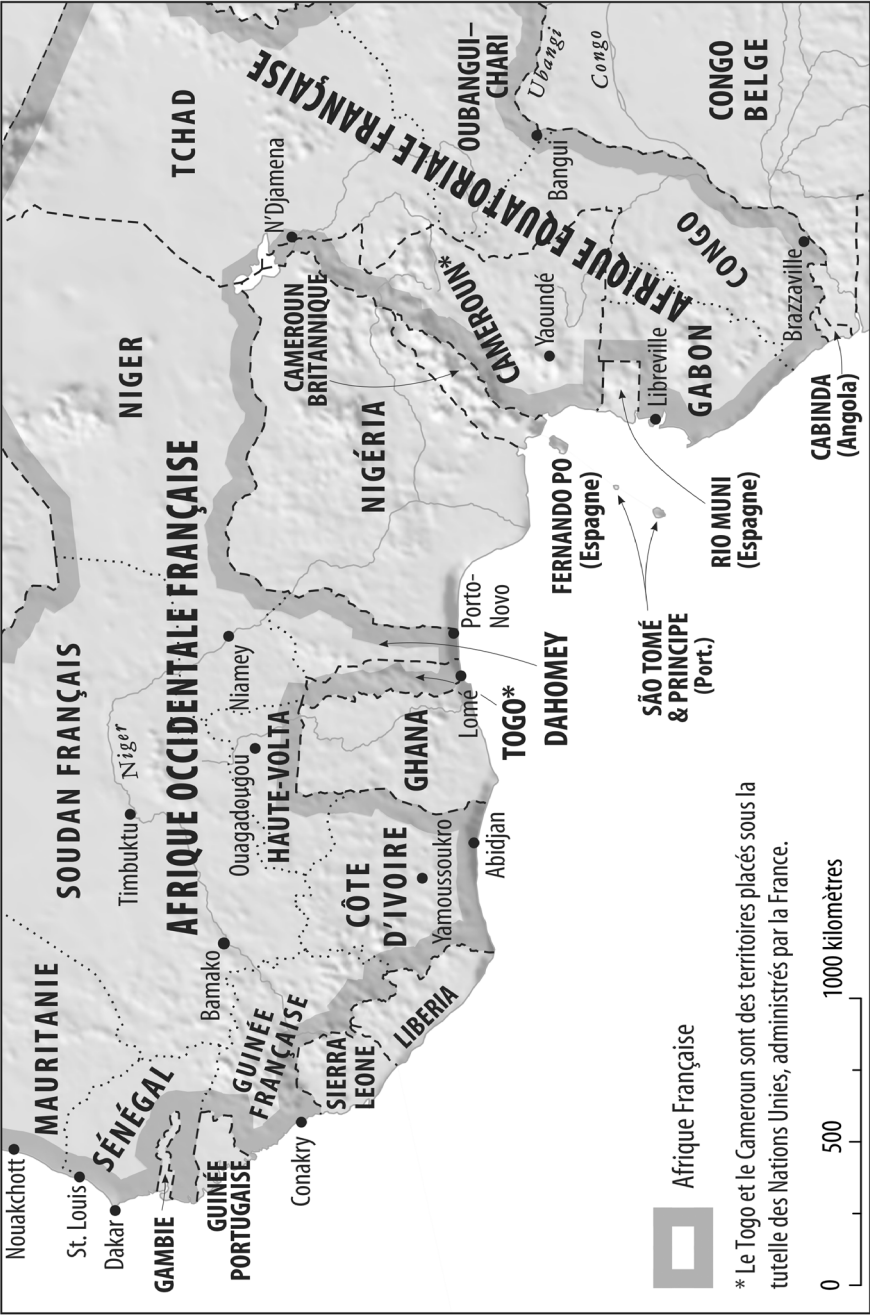
© ÉDITIONS KARTHALA, 2025
ISBN : 978-2-38409-296-3
(Première édition papier, 2025)

Pour Sophie et Emily

Sigles

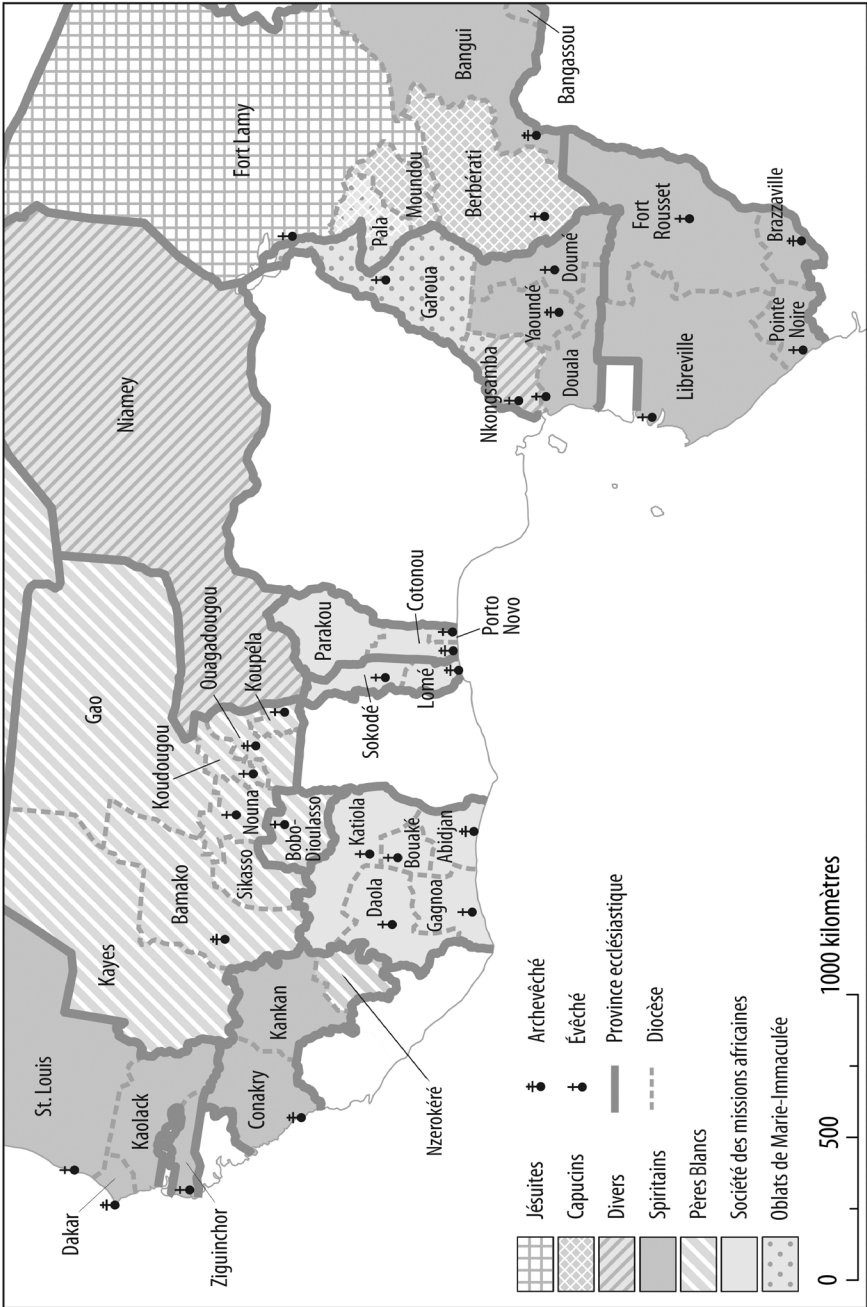
AAD	Archives de l'Archidiocèse de Dakar
AAEA	Archives Aide aux Églises d'Afrique (anciennement Société antiesclavagiste de France)
ACSSp	Archives de la Congrégation du Saint-Esprit (Spiritains)
ADN	Archives diplomatiques, Nantes
ADPF	Archives dominicaines de la Province de France
ADPL	Archives dominicaines de la Province de Lyon
AEF	Afrique équatoriale française
AGMAfr	Archives générales de la Société des missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)
AMEP	Archives des Missions étrangères de Paris
ANF	Archives nationales de France
ANOM	Archives nationales d'Outre-Mer
ANS	Archives nationales du Sénégal
AOF	Afrique occidentale française
APPP	Archives de la Préfecture de Police de Paris
ASMA	Archives de la Société des missions africaines (Pères de Lyon)
BDIC	Bibliothèque de documentation internationale contemporaine
CNAEF	Centre national des archives de l'Église de France
CSSp	Congrégation du Saint-Esprit (Spiritains)
ENFOM	École nationale de la France d'Outre-Mer
FEANF	Fédération des étudiants d'Afrique noire en France
FIDES	Fonds d'investissement pour développement économique et social
IDEO	Institut dominicain d'études orientales
JEC	Jeunesse étudiante chrétienne
MAfr	Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)
MEP	Missions étrangères de Paris
MLN	Mouvement africain de libération nationale
MRP	Mouvement républicain populaire
OURS	Office universitaire de recherche socialiste
ONU	Organisation des Nations Unies
PDG	Parti démocratique de Guinée

SAC	Société africaine de culture
SEC	Société européenne de culture
SJ	Société de Jésus (Jésuites)
SMA	Société des missions africaines (Pères de Lyon)
TRP	Très Révérend Père
UNESCO	Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture



* Le Togo et le Cameroun sont des territoires placés sous la tutelle des Nations Unies, administrés par la France.

L'Afrique Occidentale et Équatoriale Française.



Les circonscriptions ecclésiastiques
en Afrique occidentale et équatoriale françaises.

Introduction

Conversations catholiques à la fin de l'Empire

Les craintes persistantes du Vatican étaient justifiées : un acrimonieux divorce allait déchirer la métropole et les colonies de l'Afrique subsaharienne française, en menaçant les intérêts catholiques. En 1958, la Guinée est devenue le premier territoire français d'outre-mer en Afrique subsaharienne – et le seul en date – à accéder à l'indépendance. Ses citoyens, à la fois inspirés et contraints par Sékou Touré, leur leader charismatique, s'étaient massivement mobilisés à l'occasion d'un référendum, pour rejeter l'adhésion à la Communauté française que Charles de Gaulle proposait pour remplacer l'Union française, en accordant aux territoires membres un surcroît de souveraineté sous protection française¹. Les représentants de la classe politique française, furieux de cette défiance, redoutaient que la Guinée ne pousse d'autres territoires africains à regretter leur assentiment à la Communauté. En riposte immédiate, la France a privé la Guinée de toute aide financière, s'est désolidarisée des projets de développement en cours, a détourné de Conakry les navires chargés de produits alimentaires et d'autres biens essentiels, a vidé les réserves de médicaments dans les hôpitaux, a coupé les lignes téléphoniques des instances gouvernementales, et a créé le plus grand désordre dans les réserves monétaires de la Guinée².

Au lendemain de ce violent échange de coups, Touré et ses alliés au sein du Parti démocratique de Guinée (PDG) ont adopté une position hostile vis-à-vis des missions catholiques qu'ils ont accusées de collusion avec le colonialisme français. De leur point de vue, l'affaire était entendue. Les missions, qui se consacraient à une petite population catholique africaine et qui

1. La Guinée a voté à 95% en faveur du « non », tandis que les votes en faveur du « oui » dans les autres territoires africains français ont été tout aussi déséquilibrés. Frederick Cooper, *Citizenship between Empire and Nation: Remaking France and French Africa, 1945-1960* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 2014), p. 317.

2. Elizabeth Schmidt, *Cold War and Decolonization in Guinea, 1946-1958* (Athens, OH, Ohio University Press, 2007), p. 171-172, 178, 182.



Les archevêques de l'Afrique française en 1958.

De droite à gauche : Mgr Joseph Cucherousset, archevêque de Bangui, CSSp ; Mgr Michel Bernard, archevêque de Brazzaville, CSSp ; Mgr Jean-Baptiste Boivin, SMA, archevêque d'Abidjan ; Mgr Émile Socquet, archevêque de Ouagadougou, MAfr ; Mgr Louis Parisot, archevêque de Cotonou, SMA ; Mgr René Graffin, archevêque de Yaoundé ; Mgr Marcel Lefebvre, archevêque de Dakar et délégué apostolique en Afrique française, CSSp ; Mgr Gérard de Milleville, archevêque de Conakry, CSSp ; Mgr Joseph-Paul Strebler, archevêque de Lomé, SMA ; Mgr Pierre Leclerc, archevêque de Bamako, MAfr ; Mgr Victor Sartre, archevêque de Tananarive, SJ. (Extrait d'*Horizons africains*, n° 102, mai 1958. Avec l'aimable autorisation des ACSSp.)

géraient plus de soixante-dix écoles dans tout le pays, étaient toujours régies de manière quasi exclusive par des hommes et des femmes blancs, en dépit des efforts consentis pour former le clergé local. En 1958, soixante-dix-neuf prêtres européens côtoyaient seulement six ecclésiastiques guinéens et soixante-deux sœurs européennes travaillaient aux côtés de dix-sept religieuses guinéennes³. En outre, les liens de dépendance financière entre les missions et l'État français s'étaient renforcés au cours de la période d'après-guerre. Depuis 1946, les prélats français de Guinée profitaient des généreux subsides du FIDES (Fonds d'investissement pour le développement économique et social), en premier lieu pour étendre leur réseau scolaire.

3. Délégation apostolique de Dakar, *Statistiques annuelles des missions catholiques en Afrique française, année 1957-1958* (Dakar : Imprimerie Mission Catholique), ACSSp 2F 1.3 a5.

En 1954 par exemple, les archevêques missionnaires français de Guinée avaient réclamé et reçu plus de soixante-dix millions de francs pour concrétiser dix projets d'écoles⁴. Les missions étaient donc sensibles aux assauts de Touré, et les représentants de l'Église, convaincus que ce dernier était communiste dans l'âme, craignaient que d'autres dirigeants africains émergents ne s'inspirent de son exemple pour mener des attaques similaires.

Au cours des années suivantes, Sékou Touré a plusieurs fois désigné, fort commodément, l'Église catholique comme un bouc émissaire politique qu'il jugeait responsable de complots plus ou moins fantasmés contre sa personne⁵. Les écoles des missions ont compté parmi ses premières cibles : en 1959, le PDG a annoncé son intention de nationaliser toutes les écoles catholiques de Guinée au cours des trois années suivantes. En 1961, lorsque Mgr Gérard de Milleville, archevêque français de Conakry, est monté en chaire pour dénoncer ce processus en cours, il a été immédiatement extradé⁶. Touré a ensuite réclamé la nomination d'un archevêque africain pour remplacer de Milleville. Le Vatican a acquiescé en 1962, nommant Mgr Raymond-Marie Tchidimbo, prêtre d'origine guinéenne et gabonaise qui s'était lié d'amitié avec Touré pendant sa jeunesse. Tchidimbo avait déjà joué le difficile rôle de médiateur entre ses collègues missionnaires français et le gouvernement de Touré. Pendant un certain temps, sa présence avait permis d'atténuer les tensions, mais en 1967, Touré a brusquement expulsé tous les missionnaires catholiques français du pays. Comme ils constituaient encore la plus grande partie du clergé local, Tchidimbo s'est trouvé privé d'un personnel essentiel qui pourvoyait aux besoins des paroisses de Guinée. Finalement, Touré s'est retourné contre lui, l'accusant d'avoir participé à un complot pour renverser le gouvernement, et l'a jeté en prison. Échappant de peu à l'exécution capitale, l'archevêque Tchidimbo a dû s'acquitter de près de neuf années de travaux forcés avant d'être libéré en 1979⁷. Ainsi s'est enchaîné le long et douloureux « calvaire » de l'Église catholique dans la Guinée indépendante.

4. Voir « Subventions du FIDES aux établissements scolaires », chapitre 1072, ANOM IFIDES 71/552.

5. Le mandat de Touré à la tête de l'État a été marqué par un certain nombre de « complots » qui ont entraîné l'exil, l'emprisonnement ou la mort d'opposants présumés. Pour une étude exhaustive sur Touré, certes réalisée par un diplomate français actif dans les relations franco-guinéennes, voir André Lewin, *Ahmed Sékou Touré (1922-1984) : Président de la Guinée*, 8 vol. (Paris, L'Harmattan, 2009-2011).

6. Mgr de Milleville, « Comment l'Église de Guinée a défendu ses écoles », confidentiel. ACSSp 6I 1.6 b4.

7. Pour les mémoires de Tchidimbo portant sur cette époque, voir Raymond-Marie Tchidimbo, *Noviciat d'un évêque : huit ans et huit mois de captivité sous Sékou Touré*, (Paris, Fayard, 1987). Pour une analyse détaillée de l'Église catholique sous Touré, par un ancien missionnaire, voir Gérard Vieira, *L'Église catholique en Guinée à l'épreuve de Sékou Touré (1958-1984)* (Paris, Karthala, 2005).

La Guinée offre l'exemple le plus spectaculaire d'un nouvel État africain qui désigne l'Église catholique comme un bastion du colonialisme dans les anciennes colonies françaises de l'Afrique subsaharienne. Toutefois, Sékou Touré n'a pas été le seul à fustiger le rôle de l'Église dans l'Afrique française au cours des turbulentes années qui ont immédiatement précédé puis suivi l'indépendance, et certains observateurs français ont attaqué le Vatican pour des raisons exactement opposées. En 1956, François Méjan, avocat protestant français, fonctionnaire en lien avec le parti socialiste, expert des questions religieuses, disposait d'une certaine expérience administrative en Afrique. Il a publié dans la revue *L'Année politique et économique* un long article intitulé « L'Église catholique et la France d'Outre-Mer⁸ ». L'année suivante, le même article a été publié par Fischbacher dans un ouvrage autonome, sous un titre plus provocateur, *Le Vatican contre la France d'Outre-Mer ?*⁹. Bien qu'il ait ponctué son titre d'un point d'interrogation, Méjan pointait des efforts qu'il jugeait systématiques de la part du Vatican pour saper le contrôle exercé par la France sur ses possessions ultramarines ; selon lui, ils étaient aussi menaçants, voire davantage, que « l'intrigue anglaise », « la propagande américaine » ou « l'agitation communiste¹⁰ ». Si Méjan s'était senti obligé d'écrire ce livre, il ne l'avait fait que « par devoir envers [s]on pays et par crainte pour l'avenir de sa culture et de sa langue ». Il était scandalisé par ce qu'il appelait « la nouvelle doctrine romaine sur les missions religieuses », qu'il estimait en totale rupture avec « [la doctrine missionnaire] classique¹¹ ». Pour Méjan, cette nouvelle orientation se caractérisait par une rhétorique de la « désoccidentalisation » de l'Église, car le Vatican insistait pour que les missionnaires français renoncent à toute loyauté envers la France, et il assurait la promotion d'évêques autochtones au détriment des Français, dans les territoires contrôlés par la France. Dans son esprit, L'Église « abandonn[ait]... la civilisation chrétienne occidentale¹² ».

8. François Méjan, « L'Église catholique et la France d'Outre-Mer », *L'année politique et économique*, n° 133-134 (nov.-déc. 1956) : p. 401-556. À cette époque, Méjan était président du tribunal administratif de Lille.

9. François Méjan, *Le Vatican contre la France d'Outre-Mer ?* (Paris, Librairie Fischbacher, 1957). Le père de Méjan, Louis Méjan, était directeur des Cultes au ministère de l'Intérieur lorsque la séparation de l'Église et de l'État a été promulguée en 1905, et François s'est impliqué dans les négociations en cours concernant la séparation entre la France et le Vatican dans les années 1950. Voir William Guéraiche, « François Méjan, Maurice Deixonne : une amitié entre nécessité politique et tentation d'histoire », *Recherche socialiste*, n° 3 (juin 1998) : p. 63-78.

10. Ici Méjan citait François Mitterrand. Voir Méjan, *Le Vatican*, p. 137 ; François Mitterrand, « Immobilisme en Afrique noire ? » *L'Express*, 4 juin 1955, p. 4.

11. Méjan, *Le Vatican*, p. 15. À propos d'une attaque parallèle contre l'Église, accusée d'être anti-française, voir Edmond Paris, *Le Vatican contre la France* (Paris, Librairie Fischbacher, 1957). Paris se concentrait plus particulièrement sur la politique du Vatican en Algérie, au Moyen Orient, et en Europe.

12. Méjan, *Le Vatican*, p. 73, 75.

La critique de Méjan à l'égard de l'Église catholique ne saurait être attribuée à son protestantisme, car il accusait les missions protestantes d'Afrique française de poursuivre une politique similaire¹³. Son indignation relevait au contraire de sa dévotion à la laïcité, cause qu'il a tenté de promouvoir tout au long de sa carrière professionnelle, et de sa ferme conviction que la culture, la langue et les valeurs de la France représentaient une aubaine pour les populations africaines placées sous la férule de ce pays. Il était d'autant plus furieux que l'Église répudia ouvertement la civilisation française que l'État français, par le biais de la FIDES, subventionnait largement les efforts de l'Église dans les territoires ultramarins¹⁴. « [La France] va-t-elle continuer à payer le clergé (missionnaire et autochtone) et ses œuvres dès lors qu'il ne préconise plus le maintien de la présence française (même dans un cadre fédéral et avec autonomie interne des territoires africains et de Madagascar) mais favorise les revendications nationalistes d'indépendance totale? » demandait-il à ses lecteurs¹⁵. Méjan « condamn[ait] » le colonialisme et le racisme, et en exonérait l'Union française, qu'il considérait comme une force bénéfique dans la vie des peuples qui la composaient. Il laissait éclater son ressentiment lorsqu'il était confronté aux critiques que certains observateurs intérieurs ou extérieurs émettaient à l'égard de la domination française, et remarquait que certaines « puissances » anticoloniales (c'est-à-dire les États-Unis) pratiquaient la discrimination raciale sur leur propre territoire. De même, il écrivait « je hais tous les fanatismes et toutes les intolérances », tout en fustigeant la xénophobie anti-occidentale et « anti-blanche » qu'il discernait chez les États « afro-asiatiques » auxquels il reprochait « leur totalitarisme¹⁶ ».

Malgré le caractère hystérique de ses arguments, Méjan n'était pas une voix donquichottesque dans le désert. Son livre faisait l'objet de multiples recensions et débats dans nombre de périodiques catholiques et protestants, dans les principaux organes de presse français et les grands médias étrangers, notamment *Der Spiegel* et le magazine *Time*¹⁷. Il a également envoyé des exemplaires de son ouvrage à plusieurs dizaines d'ambassadeurs de France, à divers législateurs, ministres, généraux, érudits et fonctionnaires français¹⁸. Dans ses archives, il gardait des notes signées par le Général de Gaulle, par François Mitterrand, alors ministre de la Justice, par Guy Mollet, Premier ministre de fraîche date et chef du Parti socialiste,

13. *Ibid.*, p. 17.

14. *Ibid.*, p. 31-33.

15. *Ibid.*, p. 199.

16. *Ibid.*, p. 18.

17. *Der Spiegel*, 1^{er} jan. 1958, p. 28-29; "Black Bishops", *Time* 70, n° 26 (23 déc. 1957), p. 26-27. Pour divers comptes-rendus du livre, voir OURS 71 APO 16.

18. Pour les listes, voir les notes de Méjan et celles de Fischbacher, OURS 71 APO 15.

par Jacques Soustelle, législateur et ex-gouverneur général de l'Algérie, par Emmanuel La Gravière, pasteur protestant, avocat et militant anti-esclavage, et par Wladimir d'Ormesson et Roland de Margerie, respectivement ancien et nouvel ambassadeur de France au Vatican¹⁹. Dans sa lettre de remerciements à Méjan, Wladimir d'Ormesson déclarait : « Nous sommes abreuvés d'ingratitude, de tous les côtés. Nous avons répandu la civilisation à profusion et maintenant cette civilisation nous repousse au nom même de la doctrine qui l'a fait naître... C'est un cycle amer²⁰ ».

De ce fait, alors que Méjan et ses soutiens français estimaient que l'Église délaissait vers le milieu du XX^e siècle la généreuse mission civilisatrice qui était celle de la France en Afrique, Sékou Touré pensait qu'elle perpétuait au contraire un rôle néfaste. Bien que Méjan et Touré ne se soient probablement jamais rencontrés, leurs perspectives divergentes tissaient une « conversation » virtuelle autour du rôle historique que l'Église catholique jouait en Afrique au milieu du siècle, et autour de son avenir. L'Église elle-même s'est trouvée à la croisée des chemins au cours de la période de l'après-guerre, lorsque les habitants des vastes champs de missions africaines ont commencé à remettre en question et à rejeter la domination politique et culturelle des Européens. À elles toutes, les opinions de Touré et de Méjan montrent à quel point le Vatican a tenu une position délicate lorsque la domination française a touché à sa fin en Afrique. D'un côté, l'Église était attaquée par des Africains qui comptaient dans leurs rangs un essaim de catholiques fervents ; ils l'accusaient d'eurocentrisme, et fustigeaient les missionnaires français, trop souvent insensibles à la culture africaine, qui incarnaient pour eux le racisme, assorti de mépris des fidèles africains. D'un autre côté, certains critiques comme Méjan et le clergé français conservateur estimaient que l'Église, en tentant de rendre le catholicisme plus attrayant pour les Africains, trahissait la France, la civilisation occidentale et les légions de missionnaires français qui avaient consenti des sacrifices et qui continuaient de travailler pour l'enraciner profondément dans le sol africain.

Le Vatican n'était pas le seul à être pris en étau entre ces deux positions extrêmes. En fait, le drame le plus poignant se déroulait dans le cœur et l'esprit des principaux acteurs d'un monde catholique franco-africain forgé par les conquêtes, la colonisation, les missions et les conversions, et cimenté par la foi catholique, l'éducation catholique, la presse catholique ainsi que les œuvres caritatives catholiques. Parmi ces principaux acteurs, on comptait les missionnaires français en Afrique, leurs supérieurs

19. Voir notamment ces cartes et ces lettres in OURS 71 APO 17.

20. W. d'Ormesson à F. Méjan, Neuilly-sur-Seine, 14 jan. 1957, OURS 71 APO 17 (ellipse dans l'original).

en France, les étudiants catholiques africains en France, destinés à devenir des responsables politiques dans leur pays d'origine, ainsi que des intellectuels catholiques français et africains, et des donateurs catholiques français en Afrique. Nombre d'entre eux ont traversé une crise spirituelle lorsqu'ils ont cherché à réconcilier leur catholicisme avec les revirements politiques et culturels qu'ils notaient autour d'eux. En 1947 par exemple, les jeunes catholiques de Dakar se sont tournés vers Léopold Senghor, leur député à l'Assemblée Nationale et coreligionnaire, parce qu'ils étaient lassés d'un prêtre français raciste qui officiait dans leur communauté. En 1952, deux étudiants catholiques africains tout juste arrivés à Saumur ont conseillé à leurs pairs d'affermir leur foi en dépit d'un douloureux isolement social et de leur affolement face à la déréliction des règles catholiques en métropole. La même année, à Koumi en Haute-Volta (Burkina Faso), plusieurs missionnaires embarrassés se sont plaints à leurs supérieurs parce que leurs vœux religieux les empêchaient de prendre leurs repas en compagnie de prêtres qui n'appartenaient pas à leur congrégation ; en conséquence, leurs diacres et leurs séminaristes africains devaient manger à des tables séparées, ce qui exposait les missionnaires à des accusations de racisme. À Paris, en 1954, un jeune aumônier français en charge d'étudiants catholiques venus des colonies s'est attiré les foudres de ses supérieurs lorsqu'il a publiquement soutenu un appel radical à la décolonisation.

Ainsi, au milieu du XX^e siècle, les membres de la communauté catholique franco-africaine se souciaient de l'avenir des colonies françaises et de la place du catholicisme en Afrique ; ils s'interrogeaient sur les limites de leur loyauté au Vatican, à la France, ou aux États africains émergents. Ils discutaient du lien historique de l'Église avec son héritage occidental, du rôle qu'elle jouait pour accomplir une « mission civilisatrice » française en Afrique, et se demandaient si la théologie catholique endossait ou rejetait l'idée de la colonisation. En outre, ils débattaient de la façon de réconcilier le catholicisme avec la culture africaine, de la meilleure formation à donner au clergé africain pour remplacer les prêtres français, de la méthode à suivre pour que l'élite catholique africaine reste pieuse, et des rapports que les catholiques devaient entretenir avec les musulmans et les communistes.

En accordant le même poids aux voix françaises et africaines, aux personnes de renom et aux anonymes, ce livre rapporte les conversations et les débats houleux qui se sont tenus entre les catholiques à propos de l'avenir de la France, de l'Afrique et du catholicisme, entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et le Concile Vatican II ; il montre comment ces échanges ont largement compté à l'échelle de mouvements plus vastes dans la sphère politique, intellectuelle et culturelle. Parmi les protagonistes qu'il convoque apparaît la figure sacrificielle de l'archevêque Tchidimbo, dont les supérieurs français au sein des missions ont moqué la précocité et l'intelligence, jusqu'à ce qu'il devienne un précieux allié dans leurs relations

avec Sékou Touré, puis un quasi-martyr dans les camps de travail guinéens. Mgr Marcel Lefebvre, le prélat français le plus puissant en Afrique pendant la plus grande partie de la période d'après-guerre, fait aussi de fréquentes incursions dans ces pages. Conservateur, Lefebvre a ensuite rejeté Vatican II dans une spectaculaire révolte contre la papauté, mais il n'a pas été étranger à la controverse qui a éclaté pendant son mandat en Afrique. Face à lui, une jeune génération de missionnaires français, plutôt ancrée à gauche, a été incarnée par le père Joseph Michel, aumônier d'étudiants coloniaux à Paris, qui a adopté leur vision critique de la domination française, et par le Père Luc Moreau, dominicain qui a plaidé pour un rapprochement des catholiques avec les musulmans d'Afrique.

Outre Tchidimbo, d'autres acteurs africains comme Alioune Diop, un Sénégalais qui a délaissé l'islam pour se convertir au catholicisme, et qui a fondé la revue *Présence africaine*, ont joué un rôle de premier plan. Diop a œuvré en coulisses à la construction du mouvement de la négritude, tout en évoluant dans les cercles intellectuels européens, particulièrement exclusifs, et en obtenant du pape Jean XXIII qu'il donne à l'Église une dimension moins européenne et plus universelle. Il partageait les convictions d'Albert Tévoédré du Dahomey et de Joseph Ki-Zerbo de Haute-Volta. Ces deux étudiants africains en France sont devenus de grands intellectuels catholiques africains. Ils ont mené une campagne acharnée (quoique vaine) en faveur du « non » au référendum de 1958 sur la Communauté française, démontrant que les catholiques africains n'étaient pas forcément des alliés indéfectibles de la France. Parallèlement aux trajectoires de ces individus, les témoignages de nombreux autres étudiants africains, de missionnaires français, de membres du clergé africain et d'autres personnalités officielles de la France et du Vatican révèlent comment les catholiques des deux continents ont exploré et façonné les cruciales transformations politiques et religieuses de cette époque.

Cette étude réunit l'Europe, l'Afrique, la religion et l'empire de manière innovante et originale. Elle offre de nouvelles perspectives sur la décolonisation, sur l'internationalisme noir et sur la réforme de l'Église catholique dans les années 1960. Confrontés à de spectaculaires métamorphoses internes et externes, la France et ses territoires d'Afrique subsaharienne, mais aussi l'Église catholique ont traversé une crise au milieu du XX^e siècle. Les catholiques français et africains ont joué leur partition et ont affronté des changements concomitants, souvent corrélés, qui ont réorienté leurs horizons politiques, intellectuels et religieux.

Quatre évolutions déterminantes et interdépendantes ont contribué à façonner le monde catholique franco-africain au cours de la période d'après-guerre. La première a coïncidé avec le démantèlement continu de l'empire colonial français. Si peu d'observateurs estimaient sa disparition inévitable ou même probable juste après la guerre, les opinions ont progressivement

évolué au fil du temps. En mai 1954, la France a perdu la bataille de neuf ans menée pour garder l'Indochine. Quelques mois à peine après la fin de cette guerre, une autre a éclaté en Algérie : ce conflit allait polariser l'opinion publique française entre 1954 et 1962 et mettre un terme à la IV^e République en 1958. En 1956, la Tunisie et le Maroc ont obtenu leur indépendance et une « loi-cadre » a attribué un surcroît d'autorité aux assemblées territoriales en Afrique occidentale française et en Afrique équatoriale française, ce qui a effectivement donné aux Africains plus de poids au sein de leur propre gouvernement²¹. En effet, si la France avait commencé par miser de manière agressive, par le biais de la FIDES, sur ses possessions d'Afrique subsaharienne en 1946, elle s'est ensuite montrée incapable de faire taire les voix africaines, de plus en plus sonores, qui réclamaient davantage d'autonomie.

En 1958, le nouveau gouvernement nommé par de Gaulle a proposé aux territoires d'Afrique subsaharienne de choisir une totale indépendance, effective et immédiate, ou une autonomie accrue au sein de la Communauté française qui offrait son soutien. La Guinée de Sékou Touré a été la seule à quitter la Communauté, mais à la fin de l'année 1960, le reste de l'Afrique avait opté pour une complète indépendance²². En 1962, après avoir quitté l'Algérie, la France a vu son empire, autrefois vaste, se réduire à une poignée de possessions dispersées réunissant la Guyane, Djibouti et les îles des Antilles, celles de l'Atlantique Nord, de l'océan Indien et du Pacifique Sud. Ce long processus de démantèlement, particulièrement violent, sordide et douloureux en Algérie, a ébranlé une nation française hantée par l'humiliation de la défaite et par l'occupation allemande, ravagée par des divisions politiques extrêmes entre un parti communiste nouvellement habilité et une droite gaulliste, inquiète de la place restreinte du pays dans un monde nouveau polarisé sur la guerre froide, dominé par les superpuissances américaine et soviétique²³.

Le deuxième développement important a été l'avènement d'une gauche catholique plus solide en France. C'est le contexte de crise impériale qui

21. En vertu de la loi-cadre, chaque territoire français africain d'Outre-mer obtient le contrôle de son budget interne et de sa fonction publique, mais la France reste souveraine dans les domaines de la défense, de la politique étrangère et dans les cas où certaines initiatives ou certaines structures dépassent les frontières territoriales. Ces concessions ont été motivées par la crainte de la violence en Afrique subsaharienne. L'une des conséquences durables a été la « balkanisation » de l'Afrique française dans ses territoires constitutifs, une évolution déplorée par les fédéralistes africains. Frederick Cooper, *Decolonization and African Society: The Labor Question in French and British Africa* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), p. 413, 424-431; Cooper, *Citizenship between Empire and Nation*, p. 252-256.

22. Voir Tony Chafer, *End of Empire in French West Africa: France's Successful Decolonization?* (Oxford, Berg, 2002), p. 163-221.

23. À propos de la polarisation politique dans la France d'après-guerre, voir Robert Gildea, *France since 1945*, 2^e ed. (Oxford, Oxford University Press, 2002), p. 35-64.

explique comment des catholiques français réactionnaires comme Lefebvre ont réagi à l'indépendance africaine, mais cette situation a également stimulé des courants catholiques progressistes qui avaient émergé juste avant et pendant la Seconde Guerre mondiale. Alors que le catholicisme avait longtemps été la propriété quasi-exclusive de la droite conservatrice en France, les épreuves de l'occupation et la persécution des juifs pendant la guerre, suivis de près par de violents conflits coloniaux et par la révélation de l'usage français de la torture en Algérie, ont galvanisé les activistes catholiques sympathisants de gauche, qui avaient tendance à soutenir les aspirations des peuples colonisés à l'indépendance²⁴. Il ne faut pas automatiquement associer ces activistes au nouveau parti démocrate-chrétien français d'après-guerre, le MRP (mouvement républicain populaire) dont la direction réunissait de nombreux patriotes de l'empire français, farouchement opposés à la décolonisation²⁵. Bien au contraire, au cours de la période d'après-guerre, ils sont montés de plus en plus souvent en chaire dans les églises françaises, sont intervenus dans les œuvres de bienfaisance catholiques et les organisations missionnaires, et se sont alliés aux Africains pour défier le colonialisme et les paradigmes des catholiques français conservateurs.

Le troisième facteur crucial a été l'émergence, en Afrique, d'une élite politique et culturelle largement catholique qui s'est exprimée de plus en plus clairement. Dans le domaine culturel, Alioune Diop a joué un rôle crucial. Dans le magazine *Présence africaine*, dans les livres publiés par sa maison d'édition, dans les conférences internationales d'intellectuels noirs qu'il a organisées, ainsi que dans ses propres écrits, il a consacré une place importante à la relation entre les Africains et le catholicisme, ainsi qu'à la définition d'une négritude catholique. Sur le front politique, en dépit de l'aspect minoritaire des catholiques en Afrique française, sept des quatorze territoires français d'Afrique subsaharienne, dont les territoires sous tutelle comme le Togo et le Cameroun, se sont dotés de chefs d'État catholiques à

24. À propos des chrétiens français et de la guerre d'Algérie, voir Darcie Fontaine, *Decolonizing Christianity: Religion and the End of Empire in France and Algeria* (Cambridge, Cambridge University Press, 2016); Marialuisa Lucia Sergio, *How the Church under Pius XII Addressed Decolonization: The Issue of Algerian Independence*, (New York: Routledge, 2023).

25. Les exemples concernent Georges Bidault et Joseph Hours, fondateurs du MRP et anciens résistants. Voir aussi le livre de Georges Le Brun Keris, secrétaire du MRP et président de la fédération MRP de l'Afrique noire en Afrique subsaharienne française, *Mort des colonies? Colonialisme, anticolonialisme et colonisation* (Paris, Centurion, 1953). À propos de la politique coloniale du MRP, voir R. E. M. Irving, *Christian Democracy in France* (Londres, George Allen & Unwin, 1973), p. 199-230. Pour une analyse récente des racines de la démocratie chrétienne dans la France, l'Allemagne et l'Autriche d'après-guerre, voir James Chappel, *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church* (Cambridge, MA, Harvard University Press), surtout les pages 144-181.

l'heure de l'indépendance. Cela a été le cas de la Côte d'Ivoire avec Félix Houphouët-Boigny, du Dahomey avec Hubert Maga, du Gabon avec Léon M'Ba, du Togo avec Sylvanus Olympio, du Sénégal avec Léopold Senghor, de la Haute-Volta avec Maurice Yaméogo et du Congo avec Fulbert Youlou (un ancien prêtre). Bien évidemment, la place de la foi dans la vie politique et la gouvernance variait énormément pour chacun de ces hommes. Plus significative encore a été l'ascension des militants d'une jeune élite catholique africaine, qui ont poussé leurs aînés politiques et intellectuels (parmi lesquels on trouvait Diop et les hommes d'État énumérés ci-dessus) vers des positions plus radicales. À partir de la fin des années 1940, les étudiants africains se sont pressés en nombre pour suivre des études supérieures en France. Les catholiques étaient largement surnuméraires dans leurs rangs, en raison de la prééminence durable des écoles missionnaires dans les territoires africains. En métropole, certains de ces jeunes catholiques ont perdu la foi, mais d'autres l'ont conjugée avec la cause de l'autodétermination africaine et avec la nécessité de rendre l'Église catholique moins « européenne » et plus accueillante pour les Africains.

Enfin, le dernier élément, décisif s'il en est, a été la tension qui couvait au sein de l'Église catholique elle-même. Comme la France et l'Afrique, l'Église se trouvait à la croisée des chemins en ce milieu de siècle. Elle était confrontée à un dilemme récurrent, qui s'exprimait dans des termes radicalement nouveaux. Devait-elle devenir le phare des masses pauvres et opprimées du monde, ou se transformer en une institution alignée sur les riches, les puissants et le statu quo dans les empires coloniaux et les dictatures latino-américaines ? Le spectre de la décolonisation de cet empire colonial français qui était le plus grand ensemble européen évangélisé de longue date par les catholiques, a provoqué au sein de l'Église des défis internes qui ont émergé sous des formes différentes dans le monde entier. Alors que certains catholiques africains réclamaient l'indépendance politique vis-à-vis de la France et qu'ils exigeaient des cérémonies religieuses utilisant leur langue et reflétant leur culture, un mouvement théologique catholique (baptisé plus tard « théologie de la libération ») commençait à prendre forme en Amérique latine, pour dénoncer les inégalités sociales criantes qui y régnaient²⁶. L'Europe aussi connaissait des variantes de ce

26. Entre la fin des années 1950 et les années 1980, la théologie de la libération a été une constellation d'initiatives populaires et « top-down » (descendantes) dans toute l'Amérique Latine. Voir David Tombs, *Latin American Liberation Theology* (Boston, Brill, 2002); Jennifer S. Hughes, "The Catholic Church and Social Revolutionaries", in *Religion and Society in Latin America: Interpretive Essays from Conquest to Present*, ed. Lee M. Penyak and Walter J. Petry (Maryknoll, NY, Orbis Books, 2009). À propos de l'importante influence des théologiens français sur la théologie de la libération, voir Gerd-Rainer Horn, *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)* (Oxford, Oxford University Press, 2008), p. 291-301. L'une des

ferment, illustrées par les prêtres-ouvriers en France, en Belgique et en Italie, qui revêtaient des habits laïcs et travaillaient dans les usines aux côtés des hommes et des femmes qu'ils espéraient toucher²⁷. Le contexte de la guerre froide donnait à ces innovations catholiques un caractère urgent aux yeux de certains responsables ecclésiastiques, qui craignaient de voir les militants tourner le dos au catholicisme et embrasser le communisme si l'Église ne répondait pas à ces groupes radicaux. En outre, l'Afrique revêtait une importance cruciale pour le Vatican sur le plan stratégique, car c'était l'un des rares points du globe où l'expansion massive de la foi semblait possible, à condition que le communisme et l'islam puissent être tenus à distance.

En explorant les turbulences suscitées par la conjonction unique de ces quatre développements, ce livre remet en question les littératures existantes et disparates sur la décolonisation, la négritude et le catholicisme, tout en comblant les lacunes qui existent au sein de ces concepts et des liens qui les unissent. Tout d'abord, le terme de « décolonisation » est employé au sens large dans ces pages. Un demi-siècle après que de nombreux pays d'Afrique subsaharienne ont obtenu leur indépendance vis-à-vis de la domination européenne, la littérature historique sur la décolonisation en Afrique reste dominée par des études portant sur les transitions politiques entre les régimes coloniaux européens et les États africains, même si certains travaux récents ont remis en question l'hypothèse téléologique selon laquelle les États-nations représentaient l'aboutissement inévitable de la décolonisation²⁸. Ce livre part plutôt du principe que les processus de « décolonisation », définis comme la fin ou la limitation de l'hégémonie et du pouvoir européens, ont touché des institutions et des mentalités qui échappent totalement à l'appareil étatique²⁹. De ce fait, il rend compte différemment de la fin du colonialisme et des débuts de l'indépendance en Afrique subsaharienne française, en les examinant à travers le prisme de la religion.

figures centrales du mouvement, le Péruvien Gustavo Gutiérrez (1928-2024), est un dominicain qui a étudié en France dans les années 1950.

27. Jean Vinatier, *Les prêtres ouvriers, le Cardinal Liénart et Rome : histoire d'une crise, 1944-1967* (Paris, Éditions ouvrières, 1985); Charles Suaud and Nathalie Viet-Depaule, *Prêtres et ouvriers : une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969* (Paris, Karthala, 2004).

28. Cooper, *Citizenship between Empire and Nation*; Gregory Mann, *From Empires to NGOs in the West African Sahel: The Road to Nongovernmentality* (Cambridge, Cambridge University Press, 2015); Gary Wilder, *Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World* (Durham, NC, Duke University Press, 2015).

29. À propos de l'imaginaire de la décolonisation, au-delà de sa dimension strictement politique, voir Farina Mir, "The Archives of Decolonization: Introduction", *American Historical Review* 120 (2015) : p. 844-845 et la table-ronde *AHR* afférente à cette question. À propos de la manière dont une autre institution à vocation à la fois française et africaine a négocié cette période, voir Ruth Ginio, *The French Army and Its African Soldiers: The Years of Decolonization* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2017).

En effet, le catholicisme a été l'un des principaux moyens de contact entre Européens et Africains à l'époque coloniale ; les institutions et les organisations caritatives catholiques ont tissé l'un des liens les plus pérennes entre la France et ses anciennes colonies. D'ailleurs, comme le catholicisme africain bourgeonnant constitue l'un des héritages les plus tangibles de l'expansion européenne en Afrique, il est temps que les chercheurs s'intéressent de près aux activités catholiques et à leur impact au cours de cette cruciale époque de transition. Longtemps, les historiens extérieurs à l'Église, et les anglophones en particulier, ont négligé l'importance du catholicisme ainsi que la pertinence de la foi et des institutions catholiques dans la France moderne et l'empire français. Si certains ont récemment consacré davantage d'études aux missionnaires, c'était surtout pour déterminer s'ils étaient les « petites mains » de la domination française à l'étranger, ou des agents indépendants qui sapaient son autorité³⁰. Peu d'historiens se sont penchés sur la manière dont les habitants des missions, les missionnaires et les croyants indigènes ont réagi quand ils ont vu les représentants des gouvernements européens quitter les anciens territoires coloniaux³¹. Cet ouvrage met en avant les liens négligés entre la religion et la décolonisation dans le monde francophone, en étudiant comment les acteurs français et africains ont perçu la rupture des institutions et de la théologie catholique avec l'ordre colonial, et comment ils sont intervenus en France, en Afrique et au sein de l'Église catholique³².

30. Joseph-Roger de Benoist, *Église et pouvoir colonial au Soudan français : administrateurs et missionnaires dans la Boucle du Niger (1885-1945)* (Paris, Karthala, 1987); Patrick J. N. Tuck, *French Catholic Missionaries and the Politics of Imperialism in Vietnam, 1857-1914: A Documentary Survey* (Liverpool, Liverpool University Press, 1987); Gérard Vieira, *Sous le signe du laïc : documents pour l'histoire de l'Église catholique en Guinée* (Dakar, Presses de l'Imprimerie Saint-Paul, 1992); J. P. Daughton, *An Empire Divided: Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880-1914* (Oxford, Oxford University Press, 2006); Aylward Shorter, *Cross and Flag in Africa: The "White Fathers" during the Colonial Scramble* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 2006); Charles Keith, *Catholic Vietnam: A Church from Empire to Nation* (Berkeley, University of California Press, 2012); Elizabeth A. Foster, *Faith in Empire: Religion, Politics, and Colonial Rule in French Senegal, 1880-1940* (Stanford, CA, Stanford University Press, 2013); Oissila Saadia et Laurick Zerbini, *L'Afrique et la mission : terrains anciens, questions nouvelles avec Claude Prudhomme* (Paris : Karthala, 2015). De Benoist, Vieira, et Shorter ont été de leur vivant des missionnaires catholiques.

31. Parmi les exceptions notables qui se sont manifestées dans la sphère française, citons Keith, *Catholic Vietnam* and Fontaine, *Decolonizing Christianity*. Fontaine évoque surtout les chrétiens européens, car les convertis étaient peu nombreux en Algérie. Voir aussi Brian Stanley, ed., *Missions, Nationalism, and the End of Empire* (Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 2003).

32. Dans le contexte africain français, les études sur la décolonisation et la religion se sont largement concentrées sur l'islam en tant que moyen de résistance à la domination française, ainsi que sur les interactions entre les musulmans et l'État français dans la métropole. Sur cette question, voir Omar Carlier, *Entre nation et djihad : histoire sociale des radicalismes algériens* (Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995); James McDougall, *History and the Culture of Nationalism in Algeria* (Cambridge, Cambridge University Press, 2008). Voir également Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 2010);

Les africanistes qui se concentrent sur la période coloniale en Afrique française ont été plus rapides que les historiens séculiers de la France et de son empire à reconnaître en même temps la valeur et les pièges des sources missionnaires. Cependant, dans la plupart des cas, si l'on fait abstraction de quelques exceptions significatives, ils ne se sont pas intéressés aux chrétiens africains dans leurs recherches³³. Dans l'histoire africaine, la célébration du nationalisme comme rejet du colonialisme a longtemps dominé les historiographies de nombreux pays³⁴. Selon ce paradigme, les religions « européennes » apparaissent comme des vestiges suspects de l'ère coloniale et leurs croyants comme des « collaborateurs » coloniaux ou des « traîtres » à la culture africaine. Les historiens qui sont attirés par les Africains « authentiques » ou qui veulent analyser la résistance africaine, nationaliste ou non, au joug colonial, ne se sont pas souciés outre mesure des chrétiens africains. Même devant une figure emblématique et célébrée comme Léopold Senghor, la majeure partie des chercheurs, surtout les anglophones, tend à minimiser sa foi et l'impact de cette dernière sur sa politique, ses écrits, son leadership et sa vision du monde.

L'exemple de Senghor montre également que la religion manque largement dans l'étude de la négritude et de l'internationalisme noir. Cela tient peut-être au fait que les chercheurs d'orientation laïque se soucient modérément de la religion, ou que la foi chrétienne de certaines des figures-clés de la négritude semble en rupture avec leur statut dans le panthéon intellectuel³⁵. Cependant, comme l'illustre ce livre, outre la foi chrétienne professée par certains de ces personnages-clés, il existait un courant ouvertement catholique de la négritude, composé d'intellectuels et de prêtres catholiques noirs de premier plan. Sous la houlette d'Alioune Diop, ils plaidaient pour un catholicisme véritablement universel qui englobait les peuples noirs et

Naomi Davidson, *Only Muslim: Embodying Islam in Twentieth Century France* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 2012); Mayanthi Fernando, *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism* (Durham, NC, Duke University Press, 2014). Voir également Sarah Abrevaya Stein, *Saharan Jews and the Fate of French Algeria* (Chicago, University of Chicago Press, 2014) et le numéro spécial "Décolonisation et religion" in *French Politics, Culture & Society* 33, n°2 (2015), ed. Giuliana Chamedes et Elizabeth A. Foster.

33. Barbara Cooper, *Evangelical Christians in the Muslim Sahel* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), p. 14-15. Parmi les autres exceptions, citons Phyllis Martin, *Catholic Women of Congo-Brazzaville: Mothers and Sisters in Troubled Times* (Bloomington, Indiana University Press, 2009); Charlotte Walker-Said, *Faith, Power and Family: Christianity and Social Change in French Cameroon* (Oxford, James Currey, 2018).

34. Frederick Cooper, "Conflict and Connection: Rethinking African History," *American Historical Review* 99 (1994), p. 1516-1545.

35. Gary Wilder mentionne l'influence du christianisme sur Senghor, mais n'approfondit pas beaucoup la question. Gary Wilder, *The French Imperial Nation-State: Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars* (Chicago, University of Chicago Press, 2005), p. 244-245; Wilder, *Freedom Time*, p. 231-235.

les cultures africaines. En outre, les éléments présentés ici indiquent que les personnalités influentes du Vatican ont entendu leur message et en ont tenu compte.

Les Catholiques africains nous offre donc une nouvelle histoire de la réforme catholique, et révèle comment la décolonisation a constitué un facteur essentiel dans la réorientation de l'Église au milieu du XX^e siècle. Certains historiens ont affirmé que les années 1940 et 1950 avaient fait sonner « l'heure de l'Église » – un âge d'or du catholicisme avant que la tourmente des années 1960 ne la laisse désertée par les anciens croyants. En effet, l'église catholique a été la seule religion européenne « traditionnelle » qui ait conquis des fidèles dans les années 1940 et 1950, notamment en raison de la nouvelle prééminence des partis de la démocratie chrétienne en France, en Allemagne, aux Pays-Bas, en Belgique, en Italie et en Autriche³⁶. Dans son livre déterminant, intitulé *What Happened at Vatican II*, John O'Malley avance que, contrairement à ce qui s'était souvent passé dans de précédents Conciles œcuméniques, « il n'y avait pas de véritable crise dans l'Église catholique » à la veille de Vatican II. Au contraire, indique-t-il, si l'on fait abstraction des persécutions communistes qui ont visé l'Église derrière le rideau de fer, « l'Église, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, donnait d'elle-même une image de vigueur et d'assurance³⁷ ».

Cette approche prend tout son sens si l'on étudie surtout l'Église dans le contexte de l'Europe de l'Ouest et des États-Unis. Une vision plus large suggère toutefois que le destin des missions catholiques et de leurs convertis, appréhendé dans le contexte du démantèlement des empires européens – et de l'empire français en particulier –, a constitué un arrière-plan crucial pour le Concile Vatican II, tant sur le plan culturel que politique. Comme l'illustrent les propos de Touré et de Méjan, l'Église se trouvait étroitement liée à l'ordre dominant dans l'empire colonial français, et la hiérarchie ecclésiastique a donc abordé la perspective de la décolonisation française en affrontant une foule d'impulsions contradictoires. D'un côté, elle désirait maintenir, asseoir et renforcer sa présence dans les régions colonisées en cas d'exode français, ce qui laissait présager une politique de soutien aux mouvements d'indépendance indigènes. D'un autre côté, elle ne voulait pas perdre le soutien des missionnaires français sur lesquels elle devait continuer à compter, non moins que sur les catholiques français conservateurs qui étaient émotionnellement et financièrement impliqués dans l'empire. En outre, elle craignait que les communistes et les musulmans ne gagnent

36. Tony Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945* (New York, Penguin, 2005), p. 228-229.

37. John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), p. 17. Trad. Française : *L'Événement Vatican II*, Bruxelles, Lessius, 2011, p. 30.

de l'influence à ses dépens dans les pays qui venaient d'accéder à l'indépendance, une fois que le pouvoir et l'influence de la France auraient été réduits à néant. Néanmoins, même dans les cas où les Français combattaient activement les musulmans (en Algérie) et les communistes (en Indochine), les autorités ecclésiastiques ont fini par s'épouvanter devant la violence et par se méfier des divisions qu'elle créait parmi les catholiques français dans leur pays. En même temps, ces autorités ont mieux perçu et approuvé les appels des intellectuels et des prêtres catholiques africains à une église véritablement universelle, et non euro-centrée.

Sous le règne de Pie XII, le Vatican a tâtonné dans la promotion de son unité et a cherché à séduire les croyants présents des deux côtés de la faille coloniale. Dans l'encyclique *Evangelii praecones* de 1951 portant sur la promotion des missions catholiques, Pie XII a présenté un vibrant éloge des missionnaires, mais a réitéré les avertissements de ses prédécesseurs sur la nécessité de séparer l'évangélisation des intérêts nationaux. « Votre charge, leur a-t-il déclaré, n'est restreinte par aucune limite nationale ». D'ailleurs, a-t-il affirmé, « nous parlons de la foi chrétienne, de la charité chrétienne envers tous les hommes, qui se transportent au-delà de tous les partis en guerre, au-delà des frontières de tous les États, au-delà de tous les territoires et de tous les océans³⁸... ». Dans le message qu'il a prononcé à Noël 1955, Pie XII a explicitement évoqué l'agitation anticoloniale, essayant de trouver un équilibre entre le soutien à l'autodétermination des peuples colonisés et le respect de la conception paternaliste d'une mission civilisatrice européenne : « [Faisons en sorte] qu'une liberté politique juste et progressive ne soit pas refusée à ces peuples [coloniaux] et qu'on n'y mette pas d'obstacle », a-t-il déclaré. « Ceux-ci, toutefois, reconnaîtront à l'Europe le mérite de leur avancement ; sans l'influence de l'Europe, étendue à tous les domaines, ils pourraient être entraînés par un nationalisme aveugle à se jeter dans le chaos ou dans l'esclavage³⁹ ». En 1957, Pie XII a publié *Fidei Donum*, une autre encyclique sur les missions, qui se concentrait sur le continent africain et montrait le souci particulier qu'en avait le Vatican. Reconnaisant et célébrant le fait que l'Afrique était sur le point d'accéder à l'autodétermination, il appelait toutefois les Européens à redoubler d'efforts missionnaires en Afrique, en envoyant tout l'argent et le personnel possibles, ce qui trahissait ses craintes de voir se refermer la « fenêtre de la civilisation⁴⁰ ».

38. Pie XII, *Evangelii praecones*, 2 juin 1951, *La Documentation Catholique* n° 1098, 1^{er} juil. 1951, col. 771.

39. Pie XII, le message de Noël de S.S Pape Pie XII, aux fidèles et aux peuples du monde entier, 24 déc. 1955. *La Documentation Catholique* n° 1216, 8 jan. 1956, col.19.

40. Pie XII, *Fidei donum*, 21 avr. 1957, *La Documentation Catholique* n° 1251, 12 mai 1957, col. 581-596.

Pie XII est mort en 1958, quelques jours après que le référendum sur la Communauté française a été organisé dans toute l'Afrique. Son successeur, Jean XXIII, futur instigateur de Vatican II, avait été nonce apostolique en France et observateur du Vatican à l'UNESCO ; il disposait donc d'une compréhension unique des questions qui agitaient l'univers catholique franco-africain. Il s'agissait, en fait, de questions qui concernaient l'Église tout entière, et qui illustraient les dilemmes auxquels elle était confrontée en même temps qu'elle se mesurait à un nouveau paysage géopolitique où l'influence européenne s'amenuisait et où les peuples du « monde en développement » s'affirmaient. La gesticulation maladroite de la hiérarchie catholique qui cherchait à se positionner entre les défenseurs catholiques de la décolonisation politique et culturelle et les fervents zélotes de l'empire français n'offrait qu'un exemple de ses tentatives incessantes de trouver sa place dans les mouvants horizons politiques et sociaux de ce milieu du XX^e siècle. Le chemin vers le changement instauré par Vatican II n'a pas été simple : ce livre souligne l'incapacité de la hiérarchie ecclésiastique à dégager une position claire sur les questions de la colonisation et de la décolonisation, ou à contenir les dissensions des fidèles autour de ces interrogations dans la période de l'après-guerre. Malgré ces défis, la trajectoire du catholicisme depuis les années 1960 suggère que l'Église s'est montrée beaucoup plus habile pour négocier la « décolonisation » en Afrique subsaharienne que pour garder ses croyants en Europe.

Ce livre se situe à l'intersection de l'histoire politique, de l'histoire sociale, de l'histoire intellectuelle et de l'histoire des religions. Il associe des recherches exhaustives dans les archives des missions catholiques et au sein des différents services de l'État français, mais aussi des travaux publiés par des intellectuels catholiques français et africains. Bien que les archives du Vatican fussent fermées pour la période en question quand ces recherches ont été menées, de nombreux documents de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples (*Propaganda Fide*), l'organe de l'administration vaticane qui gère l'évangélisation, apparaissent çà et là dans les archives des missions. En effet, les missions et les missionnaires occupent une place privilégiée dans ce travail de recherche, car ils ont été les piliers du monde catholique franco-africain et ont servi à transmettre aux populations africaines la foi, l'argent et l'éducation que détenaient les populations françaises, tout en offrant une vision de l'Afrique aux catholiques français. Les priorités, les préjugés et les impasses des missionnaires ont largement influencé le regard que les Africains ont porté sur le catholicisme lorsqu'ils sont entrés en contact avec lui, et celui que les catholiques français ont posé sur les Africains et l'Afrique.

Dans le même temps, cet ouvrage met en lumière les expériences et les actions participatives d'une génération déterminante d'étudiants et de membres du clergé catholique africain, qui ont atteint l'âge adulte au cours



Le pape Jean XXIII et Bernardin Gantin, archevêque de Cotonou en 1960.

(Avec l'aimable autorisation de l'ASMA, Rome.)

de la période d'après-guerre. Même s'il couvre un vaste secteur géographique, en s'appuyant sur des exemples d'événements survenus dans toute l'Afrique subsaharienne française, cet ouvrage n'aborde pas le rôle des catholiques ni celui du catholicisme dans chaque territoire spécifique de l'Afrique française à l'époque de l'indépendance. Mais pour la première fois, il délimite l'importance des catholiques français et africains dans les processus politiques et culturels de la décolonisation en Afrique française et dans la réorientation de l'Église catholique considérée dans son ensemble, au milieu du XX^e siècle.

Il est nécessaire d'apporter une précision à propos du paysage politique et ecclésiastique complexe de l'Afrique subsaharienne française d'après-guerre : alors que les premiers avant-postes français sur la côte sénégalaise remontent au XVII^e siècle, la grande majorité des possessions françaises de la région ont été acquises et « pacifiées » à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Elles ont ensuite été incorporées à deux grandes structures

administratives, connues sous le nom d'Afrique occidentale française (AOF) et d'Afrique équatoriale française (AEF). Chacune de ces fédérations était dirigée par un gouverneur général qui supervisait les instances exécutives de chaque colonie constitutive. L'Afrique occidentale française, créée en 1895, comprenait les colonies de la Côte d'Ivoire, du Dahomey (Bénin), de la Guinée, de la Mauritanie, du Niger, du Sénégal, du Soudan (Mali), et de la Haute-Volta (Burkina Faso). L'Afrique équatoriale française, fondée en 1910, réunissait le Tchad, le Congo-Brazzaville, le Gabon et l'Oubangui-Chari (République de Centrafrique). Avant la Seconde Guerre mondiale, les habitants africains de ces fédérations étaient, dans leur quasi-totalité, des sujets français, et non des citoyens. La seule exception d'importance concernait, outre un nombre très restreint de notables, le petit groupe de citoyens à part entière des Quatre Communes de Dakar, Rufisque, Gorée et Saint-Louis au Sénégal ; leur droit de voter et d'envoyer un député à l'Assemblée Nationale française avait été confirmé au cours de la Première Guerre mondiale⁴¹. À la fin de ce conflit, la France a ajouté deux territoires à ses possessions d'Afrique subsaharienne : certaines portions des anciennes colonies allemandes du Togo et du Cameroun. Désignés comme des mandats placés sous le contrôle de la Société des Nations, ces territoires étaient gouvernés comme le reste de l'Afrique française, même si la France n'y était techniquement pas souveraine et si leurs résidents n'avaient jamais bénéficié de la nationalité française (voir carte 1)⁴².

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, le nouveau régime français a adopté, pour désigner l'empire français, le nom d'Union française, et a rebaptisé ses colonies « territoires d'outre-mer ». Reconnaisant le rôle important des colonies dans le triomphe de la France libre, et prenant conscience des résistances internes croissantes et de l'opprobre international dans la perpétuation de l'ancien régime colonial, les hommes politiques français ont voulu repenser et reconfigurer leurs vastes possessions hétérogènes à travers le monde. Selon les termes de la « loi Lamine Guèye » du 7 mai 1946, nommée d'après le député sénégalais qui l'avait proposée, les populations des territoires français d'outre-mer – y compris ceux d'Afrique de l'Ouest et de l'Afrique équatoriale – ont acquis la citoyenneté française. Certaines

41. G. Wesley Johnson, *The Emergence of Black Politics in Senegal: The Struggle for Power in the Four Communes, 1900-1920* (Stanford, CA, Stanford University Press, 1971). Les citoyens des Quatre Communes étaient également uniques en ce sens qu'ils pouvaient garder leur statut personnel sous la loi islamique, ce qui entraînait de grandes conséquences dans le domaine du mariage et de l'héritage. En dehors de ce statut, avant 1946, il existait une voie extrêmement étroite pour les Africains qui voulaient obtenir la nationalité française, et qui supposait de renoncer au statut personnel pour adopter le Code civil français et démontrer son assimilation aux mœurs françaises. Les candidats étaient peu nombreux, et la plupart des demandes étaient rejetées. Cooper, *Citizenship between Empire and Nation*, p. 6.

42. Cooper, *Citizenship between Empire and Nation*, p. 20.

ambiguïtés ont perduré quant à la portée de cette loi dans la Constitution française de 1946, mais les Africains avaient fondamentalement obtenu « le droit d'avoir des droits ». Le travail forcé a été aboli dans les colonies et les Africains ont été autorisés à élire leurs représentants dans les assemblées territoriales et à l'Assemblée nationale française, tout en conservant le droit de réglementer les affaires civiles en vertu de leurs « coutumes » et non en fonction du Code civil français⁴³. En même temps, les mandats du Togo et du Cameroun ont été transformés en territoires sous tutelle, sous les auspices des jeunes Nations Unies, mais leur administration est restée aux mains des fonctionnaires français. Comme nous l'avons vu précédemment, la situation politique de l'Afrique française a de nouveau évolué en 1958, avec l'avènement de la Cinquième République, et le référendum organisé par de Gaulle pour remplacer l'Union française par la Communauté française. La durée de vie de la Communauté allait s'avérer courte, car toutes les possessions françaises en Afrique subsaharienne, y compris les territoires sous tutelle, ont accédé à la pleine indépendance en 1960.

Dans l'intervalle, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, les juridictions ecclésiastiques catholiques de l'Afrique française se sont progressivement alignées sur les frontières politiques des colonies, à quelques exceptions près. Comme c'était le cas pour leurs contreparties temporelles françaises, les premières structures catholiques présentes dans les régions côtières étaient vieilles de plusieurs siècles – les franciscains portugais avaient tenté pour la première fois au XV^e siècle d'évangéliser certaines régions du Sénégal, de la Gambie et de la Guinée-Bissau d'aujourd'hui –, toutefois la plus grande expansion missionnaire s'est concrétisée beaucoup plus tard⁴⁴. À partir du milieu du XIX^e siècle, le Saint-Siège a confié la majeure partie des futures colonies de l'Afrique occidentale française et de l'Afrique équatoriale française à trois groupes missionnaires principaux : les Pères du Saint-Esprit (Spiritains), la Société des missions africaines (parfois désignée sous le nom de Pères de Lyon) et la Société des missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)⁴⁵. Ensemble, ils ont occupé la quasi-totalité des

43. *Ibid.*, p. 8, 88-89, 124-164.

44. J. Bouchaud, « Les missions d'Afrique (1402-1789) », in *Histoire universelle des missions catholiques, Tome II : Les missions modernes*, ed. Simon Delacroix (Paris, Grund, 1957), p. 227-245.

45. Les Spiritains (CSSp) et les Pères Blancs (MAfr) étaient des congrégations dont les membres prononçaient des vœux et vivaient selon une règle, alors que la Société des missions africaines était une société de vie dont les membres ne prononçaient pas de vœux supplémentaires, mais vivaient et travaillaient ensemble selon des constitutions élaborées au service de leur mission déclarée d'évangélisation de l'Afrique. L'histoire générale de ces groupes missionnaires a surtout été écrite par leurs membres. Au sujet des Spiritains, voir Henry J. Koren, *To the Ends of the Earth: A General History of the Congregation of the Holy Ghost*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1983 (traduction française : *Les Spiritains. Trois siècles d'histoire religieuse et missionnaire*).

sièges épiscopaux, appelés vicariats apostoliques et préfectures, avant de se transformer en archidiocèses et diocèses, lors de l'instauration en 1955 de la hiérarchie ecclésiastique en Afrique française. Les Spiritains ont évangélisé le Sénégal, la plus grande partie de la Guinée, le Gabon, l'Oubangui-Chari et le Congo français ; les Pères Blancs ont exercé une influence quasi-exclusive au Soudan et en Haute-Volta ; et la Société des Missions Africaines s'est montrée la plus active en Côte d'Ivoire, au Dahomey et au Togo (voir carte 2). Dans chacun des territoires, la principale société missionnaire en place contrôlait les décisions exécutives relatives aux entreprises catholiques comme les écoles et les nouveaux postes de mission, elle nommait ses propres prêtres dans les paroisses et les missions, et créait des séminaires pour former le clergé africain.

Bien évidemment, ces groupes missionnaires français prédominants ne travaillaient pas seuls. Ils étaient assistés par de nombreuses congrégations de religieuses françaises et, plus tard, par des sœurs africaines. Après-guerre, ils se sont appuyés de manière croissante sur d'autres missionnaires masculins, en particulier dans des domaines spécialisés comme l'éducation. De même, ils se sont tournés, pour gérer leurs paroisses, vers le clergé séculier (qui réunissait des prêtres n'ayant pas prononcé de vœux complémentaires pour se plier aux règles d'une congrégation ou d'une société apostolique), notamment en plaçant leurs propres diplômés sortis de séminaires africains, et des prêtres diocésains français recrutés par *Fidei donum*. Cependant, dans pratiquement tous les cas, leurs membres sont restés à la tête des diocèses et des archidiocèses africains, avant de les remettre finalement aux prélats africains. Les recherches présentées ici s'appuient donc principalement sur leurs archives, plutôt que sur celles des groupes qui y ont contribué de manière plus modeste ou sur celles des femmes

Histoire de la congrégation du Saint-Esprit, Paris, Beauchesne, 1982). Au sujet des Pères Blancs, voir Jean-Claude Ceillier, *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). De la fondation par Mgr Lavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*, Paris, Karthala, 2008 (traduction anglaise : *History of the Missionaries of Africa (White Fathers): From the Beginning of Their Foundation by Mgr Lavigerie until his Death (1868-1892)*, trad. Aylward Shorter (Nairobi, Paulines Publications Africa, 2011) ; Aylward Shorter, *Cross and flag in Africa. The White Fathers during the Colonial Scramble (1892-1914)*, Orbis Books, New York, 2006 (traduction française : *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale. Histoire des Missionnaires d'Afrique, 1892-1914*, Paris, Karthala, 2011) ; Francis Nolan, *Les Pères Blancs entre les deux guerres mondiales. Histoire des Missionnaires d'Afrique (1919-1939)*, Paris, Karthala, 2015. Au sujet de la SMA, voir John Murray Todd, *African Mission: A Historical Study of the Society of African Missions Whose Priests Have Worked on the Coast of West Africa and Inland, in Liberia, the Ivory Coast, Ghana, Togoland, Dahomey, and Nigeria, and in Egypt, since 1856* (Londres, Burns & Oates, 1962) ; Patrick Gantly, *Histoire de la Société des Missions Africaines (SMA) 1856-1907. De la fondation par Mgr de Marion Brésillac (1856) à la mort du Père Planque (1907)*, (Paris, Karthala, 2 tomes : 2009 et 2010).

missionnaires⁴⁶. Cela signifie que ce livre évoque surtout, mais pas exclusivement, des hommes français et africains. L'Église catholique a été et reste une institution patriarcale, dirigée par des hommes, en Europe comme en Afrique. Par ailleurs, l'élite politique et intellectuelle africaine que nous étudions ici était, elle aussi, très majoritairement masculine. Cet ouvrage mentionne la présence des étudiantes catholiques africaines en France, et décrit dans certains cas la façon dont elles percevaient le catholicisme, mais il reste beaucoup de pistes intéressantes à explorer pour ce qui concerne les femmes catholiques dans l'Afrique d'après-guerre⁴⁷.

La réception du catholicisme en Afrique française variait énormément d'un lieu à l'autre, et dépendait d'une myriade de facteurs, notamment des méthodes des missionnaires, de la perception locale de la domination française, de l'appartenance à un groupe ethnique ou social dans une communauté donnée, de la culture et de l'éducation, mais aussi de la présence de l'islam. Cette religion était particulièrement prégnante dans les régions septentrionales de l'Afrique subsaharienne française. Toutefois, au milieu du siècle, elle a progressé de plus en plus dans ses parties méridionales. Les statistiques ecclésiastiques de 1955 montrent que les missionnaires ont remporté plus de succès là où l'islam était un facteur peu marquant : en Côte d'Ivoire et au Dahomey en Afrique occidentale française, au Gabon et au Congo-Brazzaville en Afrique équatoriale française, ainsi que dans les territoires sous tutelle, au Togo et au Cameroun. Les missionnaires ont dénombré 540 138 catholiques africains sur une population totale de 18 730 016 habitants en Afrique occidentale française, ce qui correspond à une proportion de 2,9%. En Afrique équatoriale française, ils ont compté 462 214 catholiques sur 4 217 957 habitants, c'est-à-dire près de 11%,

46. Au sujet de l'accès aux archives des Sœurs, voir Sarah A. Curtis, "Writing the Lives of Saints: Archives and the Ownership of History," *French Historical Studies* 40, n° 2 (2017): p. 241-266.

47. Les sœurs, à la fois françaises et africaines, étaient plus nombreuses sur place que les pères. Voir Geneviève Lecuir-Nemo, « Femmes et vocation missionnaire : permanence des congrégations féminines au Sénégal de 1819 à 1960 : adaptation ou mutations ? Impact et insertion » (thèse de doctorat), Université Paris I, 1994-1995); Sœur Marie Sidonie Oyembo Vandji, *Les Sœurs de l'Immaculée Conception de Castres : 150 ans de présence missionnaire au Gabon* (Libreville, CEREP, 1999); Phyllis Martin, "Life and Death, Power and Vulnerability: Everyday Contradictions at the Loango Mission, 1883-1904" *Journal of African Cultural Studies* 15 (2002): p. 61-78 (traduction: « Vie et mort, pouvoir et vulnérabilité : contradictions quotidiennes à la Mission de Loango, 1883-1904 », *Mémoire Spiritaine*, n° 21, 2005/1, p. 84-115); Chantal Paisant, ed., *La mission au féminin : témoignages de religieuses missionnaires au fil d'un siècle (XIX^e-début XX^e)* (Turnhout, Brepols, 2009); Sarah A. Curtis, *Civilizing Habits: Women Missionaries and the Revival of French Empire* (Oxford, Oxford University Press, 2010), p. 177-208; Elizabeth A. Foster, « En mission il faut se faire à tout » : les Sœurs de la Conception de Castres au Sénégal, 1880-1900, trad. par François Proulx, *Histoires et missions chrétiennes* 16 (2010): p. 73-108.

ce qui constitue une différence de taille⁴⁸. Au Togo, les catholiques représentaient 15% de la population africaine et au Cameroun, ils étaient près de 18%. Cependant, comme nous l'avons vu précédemment, les catholiques étaient largement surreprésentés dans les rangs de l'élite politique et intellectuelle africaine au milieu du XX^e siècle.

Tableau 1
Les catholiques africains en Afrique française, en 1955

Territoire	Population totale	Catholiques africains	% catholiques
Sénégal	2 684 660	78 319	2.9
Soudan	3 510 219	8 458	0.2
Haute Volta	3 242 379	89 314	2.8
Guinée	2 247 318	17 941	0.8
Côte d'Ivoire	2 498 236	160 606	6,4
Dahomey	1 985 698	181 039	9,1
Niger	2 561 506	4 461	0.2
TOTAL AOF	18 730 016	540 138	2.9
Congo-Brazzaville	755 575	213 360	28.2
Gabon	378 290	150 550	39.8
Oubangui-Chari	1 134 092	76 482	6.7
Tchad	1 950 000	21 822	1.1
TOTAL AEF	4 217 957	462 214	11.0
Togo	1 045 348	156 847	15.0
Cameroun	3 330 287	587 362	17.6

Source : Statistiques annuelles des missions catholiques en Afrique française, année 1954-1955, Délégation apostolique de Dakar (Dakar, Imprimerie Mission Catholique), ACSSp 2F 1.3 a5.

Note : Il n'existe aucune statistique pour la Mauritanie qui ne comptait pas de population catholique. Même si ces statistiques fournies par l'Église ne sont pas à 100% fiables pour la population totale, elles indiquent des taux variables de conversions dans l'Afrique subsaharienne française.

48. Délégation apostolique de Dakar, *Statistiques annuelles des missions catholiques en Afrique française, année 1954-1955* (Dakar, Imprimerie Mission Catholique), ACSSp 2F 1.3 a5.

Ce livre est organisé de manière thématique, ce qui implique un certain chevauchement chronologique entre les différents chapitres. Les deux premiers décrivent le paysage politique et intellectuel, et les suivants portent sur les principaux groupes d'acteurs catholiques, et sur les questions urgentes qui ont agité le monde catholique franco-africain entre la Seconde Guerre mondiale et le Concile Vatican II. Cet ouvrage révèle les forces qui ont unifié cet univers – et celles qui l'ont menacé – par l'examen minutieux des relations et des dialogues qui se sont instaurés par-delà les différences politiques, raciales et religieuses. Certains missionnaires pessimistes comme le Français Marcel Lefebvre craignaient que l'avenir du catholicisme en Afrique soit contrarié par le contexte de la décolonisation et de la réforme de l'Église dans les années 1950 et 1960. Mais paradoxalement, les bouleversements sismiques de l'époque ont engendré un résultat tout à fait différent. Dans la foulée de ces changements, le catholicisme européen s'est mis à perdre des croyants, tandis que les fidèles africains se sont multipliés. De ce fait, le monde catholique franco-africain perdure, même si sa dynamique a changé. Aujourd'hui, les prêtres africains viennent massivement en France pour occuper les chaires vides, par un renversement frappant de la situation à l'époque coloniale.