



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

EBODE MATHIAS

**La Conversion des Beti au christianisme:
une approche historico-théologique**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Domingos Terra

Lisboa
2016

Remerciements

À la fin de ce travail, je tiens à remercier tous ceux qui m'ont aidé à le concevoir et à le rédiger.

Je remercie avant tout le professeur Domingos Terra qui a accepté de diriger mes recherches. C'est grâce à sa patience, son exigence et ses remarques que j'ai travaillé avec ardeur et avec beaucoup d'attention.

J'exprime ma profonde gratitude à monsieur Armand Mbili qui a accepté d'être mon premier lecteur. Sa disponibilité, ses corrections, ses suggestions et ses encouragements ont grandement contribué à améliorer la qualité de ce travail.

Ma reconnaissance va notamment à ma famille religieuse, la Congrégation des prêtres du Sacré Cœur de Jésus (déboniens). Ce travail n'aurait pas abouti si mes confrères, particulièrement ceux du Seminário Nossa Senhora de Fátima de Alfragide (Portugal) et ceux de la Maison Jean Dehon de Ngoya (Cameroun), n'avaient pas été pour moi un grand soutien spirituel, moral et matériel.

J'adresse aussi mes sincères remerciements à ma famille biologique. Je pense à ma maman madame Ebodé née Adzaba Marie-Louise, mes frères, mes sœurs, mes nièces et mes neveux. Malgré la distance géographique qui nous séparait au moment où j'élaborais cette dissertation, tous ont cru à moi et à mon projet et m'ont manifesté leurs soutiens et leurs encouragements.

Ma gratitude est grande à l'égard de la Faculté de Théologie de l'Université Catholique portugaise. C'est grâce au soutien de mes professeurs et l'amitié de mes camarades que j'ai eu le courage de ne pas abandonner ce travail.

Resumo

Desde o século XIX, o cristianismo implantou-se em vários países da África equatorial. Com o sacrifício de vários missionários, o Evangelho chegou aos lugares mais remotos deste continente. Nos últimos anos, as comunidades cristãs foram crescendo em todo o continente africano. É surpreendente como as pessoas provenientes das famílias que seguiam a religião tradicional aderem à fé cristã. Esta dissertação não pretende examinar a cristianização de todo o continente africano. Procura-se, antes, entender os motivos da conversão do povo Beti ao cristianismo. Trata-se de indicar aqueles fatores que contribuíram de modo determinante para que este povo aderisse ao cristianismo. Uma vez que conhecendo o passado se pode pensar melhor o futuro, o presente trabalho pretende ajudar a ver como se deve efetuar a nova evangelização do povo Beti, cento e quinze anos após a primeira evangelização.

Palavras-chave: Povo Beti; Cristianismo; Conversão; Nova evangelização.

Abstract

Christianity has been implanted in several countries of equatorial Africa since the nineteenth century. With the sacrifice of many missionaries, the Gospel has reached the most remote parts of this continent. In recent years, christian communities have been growing throughout the African continent. It is surprising how people from families who followed the traditional religion joined christian faith. This dissertation does not intend to examine the christianization of the whole African continent. Instead, it is sought to understand the reasons of the Beti people conversion to christianity. It is sought to indicate the factors that contributed in a decisive way so that this people joined to the christianity. Insofar as knowing the past we can better think the future, the present work intends to help to see how the new evangelization of the Beti people should be effected, one hundred and fifteen years after the first evangelization.

Keywords: Beti people; Christianity; Conversion; New Evangelization.

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|----|
| Remerciements | 2 |
| Resumo | 3 |
| Abstract | 4 |
| Table des matières | 5 |
| Sigles et abréviations | 7 |
| Introduction | 8 |
| Premier Chapitre: Le peuple Beti | 12 |
| 1. Les origines du peuple Beti | 13 |
| 1.1. Le nom Beti | 13 |
| 1.1.1. Etymologie | 13 |
| 1.1.2. Extension du terme Beti | 14 |
| 1.1.3. Evolution du terme Beti | 16 |
| 1.2. Localisation et origine des Beti | 17 |
| 2. Organisation sociale et liens de parenté | 20 |
| 2.1. La famille | 21 |
| 2.2. Le lignage | 24 |
| 2.3. La tribu | 26 |
| 3. Univers religieux Beti avant le christianisme | 27 |
| 3.1. Le Dieu suprême | 28 |
| 3.2. Le culte des ancêtres | 32 |
| 3.3. La pratique rituelle des Beti | 35 |
| 3.3.1. Le rite Só | 36 |
| 3.3.2. Le rite Tsogo | 40 |
| 3.3.3. Le rite Essani | 42 |
| Deuxième chapitre: L'Évangélisation du peuple Beti | 47 |
| 1. Origine et expansion du christianisme chez les Beti | 48 |
| 2. L'action missionnaire des Pallotins et des Spiritains | 55 |
| 2.1. Les Pallotins | 55 |
| 2.2. Les Spiritains | 59 |
| 3. Les méthodes d'évangélisation | 64 |
| 3.1. Le catéchuménat | 64 |
| 3.2. Le "Sixa" | 66 |

| | |
|--|------------|
| 3.3. L'œuvre scolaire et sanitaire | 69 |
| 4. Motifs de la conversion des Beti au christianisme..... | 71 |
| 4.1. La conversion comme l'œuvre de l'Esprit Saint..... | 72 |
| 4.2. Le rapprochement entre la religion Beti et la religion catholique..... | 74 |
| 4.3. La promotion sociale comme facteur de conversion..... | 80 |
| Troisième chapitre: Les défis actuels de la nouvelle évangélisation | |
| du peuple Beti..... | 88 |
| 1. Les conséquences de la première évangélisation pour la culture Beti..... | 89 |
| 1.1. La disparition de l'héritage culturel Beti..... | 90 |
| 1.2. Le problème foncier..... | 92 |
| 2. Aperçu de l'identité chrétienne de l'homme Beti contemporain..... | 94 |
| 2.1. Brève physionomie de l'Église chez les Beti | 94 |
| 2.2. Problèmes du christianisme chez les Beti..... | 97 |
| 3. Pour une nouvelle évangélisation du peuple Beti..... | 105 |
| 3.1. Le concept de "nouvelle évangélisation"..... | 105 |
| 3.2. Évangélisation de la culture Beti | 106 |
| 3.2.1. L'inculturation de l'Évangile dans la culture Beti..... | 107 |
| 3.2.2. Critères d'action pour une inculturation de la foi | |
| dans la culture Beti | 109 |
| 3.3. Évangélisation de la famille Beti..... | 120 |
| 3.3.1. La situation actuelle de la famille Beti | 121 |
| 3.3.2. La famille Beti, lieu d'évangélisation..... | 125 |
| 3.4. Quelques propositions pastorales pour la nouvelle évangélisation des Beti ... | 129 |
| Conclusion | 134 |
| Bibliographie..... | 138 |

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

| | |
|------|---|
| AAS | Acta Apostolicae Sedis. Actes du Sièges Apostolique |
| Ac | Actes des Apôtres |
| AG | Ad Gentes. Décret sur l'Activité Missionnaire de l'Église |
| Ap | Apocalypse |
| CEB | Communautés Ecclésiales de Base |
| CSSp | Congrégation du Saint-Esprit |
| 1Cor | Première lettre aux Corinthiens |
| Ct | Cantique des cantiques |
| Dir | Direction |
| Ep | Lettre aux Éphésiens |
| Ex | Exode |
| GS | Gaudium et Spes. Constitution Pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps. |
| Gn | Genèse |
| Is | Isaïe |
| Jn | Evangile selon saint Jean |
| LG | Lumen Gentium. Constitution dogmatique sur l'Église |
| Lc | Evangile selon saint Luc |
| Lm | Lamentations |
| Mgr | Monseigneur |
| PMS | Pieuse Société des missions |
| Rm | Lettre aux Romains |
| RPS | Révérend Père Supérieur |
| SAC | Société de l'Apostolat Catholique |

INTRODUCTION

Depuis plusieurs décennies, nous assistons à des mutations formidables du panorama religieux du peuple Beti. En effet, avant l'avènement du christianisme au Cameroun, les croyances ancestrales constituaient la pièce maîtresse de l'architecture religieuse du peuple Beti. Cette architecture a été construite en conformité avec la conception que l'homme Beti s'est fait de l'univers et de la vie humaine. Pour lui, le monde dans lequel vivent les êtres créés est aussi le même où les puissances invisibles ont la suprématie sur les hommes. Ce monde est tantôt bénéfique à l'homme, tantôt mauvais. Quant à la vie humaine, l'homme Beti la considère comme un cycle qui va de la naissance jusqu'après la mort. L'expression religieuse dans cet univers complexe était non seulement celle de garantir l'harmonie avec les forces invisibles, mais aussi de s'assurer de la transition aisée d'une étape de la vie à une autre. Toutes les pratiques religieuses convergeaient donc vers la recherche de l'ordre, du maintien de la paix et la célébration des différentes étapes de la vie humaine.

Avec l'arrivée des missionnaires européens, l'architecture religieuse des Beti s'est progressivement écroulée pour faire place à la religion chrétienne. Aujourd'hui, cette religion s'est dressée comme la pratique religieuse la plus acceptable par les Beti. L'implantation du christianisme chez les Beti demeure toujours un mystère pour nous. En effet, il est difficile de comprendre pourquoi et comment un peuple a accueilli sans méfiance ni réserve une religion qui était destinée à l'éloigner de sa conception de la religion et des pratiques religieuses qui en découlent.

La question de la conversion des Beti au christianisme, que nous nous proposons de traiter dans ce travail, prétend appréhender les motifs qui ont poussé les Beti à réserver un accueil favorable au christianisme. En effet, dans le processus de

christianisation des peuples africains en général et camerounais en particulier, la christianisation du peuple Beti a comme note dominante d'avoir été relativement rapide et facile. Le peuple Beti a adhéré à la foi chrétienne sans grande difficulté, malgré les obstacles et les contradictions inédites liés au siècle de l'expansion du christianisme dans l'Afrique noire. Les premiers missionnaires ont été surpris de se voir prendre d'assaut par la foule des adeptes de la religion traditionnelle en quête du mystère de la foi chrétienne.

Comment comprendre qu'une société construite autour d'un certain nombre de mythes, de croyances et d'attitudes venues de la religion ancestrale puisse accorder une si grande hospitalité à l'Évangile? C'est sur cette problématique que demeure toute la question de la conversion du peuple Beti au christianisme. Au Cameroun, la population Beti se trouve dans la région du centre et celle du sud du pays. Pourtant les Beti du sud ont plus adhéré au protestantisme alors que ceux du centre sont plus catholiques. Dans ce travail, nous nous occuperons uniquement des Beti du centre Cameroun, c'est-à-dire des catholiques. Voici donc le sens que nous octroyons au mot "christianisme" dans ce travail.

L'intérêt pour ce sujet peut trouver son origine dans un double souci qui nous habitait. Dans un premier temps, comme natifs de la tribu Beti nous avons depuis toujours manifesté le désir de connaître l'histoire de cette tribu qui est aussi la nôtre. Depuis notre tendre enfance, nous avons été bercés par les contes et les légendes relatant l'histoire des Beti; cependant, nous n'avons pas toujours cerné les vérités que voulaient nous révéler nos grands-parents. Un peu plus tard, nous avons fait la découverte du prestigieux travail, sur le passé des Beti, élaboré par l'anthropologue français Philippe Laburthe-Tolra. Ce travail nous a motivé à étudier de façon scientifique les événements marquants de l'histoire des Beti. Ensuite, notre étude tient

aussi sa raison d'être comme moyen de formation personnelle. Au long de nos études académiques, nous nous sommes rendu compte que le fait d'étudier dans un contexte qui n'est pas le nôtre ne nous permettait pas réellement d'aborder en profondeur le thème du christianisme en Afrique; ni celui de la théologie africaine. Nous avons jugé bon d'entreprendre cette étude comme un défi pour une auto-formation, afin d'accroître nos connaissances sur le christianisme en Afrique et sur la réflexion théologique sous-jacente. Dans l'impossibilité de traiter en profondeur ces problématiques ici, la question de la conversion des Beti au christianisme a été notre option parce qu'elle ouvre notre recherche non seulement dans son point de vue historique, mais aussi dans sa dimension théologique.

Pour ce faire, le présent travail s'organisera en trois chapitres. Dans le premier chapitre, nous étudierons le peuple Beti. En fait, il s'agira d'une description phénoménologique de l'organisation sociale, culturelle et religieuse de ce peuple avant son contact avec le christianisme. Opter de faire une telle description n'est pas un fait du hasard. C'est une méthodologie qui nous permettra de cerner quel type de société le christianisme était appelé à affronter lorsqu'il arrive au Cameroun.

Quant au deuxième chapitre de notre étude, il aura une orientation plus historique et analytique. Nous aborderons l'évangélisation du peuple Beti au XIX^e siècle et verrons comment se sont réalisées l'implantation et l'expansion de l'Église. En effet, la première évangélisation des Beti fut l'œuvre des religieux Pallottins et Spiritains. Nous étudierons l'histoire de cette première évangélisation, avec une attention particulière sur sa méthode et son contenu. Nous verrons comment s'est faite la christianisation progressive de ce peuple et dans quelle mesure l'évangile s'est réellement incarné. Toujours dans ce chapitre, nous analyserons les motifs qui ont poussé les Beti à faire bon accueil au christianisme.

Dans le troisième chapitre, nous aborderons surtout, dans une perspective de synthèse théologique, les défis et les exigences d'une nouvelle évangélisation du peuple Beti. Il s'agira de chercher comment les valeurs évangéliques peuvent authentiquement s'incarner dans la vie du peuple Beti. Pour mener à terme ce travail, il nous faut évidemment des sources précises. Nous aurions bien voulu avoir accès aux archives de l'Archidiocèse de Yaoundé et des diocèses suffragants; ou même questionner directement certains aînés sur les débuts de l'Église à Yaoundé. Toutefois, ce procédé ne nous a pas été possible, compte tenu de la distance géographique qui nous sépare du Cameroun. Pour cette raison, nous ferons recours uniquement à certaines publications sur les Beti et sur l'histoire de l'Église au Cameroun en général. Vu l'éclatement de la langue Beti en plusieurs dialectes, nous avertissons aussi que certains termes ou expressions utilisés dans ce travail seront en Eton et surtout en Ewondo qui est la langue liturgique chez les Beti.

PREMIER CHAPITRE

LE PEUPLE BETI

De nos jours, la culture et l'histoire des peuples africains sont menacées de disparition. Cette menace émane des exigences du monde moderne assoiffé de la nouveauté. En effet, le monde contemporain prétend que les cultures traditionnelles s'opposent aux nécessités des sociétés dites civilisées. L'observance des us et coutumes apparaît comme une pratique désuète incompatible avec la modernité. Pour cette raison, il faut bannir tout ce qui est culture ancestrale. Même dans les milieux chrétiens, où de nombreuses pratiques juives ou païennes ont été christianisées et sont jalousement conservées, les pratiques traditionnelles ont de la peine à se faire place. Les pratiques culturelles sont parfois considérées comme étant incompatibles avec l'Évangile. On oublie cependant que la culture, elle-même, porte les marques de la présence de Dieu; ou encore que les croyances traditionnelles contiennent d'énormes richesses spirituelles pouvant favoriser l'enrichissement de la spiritualité des religions révélées.

Heureusement chez le peuple Beti dont il est question ici, la menace de disparition de son histoire et de sa culture est en train d'être dépassée. Aujourd'hui, de nombreux Beti et observateurs étrangers s'efforcent désormais à sauvegarder par écrit le patrimoine historico-culturel de leur peuple. Ces aînés ont compris que la culture marque et exprime l'identité d'un peuple. En fait, ils ont reconnu que c'est grâce à une culture propre qu'un peuple se comprend et se présente au monde. Pour cela, il faut conserver cette culture pour la transmettre aux générations futures. Nous ne prétendons donc pas dans cette étude réélaborer tout le patrimoine historique, ou même faire une étude systématique de la culture Beti. Mais, dans une perspective historico-théologique, nous chercherons à appréhender l'homme Beti dans sa dimension socio-culturelle et

religieuse afin d'envisager les motifs de sa conversion au christianisme. Pour y parvenir, un travail de contextualisation nous paraît très important. C'est cette contextualisation qui nous aidera à comprendre le peuple Beti et surtout son processus de conversion à la foi chrétienne. Si le christianisme a été un attrait chez les Beti, ceci n'est pas dû uniquement à l'efficacité de l'action missionnaire. En effet, la semence de l'Évangile jetée en "terre" par les missionnaires rencontre une culture, qui sera le lieu de son enracinement et conditionnera ses fruits. Pour cette raison, dans cette première partie de notre travail, nous nous intéresserons non seulement à l'homme Beti comme individu, mais aussi à sa vie sociale, ses croyances, ses conceptions et pratiques traditionnelles avant son contact avec le christianisme.

1. Les origines du peuple Beti

1.1. Le nom Beti

1.1.1. Etymologie

Ce qui attire l'attention des peuples étrangers au contact avec l'homme Beti est la façon dont ce dernier se définit lui-même. En effet, pour indiquer son appartenance tribale, le Beti affirme tout simplement: je suis "mòn Beti", c'est-à-dire "fils des Beti" en langue française. Que signifie donc être Beti?

Le vocable "Beti", qui est attribué tant à l'idiome comme à ceux qui appartiennent à ce groupe social, est celui par lequel les Beti se reconnaissent et s'identifient. Le mot dérive de "Ati"¹; il est le pluriel de "Nti", ce que nous pouvons traduire en langue française comme «"les seigneurs", "les nobles", "les hommes libres"»². Cette désignation n'est pas tout simplement un indice de différenciation

¹ Ati, semble-t-il, est la langue commune que parlaient tous les Beti avant son éclatement en plusieurs dialectes. Le contact avec d'autres peuples a introduit les nuances que nous connaissons de nos jours entre les différentes ethnies. Aujourd'hui, seul les Manguissa ont conservé cette langue des origines.

² Cf. Ph. LABURTHER-TOLRA, *Les seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*, Publication de la Sorbonne, Paris, 1981, 47.

sociale et individuelle de l'homme Beti par rapport aux autres personnes ou groupes. Elle est surtout la marque d'une existence, la manière même d'être et de vivre, la conséquence inhérente à l'être Beti. Dans cette optique, Beti signifie être doté d'une autonomie qui ne se conçoit pas d'abord au sens économique mais au sens sociale. Les Beti sont ainsi des "invincibles", c'est-à-dire, ne peuvent pas être dominés ou devenir esclaves d'un autre groupe tribal. Ce sont des hommes qui ont un amour excessif de la liberté. "Beti" est un terme qui affirme la puissance collective du groupe. Cela se démontre même à partir du "be", marque du pluriel présente dans le vocable symbolisant l'abondance.

Autrefois, les Beti étaient des grands guerriers, combattant pour la juste cause de leur tribu. Au nom de la liberté, ils osaient affronter d'autres peuples pour sauvegarder leur indépendance. Ils sont "seigneurs" parce qu'ils disposent suffisamment de guerriers capables d'affronter l'adversaire, sans connivence avec d'autre groupe. Pour conserver son autosuffisance numérique, l'homme Beti accorde une grande importance à la famille nombreuse. D'ailleurs, un proverbe Beti reconnaît que: «quand on est cinq on est "ati" ou seigneur, quand on est seul on devient "oloa" ou esclave»³. Pour cette raison, la vraie richesse chez les Beti est humaine et non matérielle.

1.1.2. Extension du terme Beti

Il est important de savoir que le nom "Beti" ne traduit pas simplement la richesse humaine. Il s'agit tout de même des stratégies de vaillance donc fait preuve le guerrier Beti, autrement dit, le nom "Beti" désigne les tactiques de victoire qui font du Beti un homme invincible. Dans ce sens, il signifie aussi "vainqueur"⁴. Il exprime pour cette raison la supériorité sociale de l'homme Beti. Ce dernier manifeste le plus souvent

³ Cf. M-P. De THE-BOCHET, *Des sociétés secrètes aux associations modernes. La femme dans la dynamique de la société Béti 1887-1966*, Thèse de 3^{ème} cycle École pratique des hautes études, Paris, 1970, 26.

⁴ Cf. A.NANA, *Anthropologie et sens chrétien de l'homme*, l'harmattan, Paris, 2010,30.

son sentiment de supériorité dans ses rapports avec les autres personnes. Ainsi, il aime se faire traiter comme un “ntomba” c’est-à-dire un “notable” ou, selon l’anthropologue africaniste Philippe Laburthe-Tolra, «un homme distingué et digne d’égards»⁵.

La noblesse de l’homme Beti se vérifie également au niveau oral. En effet, le Beti se reconnaît grand orateur susceptible de convaincre par la maîtrise du discours oral. L’art de produire les épopées, par lesquelles il narre la tradition des ancêtres, fait de lui un grand poète. Au cours des palabres ou des discussions, il a la capacité de se faire écouter, c’est-à-dire de capter l’attention de ses auditeurs. C’est donc un devoir de chaque Beti non seulement de savoir parler, mais aussi de savoir articuler la langue Beti. En plus, il doit être un “appât” social doté des capacités d’écoute attentive et sans précipitation dans ses réponses. C’est donc un homme posé⁶. En parlant par exemple de l’art oratoire d’un grand chef en pays Beti, Philippe Laburthe-Tolra montre que:

«Charles Atangana avait coutume de capter l’attention des siens en commençant à parler des choses importantes à mi-voix à son voisin, tous se taisaient alors et se mettaient à tendre l’oreille pour percevoir ce que le chef disait. Le langage “noble” consiste à parler avec lenteur et netteté, en détachant (parfois presque en martelant) les mots ; ce qui ne signifie pas parler fort : il y a un ton d’amabilité courtoise qui peut être au contraire extrêmement doux dans les entretiens»⁷.

Les anciens dans la société Beti sont les détenteurs de la sagesse et du discours verbal. Non seulement ils parlent en proverbes “minkana”, mais aussi ils savent les interpréter. Ainsi, dans la sphère traditionnelle Beti, les palabres sont réservées uniquement aux initiés, généralement les notables. Les non-initiés, le plus souvent les jeunes, observent, écoutent et apprennent chez les aînés. En plus de ce savoir parler, être Beti revient à dire qu’on est une personne respectueuse et respectée. Un Beti, c’est

⁵ Ph. LABURTHER-TOLRA, *Les seigneurs de la forêt*, 356.

⁶ Cf. M-P. De THE-BOCHET, *des sociétés secrètes aux associations modernes*, 22.

⁷ Ph. LABURTHER-TOLRA, *Les seigneurs de la forêt*, 355.

quelqu'un qui est juste dans le sens où il ne prend pas ce qui appartient à autrui. Il a un sens profond de l'équité, montre un respect absolu à ce qui est dû à tous et à chacun.

Finalement, être Beti signifie qu'on est charitable. La noblesse se démontre par la générosité et l'hospitalité que l'homme Beti octroie à son prochain. Seul l'esclave est un avare. C'est par sa générosité que l'homme Beti devient une référence sociale. Ainsi, il est reconnu comme "nkukuma", c'est-à-dire le riche ou le noble.

1.1.3. Evolution du terme Beti

À partir du moment où il est entré en contact avec la culture européenne, et surtout avec le christianisme, le nom "Beti" a subi d'autres connotations qui cherchent à modifier son sens premier. Ainsi, au plan religieux, le Beti emploie le mot "Nti" pour dire "Seigneur" quand il se réfère à la Seigneurie de Jésus-Christ ou à Dieu. Dans ce sens, il est différent de "nti" qui signifie tout simplement "monsieur", généralement employé en langue Beti pour marquer la politesse sociale et le respect. Comme nous suggère Philippe Laburthe-Tolra, lorsqu'employé au pluriel, Beti ou "messieurs" signifie "la respectabilité", "la reconnaissance culturelle mutuelle"⁸. Toujours sur le plan religieux, être "mòn Beti" signifie être "païen" ou celui qui n'a pas encore reçu le Baptême. Dans ce sens, le terme "Beti" a été victime de l'expansion du christianisme, comme l'a été le terme *Paganus* chez les latins, qui signifiait "habitants de la campagne", évangélisée plus tardivement que les villes. À l'arrivée du christianisme, *Paganus* passe à désigner ceux qui n'étaient pas chrétiens. Être "mòn Beti", dans son sens péjoratif, serait donc être un non-chrétien, avec le poids du terme à l'époque où le christianisme entraînait en contact avec les peuples africains. Ceux qui redoutaient le Baptême ou ne l'avaient pas encore reçu étaient moins considérés. Le révérend Père Alexandre Nana pense qu'une telle vision n'est rien d'autre qu'une attitude de mépris à

⁸ Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, *Les Seigneurs de la forêt*, 48.

la personne et à la religion Beti. Pour cela, il affirme: «les missionnaires sont allés jusqu'à dévaluer la personne même de l'homme Beti. C'est ainsi qu'on l'a convaincu qu'il ne valait religieusement rien tant qu'il s'estimait Beti sans référence à la religion chrétienne»⁹.

1.2. Localisation et origine des Beti

Peuples d'Afrique, les Beti marquent une présence importante au Cameroun. Leur habitat est Yaoundé et ses environs dans la région du centre, et une partie de la région du sud avec une avancée vers la mer. En 2010 les populations Beti du Cameroun étaient estimées entre 2 000 000¹⁰ et 2 500 000¹¹ personnes. Pour la région du centre, les Beti couvrent la ville de Yaoundé et ses environs précisément Mbalmayo, Monatéle, Obala, Okola, Lobo et Sa,a etc. Ils forment les sous-groupes tels qu'Ewondo, Eton Manguissa etc., et sont divisés en grands lignages et familles. Toutefois, nous ne pouvons pas limiter la présence Beti en Afrique uniquement au Cameroun. Ils ont d'ailleurs une parenté avec les Fang. Les Beti sont ainsi un groupe humain qui existe dans d'autres pays de la sous-région Afrique centrale. Ainsi, on le retrouve également au Gabon, en Guinée Équatoriale et au Congo. En dépit de cette dispersion dans des aires géographiques différentes, la contiguïté historique des Beti les identifie comme formant un seul et unique peuple. A ce sujet, l'abbé Antoine Essomba Fouda montre que la séparation géographique n'est pas synonyme de division des Beti, car ils parlent une même langue répartie en plusieurs dialectes, ils ont la même structure sociale et les mêmes mythes d'origines; pour cela, ils constituent un seul peuple¹². Les particularités actuelles sont superficielles et insignifiantes, car elles sont nées des migrations et de

⁹ A. NANA, *Anthropologie Beti et sens chrétien de l'homme*, 11.

¹⁰ Cf. IBIDEM, 30.

¹¹ Cf. J.P. OMBOLO, *Elément de Base pour une approche ethnologique et historique des Fang-Beti-Bulu*, cité par A.ESSOMBA FOU DA, *le Mariage chrétien au Cameroun, une réalité anthropologique, civile et sacramentelle*, L'harmattan, Paris, 2010, 21-22.

¹² Cf. A. ESSOMBA FOU DA, *Le Mariage chrétien au Cameroun*, 21.

l'urbanisation avec leur brassage culturel¹³. Si les Beti forment un peuple indivisible malgré une dispersion spatio-temporelle, une sérieuse interrogation se pose sur leur berceau d'origine, c'est-à-dire, le lieu où ils auraient tous habité avant les déplacements et surtout les facteurs de cette dispersion.

Parler de l'historicité des sociétés à tradition orale n'a jamais été chose aisée. Avec le temps qui passe, lorsqu'une histoire n'est pas écrite, elle finit par s'oublier. En effet, même si nous prétendons que la tradition orale sauvegarde l'histoire d'un peuple en la transmettant de génération en génération, la conservation intégrale de cette histoire n'est pas toujours assurée. Seule l'histoire écrite se conserve véritablement. Étant donné que la rédaction de l'histoire du peuple Beti est récente, la difficulté de parler du passé de ce peuple se fait très souvent ressentir. Ce groupement humain dispersé et, aux origines confuses, fait toujours couler beaucoup d'encre au sujet de ses racines. La présence des Beti dans plusieurs pays d'Afrique est une réalité qui préoccupe de nombreux sociologues et historiens. Cela rend leurs recherches difficiles et la question de l'origine des Beti reste toujours pendante. Pour cela, même parmi les Beti certains hésitent encore sur leur propre origine. Toutefois, l'essai d'une reconstitution de l'itinéraire de l'histoire du peuple Beti semble donner quelques indications au sujet de son lieu de départ. La toute première tentative signale que les Beti seraient d'origine septentrionale. Selon cette hypothèse, les Beti sont originaires de la vallée du Nil et, plus précisément, de l'Égypte, et se sont installés au cœur de l'Afrique équatoriale par des vagues de migrations, suivant par voie terrestre le long des cours d'eaux. Selon cette première approche, l'invasion musulmane serait la principale cause de la déportation du peuple Beti. En effet, ne voulant pas être islamisés, les Beti ont abandonné la zone sahélienne pour occuper l'intérieure de l'Afrique. Suite aux divisions artificielles du

¹³ Cf. R. KPWANG K, Avant-propos, in R. KPWANG K (Dir.), *La chefferie «traditionnelle» dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun (1850-2010)*, L'harmattan, Paris, 2011, 22.

Continent africain, ils se retrouvent aujourd'hui localisés dans divers pays dudit Continent. Pour certains historiens tels que Morgan ou Philippe Laburthe-Tolra, une des preuves qui explique l'origine septentrionale des Beti serait la proximité linguistique et artistique entre les Beti et certains peuples du Nord de l'Afrique.

Sur le plan oral, la plupart des légendes Beti situent au nord de leur habitat actuel leur premier pays habité. La plus connue est la légende de la traversée du fleuve Sanaga. Elle stipule, selon les écrits de Philippe Laburthe-Tolra, que les ancêtres Beti en venant d'Egypte, se sont installés sur la rive droite du fleuve Sanaga. Là, ils avaient construit les huttes, car le fleuve leur était infranchissable. Étant donné que plusieurs facteurs portaient atteinte à leur sécurité sur ce site, à l'exemple du fameux "féroce dévoreur d'hommes" et les Foulbés qui voulaient faire d'eux des esclaves, les Beti avaient décidé de traverser le fleuve. Ils auraient franchi la rive gauche en traversant, de forme mythique, le fleuve sur le dos d'un énorme serpent. Arrivés à la rive gauche où il y avait plus de sécurité, les Beti ont dressé leurs demeures.

De nos jours, la division des peuples d'Afrique noire en trois grands groupes, Bantu, Hamites et Soudanais, indique une seconde hypothèse. Celle-ci rattache les Beti à la grande famille bantou qui regorge plusieurs pays de l'Afrique centrale. Même si la parenté ici est plus linguistique et culturelle que biologique, nous ne pouvons plus soustraire les Beti de cette famille, car l'origine bantou semble la mieux divulguée. Selon cette supposition, les Beti viendraient de la Centrafrique. Ils auraient suivi les grands cours d'eau pour s'installer où ils se trouvent actuellement¹⁴. Ce qui explique les migrations ici, c'est la recherche des zones stratégiques de commerce et des terres fertiles. En étant un peuple principalement agricole, le désir de rencontrer de nouvelles terres à cultiver aurait provoqué le flux migratoire.

¹⁴ Cf. J. KUATE, *Les dehoniens au Cameroun dans la dynamique missionnaire de l'Eglise au XX^e Siècle*, Studia dehoniana, Roma, 2012, 15.

À ce niveau de notre étude, nous pensons à juste titre que nous ne pouvons ni affirmer ni infirmer l'une ou l'autre des origines supposées, car la question n'est pas encore close. Les fouilles continuent à être faites; sans elles, nous ne disposons que des hypothèses sur le passé des Beti. L'unique certitude que nous avons c'est son ancienneté historique comme peuple et ses multiples déplacements dans l'espace et le temps comme la majorité des peuples africains. Étant donné que les suppositions et les légendes n'ont pas encore donné place à la science, nous ne pouvons qu'admettre les données disponibles, au lieu d'énoncer certaines vérités sans fondement. Notre grande préoccupation reste plus sur la structure sociale d'un peuple si instable dans l'espace et dans le temps comme le furent les Beti.

2. Organisation sociale et liens de parenté

Pour connaître la société Beti, il faut éviter de la comparer avec d'autres peuples du Cameroun. Les premiers explorateurs de notre pays ont succombé à la tentation en essayant de comparer l'organisation sociale des Beti avec celles des autres peuples voisins. Pour cela, ils ont rapidement conclu que les Beti constituaient une "société anarchique". Ils se sont basés sur une pseudo-absence de stratification sociale. En fait, les Beti n'avaient ni roi investi, ni chef extra-familial intronisé. Pour autant ils ne constituaient pas une société avec un pouvoir centralisé comme les Foulbés du nord ou les *Grassfields* de l'ouest Cameroun. Malgré l'absence d'un chef intronisé, ce qui laissait croire que les Beti vivaient de forme anarchique, ils ne formaient pas un peuple sans organisation. Ils disposaient d'une organisation interne très discrète, pour cela mal connue par les observateurs étrangers. Plusieurs raisons rendaient cette organisation moins visible. Premièrement, les Beti ne formaient pas une société hiérarchisée, mais égalitaire. Pour cette raison, la personne qui détenait le pouvoir n'avait pas une grande influence sur les autres. De ce fait, il était difficile de distinguer le "chef" de

ses “sujets”. Généralement, chez les Beti, il revenait aux aînés de la famille le droit de gouverner. Ce droit leur était inné, mais pour certains, le droit de commander était héréditaire ou confié pour le bon fonctionnement de la famille, du village ou du clan. Cette organisation très simple de la société Beti est due à la mobilité perpétuée que ce peuple a connue au fil des temps. Cette mobilité n’a pas permis à la société Beti de se centraliser autour d’un pouvoir politique traditionnel; d’où sa désignation de “société traditionnelle au pouvoir diffus”.

En plus, la société Beti connaît une structure patrilinéaire, fondée sur la seule ascendance paternelle en ce qui concerne la filiation. Au sein de la société Beti, la parenté est le pivot de toute organisation. Cette organisation repose sur trois segments comme le montre bien le professeur Robert K. Kpwang, à savoir: la tribu (*Ayon*), le lignage (*Mvog*) et la famille (*Ndat bot*). Chacun de ces segments repose à son tour sur l’identification à un ancêtre fondateur (*Mvamba*)¹⁵. Pour la description de cette société, nous préférons suivre un ordre croissant, c’est-à-dire un ordre qui va de la plus petite composante à la plus grande. C’est en suivant cet ordre que la société Beti nous sera facilement compréhensible.

2.1. La famille

Il s’agit dans une première approche ici de la famille élémentaire ou domestique. On l’appelle en langue Beti “Nda”, c’est-à-dire “maison” ou “maisonnée”. Elle regroupe l’ensemble des personnes qui habitent la même maison. Selon les dires d’Aristote, la famille élémentaire concerne les personnes qui mangent à la même table et se chauffent au même feu¹⁶. C’est une famille composée du père, de la mère ou des

¹⁵Cf. R. KPWANG K, «Pouvoirs traditionnels et notion de ‘chefferies’ au Cameroun: de la période pré coloniale à l’ère de la mondialisation», in R. KPWANG K (Dir.), *la chefferie «traditionnelle» dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun (1850-2010)*, 42.

¹⁶ Cf. ARISTOTE, *La politique* Edition Gonthier, Paris, 1971, 15.

mères lorsqu'il s'agissait d'un foyer polygamique, et des enfants. Généralement, on pouvait aussi trouver dans cette famille, les parents âgés, les frères et les sœurs célibataires du chef de la famille. Cette composante de la société Beti n'était pas trop visible. Elle était influencée par la visibilité de la famille élargie. La réalité est qu'elle existait. La famille domestique se formait le plus souvent après le rite d'initiation du jeune garçon, au cas où celui-ci a été initié à l'adolescence. Il avait ainsi la faveur de fonder à son tour sa propre maison. La première épouse de chaque jeune initié était, dans la plupart des cas, choisie ou suggérée par son père. Il était du devoir de chaque père de doter une femme à son fils. En effet, le père était garant de la continuité non seulement de la famille nucléaire, mais aussi du clan ou de la tribu. Pour cette raison, il devait solliciter auprès de ses connaissances ou voisins, avec lesquels il n'existait aucun lien de parenté, une épouse à son fils. Après le paiement de la dot et la célébration des rites de mariage, les deux jeunes étaient unis par les liens du mariage. Dans le foyer, qu'il soit monogamique ou polygamique, l'autorité revenait au père, et elle était incontestable. Cette autorité était sacrée et vitale, car le père la tenait non seulement de l'entourage social qui impose le respect des aînés, mais aussi des ancêtres. Envers ses enfants, le père est détenteur d'un pouvoir pouvant les bénir ou les maudire¹⁷. L'enfant était donc soumis à l'autorité paternelle parce que «les parents commandent aux enfants pour leur préservation et les soins à leur donner»¹⁸. L'indépendance de cet enfant n'advenait qu'après son mariage. Quant à l'épouse, elle pouvait être renvoyée en cas d'insoumission. Il est important de noter que le chef de la famille n'était pas tout simplement un *leader*, il avait surtout la sollicitude pour les siens et veillait à l'épanouissement de sa maisonnée. Il connaissait le rôle fondamental qu'un père est appelé à remplir pour préserver l'unité familiale. Cependant, cette unité pouvait être

¹⁷ Cf. F. EZÉMBÉ, *L'enfant africain et ses univers*, Karthala, Paris, 2009, 97-98.

¹⁸ Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, Cerf, Paris, 1991, 69, (SC 369).

déstabilisée dans les foyers où la polygamie était pratiquée. En effet, lorsqu'un homme polygame n'arrivait pas à s'affirmer dans son foyer, les disputes entre les différentes épouses créaient des antagonismes qui ne favorisaient pas la vie en commun.

Aujourd'hui, de nombreuses personnes, en Pays Beti, cherchent à éviter la constitution de la famille polygamique. Non seulement parce qu'elle est contraire aux enseignements de l'Évangile, mais aussi parce qu'elle est facteur du sous-développement. Mais autrefois, les traditions ancestrales la justifiaient par le fait qu'elle favorisait l'accroissement de la population et permettait la convivialité entre plusieurs personnes. De cette façon, les enfants nés des familles polygamiques apprenaient très tôt la vie sociale. Cela facilitait l'insertion au sein de la grande famille. En effet, en Afrique, la conception de la famille est très ample. Elle s'étend à toutes les personnes qui ont une même descendance et ascendance. C'est ce regroupement de personnes que l'on désigne généralement par famille élargie. Cette dernière constituait un segment fondamental dans l'organisation sociale des Beti.

La famille élargie ou "Nda-bot", en langue Beti, c'est-à-dire, "la maison des gens", est le vocable appliqué au vaste horizon de la parenté Beti. Elle est le regroupement de plusieurs familles naturelles ayant une descendance directe ou collatérale. Dans ce sens, elle est constituée du père, de la mère, des frères et des sœurs du père et leurs enfants; des cousins, cousines, oncles et tantes du père; contrairement à la famille occidentale qui ne regroupe prioritairement que le père, la mère et leurs enfants.

Sur le plan territorial, la famille élargie constituait un village "dzal" sous l'autorité de l'aîné "Ntol", un "Nyia modo", pour parler d'un patriarche sage et expérimenté capable d'assumer la responsabilité de porte-parole du groupe¹⁹. C'est

¹⁹ Cf. R. KPWANG K, «Avant-propos», in R. KPWANG K (Dir.), *La chefferie «traditionnelle» dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun (1850-2010)*, 19.

donc une société “gérontocratique”, où prime le droit d’aînesse. Cependant, le patriarche n’était pas forcément l’homme le plus âgé du village. C’était plus un homme mature qui maîtrisait l’histoire de la famille et possédait les capacités de *leadership*. À celui-là, on confiait comme le montre le professeur Robert K. Kpwang, le «“Ntum-edzoe”, bâton ou sceptre de la parole et donc du commandement»²⁰.

Dans la famille élargie Beti, la cohésion sociale s’exprime par un grand sens de fraternité, car tous les membres sont descendants d’un même ancêtre “Tara” et se considèrent comme frères. En outre, entre les membres de la famille, s’établissent les relations de solidarité dans les diverses circonstances de la vie individuelle ou communautaire. Ainsi, que ce soient les réjouissances comme le mariage, ou les malheurs comme les cas de deuil, la solidarité se manifestait par la participation active de tous les membres de la famille. Pour l’homme Beti, comme la plupart des peuples africains, la solidarité est l’expression naturelle de la fraternité. Pour cette raison, une personne ne doit pas être abandonnée dans la famille.

Bien que les Beti vivaient par familles en villages restreints, disséminés dans diverses localités, ils avaient la conscience d’appartenir à un groupe encore plus ample qu’ils appelaient “Mvog” ou lignage.

2.2. Le lignage

Pour parler de lignage, les Beti emploient le mot “Mvog”. Mot à sens variés, il peut désigner, dans un premier sens, le domicile ou la demeure de quelqu’un. Cela suppose l’endroit où est né ce dernier dont il a le droit de résidence. C’est donc son village natal. Dans une seconde appréhension du mot, qui est sociologique, le mot signifie “lignage de”. Aux dires de Philippe Laburthe-Tolra, le mot, dans son acception sociologique, serait employé pour désigner l’ancêtre commun remontant à trois ou

²⁰ Ibidem, 19.

quatre générations, et l'ensemble de ses descendants qui se regroupent à part, lors des grands palabres ou rituels au sein de l'*ayon*²¹. Le plus souvent dans ce cas, le mot "Mvog" se fait toujours accompagner par le nom de l'ancêtre fondateur du groupe. Chez les Beti, nous avons plusieurs "Mvog". Chacun d'eux désigne un lignage autonome, et tous ensembles forment la grande tribu Beti. Au sein d'un même lignage, on pouvait encore retrouver d'autres regroupements matrilineaires découlant du nombre des épouses de l'ancêtre fondateur. Pour ainsi dire, le lignage constitue une division de la tribu en fraction, où chaque fraction remonte à un ancêtre commun réel connu. Chaque homme est membre d'un lignage, ce qui fait de lui fils et frère de tous ceux qui, comme lui, appartiennent à ce lignage. Le lignage de quelqu'un est donc son critère d'identification dans l'ensemble qui est la tribu. Le lignage Beti pouvait constituer à lui seul un village toujours sous l'autorité d'un patriarche, l'aîné désigné par le groupement en vertu de sa sagesse pour présider les affaires courantes du village. De nos jours, suite à la croissance de la population, le lignage ne forme plus un seul village, mais plusieurs villages séparés par d'autres ethnies. Le nom de l'ancêtre géniteur reste élément d'identification. Dans le lignage, il régnait un grand sens d'appartenance et de solidarité entre les membres. Les grandes mutations que connaît aujourd'hui la majorité de nos sociétés ont contribué à l'effondrement du critère d'unité et même d'appartenance. Le groupe s'est effrité pour céder la place à l'individualisme, les membres ne se reconnaissent plus comme parents. Malgré tout, aujourd'hui comme autrefois, les relations matrimoniales ne sont pas autorisées entre les descendants d'un même lignage puisqu'ils se considèrent consanguins. Même si les lignages Beti constituent des unités autonomes, ils conservent des liens très forts de proximité et d'appartenance à un groupe plus élargi qui est la tribu.

²¹ Cf. Ph. LABURTHER-TOLRA, *Les Seigneurs de la forêt*, 202.

2.3. La tribu

Parvenu à cet autre segment de la société Beti appelé “Ayon” nous pouvons dire que c’est l’unité la plus large constituant la “pyramide” de la structure sociale Beti. Mais elle est aussi la plus imprécise. En effet, le terme “Ayon”, tel que défini par Samuel Galley, désigne à la fois la tribu, le clan, la race, le peuple, la nation²². Or, si nous désignons ici le mot “Ayon” par tribu, il nous renvoie à un groupement de familles de même origine, vivant dans la même région ou se déplaçant ensemble, et ayant une même organisation politique, les mêmes croyances religieuses et la même langue. Cette approche serait impropre aux Beti car, chez eux, ni la spécificité territoriale ni l’organisation politique ne sont pas observées. Le terme “Ayon” pourrait signifier, comme nous le suggère Philippe Laburthe-Tolra, “clan”. Dans ce cas, il désigne un groupe d’hommes revendiquant une parenté ou un ancêtre communs, sans pouvoir toujours préciser leurs liens généalogiques²³. Dans ce sens, l’ancêtre commun fondateur du clan serait peut-être fictif ou mythique. Pour cette raison, chaque clan Beti pouvait avoir un ancêtre et une tradition généalogique propre, mais sauvegardant toujours l’idéal de l’appartenance à un corps social. Ce sentiment d’appartenance est si fort parce que dans la conception anthropologique Beti «tout homme, tout individu constitue un chaînon dans la chaîne des forces vitales, un chaînon vivant, actif et passif, rattaché par le haut à l’enchaînement de la lignée de sa descendance»²⁴.

En ce qui concerne le système parenté dans le corps social Beti, il est si complexe que nous ne pouvons pas l’étudier en profondeur dans le cadre de ce travail. Nous nous limitons, tout simplement, à montrer comment se constituaient les liens de parenté. Ainsi, la parenté du peuple Beti ne se réduisait pas au seul niveau naturel. En

²² S. GALLEY, *Dictionnaire Fang-Français*, cité par, J-F. OWONO, *Pauvreté ou paupérisation en Afrique, une étude exégético-ethique de la pauvreté chez les beti-fang du Cameroun*. University of Bamberg press, Bamberg, 2011, 64.

²³ Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, *Les Seigneurs de la forêt*, 201.

²⁴ ZOE J. S., *Anthropos* n° 3, cité par, A. NANA, *Anthropologie Beti et sens chrétien de l’homme*, 75.

effet, on est parent parce qu'on a un lien biologique, mais on l'est aussi parce qu'on est lié par l'histoire, par l'alliance ou même, tout simplement, parce qu'on partage un même espace géographique comme le montre le psychologue Ferdinand Ezémbé. Ainsi, chez les Beti, on pouvait noter trois types de parentés: la parenté par sang; la parenté d'alliance et la parenté de fréquentation. Pour cette raison, les Beti constituaient une société ramifiée dans l'espace et dans le temps. Dans l'espace, elle englobait, en symbiose, tous les individus de la famille et de l'ethnie, dispersés dans diverses contrées. Et dans le temps, elle joint dans un courant vital les vivants et les morts dans une communion des générations, présentes et précédentes, qui n'est pas rompue par la mort, d'où le culte aux ancêtres. Toutefois, l'homme Beti n'entretient pas seulement des relations humaines, il entretient aussi des relations avec le Transcendant.

3. Univers religieux Beti avant le christianisme

L'homme Beti, en faisant régulièrement l'expérience de la religiosité par la pratique culturelle des différents rites, démontre effectivement qu'«aucune société historique ne vit sans une dimension fondatrice du sacré»²⁵. Néanmoins, avant l'arrivée des missionnaires catholiques, l'homme Beti ignorait le concept de "religion". Étant donné que dans la vie humaine tout acte religieux est d'abord une expérience d'un monde surnaturel et un ensemble des pratiques qui règlent les rapports entre l'homme et le sacré, même si le terme religion n'est pas employé, le religieux est présent²⁶. Dans ce sens, "la vie religieuse" Beti reposait sur la croyance à un Être transcendant, auteur de l'univers visible et invisible qu'ils désignent par "Zamba" ou "Ntondobe", sur la vénération des ancêtres qu'ils appellent "Bemvamba", et sur la pratique rituelle qu'ils dénomment "Meken", c'est-à-dire, les rites.

²⁵ A. MBEMBE, *Afrique indocile. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1998, 18.

²⁶ Cf. M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, Cerf, Paris, 1988, 24.

3.1. Le Dieu suprême

L'existence de l'homme et de tous les êtres visibles et invisibles sur le globe terrestre serait à l'origine de l'interrogation de l'homme Beti sur l'origine et la raison des choses créées. En fait, l'expérience faite du mystère de l'homme et du cosmos, qui, parfois, est profitable aux êtres vivants, et d'autres fois, cause d'effroi, ne pouvait ne pas inquiéter l'homme Beti. Dans l'impossibilité de déchiffrer totalement cette grande énigme de l'homme et de toute la création, le Beti finit par admettre l'existence d'un Être Suprême. C'est donc à partir de cet Être qu'il va chercher à comprendre le mystère de l'univers et celui de l'homme. Dans la conviction du Beti, la création ne tient pas son origine d'un homme. Elle est l'œuvre d'un Être différent de l'homme, car l'homme est un être créé. Cet autre Être que le chrétien appelle Dieu, le Beti va l'appeler "Zamba"²⁷. Ce terme, dans son étymologie, serait une interrogation que l'homme Beti se posait pour résoudre le problème de l'origine de l'univers et l'essence même de Dieu qui le taraudait. Ainsi, dans sa décomposition que voici: "za", = "qui ?", et "mba", = "le fabricant"; ou, encore, "za", = "qui ?", et "ambaa", = "en possession de"; le terme signifie "qui est le fabricant de tout ça ?", ou encore "à qui appartient tout ça ?". La réponse à cette question le Beti ne la trouvera ni dans l'orgueil de vouloir faire du propre homme auteur des choses créées, ni dans la science ou dans la spéculation philosophique. Mais il l'obtiendra dans l'humilité de sa profession de foi. Cette foi dans laquelle, plus tard, les missionnaires viendront l'affermir: Dieu créateur du ciel et de la terre. Mais avec une note nouvelle: celle de l'incarnation où Dieu lui-même prend la nature humaine.

²⁷ Nous allons suivre ici l'étude étymologique du terme *Zamba* réalisée par Alexandre NANA dans *Anthropologie Beti et sens chrétien de l'homme*. 118. Cependant, on peut également trouver d'autre étymologie du terme mais qui n'aboutissent pas à la même conclusion ceci à cause des différents dialectes de la langue Beti. J.F OWONO parle par exemple de *Zambe* comme ancêtre moniteur. On peut aussi consulter P. ALEXANDRE et J.BINET, *Le groupe dit pahouin. Fang-Bulu-Beti*, Presses Universitaire de France, Paris, 1958, 109.

La reconnaissance de l'origine divine du monde et de l'humanité a éveillé dans la conscience de l'homme Beti une autre interrogation: celle de l'identité de Dieu. Pour parvenir à cette identité, le Beti fait recours à plusieurs attributs de Dieu. Ainsi, en langue Beti, Dieu reçoit des titres tels que: "Nkom yob ai si", c'est-à-dire "créateur du ciel et de la terre"; ou bien "Nkom bodo", c'est-à-dire le "créateur des hommes". Dieu est aussi "Elo pek", c'est-à-dire "auteur de la sagesse". Cependant, ces attributs étaient moins employés par les anciens Beti. Seul le terme "Zamba" était régulièrement utilisé; voilà pourquoi les missionnaires l'ont accepté sans hésitation, et est devenu le nom du Dieu chrétien en langue Beti.

De tout ce qui précède, nous pouvons dire que l'homme Beti élabore une théologie de la création. Une pensée théologique qui reconnaît l'omnipotence de Dieu créateur. Un Dieu qui s'affirme dans son acte créateur sans laisser faire un être créé. C'est dans cette création que l'homme Beti perçoit la manifestation et la présence de Dieu.

Le Dieu suprême chez les Beti était aussi appelé "Ntondobe", c'est-à-dire "soutien de l'univers". Cette autre appellation de Dieu apparaît ici comme complémentaire de la première, c'est-à-dire "Zamba". Elle évoque la création continue et manifeste l'essence même de Dieu. En effet, comme nous dit la première lettre de Saint Jean, «Dieu est amour» (1Jn4, 8). Pour cela, il n'est pas seulement celui qui a créé, mais aussi celui qui continue son dynamisme de la création et qui porte toute l'existence humaine et l'univers. C'est une présence aimante et ininterrompue du Créateur au côté de sa créature. L'homme Beti reconnaît cette essence de Dieu; c'est pourquoi il peut aussi le caractériser de "Nti", c'est-à-dire "Seigneur" et chanter ses merveilles aux sons du "Mvett"²⁸.

²⁸ Le "Mvett" est l'instrument traditionnel de musique en pays Beti.

À leur arrivée au Cameroun, les premiers observateurs n'osaient pas accepter que l'homme Beti croie en un seul Dieu. Ils énonçaient qu'il avait juste des représentations du Dieu véritable. Pourtant, le terme "Ntondobe" que les Beti utilisent pour désigner Dieu est très indicatif. Il n'exprime pas l'incertitude sur l'existence de Dieu ni sur l'origine de l'univers. Au contraire, "Ntondobe" affirme que Dieu existe et qu'il est le fondement de tout ce qui existe. M. l'abbé Mvienna montre que le concept de "Ntondobe" exprime bien la notion de Dieu chez les Beti. En fait, il tire non seulement l'ambiguïté du propre concept mais aussi le doute de l'existence de Dieu²⁹. Nous pouvons dire, à la suite de cela, que le terme évite toute tentative de polythéisme ou d'animisme en milieu Beti. Le Dieu créateur n'est ni le soleil, ni la lune, même pas les esprits ou les ancêtres, mais c'est "Ntondobe" de qui émane toute chose existante. Nous sommes face à l'affirmation d'un monothéisme pré-trinitaire qui sera un atout dans le processus de christianisation et d'évangélisation des Beti, car il préfigure déjà le Dieu chrétien. Beaucoup de chercheurs montrent que c'est le terme "Ntondobe" qui désigne Dieu chez les Beti. Mais par révérence au nom sacré de Dieu, le peuple recourait plus à "Zamba", l'Ancêtre moniteur qu'il considérait comme "médiateur" entre Dieu et l'humanité. De nos jours, "Ntondobe" et "Zamba" sont employés comme des synonymes.

Lorsqu'il s'agit du Dieu Suprême, dont l'homme Beti affirme l'existence, il n'est pas question d'un énoncé abstrait, mais de la croyance à une Puissance transcendante avec laquelle il cherche une relation harmonieuse. Dans ce sens, "Ntondobe" est la source de la moralité des Beti. Il a d'ailleurs donné un ensemble de lois aux ancêtres, lesquelles tout Beti tient à observer. Le code de loi des Beti compte neuf commandements que chaque jeune devrait assimiler pendant la période

²⁹ Cf. MVIENNA, *Engudu*, cité par, Ph. LABURTHER-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*. Karthala, Paris, 1985, 28.

d'initiation. Dès son énoncé, le code affirme son fondement théologique, et, par conséquent, la non-observance est un péché contre le législateur, c'est-à-dire Dieu. Cela dit, en voici la liste des préceptes de "Ntondobe":

- «1. Tu ne tueras point un membre de ta parenté, un homme qui porte le même nom que toi, un co-initié, sinon, tu seras frappé de la maladie du sang, le tsoo.
2. Tu ne céderas point à la jalousie pour tuer un autre homme, fût-il étranger.
3. Tu ne prendras point par vol les biens de ton voisin: sa maison, son bétail, ses trésors cachés.
4. Tu ne rendras pas de faux témoignage contre ton voisin, tu ne le calomnieras pas, tu ne diras pas de mal de lui pour attirer sur lui un malheur.
5. Tu ne seras pas un homme de mensonge, un homme sans parole, ou un homme qui ment pour appeler le malheur sur un autre.
6. Tu ne feras pas le mal avec une femme de la lignée de ton père ou de ta mère, ni avec ton beau-père, ni avec ta belle-mère, ni avec ceux de ton sang.
7. Tu ne commettras point de brigandage, en arrachant ou en prenant par violence le bien qui n'est pas le tien.
8. Si, sur ta route, tu trouves un objet marqué du signe "dzamba", tu ne l'emporteras pas.
9. Si un profane te demande les secrets du Rite, tu ne les lui diras point. C'est un crime énorme de révéler les mystères du So: tu en seras puni par la perte de ton sang et de ta race»³⁰.

En outre, la mythologie Beti exprime d'un côté, la proximité de Dieu, de l'autre, son éloignement des hommes. Dans ce registre, Dieu est vu comme un père de famille vivant harmonieusement avec les siens. Malheureusement, suite à la désobéissance de l'homme, Il s'en serait éloigné. En fait, le retrait de Dieu chez les Beti ne signifie pas absence de Dieu. L'éloignement de Dieu affirme l'autorité et la puissance des ancêtres. Seuls ces derniers peuvent communiquer avec Dieu.

³⁰ E. MVENG, *Structures fondamentales de la prière négro-africaine*, cité par, Alexandre NANA, *Anthropologie Beti et sens chrétien de l'homme*, 121. Le libellé de ces lois en langue Ewondo dit ceci : «Zamba angakag mimbègeë ébu ; nge mod adana mvende dzia ya etere aseme». Et A. NANA traduit : «Dieu a noué neuf fardeaux, ce sont les lois ; qui en saute une et ne la pratique pas, commet un péché». Le terme "tsoo", nous l'expliquerons plus tard lorsque nous parlerons de la ritualité Beti. Le "dzamba" chez les anciens Beti était un signe d'appartenance déposé sur un objet par le propriétaire. Il signifiait l'interdiction formelle de prendre cet objet sans l'autorisation de la personne à qui il appartenait.

Après cet aperçu sur la croyance en un Être suprême, il convient que nous nous posions la question sur le culte que le Beti rendait à Dieu.

Comme source et soutien de la vie, Dieu se situe au sommet de l'univers sacré Beti. Il s'agit d'un Dieu inaccessible qui n'a que peu de rapport avec l'homme. Il ne le prie pas, parce que, comme tout africain, le Beti reconnaît la transcendance divine. Dieu est symbole de la perfection, de la bonté et de la puissance. Contrairement à l'être humain qui est fini, Dieu est infini. D'ici, l'être fini et imparfait ne peut pas s'adresser directement à un Être infini et parfait, car il existe un abîme entre eux. Il ne peut s'adresser à Dieu que par le truchement des ancêtres.

3.2. Le culte des ancêtres

Au Cameroun comme partout en Afrique noire, la "dévotion populaire", la plus répandue et la plus pratiquée par les peuples, était le culte rendu aux ancêtres, même s'il variait de tribu en tribu. Chez les Beti, cette religiosité était fondamentale, car on ne concevait aucun lignage sans ancêtre. L'invocation d'un ancêtre représentait l'hommage familial rendu au fondateur du lignage. En effet, dans une société basée essentiellement sur la parenté, le culte des ancêtres était un signe de respect des générations présentes envers celles du passé. Il rendait possible la communion non seulement entre les vivants et les morts, mais aussi entre Dieu et les hommes. Le culte rendu aux ancêtres rapprochait d'avantage les membres d'une même famille; il favorisait pour cela une véritable cohésion sociale. La tentation de paganiser le culte des ancêtres en Afrique et de le considérer comme la manifestation de la sorcellerie ou de l'animisme nous paraît une exagération et une déviation même du sens de ce culte. Par cette vision, on confond le culte aux ancêtres avec le fétichisme ou le totémisme. Pour les Beti, les ancêtres sont morts, mais ils ne sont pas absents de la vie de leurs progénitures. Après la mort physique d'un homme, son âme rejoint la lignée de ses pères au pays des morts et des

esprits. La mort est donc le passage vers un nouveau monde: c'est le monde purement invisible. Les ancêtres se situent dans un monde où la réalité spatio-temporelle est indéfinie ou inexistante. Ils connaissent le passé et le futur des vivants; pour cela, ils peuvent revenir régulièrement leur indiquer les choses à travers les songes. Il ne s'agit donc plus d'une présence physique ou même de la réincarnation des ancêtres en d'autres êtres, mais d'une présence spirituelle. Le culte n'était pas d'ailleurs rendu à n'importe quel mort. Il y avait des critères de discernement qui introduisaient un tel au rang d'ancêtres vénérables. La mort du juste fait de lui un ancêtre, c'est-à-dire un "saint". Généralement dans la grande famille bantou, l'ancêtre était reconnu par quatre critères: la vie, la présence, l'ancienneté et la médiation³¹. Ces critères étaient perceptibles après la mort d'un homme. On constatait sa fécondité par la grande progéniture laissée, sa cohérence de vie; c'était un homme de bien qui a vécu honnêtement; la durée de sa vie prouvait qu'il avait observé les interdits. À partir de cette base, il était reconnu ancêtre vénérable. Dans ce sillage, le théologien Éloi Messi Metogo affirme que: «la communauté des ancêtres n'existe que par et pour les vivants qui choisissent, "canonisent" leurs ancêtres sur la base de critères précis d'eugénisme physique et moral»³².

Les injustes n'accédaient pas à la dignité d'ancêtre. Chez les Beti, le mort qui, de son vivant, avait mené une existence d'injustice, d'infidélité et de méchanceté, était considéré comme un sorcier. Il ne pouvait non plus intercéder pour les vivants auprès de Dieu. C'était un être déchu qui avait perdu l'état de grâce; par conséquent, il n'était pas considéré comme un ancêtre. On l'enterrait la face contre le sol pour qu'il ne revienne

³¹ Cf. L. LUSALA LU NE NKUKA, *Jésus-Christ et la religion africaine. Réflexion christologique à partir de l'analyse des mythes d'Osiris, de Gueno, d'Obatala, de Kiranga et de Nzala Mpanda*. Gregorian & Biblical Press, Roma, 2010, 16.

³² ÉLOI MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Karthala-Presses de l'UCAC, Paris / Yaoundé, 1997, 51.

plus. Quant au juste, il était inhumé la face tournée vers le ciel symbolisant son retour³³. Ce juste était donc devenu un être spirituel, doué de facultés supérieures, capable d'assurer une présence efficace dans la vie du lignage³⁴.

Le culte des ancêtres chez les Beti n'a pas uniquement une finalité religieuse. Il est anthropocentrique, il place l'homme au centre et cherche à promouvoir sa dignité. Il était rendu dans toutes les circonstances de la vie de l'homme et du lignage: naissance, mariage, guerre, fêtes agraires, chasse, deuil, etc. Ces moments étaient des occasions opportunes pour célébrer la vie et reconnaître la bienveillance des ancêtres. En fait, c'est grâce à leur protection que le malheur n'a pas frappé le village qui s'est vu enrichi par les nouvelles naissances. Comme gardiens des terres, la bonté du culte des ancêtres a rendu les champs fertiles, les récoltes ont été abondantes et la chasse fructueuse. On pouvait pour ces raisons leur offrir les prémices. L'invocation des ancêtres dans la religion Beti élargit ainsi les horizons de la vie au-delà de la mort. Dans ce sens, Jean-Marc Ela pense que:

«La relation avec les ancêtres consiste dans la croyance que la communion profonde établie entre les membres d'une famille n'est pas rompue par la mort, mais se maintient malgré et par-delà la mort»³⁵.

Vu l'importance sociologique, anthropologique et religieuse du culte des ancêtres que nous avons noté, il serait faux de considérer cette croyance des Beti comme dérivant d'une simple abstraction de l'imagination humaine. Il existe une relation réciproque entre les vivants et les morts. Cette proximité se fonde sur la réalité qui démontre que les ancêtres alimentent les vivants, car, auprès de Dieu, ils sont des intercesseurs. Ils favorisent la fertilité des champs et la fécondité des femmes. De leur

³³ Cf. F. BINGONO BINGONO, «Le Nkul en religion et gouvernance spirituelle africaine», conférence prononcée à Yaoundé à l'occasion des journées de communication du Cerdotola du 10 octobre 2013. Disponible en ligne in <https://www.youtube.com/watch?v=Rzj2BUw7YGM>, consulté le 14/02/ 2016 7 :30.

³⁴ Cf. J. PENOUKOU, «Eschatologie en terre africaine» *Lumière & vie* 159 (1982) 75-88.

³⁵ J-M. ELA, *Ma foi d'africain*, Karthala, Paris, 2009, 43.

côté, les vivants alimentent les morts par les hommages et l'offrande des sacrifices³⁶. Cette perception de la vie au-delà de la mort préparait d'emblée les Beti sur la notion de l'espérance chrétienne qui consiste en la vie dans la plénitude avec Dieu pour toujours.

En deçà des deux grandes conceptions religieuses invoquées chez les Beti – à savoir: la croyance en un Dieu suprême et le culte aux ancêtres – le Beti croit aussi à l'existence de la sorcellerie "Evu". C'est une conception selon laquelle certaines personnes sont détenteurs des puissances mystiques avec lesquelles elles peuvent faire un bon ou un mauvais usage. Philippe Laburthe-Tolra, pour définir ce phénomène, affirme:

«Par croyance en la sorcellerie, j'entends la croyance au pouvoir qu'a l'homme de séparer parfois son "essence" d'avec son corps et de s'en servir à des diverses fins dans son propre intérêt ou au préjudice d'autrui»³⁷.

Le sorcier est donc «un personnage, homme ou femme, possédant un pouvoir maléfique qui le pousse à nuire, à détruire ou à tuer»³⁸. Même si d'aucuns reconnaissent en certaines circonstances l'aspect positif de la sorcellerie, cette dernière est plus observée comme étant négative car elle est à l'origine du mal dans la société. Les ancêtres ont donc pour rôle de protéger les vivants contre la sorcellerie. On reconnaît aussi aux rites la fonction de lutter contre la sorcellerie, mais il faut que le maître du rite soit plus puissant que le sorcier.

3.3. La pratique rituelle des Beti

En ce qui concerne les rites pratiqués par les Beti, ils sont caractérisés par leur diversité et leur grand nombre. Nous ne saurons pas faire une étude systématique de

³⁶ Cf. R. LUNEAU, «Tradiciones africanas sobre el Mas Alla», *Concilium* 143 (1979) 309.

³⁷ Ph. LABURTHE-TOLRA, *Les Fang*, cité par J-F. OWONO, *Pauvreté ou paupérisation en Afrique. Une étude exegetico-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun*, 57.

³⁸ F. NKAY MALU, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933)*, Karthala, Paris, 2007, 324.

cette ritualité dans le cadre de cet exposé. Notre préoccupation ici n'est pas d'«exhumer» ces rites traditionnels, mais de comprendre pourquoi les Beti ont facilement abandonné certains d'entre eux pour embrasser le christianisme. Pour cela, nous aborderons ici ceux qui, à notre avis, pouvaient influencer l'homme Beti dans son processus de conversion au christianisme. En plus, notre choix veut aussi privilégier certains des rites qui sont encore pratiqués aujourd'hui. Ainsi, nous verrons comment ces derniers peuvent cohabiter avec l'Évangile dans le cadre de l'inculturation. Nous parlerons du rite Só; du rite Tsogo et du rite Essani. Nous éviterons, par exemple, d'aborder le rite Akus (veuvage), car au long des années, ce rite par son caractère violent et humiliant avait causé beaucoup de mal à de nombreuses femmes.

3.3.1. Le rite Só

Dans la plupart des sociétés africaines, le jeune garçon, avant le rite d'initiation, était exclu des assemblées publiques. Il avait le statut social d'une femme et celui d'un enfant, et était en même temps soumis à de nombreux interdits alimentaires. Seuls les hommes initiés prenaient activement part à la vie sociale. L'initiation était pour cela un passage obligatoire pour chaque jeune garçon. Elle signifiait «l'engendrement» social de l'individu. Chez les Beti, le Só était le rite qui donnait aux adolescents une «naissance» sociale. Le mot «Só» en langue Beti peut avoir une double connotation: d'abord, il évoque l'action de laver; ensuite, il est le nom d'une grande antilope rouge, dont la viande était prohibée aux non-initiés et aux femmes. Le rite Só avait un double rôle: social et religieux. Social parce qu'il formait et incorporait les jeunes au monde des adultes et à la vie sociale. Sa célébration rassemblait et favorisait la convivialité de plusieurs générations. Quant au rôle religieux, son organisation visait l'expiation des fautes, bris d'interdits, qui exposaient les membres de la famille à un danger mortel.

La cérémonie du rite était dirigée par un grand prêtre du Só, étranger à la famille appelé “Mfeg Só”. Ce dernier était convoqué par un représentant de la famille, celui-là même qui acceptait de prendre en charge les coûts du rite. Cet ordonnateur était appelé “Mkpe Só”³⁹. Le thème central du rite était «“la mort du Só” et “la renaissance de l’homme”»⁴⁰. Au plan chronologique, l’initiation se déroulait tous les trois ans. Cependant, la cérémonie du Só pouvait aussi être organisée de façon extraordinaire. Il s’agissait lorsque le village avait été victime d’un événement grave⁴¹. En temps ordinaire, chaque famille, après la circoncision du jeune garçon, était chargée de donner les instructions préliminaires à leurs fils. Il s’agissait, par exemple, de l’apprentissage de la généalogie familiale et clanique, etc. Cette première phase d’instruction du jeune garçon servait de préparation à l’initiation proprement dite. La cérémonie du rite se faisait par étapes successives, allant de la préparation directe de l’initiation, à la célébration proprement dite de cette initiation. La phase préparatoire consistait d’abord à trouver un “Mkpe Só”, organisateur très riche. Ensuite, on procédait au choix des candidats et à une préparation extérieure et intérieure. En effet, la sacralité et l’efficacité du rite exigeait non seulement une préparation matérielle, mais surtout spirituelle favorables à sa réussite. Pour cela, tout le village devait être purifié, particulièrement les initiés et l’ordonnateur. Ainsi, trois mois avant le début du rite, était organisée une séance de purification. L’ordonnateur, devant le grand prêtre du Só, confessait publiquement ses péchés. Pendant cette purification, toute la famille, le village ou le lignage prenait conscience de l’existence du mal en son sein et le confessait. Ainsi, la

³⁹ Cf. N. OSSAMA, *Rites et croyances des anciens Beti*, Pucac- Sacerdotola, Yaoundé, 2015, 23. Pour les informations en détail du rite Só, nous pouvons également consulter cet auteur. Ici nous nous limitons à l’essentiel pour atteindre l’objectif de notre travail.

⁴⁰ Cf. L. PERROIS, «Rites et croyance funéraires des peuples du bassin de l’Ogooué» in J. GUIAR, *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, Le Sycomore objets et mondes, Paris, 1979, 293-304.

⁴¹ Cf. P. ALEXANDRE, J.BINET, *Le groupe dit pahouin. Fang-Bulu-Beti*, 97.

communauté était unanime sur la nécessité et même l'urgence de célébrer le Só⁴². Le péché ainsi avoué, on pouvait sacrifier un bélier qui «emportait tous les minsém»⁴³. Ce sacrifice visait symboliquement l'expiation des péchés.

Quant aux initiés, à la veille du rite, ils ingéraient premièrement les potions, parfois répugnantes, préparées par l'officiant. Ensuite, ceux-ci étaient aspergés par un médicament qui symbolisait le blindage et la purification. Cette purification avait pour but de délivrer les candidats et tous les participants des mauvais esprits qui pourraient empêcher le bon déroulement du rite. Au petit matin, avant le départ en forêt des candidats, du maître du Só et des initiateurs, on convoquait le Só. Ici, il était question de présenter officiellement les candidats, choisir les parrains, organiser un grand festin. Le repas était composé de viandes interdites. L'objectif était impatienter les candidats, afin de succéder en eux le désir d'être rapidement initié⁴⁴.

La seconde étape, qui correspondait à l'initiation elle-même, se déroulait dans la forêt. Après avoir réuni toutes les conditions nécessaires en brousse, commençait la période des épreuves et d'instructions. La pédagogie consistait à faire subir aux initiés une série d'épreuves parfois très douloureuses. Si ces épreuves visaient la vérification de la maturité physique, intellectuelle et psychologique du candidat, elles attestaient aussi un changement de vie par une sorte de flagellation pour "la rémission des péchés". Certains auteurs qualifient cette période comme un temps de "retraite spirituelle" pendant lequel le candidat, en surmontant les épreuves, acquerrait les forces et les vertus et devenait un "autre". Simultanément avec ces épreuves, les candidats recevaient les enseignements éthico-pratiques qui visaient l'acquisition de la sagesse du

⁴² Cf. Ibidem, 23.

⁴³ Cf. Ph. LABURHE-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes aux Cameroun. Essai sur la religion Beti*, 277.

⁴⁴ Cf. Ibidem, 245.

monde adulte dans lequel il était désormais appelé à vivre et à agir⁴⁵. Le fait de se faire initier n'était pas une garantie en avance d'appartenir au monde adulte. Un candidat risquait le renvoi au cas où il se montrait paresseux, c'est-à-dire incapable d'endurer les épreuves.

À la fin de cette phase d'épreuves, on pratiquait la sortie du Só. Les candidats revenaient de la brousse, en cortège, où ils avaient passé plusieurs jours. Ces initiés étaient devenus membres actifs de la société Beti. Ils étaient habillés en costume de guerre, en tenant en main les lances sur lesquelles ils avaient gravées des marques distinctives du clan. Sur les parties visibles de leurs corps, on pouvait voir les tatouages symbolisant leur "consécration" définitive dans le monde des adultes. Une fois au village, suivait un banquet et commençait une autre étape qui était la phase des interdits. En effet, pendant six mois, le "nouveau-né" devait s'abstenir des rapports sexuels et de certains aliments. Cette abstinence était une dernière préparation avant la vie adulte proprement dite. Cette dernière ne commençait qu'avec la levée des interdits et la proclamation de la clôture officielle du Só par le grand maître de ce rite. À partir de ce moment, les candidats étaient considérés comme "Ngos", c'est-à-dire initiés.

En somme, le Só, comme rite d'agrégation à la communauté Beti, prônait la régénération du candidat. Pour cela, l'abbé Isidore Tabi pense qu'il constituait «la perspective de la transmutation par la purification pour l'obtention d'une créature nouvelle»⁴⁶. Malheureusement, ce grand rite a été interdit par l'administration coloniale et surtout par les missionnaires avec le concours des chefs locaux comme Charles Atangana. En effet, l'une des plus grandes raisons de l'interdiction du Só était l'accès à l'école européenne et au baptême. Pourtant l'initiation au Só ne s'opposait pas à

⁴⁵ Cf. M. MESLIN, «Initiation et conversion», *Lumière & vie* 276 (2007) 21-30.

⁴⁶ I.TABI, *La théologie des rites Beti*, cité par. A. MBILI, *D'une Église missionnaire à une Église africaine nationale. L'observatoire du grand séminaire d'Otéélé 1949-1968*, L'harmattan, Paris, 2009, 38-39.

l'initiation à l'école ou à la vie chrétienne. L'interdiction émane juste du désir de faire prévaloir la culture occidentale tout en ignorant la valeur de la culture locale.

3.3.2. Le rite Tsogo

Encore appelé Tsoo par les Ewondo, le Tsogo est l'un des rares rites pratiqués par les Beti, qui a survécu malgré sa "persécution" par les missionnaires. Le mot désigne à la fois la maladie, le malheur et le rituel qui le guérit. L'historien Nicolas Ossama le définit comme:

«Rituel qui soigne les souillures de consanguinité, souillures contactées par le versement du sang d'un parent, c'est-à-dire de tout individu dont le degré de consanguinité constitue un empêchement de mariage»⁴⁷.

C'était donc une maladie de sang qui pouvait être majeure ou mineure. Elle était majeure lorsque l'homicide s'était produit entre consanguin direct, c'est-à-dire, au sein de la famille domestique. Le Tsogo était mineur si on avait causé la mort d'un membre de la famille élargie; ou tout simplement lorsqu'on contactait les objets ou les lieux du Tsogo. Pour Philippe Laburthe-Tolra, les manifestations de ce malheur sont diverses: le souffrant crachait du sang et toussait, il était poitrinaire, il perdait ses dents très jeune, ses enfants mouraient subitement suite à une courte maladie et ses femmes ou ses enfants étaient stériles⁴⁸. Chez les Beti, le malheur du Tsogo était familial. En effet, lorsqu'un membre de la famille était auteur ou victime du Tsogo, il s'agissait d'une souillure de toute la famille. Delà, on comprend que, chez les Beti, comme chez tous les peuples d'Afrique, il existe la conscience de la dimension individuelle et sociale du péché⁴⁹. Organiser le Tsogo pour le couper était aussi une purification individuelle et collective. C'est ce qu'ils appelaient "atsig tsogo". Quand le malheur du Tsogo n'était

⁴⁷ N. OSSAMA, *Rites et croyances des anciens Beti*, 101.

⁴⁸ Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, *le Rite Tsoo chez les Benë du Cameroun, renaissance de rituels traditionnels chez les catholiques africains*, L'harmattan, Paris, 2010,12.

⁴⁹ Cf. IONNIS PAULI PP, *Adhortatio Apostolica Ecclesia in Africa*, in *A.A.S.* 88 (1996) n° 42.

pas soigné, il pouvait causer préjudice à plusieurs générations. Finalement, une autre cause du Tsogo était l'inceste. Avoir les rapports sexuels avec sa parenté était considéré par les Beti comme un délit majeur. Il avait les mêmes conséquences qu'ôter la vie d'un homme.

Pour la pratique rituelle, lorsque survenait l'incident ou un cas était détecté, on convoquait un "Mkpë Tsogo", c'est-à-dire celui qui l'organise. C'était un "guérisseur", celui-là même qui avait la maîtrise de la "pharmacopée" efficace pour soigner le Tsogo. Le rituel pouvait s'étendre pendant plusieurs jours, durant lesquels on sacrifiait les animaux, et on se livrait à toutes les pratiques indiquées par le président. La pratique rituelle voulait que l'on confesse le péché et qu'on s'engage à la fidélité des interdits afin qu'il ne se reproduise plus. On terminait le rite par le blindage de la cour du pénitent ou le village. On plantait "l'oignon du Tsogo". Dans certains cas, le Tsogo était enfoui dans une rivière dans laquelle était interdite toute activité de pêche ou même la consommation du poisson avant que le Tsogo ne soit levé.

À la différence du rite Só qui était institué, le Tsogo était un rite occasionnel. Sa finalité était thérapeutique. Le Tsogo était un malheur qui détruisait la personne de façon individuelle, mais aussi l'ensemble du groupe. Dans ce cas, il était organisé pour la guérison des hommes. Pour cette raison, Antoine Essomba Fouda montre que le Tsogo, comme mort de sang, est un grand malheur et un signe de malédiction qui requiert un rite de purification. Comme rite, il délivre la famille et le village d'un mauvais sort⁵⁰. Organiser le Tsogo signifiait lutter contre la stérilité et les morts précoces, garantir la prospérité et la continuité de la famille.

En plus de cette dimension purificatrice, le Tsogo a aussi une dimension sociale. En effet, il favorise la cohésion sociale, car les conséquences d'un malheur

⁵⁰ Cf. A. ESSOMBA FOU DA, *le Mariage chrétien au Cameroun, une réalité anthropologique, civile et sacramentelle*, 35.

provoqué par un membre de la famille sont ressenties et assumées par tous. Sur cette base, le Tsogo mettait l'accent sur l'interdépendance entre le groupe et l'individu. Finalement, le Tsogo impose le respect des interdits, de la morale et de l'ordre social. Tout en purifiant les hommes de la faute commise, il punit également.

De nos jours, le Tsogo est encore pratiqué même par les chrétiens. En expliquant le pourquoi de son actualité, Philippe Laburthe-Tolra montre que c'est un rite très discret qui n'exige ni de mise en scène ni d'actions trop spectaculaires. Ceux qui le pratiquent n'ont rien à se trahir, c'est-à-dire des problèmes de conscience. Le rite ne constitue pas une organisation mystique visant les pratiques malsaines qui mettent en péril la vie des êtres humains. Il est révélateur de la dignité humaine, de l'assainissement des mœurs et de la construction de la paix sociale. Dans son rapport avec le christianisme il est considéré comme une valeur à promouvoir. C'est pourquoi dans les communautés chrétiennes, on rencontre de nombreux baptisés qui pratiquent le Tsogo sans renoncer à leur foi. «La pastorale actuelle tend à accepter le rituel, voir prôner ses vertus positives comme "réunion familiale", tandis que de leur côté, les tenants du rituel essaient de le concilier avec les exigences du christianisme»⁵¹. Il s'agit donc d'un rite essentiellement thérapeutique dont les vertus sont à protéger.

3.3.3. Le rite Essani

À chaque étape de la vie sociale et religieuse du Beti correspondaient une cérémonie officielle et un rite approprié. En ce qui concerne la mort, elle était aussi célébrée de façon solennelle par les rites funéraires. On entend ici par rites funéraires, une séquence d'actions, c'est-à-dire gestes, paroles et danses par lesquels les vivants accompagnent le mort jusqu'à son enterrement. Il s'agissait du traitement social de la

⁵¹ Ph. LABURTHE-TOLRA, *le Rite Tsogo chez les Benë du Cameroun, renaissance de rituels traditionnels chez les catholiques africains*, 11.

mort. Avant de procéder à l'analyse du rite funèbre Essani chez les Beti, il nous semble important de donner rapidement quelques lignes de compréhension du sens de la mort.

Chez les Beti, on distinguait les mauvaises morts des "bonnes" morts. La mauvaise mort était mourir très jeune ou par un accident. Dans ce cas, cela était interprété comme un signe de sorcellerie ou de malédiction. C'est ce que Philippe Laburthe-Tolra considère comme «victoire de l'evu, une défaite de l'homme malgré la multiplicité de ses défenses»⁵². Dans ces circonstances, il fallait retrouver la cause de la mort ou l'agent persécuteur, car rien n'explique que l'existence humaine soit si courte. Quant à "la bonne" mort, elle était celle d'une personne âgée. On considérait que cette personne avait accompli sa mission sur terre et qu'elle retournait paisiblement chez les ancêtres. Les funérailles d'une telle personne étaient festives car c'est un brave qui a observé les interdits. On pouvait donc célébrer solennellement son héroïsme. En effet, la mort d'un vieillard était comprise comme un passage du monde des vivants vers l'au-delà. Malgré les lamentations de séparation, la joie s'exprimait plus que la tristesse.

Quel qu'en soit le type, exception faite de la mort du sorcier qu'on ne voudrait pas qu'il revienne, la mort n'est pas conçue comme la fin. Les Beti considèrent que les morts passent vers une existence analogue à celle que nous avons dans ce monde. En plus, ils sont parmi les vivants, voilà pourquoi généralement les morts sont enterrés au sein de la concession familiale, voir au seuil de la porte. Le système des cimetières introduit par les missionnaires en proximité de la mission catholique n'a pas pu résister, car le Beti traditionnel vit parmi les tombes des siens et a l'espoir de les retrouver dans l'au-delà⁵³.

Grâce à cette appréhension de la mort, l'Essani avait toute sa raison d'être exécuté en l'honneur des morts chez les Beti. Aux origines, le rite n'était pas lié aux

⁵² Idem, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*, 185.

⁵³ Cf. Ibidem, 185

célébrations funèbres. C'était la célébration victorieuse du retour de la guerre. En effet, lorsque les guerriers revenaient victorieux d'un conflit, ils dansaient au rythme des tam-tams en brandissant leurs armes. Ils exprimaient la noblesse et la puissance de l'homme Beti. L'Essani était aussi exécuté après la délivrance des captifs de la guerre. Finalement on dansait l'Essani en mémoire des soldats tombés au champ de bataille⁵⁴. Dans ce cas, l'Essani avait pour but de maintenir toujours vivant le souvenir de ce que fut le guerrier dans la mémoire des générations successives. Le passage progressif de l'Essani comme fête guerrière vers une fête funèbre résulte de la compréhension que l'homme Beti s'est faite de la mort. Celle-ci ayant perdu toute compréhension de «la victoire de l'evu», c'est-à-dire de la sorcellerie, et devenue le triomphe de la vie; il était nécessaire de la fêter.

Dans le cadre funèbre, le rite Essani était réservé à la mort des anciens et des femmes âgées, dont les fils sont de grands héros. Dans ce cas, on estimait que la personne morte était vivante en sa descendance. Surtout qu'elle commençait une autre existence dans l'autre monde. Ainsi, aux sons des tambours et les tam-tams "Minkul", on célébrait la vie. Le tam-tam "Nkul" avait une double fonction: une fonction lyrique car permettait de danser, et une fonction communicationnelle, celle de transmettre un message. Il annonçait les mérites du défunt et appelait les ancêtres de venir le recevoir⁵⁵. Dans cette optique, les Beti considéraient qu'un chef ne se déplace jamais seul; ou encore que «celui qui meurt ne peut [...] reposer dans la paix des ancêtres qu'après avoir bénéficié de toutes les cérémonies funèbres du groupe ethno-social»⁵⁶.

Les neveux, fils des sœurs du défunt, ouvraient la danse de l'Essani. C'était l'unique jour qu'ils avaient de l'autorité dans la famille maternelle. Ils dansaient en

⁵⁴ Cf. Ibidem, 191.

⁵⁵ Cf. F. BINGONO BINGONO, "Le Nkul en phéno-communication", conférence prononcée à Yaoundé à l'occasion des journées de communication du Cerdotola du 10 octobre 2013. Disponible en ligne in <https://www.youtube.com/watch?v=Rzj2BUw7YGM>, consulté le 14/02/ 2016 7 :30.

⁵⁶ J. PENOUKOU, «Eschatologie en terre africaine», *Lumière & vie* 159 (1982) 75-88.

brandissant les nervures de bananiers symbolisant les lances. À la fin de la concertation familiale, “essock awu”, toute la grande famille en file indienne dansait l’Essani. L’aîné des fils du défunt, quant à lui, était vêtu d’une peau de panthère avec un chasse-mouche à la main. Ces signes symbolisaient l’autorité et le droit de succession. Lorsqu’il s’agissait d’une femme, sa belle-fille, femme du fils aîné, portait la hotte “Nkoe essani”. Elle prenait donc le rôle de mère de famille. C’est elle qui devait désormais nourrir la famille, car la hotte chez les Beti symbolise la vie. C’est dans la hotte que les femmes transportent des champs les aliments destinés à la nutrition de la famille.

L’Essani avait donc pour rôle de célébrer la vie, d’accompagner le mort vers sa nouvelle patrie et d’éliminer les “mauvaises morts”. L’Essani avait aussi comme fonction d’effrayer les personnes qui pratiquent la sorcellerie, car on pouvait jouer l’Essani pour connaître la cause de la mort. Dans ce sens, un vieillard en pays Beti affirmait que: «l’Essani était très intéressant, il donnait la peur aux gens, si bien qu’on ne voulait plus le mal à son père ou à son frère ou à son mari»⁵⁷.

Bien que l’Essani soit un rite funèbre, il avait aussi une tâche importante pour les vivants. Louis-Vincent Thomas pense d’ailleurs que les rites sont célébrés pour «la paix des vivants»⁵⁸. Dans cette logique, l’Essani permettait de “faire le Deuil” en exprimant le chagrin, mais aussi la joie d’avoir honoré le défunt par les danses, les messages, d’apporter un soutien à la famille éprouvée et, finalement, de limiter les pratiques de sorcellerie.

⁵⁷ ONANA, cité par Ph. LABURTHE-TOLRA, *initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion Beti*, 193.

⁵⁸ L-V THOMAS, *Rites de mort pour la paix des vivants*, cité par E. KOUOKAM MAGNE, «Lecture anthropologique des funérailles en Afrique», in E. ELEGABEKA (Dir.), *Les funérailles chrétiennes en Afrique. Étude pluridisciplinaires sur la mort dans les sociétés africaine contemporaines*, Karthala, Paris, 2014, 51.

Conclusion

Au terme de cette première partie de notre travail sur les Beti, nous pouvons constater qu'ils constituaient un peuple aux origines confuses, marquées aujourd'hui par une controverse. Son contexte socio-culturel et religieux est très varié mais riche. Au plan social, c'est l'organisation des Beti qui a marqué notre attention. Nous avons constaté la diversité et surtout la centralité de l'homme avec la vie communautaire qui prime sur l'individualisme, sans toutefois le supprimer. Être humain signifie être membre d'une communauté dont on est obligé de participer à ses croyances et à ses rituels. Au plan religieux, l'homme Beti croit en l'existence d'un Dieu au-dessous duquel il y a les esprits des ancêtres. Delà, aucune vie ne se conçoit hors d'une relation harmonieuse avec les ancêtres qui sont intermédiaires entre Dieu et l'homme. Au plan culturel, il existe une diversité de rites qui accompagnent l'existence humaine et sa promotion. Malheureusement, certains de ces rites qui, aujourd'hui existent encore, ont perdu leur sens. Ils ne disent plus grand-chose à ceux-là même qui les pratiquent, mais restent parce que c'est la tradition. Mais, autrefois, ils exprimaient non seulement la vie spirituelle mais aussi la régularisation de la vie sociale. Pour cela, la vie religieuse et la vie sociale apparaissaient entremêlées, et formaient toutes ensemble un aspect. En considérant ainsi tout ce qui vient d'être dit, nous nous posons la question de savoir comment la foi catholique a pu rapidement se faire place dans une société ainsi culturellement et religieusement structurée.

DEUXIÈME CHAPITRE

L'ÉVANGÉLISATION DU PEUPLE BETI

Dans cette deuxième partie de notre travail, nous allons analyser la christianisation et l'évangélisation des Beti. Notre intention n'est pas ici d'écrire l'histoire du christianisme au Cameroun. Il s'agit de connaître comment le peuple Beti est entré en contact avec le christianisme, et la manière dont s'est donnée l'expansion de l'Église chez eux. Malgré cette approche, apparemment exclusive de notre part, nous sommes conscients de la dimension globale de l'histoire du christianisme du Cameroun. Nous savons aussi que l'évangélisation des Beti se place dans le cadre général de cette histoire. Opter de parler de l'évangélisation des Beti ne signifie pas segmenter cette histoire. Au contraire, il est question d'apporter notre contribution pour la rédaction de l'histoire du christianisme au Cameroun. Notre choix tient aussi sa raison d'être à cause de l'intérêt général de notre recherche. En effet, comprendre la conversion des Beti au christianisme exige de nous les connaissances historiques non seulement sur l'origine et l'expansion de la mission dans leur habitat, mais aussi sur les acteurs de l'Évangile et de leur approche missionnaire dans cette zone. C'est cela qui nous occupera dans un premier temps. Au final de cet aperçu historique, nous analyserons les motifs qui ont favorisé la conversion des Beti, mieux les raisons qui ont poussé les Beti à abandonner facilement leurs temples d'initiations traditionnels, ou tout simplement à les transformer en grottes mariales. Pour mieux accompagner cette évangélisation, nous invoquerons la période qui va de l'arrivée des premiers missionnaires à Yaoundé en 1901 jusqu'à l'ordination des premiers prêtres camerounais en 1935. C'est une période pendant laquelle interviennent non seulement les missionnaires Pallotins, mais aussi les

Spiritains. C'est aussi, à notre avis, la période où se montre l'adhésion décisive des Beti à la foi chrétienne.

1. Origine et expansion du christianisme chez les Beti

L'historien Jean Paul Messina, un des laïcs camerounais qui s'intéresse à l'histoire ecclésiastique du Cameroun, ne cesse de souligner les paradoxes de la naissance de l'Eglise dans ce pays. Dans ses écrits, il montre comment l'évangélisation du Cameroun part de la campagne vers la ville. C'est un fait qui échappe à notre itinéraire habituel où l'Évangile va de la ville à la campagne. En 1890, arrivent au Cameroun les premiers missionnaires catholiques Pallotins de nationalité allemande. Leur intention est de s'installer à la côte camerounaise et de fonder la mission. Mais la réception que leur réserve l'administration coloniale est de mauvaise grâce. Cette dernière craignait les affrontements entre les diverses confessions religieuses dont les relations étaient conflictuelles dans leur pays d'origine. Puisque la zone côtière du pays était déjà occupée par les missionnaires protestants, arrivés un demi-siècle auparavant, l'administration coloniale orientait plutôt les catholiques vers le nord Cameroun. Suite aux conseils du grand commerçant Woerman qui avait aussi ses intérêts, nos missionnaires prendront la route d'Edéa. Mais Edéa à l'époque n'était qu'une toute petite localité insignifiante, moins peuplée que Douala. En dépit des conditions modestes et pénibles que présentait cette localité, les missionnaires optèrent d'y commencer la mission. Malheureusement, celle-ci n'osa véritablement pas débiter à cause de l'opposition farouche des chefs locaux qui défendaient leurs terres. Sans désespérer, les missionnaires vont partir et s'installer dans un village proche d'Edéa appelé Elok Ngango, qui deviendra plus tard Mariemberg. Là, sera célébrée la première Eucharistie en terre camerounaise. Nous sommes le 8 décembre 1890, fête de

l'Immaculée Conception. Le père Heinrich Vieter, supérieur de la délégation, plaça le Cameroun et la mission sous la protection de la Vierge Marie Reine des Apôtres⁵⁹. Marienberg devient donc la toute première fondation et le berceau de l'Église catholique au Cameroun.

Malgré cette implantation de l'Église à la côte camerounaise, Yaoundé demeurait non évangélisé. De même que les Allemands, après la signature du Traité Germano-douala qui faisait du Cameroun protectorat allemand, avaient œuvré quatre ans vers la côte sans atteindre l'intérieur du pays, de même les missionnaires catholiques passeront dix ans sans arriver à Yaoundé. En effet, la forêt tropicale peuplée par les Beti est restée inconnue à cause des raisons diverses. Tout d'abord, les conditions d'accès à la dite forêt n'étaient pas faciles. À cette époque, aucune voie terrestre ne reliait la côte camerounaise et l'intérieur du pays. De là, la circulation des hommes et des biens était limitée. Ensuite, le climat tropical, très rude pour les européens, exposait ces derniers au risque de plusieurs maladies. Finalement les missionnaires se sentaient plus en sécurité à la côte; là, ils avaient la possibilité de s'approvisionner facilement en denrées alimentaires d'origines européennes. Pour ces raisons, ils préféraient la côte, ou par défaut les localités environnantes où l'accès à la mer était facile, que l'intérieur du pays. Mais le mandat missionnaire d'aller faire de toutes les nations les disciples en les baptisant (cf. Mt 28,19) en décida autrement. Il fallait sortir du «confort et avoir le courage de rejoindre toutes les périphéries qui ont besoin de la lumière de l'Évangile»⁶⁰. C'est grâce à cette exigence missionnaire que nos "seigneurs" entreront en contact avec une autre réalité qui viendra bouleverser leurs croyances, pratiques rituelles et même leur existence.

⁵⁹ Cf. J-P. MESSINA, «La mission pallottine au Cameroun 1980-1916», in J-P. MESSINA, J. VAN SLAGEREN, *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*, Kartala-Clé, Paris/Yaoundé, 2005, 142.

⁶⁰ FRANCISCUS PP, *Adhortatio Apostolica Evangelii Gaudium*, in *A.A.S.* 105 (2013) n° 20.

La fondation de la mission catholique de Kribi en 1891 et surtout la scolarisation des jeunes de Yaoundé fut un facteur déterminant pour la rencontre décisive entre les Beti et le christianisme. En effet, de nombreux jeunes Beti quittaient Yaoundé pour s'initier à l'école européenne de la mission de Kribi. S'il est vrai que cette initiative résulte de l'attention portée sur les jeunes par l'administration coloniale qui voulait former les premiers cadres autochtones – car la réussite des jeunes formés à l'européenne constituait le futur de la colonie⁶¹ – il en va de même que l'ouverture des Beti eux-mêmes rendait l'initiative encore plus facile. En effet, pour sa formation intellectuelle, le petit Atangana Ntsama, qui jouera un rôle important dans l'implantation de la mission dans son pays natal, avait été confié au major Dominik par son oncle le chef Essomba Ngonti⁶². Le petit orphelin se retrouve à Kribi parmi d'autres jeunes de Yaoundé, où il se fera remarquer par son aptitude intellectuelle, tant dans l'apprentissage de la langue allemande comme celui du catéchisme. En 1897, il est baptisé et devient le premier chrétien Béti sous le prénom de Karl Mathias⁶³. À Kribi, les jeunes Beti en provenance de Yaoundé constituent la moitié des effectifs de l'école. Ils y sont venus librement soit par initiative personnelle, soit par le mandat des parents. Cette attitude, un peu rare partout au Cameroun où il fallait forcer ou convaincre les populations d'envoyer les enfants à «l'école des blancs», ne restera pas inaperçue. Elle attire l'attention des missionnaires, qui sont convaincus que Yaoundé pourrait constituer une zone propice d'évangélisation. Sûrement avec la demande du jeune Karl Mathias Atangana Ntsama, nos missionnaires décident de commencer la mission chez les «Yaoundé», bien sûr avec l'accord du commandant Dominik qui désirait lui aussi la venue de la mission dans son territoire de commandement.

⁶¹Cf. Dominik, *HEEPE 1919*, cité par Ph. LABURTHE-TOLRA, *Vers la lumière? Ou le désir d'Ariel. A propos des Beti du Cameroun. Sociologie de la conversion*, Karthala, Paris, 1999, 113.

⁶² Cf. N. OSSAMA, *Rites et croyances des anciens Beti*, 218.

⁶³ Cf. *Ibidem*, 218.

Partis de Kribi en fin décembre 1900, les pères Pallotins parvinrent à Yaoundé le 13 janvier 1901. En effet, après deux semaines de marche, le préfet apostolique et sa délégation arrivent sur le site de Yaoundé. Ces hôtes de marque ont été prévenus par les tambours, et les habitants les accueillent avec joie⁶⁴. Comme les Pallotins savaient que le rôle des chefs de village est important pour la négociation auprès des populations, les pères ne tarderont pas à nouer les relations avec ces chefs locaux. Ces derniers vont s'occuper du problème foncier et vont motiver les villageois à s'intéresser à la mission catholique. Aussitôt à Yaoundé, les missionnaires vont faire bon usage de leur sagesse. Celle-ci se montre, car le chef Essombè consulte tous les propriétaires terriens de Yaoundé. À l'issue de cette consultation, la colline de Mvolyé, estimée à environ 119 hectares, sera offerte à la mission catholique⁶⁵. C'était le plus beau des sites proposés pour les besoins de la mission de Yaoundé. Celui-ci ne va pas manquer d'enchanter les missionnaires; pour cela, ils vont le préférer. Après la signature de l'acte de donation du terrain à la mission catholique par les chefs Essombè, Omgwa et Essama en juin 1901, avec comme témoins le lieutenant Lohenmann et le supérieur de la mission⁶⁶, il fallait commencer les constructions. Sur la colline de Mvolyé, vont se dresser en matériaux provisoires: une école, une église, la résidence paroissiale et la maison des sœurs Pallotines. Certes ces installations étaient modestes, mais elles donnaient la possibilité à la mission de voir véritablement le jour. En parlant de la modestie des débuts de cette mission de Yaoundé et son évolution, Philippe Laburthe-Tolra écrit:

«Les débuts furent modestes: le vicaire étant à la foire linguistique, les autres au four à briques ou au moulin alimentaire, le supérieur se contenta les deux premières années de se consacrer aux chrétiens déjà baptisés et à la formation des catéchumènes, quarante en 1901. Un catéchisme quotidien clôturait la journée des employés de la mission. Sous la

⁶⁴ Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, *Vers la lumière? Ou le désir d'Ariel*, 181.

⁶⁵ Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, *vers la lumière? Ou le désir d'Ariel*, 181.

⁶⁶ Cf. A. KISITO PATRICE ESSONO, *L'annonce de l'Évangile au Cameroun. L'œuvre missionnaire des Pallottins de 1890 à 1916 et de 1964 à 2010*, Karthala, Paris, 2013, 123-124.

direction du P. Nekes et de Martin Tabi, l'école n'ouvrit qu'en 1903, avec 136 garçons, ainsi que 32 filles confiées aux sœurs [...]. Dès 1905 on compte 500 catéchumènes, dont 280 hommes adultes et 36 femmes; on baptise 235 personnes. La première école de brousse est fondée avec 34 élèves»⁶⁷.

Après ces premières installations, le désir des Pallotins n'était plus un rêve, mais une réalité. Il fallait commencer les constructions définitives. En 1905, une église sera élevée à Mvolyé et consacrée l'année suivante. Il était maintenant question de répondre aux nécessités de la marée humaine qui accourait vers l'église et les écoles de la seule mission de Mvolyé. Même avec la nouvelle construction, la paroisse s'avérait étroite puisque le nombre de croyants avait augmenté. Le père Patrice Essono nous montre bien cela lorsqu'il écrit:

«Aussi à Yaoundé, le dimanche matin ou les jours de fête, il y a une vie à Mvolyé qui rappelle les plus grands pèlerinages auxquels on est habitué en Europe. L'église de Mvolyé, la plus grande du Cameroun ne peut pas contenir la masse des fidèles qui grappillent autour d'elle. Dès l'aube, les caravanes escaladent la colline et de 6 heures à 9 heures du matin assiègent les confessionnaux, bien que trois prêtres eussent déjà confessé toute la journée de samedi. Les messes: messes basses à la chapelle des sœurs, célébrations pour les catéchumènes, messe pour les écoliers à l'école, et la grand' messe qui fut doublée les dernières années, [...]. Tous ceux qui habitent un rayon de dix, quinze kilomètres n'hésitent pas à faire jusqu'à 6 heures de chemin aller et retour pour se rendre à la messe. Les plus éloignés viennent au moins une fois par mois, à 80 kilomètres à la ronde, en deux ou trois jours de marche»⁶⁸.

Devant cette forte demande, surtout l'intérêt et la peine que se donnaient les fidèles, il fallait repenser une autre approche pastorale, celle-là qui pourrait répondre aux nécessités de la mission. Ainsi, les missionnaires optèrent d'étendre les lieux de culte, du moins, ouvrir d'autres stations. De cette façon, se donna l'expansion de la

⁶⁷ Ph. LABURTHE-TOLRA, *vers la lumière? Ou le désir d'Ariel*, 184-185.

⁶⁸ A. KISITO PATRICE ESSONO, *L'annonce de l'Évangile au Cameroun*, 246. Dans cette citation, il y a l'expression 'grand'messe', qui signifie la messe solennelle. L'auteur que nous avons personnellement rencontré explique qu'il utilise cette expression pour deux raisons: d'abord pour distinguer la messe solennelle du dimanche à celle célébrée dans la chapelle des Sœurs moins solennisée. En plus pour ressortir la dimension spirituelle de la colline de Mvolyé. En effet, Mvolyé comme berceau de l'Église catholique à Yaoundé était un lieu sacré pour les Beti, un lieu de la rencontre avec Dieu. Qui y allait devait montrer une grande vénération et dévotion.

mission catholique chez les Beti. Tout autour de Yaoundé, commencent à surgir les postes secondaires. À défaut d'ouvrir une mission face à la pénurie des prêtres, les pères ouvraient une école de brousse avec comme enseignants certains natifs du pays formés pour la circonstance, appelés moniteurs.

En 1912, s'ouvre une autre paroisse aux environs de Yaoundé. Il s'agit de la paroisse de Minlhaba, qui prendra sous sa responsabilité les écoles de brousses créées en avance dans ses environs⁶⁹. C'est ainsi que l'idée de se rapprocher plus des populations est devenue la meilleure approche pastorale. L'expansion de la mission chez les Beti avait pourtant bien commencé. Malheureusement, l'hécatombe de 1914 ne permettra pas sa poursuite. Expulsés en 1916 par les forces françaises, les pères allemands laissent dans le pays Beti deux paroisses actives: Mvolyé et Minlhaba, et un important groupe de catéchistes⁷⁰. À ces deux paroisses, on ajoute les postes tels que: Nkomotou, Mvog-Manga et Nkol-Akono, Nkol-Nkumu dépendant de la mission de Mvolyé.

À partir de 1916, commence dans tout le Cameroun «la période transitoire»⁷¹ causée par le désastre de la Première Guerre Mondiale. Les chrétiens de Yaoundé et ceux de tout le territoire camerounais seront abandonnés à eux-mêmes. L'animation des communautés chrétiennes sera poursuivie par les catéchistes formés par les pères Pallotins. En effet, les catéchistes vont se dévouer à maintenir allumée la flamme de la foi jusqu'à l'arrivée des pères Spiritains, de nationalité française, en 1922. Il faut noter que les catéchistes Beti se sont montrés très actifs pendant cette période. Non seulement

⁶⁹ Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, *Vers la lumière? Ou le désir d'Ariel*, 231.

⁷⁰ Cf. A. NANA, *Anthropologie Beti et sens chrétien de l'homme*, 31.

⁷¹ J-P. MESSINA, «La période transitoire: 1916-1922», in J-P. MESSINA, J.VANSLARGEN, *histoire du christianisme au Cameroun*, 151. Il s'agit de la période comprise entre le départ des missionnaires Pallotins au Cameroun et l'arrivée des missionnaires du Saint-Esprit. Ce départ inattendu des Pallotins est l'une des conséquences de la Première Guerre Mondiale sur l'évangélisation du Cameroun. La victoire des troupes françaises sur l'armée allemande faisait de toutes les colonies allemandes d'Afrique une possession française. Par conséquent, tout résident de nationalité allemande devait tout simplement abandonner le territoire y compris les missionnaires.

ils s'occupaient de l'évangélisation de leurs villages, mais ils allaient aussi comme missionnaires auprès d'autres peuples du Cameroun. C'est peut-être ce dévouement sans réserve des catéchistes à la cause de l'Évangile qui pousse Philippe Laburthe-Tolra à souligner que le départ des missionnaires a fait preuve de la détermination des Beti à devenir chrétiens⁷².

À la fin de la Première Guerre mondiale, la signature du traité de Versailles du 10 juin 1919 répartissait le Cameroun entre la France et l'Angleterre. En 1922, le même pays devient un territoire sous-mandat français et britannique⁷³. L'évangélisation de ce territoire devait donc être désormais assurée par les missionnaires français et anglais. Pour le compte du Cameroun français, les missionnaires Spiritains prennent la relève des Pallotins la même année. Le supérieur de la mission spiritaine arrive à Mvolyé en décembre où il célèbre l'Eucharistie de la Nativité en présence des grands chefs Beti, privés de ce Saint Sacrifice depuis plus de cinq ans. L'objectif du père est de poursuivre l'expansion de la mission commencée par ses prédécesseurs, mais l'épineux problème de la pénurie des prêtres constitue un obstacle. Pour cette raison, la formation des prêtres autochtones devient une nécessité urgente. Parallèlement à la formation des premiers prêtres camerounais, les pères Spiritains élargissent le christianisme en pays Eton⁷⁴. Pendant près de trois semaines en juillet 1924, les Spiritains font le tour du pays Eton. Comme les pères Pallotins, ils nouent les contacts avec de nombreux chefs traditionnels. Ces derniers acceptent de se convertir au christianisme et d'offrir les terrains à la mission. Cette visite culminera avec la fondation des missions catholiques d'Efok et de Nlong en 1926.

⁷² Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, *Vers la lumière? Ou le désir d'Ariel*, 279.

⁷³ Cf. J. KUATE, *Les dehoniens au Cameroun dans la dynamique missionnaire de l'Église au XX^e siècle*, 27.

⁷⁴ Les Eton sont un autre sous-groupe Beti qui occupe la partie ouest de Yaoundé.

Quelques années auparavant, mieux en 1923, avait été créé le petit séminaire de Mvolyé et ses six premiers candidats étaient Beti. Quatre ans plus tard, suivra la création du grand séminaire dans la même localité. Les fruits de ces deux institutions parviennent à la maturité le 8 décembre 1935 avec l'ordination sacerdotale des huit premiers prêtres camerounais. Nous sommes là à la fête de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie, 45^{ème} anniversaire de l'implantation du christianisme au Cameroun, et à la 34^{ème} de la présence chrétienne chez les Beti. Parmi les candidats ordonnés, quatre sont Beti: Théodore Tsala, Tobie Atangana, André Manga et Jean Tabi.

La fondation de l'église de Yaoundé résulte de la concrétisation de trois volontés. D'abord, celle de l'Eglise à qui, comme nous rappelle *Lumen Gentium* (LG), par mandat divin incombe la mission d'instaurer le royaume de Dieu parmi toutes les nations⁷⁵. Ensuite, celle du peuple Beti qui, tout comme les côtiers, désirait non seulement accueillir chez eux les missionnaires, mais aussi, «souhaitait voir leurs enfants devenir missionnaires comme les européens»⁷⁶. Enfin, celle de l'administration coloniale qui tenait à cœur les œuvres de développement. La mission, avec tout ce qu'elle offrait, était considérée comme un chef-d'œuvre.

2. L'action missionnaire des Pallotins et des Spiritains

2.1. Les Pallotins

La «Société de l'Apostolat Catholique» (S.A.C), dont le nom de fondation était «la Pieuse Société des Missions» (P.M.S), est l'institut religieux dont les membres sont familièrement appelés «Pallotins». Fondée par l'initiative du prêtre italien Vincenzo

⁷⁵ Cf. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia (Lumen Gentium)*, in *A.A.S* 57 (1965) n° 5.

⁷⁶ A. MBILI, *D'une Église missionnaire à une Église africaine nationale*, 53.

Palloti (1795-1850), et canoniquement reconnue par l'Église le 4 avril 1835⁷⁷, c'est à elle que, cinquante-cinq ans après sa fondation, est confiée l'évangélisation de la préfecture apostolique du Cameroun créée le 18 mars 1890 par division du vicariat du Gabon. La Congrégation de Vincenzo Palloti a une double finalité: premièrement, ranimer la foi et raviver la charité parmi les catholiques, ce qui se concrétise avec la création des œuvres de charité; deuxièmement, assurer l'engagement missionnaire de tous les catholiques par l'expansion de la foi, surtout où l'Évangile n'est pas encore connu⁷⁸. C'est avec cet esprit qu'elle accepte l'évangélisation du Cameroun. Avant d'amorcer en profondeur cet esprit missionnaire Pallotin, il convient que nous rappelions de façon brève les traits marquants du catholicisme allemand qui nous parvient au Cameroun par le biais de cette Congrégation. En effet, c'est en nous situant dans le contexte de l'Église catholique en Allemagne que nous pouvons comprendre l'esprit missionnaire des Pallotins et leurs relations avec l'administration coloniale au Cameroun.

En 1890, date à laquelle les missionnaires catholiques allemands commencent l'évangélisation du Cameroun, l'Allemagne sort à peine du conflit Église-État qui a duré seize années successives (1871-1887). En effet, au plan politique, suite à la victoire des armées prussiennes et alliées sur la France en 1870, l'Allemagne entame un processus d'unification qui aboutira à la proclamation du second Empire Allemand en 1871⁷⁹. Dans cet Etat dirigé par le Chancelier Bismarck, existe une confrontation idéologique causée par le protestantisme libéral et le catholicisme ultramontain⁸⁰. Les catholiques minoritaires sont perçus comme un danger à l'unité de l'Allemagne. Avec

⁷⁷ Cf. J-P. MESSINA, «les origines de l'Église catholique au Cameroun», in J-P. MESSINA, J. VAN SLAGEREN, *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos Jours*, 136.

⁷⁸ Cf. A. KISITO PATRICE ESSONO, *L'annonce de l'Évangile au Cameroun*, 46.

⁷⁹ Cf. J. COMBY, *Para ler a história da Igreja*, Editorial Perpétuo socorro, Portugal, 1989,53.

⁸⁰ Cf. A. KISITO PATRICE ESSONO, *L'annonce de l'Évangile au Cameroun*, 61. L'ultramontanisme signifie littéralement qui est au-delà des monts (Alpes). C'est un ensemble des doctrines défendant le pouvoir absolu du Pape.

le dogme de l'infaillibilité pontificale définit le 18 juillet 1870, Bismarck voit son pouvoir menacé et craint de le perdre. Pour lui, «un catholicisme politique dirigé depuis Rome est incontrôlable et dangereux»⁸¹. Dans ce sillage, naît le *Kulturkampf*, c'est-à-dire la «bataille pour la culture», une forme de lutte contre l'obscurantisme catholique. Le Chancelier allemand cherche l'affirmation de l'État devant les normes de l'Église. Pour ce fait, abolit toute relation avec Rome⁸². Ainsi, en Allemagne, les Jésuites et d'autres Congrégations sont expulsés; le clergé qui critique le gouvernement est persécuté; de nombreux diocèses et paroisses sont vacants⁸³. En plus de cette persécution, de nombreuses mesures gouvernementales sont prises. On assiste à la fermeture du département catholique du ministère de la culture et à la sécularisation de l'enseignement.

Face à cette menace, les catholiques s'organisent en association pour défendre leurs droits, d'où la naissance d'un catholicisme social, une tournante que le Chancelier allemand conçoit encore plus dangereuse. Avec l'élection du Pape Léon XIII, la situation deviendra un peu plus calme. Les relations diplomatiques entre Rome et l'Allemagne seront restaurées à partir de 1880. Les lois votées contre les catholiques seront abrogées en 1886. Un an après, le conflit Église-État prend fin.

En assumant la mission du Cameroun, pays où régit la constitution allemande, les pères Pallotins allemands viennent avec le désir de conserver les bonnes relations entre l'Église et l'État; du moins, il fallait à tout prix éviter une autre épreuve du *Kulturkampf*. Étant donné que la Congrégation des Pallotins d'origine italienne n'était pas encore présente en Allemagne, même si elle possédait quelques membres de nationalité allemande, elle devait s'implanter dans ce pays pour assurer la suivie de ses

⁸¹ Ibidem, 63.

⁸² Cf. Ibidem, 63.

⁸³ Cf. J. COMBY, *Para ler a história da Igreja*, 54.

activités au Cameroun. L'implantation en Allemagne, où est fondée une maison de formation, ne verra le jour que deux ans après le début de la mission au Cameroun.

Le premier contingent des Pallotins arrive au Cameroun avec un esprit de coresponsabilité missionnaire. Il est formé de deux prêtres seulement, cinq religieux frères et un scolastique. Les missionnaires seront aidés au Cameroun par les catéchistes, acteurs non négligeables dans le travail missionnaire de ce pays. De son côté, le préfet apostolique, le père Vieter, est un homme expérimenté au sujet de la mission *Ad gentes*. En effet, de décembre 1888 jusqu'à la fête de Pâques 1890, notre futur préfet apostolique travaille comme aumônier auprès des immigrants européens qui cultivent la terre au Brésil. Là, il a appris à travailler de forme méthodique et planifiée, ce qui sera un atout pour la mission du Cameroun. En plus de cette expérience de l'Amérique Latine, c'est aussi un homme ouvert à d'autres expériences. En 1892, il séjournera d'ailleurs huit jours en Guinée Equatoriale pour voir comment procèdent les missionnaires dans ce pays voisin du Cameroun.

Dans l'éditorial du deuxième numéro du journal *Etoile d'Afrique*⁸⁴ fondé par les pères dès le début de leur mission en Afrique, le père Vieter pose la question suivante: «que voulons-nous en Afrique?» La réponse à cette question est, comme nous explique Jean-Paul Messina, l'esprit missionnaire des Pallotins au Cameroun. En effet, cet auteur affirme que:

«La présence pallottine au Cameroun ne s'explique ni par la recherche du prestige ou de la gloriole, ni par un quelconque désir d'exploitation des ressources économiques locales, mais par le seul but d'annoncer l'Évangile de Jésus-Christ, la parole du Dieu vivant»⁸⁵.

⁸⁴ Ce Journal avait pour but de faire connaître la Congrégation en Allemagne où elle était nouvellement installée, ses intentions au gouvernement allemand qui voulait à tout prix les connaître, et surtout faire connaître la mission du Cameroun et se faire les bienfaiteurs qui allaient soutenir les œuvres de la mission.

⁸⁵J-P.MESSINA, «Origine de l'Église Catholique au Cameroun», in J-P. MESSINA, J.VAN SLAGEREN, *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*, 144.

Même si la mission des pères Pallotins au Cameroun dépend tout aussi du gouvernement colonial, avec qui il faut adopter des relations de respect et de collaboration, ces pères sont conscients que le missionnaire se distingue du colon. Ils ont pour mission le rachat des âmes qui ne se sépare pas de la promotion entière de l'homme. Pour cela, les Pallotins vont promouvoir les structures qui accompagnent l'évangélisation et la promotion totale de l'être humain. Cependant, cette conscience ne fait pas des missionnaires Pallotins des hommes sans patrie. Leur histoire, leur nation et surtout leur culture vont influencer leur façon de travailler. D'ailleurs comme tout être humain: «le cœur du missionnaire allemand bat pour l'amour et la fidélité au Kaiser et à sa patrie»⁸⁶.

Retenons que l'esprit missionnaire des catholiques allemands au Cameroun est marqué par la primauté du Royaume des cieux. Même en travaillant avec le gouvernement colonial, ils conservent l'idéal missionnaire propre de l'époque, à savoir: l'affirmation de l'universalité du salut, l'extension de l'Église universelle et l'implantation de l'Église locale⁸⁷.

2.2. Les Spiritains

Les Spiritains sont membres de l'Institut religieux qui porte comme nom officiel: Congrégation du Saint-Esprit et du Saint Cœur de Marie (CSSp). Cette Congrégation est le fruit d'une union de deux Congrégations, celle du Saint-Esprit fondée en 1703 par Claude-François Poullart des Places et celle du Saint Cœur de Marie fondée en 1841 par François Libermann. En effet, les deux Congrégations ont fusionné en 1848 pour ne former qu'une seule communauté. Avec cette fusion, la nouvelle Congrégation gagne un nouveau souffle qui va lui permettre de se dédier davantage aux

⁸⁶ A. KISITO PATRICE ESSONO, *l'annonce de l'Évangile au Cameroun*, 140.

⁸⁷ Cf. J. KUATE, *Les Dehoniens au Cameroun dans la dynamique de l'Église au XX^e siècle*, 113.

missions lointaines. Après plus de cinquante ans de la “refondation” de cette Congrégation, le Cameroun pourra lui aussi bénéficier de son activité missionnaire.

Jésus un jour révéla à l’Apôtre Pierre qu’il était la pierre sur laquelle il allait bâtir son Église. En plus, le même Jésus ajouta que les forces du mal n’auront aucune emprise sur cette Église (cf. Mt 16,18). Cela pour montrer que c’est sur la profession de foi des Apôtres que se construit l’Église. Si donc l’Église qui est au Cameroun a été, elle aussi, édifiée sur le fondement de la foi des Apôtres (cf. Ep 2,20), l’ivraie de la Première Guerre Mondiale ne pouvait en rien étouffer la bonne semence du Règne de Dieu jetée par les pères Pallotins. Habité par une telle conviction, le Saint Siège confia, au bout de cinq ans de vacance, l’évangélisation du Cameroun aux missionnaires du Saint-Esprit, qui finalement l’acceptent. Il nomme comme administrateur apostolique Monseigneur (Mgr) François-Xavier Vogt en mai 1922. Il revient donc à la nouvelle Congrégation la lourde charge de l’évangélisation du Cameroun grâce à son esprit missionnaire. En effet, cette Congrégation se dédie aux missions lointaines, préférentiellement à la première évangélisation des pauvres et des marginalisés qui n’ont jamais connu l’Évangile⁸⁸. Dans cette optique, le Cameroun était une terre de mission qui correspondait au charisme des pères Spiritains.

Comprendre l’esprit missionnaire de ces nouveaux “apôtres” de l’évangélisation du Cameroun ne peut être évident qu’en se situant dans le contexte politico-religieux dont ils proviennent. Ainsi, lorsque les pères du Saint-Esprit de nationalité française assument l’évangélisation du Cameroun en 1922, même si nous respirons déjà la renaissance de la vie religieuse en France débutée au XIX^e siècle⁸⁹, la loi de séparation entre l’Église et l’État qu’avait fait voter Emile Combes en 1905 est

⁸⁸ Cf. Ibidem, 157.

⁸⁹ Cf. J. KUATE, *Les Dehoniens au Cameroun dans la dynamique missionnaire de l’Eglise au XX^e siècle*, 153.

encore en vigueur dans ce pays⁹⁰. En effet, cette loi visait, d'une part, la soumission de l'Église face à l'État; d'autre part, elle était favorable au système anticlérical, qui aura bien des conséquences en France comme dans ses colonies⁹¹. Cependant, malgré le laïcisme prôné par la loi de séparation dans plusieurs pays d'Europe, la Première Guerre mondiale avait redonné un autre souffle au niveau des relations entre l'Église et l'État en France. En fait, durant la guerre, de nombreux catholiques français ont fait preuve de patriotisme. Cette démonstration de sentiment patriotique de la part des catholiques va valoir un privilège à l'Église. L'État français devra désormais assumer une attitude propice et moins rigoureuse envers l'Église. La France rétablit les relations diplomatiques avec le Saint Siège en 1921. De nombreuses Congrégations religieuses sont de nouveau admises en France et le gouvernement appuie leur projet de mission. Il y a donc un effort d'harmonie entre l'État et l'Église. Pour la mission du Cameroun, malgré certaines incompréhensions entre les deux pouvoirs, il existe de fortes chances d'un appui mutuel en matière de développement et de financement de la mission.

Le début de la mission spiritaine au Cameroun se situe entre les deux guerres mondiales. Nous sommes là dans une période de la floraison de la mission chrétienne. Du côté catholique, on assiste à un surcroît du personnel missionnaire et du nombre des convertis, ainsi qu'à l'éveil d'une réflexion théologique de la mission⁹². Du côté de Rome, le Pape Benoît XV a publié la lettre apostolique *Maximum illud* (30 novembre 1919). Dans cette lettre, le Successeur de Pierre invite les missionnaires à éviter le nationalisme et à se préoccuper de la formation des prêtres "indigènes". Pour le Saint Père, l'objectif de la mission ne consiste pas à garantir les intérêts humains ni à élargir le territoire d'une certaine nation. La mission a pour rôle l'extension du Règne de Dieu.

⁹⁰ Cf. J-P. MESSINA, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, L'harmattan, Paris, 2007, 67.

⁹¹ Cf. Ibidem, 67.

⁹² Cf. J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation, histoire de l'expansion chrétienne*, Descellée, Paris, 1992, 274.

Pour cette raison, la communauté de foi doit primer sur les passions nationalistes. En plus de cette exhortation, le Successeur de Pierre demande aux missionnaires de faire parvenir aux ordres sacrés les natifs des pays de mission. Ces derniers seront un atout pour l'évangélisation et l'implantation de l'Église dans leur nation. Dans l'encyclique *Rerum Ecclesiae* de 1926, le Pape Pie XI réitère encore les idées de son prédécesseur sur la formation d'un clergé "indigène" et la naissance d'une Église autochtone. Le Pape pousse encore plus loin en demandant aux ordres religieux et même contemplatifs de songer les fondations dans les pays de mission. Les Spiritains étaient ainsi contraints à embrasser le projet missionnaire de l'Église universelle.

Au Cameroun, l'activité missionnaire des pères du Saint-Esprit consiste dans un premier temps à donner une continuité à l'œuvre commencée par leurs prédécesseurs. En fait, pour les pères, il ne s'agit pas tout simplement d'insister sur la nécessité de sauver les âmes en administrant aux noirs le Baptême, but de la mission qui s'est développée au XV^e siècle. Le fait missionnaire se centralise sur l'annonce de la Bonne Nouvelle et la transformation de l'homme et de la société, grâce aux œuvres scolaires, médicales ou agricoles, ainsi qu'à des recherches ethnographiques et linguistiques⁹³. Les Spiritains sont conscients d'être les soldats du Christ appelés et envoyés par l'Église pour instaurer le Règne de Dieu dans les rives lointaines de leur nation. Pour cela, même s'ils sont éprouvés par la souffrance et la persécution que connaît tout messager du Christ, ils ont l'espoir que l'Afrique un jour se dressera chrétienne sur la cendre de leurs tombeaux⁹⁴. C'est avec ce sentiment d'espérance qu'ils y vont au Cameroun. Être témoins du Royaume de Dieu annoncé par Jésus.

⁹³ Cf. KLAUSPETER BLASER «Aux origines du mouvement missionnaire moderne et contemporain», in KLAUSPETER BLASER (Dir.), *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire perspectives œcuméniques*, Cerf/Labor et fides, Paris/Genève, 2000, 15. Cet ouvrage ne mentionne pas d'autres auteurs que celui qui en est le directeur.

⁹⁴ Cf. «Chant du départ des missionnaires», in J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation*, 267.

Ensuite, si pour les pères Pallotins, la conversion des païens et la multiplication des œuvres socio-caritatives étaient prioritaires, pour les pères Spiritains, il faut non seulement planter l'Église, mais aussi la structurer, la faire croître et la doter d'ouvriers apostoliques. Il fallait penser à donner à la mission du Cameroun la vraie physionomie d'une Église locale. Il était question de l'organiser en vicariat, créer les diocèses et ériger les archidiocèses. Pour cette raison, la formation d'un clergé camerounais était au centre des préoccupations de Mgr François-Xavier Vogt. D'ailleurs, les prouesses que ce dernier a réalisées dans le domaine de la constitution d'un clergé camerounais lui attribuèrent le titre de «père du clergé camerounais»⁹⁵. En fait, les Spiritains partagent l'idée selon laquelle l'évangélisation véritable doit aboutir à la fondation d'une Église locale et au développement d'une communauté chrétienne et d'un clergé autonome, parce qu'une activité missionnaire s'accomplit véritablement lorsqu'on a «réussi à édifier une nouvelle Église particulière vivant normalement dans son cadre naturel»⁹⁶.

Nous pouvons retenir que l'activité missionnaire des Spiritains au Cameroun, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, n'a pas totalement échappé aux manquements de cette époque face à l'évangélisation de l'Afrique. En effet, l'expansion missionnaire s'effectue dans le cadre de la colonisation. La frontière entre christianisme et colonisation n'était pas du tout évidente. La cohabitation des deux systèmes ne manquera pas d'effriter les relations humaines: d'un côté, entre le missionnaire et le colon; de l'autre côté, entre les européens et les peuples du pays de mission qui sont à la fois évangélisés et colonisés. En plus, les Spiritains ont tout aussi rencontré l'épineux problème du choc entre l'Évangile et les cultures locales. Cependant, ces missionnaires sont à l'origine de la consolidation de l'Église catholique qui est au Cameroun. C'est pendant leur période d'évangélisation que le Cameroun passe d'un territoire de mission

⁹⁵ Cf. J-P. MESSINA «La relève missionnaire: les missionnaires du Saint-Esprit», in J-P. MESSINA, J.VAN SLARGEREN, *histoire du christianisme au Cameroun*, 173.

⁹⁶ IONNIS PAULI PP. II, *Litterae Encyclicae Redemptoris Missio*, in *A.A.S.* 83(1991) n° 48.

vers une Église locale hiérarchisée, avec non seulement la formation des communautés chrétiennes, mais aussi l'ordination des prêtres camerounais et le sacre des premiers évêques du Cameroun qui, petit à petit, prennent le relais du travail d'évangélisation.

3. Les méthodes d'évangélisation

Après avoir examiné l'esprit missionnaire des deux Congrégations religieuses qui ont œuvré pour la conversion et l'évangélisation du peuple Beti, il convient maintenant que nous abordions les méthodes⁹⁷ et les tactiques adoptées par ces deux familles religieuses pour annoncer l'Évangile à ce peuple.

En effet, parler des méthodes d'évangélisation nous renvoie à la dimension pastorale de la mission. C'est cette pastorale qui prolonge dans chaque évangélisation l'œuvre missionnaire amorcée par le Verbe Incarné. Cette pastorale se concrétise par trois dimensions: la prophétie comme annonce et témoignage; la liturgie comme célébration du mystère pascal et la diaconie comme service du prochain⁹⁸. Ces trois dimensions pastorales qui tiennent leurs fondements dans la triple fonction du Christ – à savoir: prêtre, prophète et roi – se sont manifestées dans le processus d'évangélisation des Beti par l'activité catéchétique, l'administration des Sacrements, et les œuvres socio-caritatives qui ont fait preuve de la force transformatrice de l'Évangile.

3.1. Le catéchuménat

Dès le début de la chrétienté, l'Église a senti la nécessité de préparer de façon adéquate les candidats qui devaient recevoir les sacrements. Cette préparation s'était plus accentuée pour les sacrements de l'initiation chrétienne, car c'est par ces derniers

⁹⁷ En ce qui concerne les méthodes d'évangélisations, nous n'allons pas distinguer les méthodes des Pallotins de celles des Spiritains. En fait, même si les deux familles religieuses sont de provenance différente et que chacune avait son esprit missionnaire, nous nous rendons compte que les méthodes ont été les mêmes, comme d'ailleurs dans la majorité des pays de mission de cette époque. Pour cette raison, nous optons de les analyser ensemble sans séparer le procédé Pallotin de celui Spiritain.

⁹⁸ Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Misionología. Evangelizar en un mundo global*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2008, 414.

que sont posées en chaque homme les bases de la vie chrétienne⁹⁹. Pour cela, le catéchuménat a été considéré comme «un noviciat de la vie chrétienne»¹⁰⁰. En effet, le catéchuménat exprime «la façon dont toute l'Église exerce sa maternité et l'état des personnes qui sont portées, nourries et éduquées par elle en vue de la naissance baptismale»¹⁰¹. En d'autres termes, le catéchuménat constituait une pédagogie ecclésiale à caractère catéchétique, liturgique et morale ayant comme finalité éduquer et former ceux qui désiraient devenir chrétiens. Au long des siècles, cette pratique fut considérée comme une pièce nécessaire de l'activité pastorale, même si elle différait d'une Eglise à une autre¹⁰². À partir du moment où s'est initié le Baptême des petits enfants, diminuèrent les catéchumènes et le catéchuménat perdit sa vitalité.

Au moment où se donne l'évangélisation des Beti, la pratique du catéchuménat est recommandée surtout dans les pays de mission. Dans ces pays, le catéchuménat visait d'abord à remplacer les pratiques païennes par les pratiques chrétiennes; ensuite, il préparait pour la réception des sacrements¹⁰³. C'est pendant ce temps qu'on apprenait le *Credo* et toutes les prières usuelles de la vie de foi (*Pater Noster, Ave Maria...*). Chez les Beti, les premiers à bénéficier d'une éducation chrétienne étaient les enfants et les femmes. Ils sont d'ailleurs majoritaires dans la réception des sacrements. Ainsi, les écoles constituaient les centres de catéchuménat. Chaque jour, une heure du programme scolaire était réservée à l'initiation chrétienne. Quant au Baptême des adultes, il n'était pas moins considéré. Après la messe dominicale, on procédait à l'apprentissage du

⁹⁹ Cf. CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/CECC, Paris, 2002, n° 1212.

¹⁰⁰ Th. VILLACA, «Le catéchumène en pays Vodou», *Spiritus* 134 (1994) 57-60.

¹⁰¹ M. DUJARIER, «Le catéchuménat, fonction de l'Église», *Spiritus* 134 (1994) 46-56.

¹⁰² Cf. D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1996, 533.

¹⁰³ Cf. BIGIRUMWAMI, «Pour un renouveau du catéchuménat», in *formation religieuse en Afrique noire. Compte rendu de la semaine d'étude de Léopoldville 22-27 août 1955*, Edition de Lumen Vitae, Bruxelles, 1956, 223.

catéchisme que les pères avaient traduit en langue Ewondo¹⁰⁴. Pour ceux qui exerçaient un service à la mission, le catéchisme clôturait leur journée de travail¹⁰⁵.

Dans un premier temps, la catéchèse était assurée par les prêtres, religieux et religieuses. Ensuite, les catéchistes formés à l'école des catéchistes fondée par les pères Pallotins devinrent un appui missionnaire dans ce domaine. Certains vont servir comme catéchistes et d'autres comme moniteurs d'écoles. Pendant trois ans, les catéchumènes étaient initiés aux mystères du salut. Arrivés à Yaoundé en 1901, ce n'est qu'en 1903 que les missionnaires administrèrent les premiers Baptêmes¹⁰⁶. Pour montrer la nécessité du Catéchuménat dans la pratique pastorale des missionnaires au Cameroun, Patrice Essono affirme que: «le catéchuménat évite au missionnaire de faire des Baptêmes en surface, sans véritable conversion»¹⁰⁷.

3.2. Le “Sixa”

Le mot “sixa” au sens étymologique est un néologisme créé et introduit en langue Beti par les missionnaires Pallotins au XX^e siècle. Il serait une dérivation du mot allemand «Schwester»¹⁰⁸ et signifierait sœur. Au sens institutionnel, le “sixa” est une œuvre sociale créée au sein de la mission catholique ayant pour finalité accueillir et encadrer les jeunes filles orphelines ou en âge de se marier. D'aucuns ont appelé le

¹⁰⁴ A la page 240 de *l'Annonce de l'Évangile au Cameroun*, A. KISITO PATRICE ESSONO nous informe que le manuel de catéchèse utilisé dans le Vicariat apostolique du Cameroun était celui publié par le Pape Pie X en 1906. Il s'agit du *Catéchisme de l'enseignement de l'Église Catholique romaine*. Etant donné que ce Catéchisme est publié quelques années après le début de l'évangélisation des Beti, il nous semble que c'est lui qui a été traduit en Ewondo. Cette langue est parlée par le sous-groupe Beti appelé les Ewondo. Malgré les nuances que l'on peut trouver dans les langues que parlent les différents sous-groupes Beti, ils se comprennent tous.

¹⁰⁵ Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, *Vers la lumière? Ou le désir d'ariel*, 183.

¹⁰⁶ Cf. Ibidem, 183. Il s'agit des Baptêmes des personnes qui n'ont pas été à l'école de Kribi. Nous savons déjà que certains ressortissants de Yaoundé ont fréquenté l'école de la mission de Kribi ceux-là ont évidemment été baptisés dans ce contexte.

¹⁰⁷ A. KISITO PATRICE ESSONO, *L'annonce de l'Évangile au Cameroun*, 249.

¹⁰⁸ J-P. MESSINA, «La relève missionnaire: les missionnaires du Saint-Esprit», in J-P. MESSINA, J.VAN SLARGEREN, *Histoire du christianisme au Cameroun*, 162.

“sixa” «noviciat des fiancées»¹⁰⁹, parce qu’il était dirigé par les religieuses et préparait les jeunes filles au mariage.

Le “sixa” naît comme une méthode pastorale des missionnaires Pallotins à laquelle les Spiritains vont donner continuité. Il avait comme première finalité la protection et l’émancipation de la femme. En effet, à l’arrivée des missionnaires, la femme camerounaise en général et Beti en particulier est confrontée à des problèmes tels que l’analphabétisme, la polygamie, les mariages forcés, les travaux champêtres, la dot, etc. La femme était sans voix. Dans un tel contexte, le “sixa” apparaît comme une institution de formation de la femme. En condamnant les abus faits à cette dernière, le “sixa” vise à préparer la jeune fiancée à être une épouse docile et soumise à son époux, de même qu’à lui enseigner à bien faire ses tâches ménagères.

En plus, le “sixa” était considéré comme une *praxis* pastorale ayant pour finalité évangéliser le plus rapidement possible la femme Beti. De la même façon que la mission catholique possédait une école pour les jeunes garçons, elle devait autant pourvoir un centre d’accueil des jeunes filles, car la scolarisation de ces dernières était négligée. C’est dans ce cadre qu’était faite la préparation au mariage chrétien. Par les enseignements reçus, la femme acquérait les connaissances sur sa condition d’être humain au même rang qu’un homme. Elle pouvait désormais choisir librement son époux. En plus, elle prenait conscience de la dimension sacramentelle du mariage, comme union d’amour entre un homme et une femme à partir de laquelle naît une famille. Pour cela, les foyers polygamiques n’étaient pas acceptés par l’Église catholique. C’est finalement pendant cette période, qui pouvait aller de six mois à un an, que la femme était initiée à la prière et au catéchisme. Pour souligner l’importance du

¹⁰⁹ Ibidem, 163.

“sixa” dans le processus de conversion et d'évangélisation des femmes Beti, Roger Dussercle affirme que:

«les pères Pallotins, en dépit des difficultés, réussirent à obtenir au Cameroun des succès inespérés, grâce surtout à deux œuvres qu'ils fondèrent: celle des catéchistes auxiliaires, et celle des Sixas ou maisons des fiancées, où toutes jeunes filles indigènes déjà promises en mariage, devaient obligatoirement passer quelques semaines, ou quelques mois, pour y apprendre, sous la direction de religieuses missionnaires, les moyens de devenir plus tard, de bonnes mères de familles chrétiennes»¹¹⁰.

De leur côté, certaines femmes Beti qui ont fréquenté le “sixa” gardent un bon souvenir de l'expérience vécue dans cette institution. Malgré la sévérité et la rigueur qui y étaient appliquées, le “sixa” constituait une véritable libération de la femme apportée par le christianisme. Dans cette optique, une femme Beti nommée Germaine dira: «C'est là que j'ai connu les sacrements: le Baptême et le mariage. Et c'est ainsi que j'ai fait un très bon ménage avec mon mari. [...] le sixa représentait la libération»¹¹¹. En fait, par l'année de “sixa”, s'accomplissait pour elles «l'année de bienfaits accordée par le Seigneur» (Lc 4,19).

Même si tout laisse croire que le séjour des jeunes femmes Beti au “sixa” n'était qu'agréable, il faut admettre que cette institution a eu des conséquences néfastes pour les femmes. Tout d'abord les femmes du “sixa” étaient une main-d'œuvre gratuite pour la mission catholique. Les missionnaires étaient les premiers à bénéficier des services et des récoltes des champs cultivés par ces femmes. Le travail dans la plantation de la mission semble avoir constitué l'essentiel de l'activité féminine dans cette institution¹¹². En plus, les femmes étaient victimes de violences physiques dans cet enclos, tels que les coups de fouets qui y étaient fréquents. Plusieurs femmes du “sixa” de la mission de Minlhaba témoignent qu'elles ont été plusieurs fois victimes

¹¹⁰ R. DUSSERCLE, «Du Kilimandjaro au Cameroun», cité par M-E JOLLIVET, «des “sixas” au Cameroun du Sud », in *formation religieuse en Afrique noire*, 278.

¹¹¹ GERMAINE, «Premier entretien», in J-F. VINCENT, *Traditions et transitions*, 48.

¹¹² Cf. J-F. VINCENT, *Traditions et transitions*, 39.

des châtements corporels dans cette institution dont elles gardent un mauvais souvenir¹¹³.

3.3. L'œuvre scolaire et sanitaire

Le mandat missionnaire que les disciples ont reçu de Jésus ressuscité est celui d'aller dans toutes les nations et faire des disciples en les baptisant et en les enseignant (cf. Mt 28,19-20). Dans cette mission, se trouvent intrinsèquement liés deux pouvoirs que le Divin Maître confie à son Église: celui d'engendrer les fils de Dieu par le Baptême et celui de les instruire par les enseignements et la prédication. Au long des siècles, l'Église a tenu à être fidèle à cette recommandation du Seigneur. Depuis le moyen âge, évangélisation et instruction sont restées indissociables. À proximité des grands monastères ou des cathédrales, se dressaient aussi des foyers scolaires ou universitaires pour l'éducation des hommes et surtout les plus jeunes.

Dans le processus de christianisation des peuples africains qui se déroule aux XIX^e et XX^e siècles, cet idéal acquit une grande résonance. En effet, l'éducation est apparue comme une *praxis* pastorale au service de l'instauration d'une société chrétienne. Etant donné qu'au Cameroun en général et chez les Beti en particulier la foi chrétienne pénètre une société où les adultes sont déjà modelés par les religions traditionnelles, la manière résultante d'inculquer une civilisation chrétienne reposait sur la scolarisation de la jeunesse. L'école¹¹⁴ était une institution clé puisque c'était le moyen efficace de combattre le paganisme à la base et de donner la possibilité au christianisme de croître. Ainsi, «le missionnaire plantant sa tente était synonyme de

¹¹³ Cf. Ibidem, 39.

¹¹⁴ Nous ne prétendons pas donner ici les statistiques des écoles fondées par les missionnaires chez les Beti ou le nombre d'élèves que comptait chaque école; encore moins aborder les programmes scolaires. (À ce propos consulter J-P. MESSINA, J. VAN SLAGEREN, *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*; ou encore A. KISITO PATRICE ESSONO, *L'annonce de l'Évangile au Cameroun. L'œuvre missionnaire des pallottins de 1890 à 1916 et de 1964 à 2010*). Notre objectif est de relever l'importance de l'école comme méthode d'évangélisation des Beti.

création d'une école»¹¹⁵. Dans certains cas, l'ouverture d'une école précédait la création d'une paroisse.

Dans Yaoundé et ses environs, de nombreux jeunes Beti parcouraient des centaines de kilomètres à pied pour fréquenter l'école de la mission et devenir chrétien. Pour rapprocher les écoles des populations, les missionnaires vont créer deux types d'écoles: les écoles des postes centraux et les écoles de brousses. Les premières étaient situées à côté de la mission, tandis que les secondes étaient éloignées de la mission. Dans chaque école, il était question d'annoncer l'Évangile par l'éducation, promouvoir le développement religieux de chaque enfant et finalement lui administrer les Sacrements. De cette façon, naquirent les communautés chrétiennes où la conversion des païens commençait par leur éducation.

En plus de cet objectif d'évangélisation et d'implantation de l'Église, l'école avait aussi comme finalité de promouvoir la formation intellectuelle des jeunes et la mise en place d'une société modernisée. L'éducation étant liée au tissu social, la création des écoles visait à sortir les jeunes de l'obscurantisme et l'analphabétisme, à leur donner une formation intégrale et à développer en eux une multiplicité des compétences. Pour cette raison, la scolarisation des jeunes trouva un accueil rapidement favorable puisque les parents désiraient que leurs enfants acquièrent les secrets de "la magie des blancs", tandis que l'administration coloniale espérait que l'école forme les auxiliaires de l'administration. Pour cela, elle contribuait financièrement aux projets des missionnaires. Quant à l'Église, nous pouvons résumer son intérêt dans cette pastorale scolaire avec cette pensée du Concile Vatican II qui stipule que:

«L'Église est [...] tenue, comme mère, de dispenser à ses enfants une éducation qui pénétra toute leur vie de l'esprit du Christ; mais en même temps elle offre son aide à tous

¹¹⁵A. EBERECHUKUWU AFIGBO, «Les répercussions sociales de la domination coloniale: les nouvelles structures sociales», in A. ADU BOHAHEN (Dir.), *Histoire générale de l'Afrique*, Unesco/NEA, Paris, 1987, 527-547.

les hommes pour favoriser la perfection intégrale de la personne humaine, pour assurer le bien de la société terrestre et la construction d'un monde ayant un visage toujours plus humain»¹¹⁶.

En plus du soin des âmes, les missionnaires vont également accorder une grande importance au soin des corps, c'est-à-dire des malades. L'œuvre sanitaire était assurée par des religieuses. Il était question de doter les écoles d'une infirmerie capable d'apporter les premiers secours aux élèves. Après, suivra la fondation des dispensaires et des grands centres hospitaliers prenant en charge la médecine générale, de même que les soins de la mère et de l'enfant, ce qui va diminuer la mortalité infantile et l'amortissement du paludisme. En pays Beti, on peut citer l'infirmerie de Mvolyé, les dispensaires d'Omvan et d'Éfok fondés entre 1936-1937, pendant la période spiritaine.

4. Les motifs de conversion des Beti au Christianisme

La recherche sur les motifs de la conversion des Beti au christianisme que nous nous proposons d'entreprendre ici est une problématique complexe. Tout d'abord parce que se convertir ne résulte pas de la seule volonté humaine. La conversion se situe dans l'ordre de la grâce. C'est par l'œuvre de son Esprit que Dieu fait venir à lui chaque homme. Il s'agit d'une initiative de Dieu d'appeler les hommes à Lui comme nous montre le livre des Lamentations: «fais-nous revenir à toi Seigneur et nous reviendrons» (Lm 5,21). Dans ce sens, la conversion se revêt d'un caractère transcendant que l'homme ne peut pas appréhender ni apprécier par les seules manifestations extérieures et visibles. En plus, le terme "conversion", lui-même, peut être utilisé en des sens divers. Il peut signifier le changement par lequel le croyant entreprend de vivre une nouvelle vie dans le Seigneur en abandonnant le mal antérieur, mieux le péché. Mais il renvoie aussi à la première accession à l'Église par la naissance de l'eau et de l'Esprit,

¹¹⁶ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Declaratio de educatione christiana (Gravissimum Educationis)*, in *A.A.S* 58 (1966) 728-739 n° 3.

sans laquelle «nul ne peut entrer au royaume de Dieu» (Jn3, 5). C'est donc ce dernier sens que nous donnons au terme "conversion" dans ce travail.

Cette conversion qui implique tout d'abord que l'on admette l'existence d'un Dieu Un et Trine¹¹⁷, auquel on adhère, ne peut pas se justifier par un argument ou un fait unique, mais par un ensemble de raisons, plus ou moins explicites et variables. C'est donc cet ensemble de motifs observés chez les Beti que nous analyserons dans les lignes qui vont suivre.

4.1. La conversion comme l'œuvre de l'Esprit Saint

Nous savons déjà que le christianisme s'est enraciné et épandu chez les Beti, grâce aux efforts conjugués des missionnaires Pallotins et Spiritains qui ont appelé ce peuple à la conversion. Cependant, cette conversion n'aurait pas été possible ou même authentique si l'Esprit Saint n'avait pas lui-même préalablement touché les cœurs des hommes. C'est dans cette optique que nous estimons que l'œuvre de l'Esprit Saint précède l'action ecclésiale d'évangélisation. La grâce qui suscite la conversion vient de Dieu, lui le seul, qui a accès à la conscience la plus intime de l'homme et dispose ce dernier à l'écoute de la voix de son Esprit. En affirmant que la conversion des Beti à la foi chrétienne fut tout d'abord l'œuvre de l'Esprit Saint, nous admettons la coexistence de cet Esprit Saint dans ce processus. Dans une vision optimiste, nous croyons que «l'Esprit Saint est à l'œuvre partout dans le monde. Il est naturellement donné à toute l'humanité»¹¹⁸. Le Concile Vatican II montre bien cette action de l'Esprit Saint hors de l'Église. Pour cela, dans sa Constitution *Gaudium et Spes* (GS), lorsqu'il parle de la vocation divine de chaque homme, il affirme:

«Devenu conforme à l'image du Fils, premier-né d'une multitude de frères, le chrétien reçoit "les prémices de l'Esprit" (Rm 8,23) qui le rendent capable d'accomplir la loi

¹¹⁷ Cf. T. GOFFI, «Conversion», in *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Cerf, Paris, 1983, 197-201.

¹¹⁸ Cf. DANGENS, «L'Esprit Saint dans l'Église», *Nouvelle revue théologique* 3 (1974) 225-245.

nouvelle de l'amour [...]. Cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais aussi pour tous les hommes de bonne volonté dans le cœur desquels la grâce agit de façon invisible. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation ultime de l'homme est réellement une, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon connue de Dieu la possibilité d'être associés au mystère pascal»¹¹⁹.

De là, avant l'arrivée du missionnaire, l'Esprit Saint était déjà en œuvre dans le cœur de l'homme Beti. Cette œuvre de l'Esprit Saint s'accomplit dès qu'il y a quelque part un effort de coopération à la vie divine¹²⁰. C'est à partir de cet effort que Corneille et les siens se convertirent et reçurent le baptême, car Pierre reconnût qu'on ne peut pas «refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit Saint» (Ac 10,47). Le baptême est l'aboutissement d'une prédisposition. Pour cette raison, Jean-Louis Souletie et Roland Lacroix affirment que:

«La conversion passe par une transformation dont le sacrement de baptême vient signifier l'origine et l'effet, la mort et la résurrection de Jésus et la nouvelle naissance (Jn 3,5). La conversion reste liée au baptême “ouvre les yeux de la foi” (St Jean Chrysostome) – mais là encore elle n'est pas forcément immédiatement corrélée à lui»¹²¹.

Ensuite, dans une conception restrictive, nous admettons que «le domaine de l'Esprit Saint coïncide avec les institutions de l'Église, son personnel [...], les organes dont elle se sert»¹²². Ici, à travers les médiations humaines, à savoir l'Église, se réalise le désir salvifique de Dieu. Cependant, c'est l'Esprit Saint en tant que protagoniste et guide de son Église, qui donne la capacité aux Apôtres, à la suite de Jésus, de susciter la foi et les conversions dans les nations où l'Évangile est annoncé. L'acte de devenir chrétien est donc le fruit du dynamisme de la grâce divine agissant en chaque homme: cette grâce divine qui non seulement fructifie dans le cœur de celui qui reçoit l'évangile,

¹¹⁹ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis (Gaudium et Spes)*, In *A.A.S* 58 (1966) 1025-1118 n° 22.

¹²⁰ Cf. *Ibidem*

¹²¹ J-L. SOULETIE et R. LACROIX, «La conversion et le devenir chrétien», *Lumen Vitae* 4 (2013) 413-422.

¹²² DANGENS, «L'Esprit Saint dans l'Église», 238.

mais encore sanctifie l'agir de celui qui annonce la Bonne Nouvelle. Pour cela, selon *Lumen Gentium* (LG), c'est la prédication de l'Église qui transforme et élève jusqu'à Dieu la semence du bien que contiennent le cœur et l'esprit de l'homme¹²³. L'adhésion au Seigneur résulte de la puissance de la prédication et du témoignage ecclésial. Toutefois, cette puissance vient de l'assistance que l'Esprit Saint concède à son Eglise. C'est donc parce que l'Esprit Saint accompagne continuellement l'annonce évangélique des Apôtres qu'«un grand nombre de gens devinrent croyants et se convertirent au Seigneur» (Ac 11,21). Il est évident que, sans l'action de l'Esprit, l'envoyé ne suscitera pas de conversion malgré l'action de l'homme. Voilà pourquoi Jésus lui-même dit à ses disciples: «sans moi vous ne pouvez rien faire» (Jn 15,5).

C'est en considérant la coexistence du Saint-Esprit dans le processus de conversion des hommes que nous pouvons affirmer avec le Concile Vatican II:

«L'Esprit Saint, qui appelle tous les hommes au Christ par les semences du Verbe et la prédication de l'Évangile, et suscite dans les cœurs l'obéissance de la foi, engendre à une nouvelle vie dans le sein de la fontaine baptismale ceux qui croient au Christ, il les rassemble en un seul Peuple de Dieu qui est "race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple acquis" (1 P 2, 9)»¹²⁴.

4.2. Le rapprochement entre la religion Beti et la religion catholique

Dès les premières heures de l'évangélisation du continent noir, il n'a pas été facile pour les missionnaires européens de cerner la pertinence théologique de la religion traditionnelle africaine. La compréhension, parfois, trop scientifique de l'être humain et du cosmos portait préjudice aux croyances de l'homme africain. Ce dernier étant considéré comme n'ayant pas de compétences de produire un discours théologique, sa religion a été précocement qualifiée d'irrationnelle et de paganisme.

¹²³ Cf. CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia (Lumen Gentium)*, in *A.A.S* 57 (1965) 5-71 n° 17.

¹²⁴ CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de activitate missionali Ecclesiae (Ad Gentes)*, in *A.A.S* 58 (1966) 947-990 n° 15.

Pour cette raison, les pratiques religieuses des africains en général et des Beti en particulier ont été interdites. C'est avec la constitution d'un clergé national qu'on a commencé à étudier le fond théologique de la ritualité Beti¹²⁵. Cette étude nous a révélé que les rites Beti sont aussi porteurs des «semences du Logos»¹²⁶. C'est donc en tenant compte de leur bagage théologique que nous sera donnée la possibilité non seulement de comprendre qu'il existe un rapprochement entre la théologie de certains rites des anciens Beti et la théologie enseignée par l'Église catholique, mais aussi de pouvoir constater que ces rites constituaient une bonne «préparation évangélique»¹²⁷. Finalement, cela a permis d'admettre que certaines coïncidences auraient motivé la conversion rapide des Beti au christianisme, car dans la nouvelle religion ces derniers reconnaissent leur religion.

Puisque nous avons déjà largement souligné les atouts des rites Beti dans le premier chapitre de ce travail, pour éviter les répétitions nous choisissons d'évoquer uniquement ici le rite Só et le culte aux ancêtres. Ces deux pratiques, qui étaient fondamentales dans l'existence des Beti, peuvent nous servir d'exemples pour montrer le rapprochement de la théologie des rites Beti avec celle que nous enseigne la foi chrétienne.

En ce qui concerne le rite Só, deux grands thèmes théologiques sous-jacents à lui peuvent retenir notre attention: celui de la "renaissance spirituelle" de l'initié comme fils dans une communauté et celui de la réconciliation auquel se sous-entend celui du péché. Le Só, comme nous l'avons déjà souligné, a des similitudes avec les sacrements du Baptême et de la réconciliation. Bien qu'étant tout simplement un rite,

¹²⁵ On peut consulter à ce sujet, Isidore Tabi, *Théologie des rites Beti*; Nicolas Ossama, *Rites et croyances des anciens Beti*, ou même Alexandre Nana, *Anthropologie Beti et sens chrétien de l'homme*.

¹²⁶ JUSTIN *Apologie pour les chrétiens* II, 13, 5, in *sources chrétiennes* (507), Éditions du Cerf, Paris, 2006,365.

¹²⁷ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, VIII, 1, 5, in *Sources chrétiennes* (369), Éditions du Cerf, Paris, 1991, 43.

d'institution humaine et non christologique, par conséquent dépourvu de toute valeur sacramentelle, le Só acquiert une grande relevance. Puisque le rôle social et religieux de ce rite se rapproche avec le rôle des sacrements du Baptême et de la réconciliation au sein de l'Église, le rite Só a prédisposé l'homme Beti à appréhender la nécessité des deux sacrements invoqués et leur place dans la vie chrétienne. En fait, le salut ne provient pas de la renaissance rituelle du Só, ni de la confession des péchés faite auprès d'un initiateur du Só. Le Salut provient de l'amour gratuit de Dieu et des «sacrements [...] par lesquels la vie divine nous est dispensée»¹²⁸. Toutefois, dans le sens théologique du rite Só se trouve caché l'effet du sacrement du Baptême. En effet, avec le Baptême, chaque homme devient fils de Dieu au sein de l'Église et reçoit aussi le pardon du péché originel. De forme analogue, le Só avait pour finalité introduire des "néophytes" dans la communauté Beti et "expier" les fautes personnelles ou collectives. En remplaçant le rite Só par le Baptême, le Beti n'avait aucun doute qu'il avait accès à la vie nouvelle, de la même façon qu'il la recevait après l'initiation au Só. Mais ce rite sera rapidement supprimé parce que l'homme Beti a estimé que l'efficacité du sacrement était plus accrue que celle du Só. Pour cette raison, Jeanne-Françoise Vincent soutient que les Beti n'ont pas été dérouterés en se convertissant rapidement au christianisme. Ils ont trouvé les convergences entre leurs anciens rites et les rites chrétiens. Pour cela, «les sacrements chrétiens [...] leur apparaissaient seulement comme les rites se substituant à ceux qu'ils connaissaient jusque-là et dont ils espéraient une efficacité accrue»¹²⁹.

En plus, Philippe Laburthe-Tolra voyait déjà se dessiner dans le rite Só la possibilité d'interprétation et de compréhension du mystère de la passion du Christ qui

¹²⁸ CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, n° 1131.

¹²⁹ J-F. VINCENT, *Traditions et transitions*, 37.

est le centre du christianisme¹³⁰. En effet, de par les épreuves qu'endurait le jeune initié et l'agneau qui était sacrifié pendant le rite, l'homme Beti était préparé aux enseignements chrétiens sur l'Agneau de Dieu qui enlève les péchés, et ceux de la vie qui jaillit de la souffrance, c'est-à-dire la passion du Christ. «Les Beti [...] étaient bouleversés d'apprendre que le Fils de Dieu leur donnait sa vie»¹³¹. Mais ils saisissaient parfaitement ce don en rapprochant les douleurs du Christ avec les dures épreuves des rites d'initiations. Ils avaient aussi les bases leur permettant d'interpréter la croix comme condition existentielle de tout disciple du Christ.

En ce qui concerne le culte aux ancêtres, Alexandre Nana a observé le comportement des chrétiens et celui des Beti vis-à-vis des morts. Cet auteur conclut que ces comportements sont identiques. Dans la foi chrétienne comme dans la croyance Beti, on croit à l'action bienfaisante des morts sur les vivants. Ces morts, qui chez les chrétiens on désigne par Saints, prennent le nom d'ancêtres chez les Beti. En plus, si dans la vie chrétienne chaque baptisé porte le nom d'un Saint, dans la tradition Beti chaque famille a un ancêtre et parfois porte le nom de ce dernier. Finalement, chez les chrétiens, le culte des Saints a été institué par l'Église, de même que la culture Beti a institué le culte des ancêtres¹³².

À partir de ces quelques traits d'approximation invoqués, nous percevons que le christianisme a été perçu par les Beti non comme un nouveau rite venant s'imposer sur leurs ritualités, mais comme une réalité conciliable avec leurs pratiques. Pour cela, ils ont intégré le christianisme comme ils avaient déjà intégré les rites "Melan" et "Ngi" venus chez des Ngumba¹³³ sans résistances. Étant donné que la religion

¹³⁰ Cf. Ph. LABURTE-TOLRA, *Vers la lumière? Ou le désir d'Ariel*, 391.

¹³¹ Ibidem, 392.

¹³² Cf. A. NANA, *Anthropologie Beti et sens chrétien de l'homme*, 114.

¹³³ Cf. N. OSSAMA, *Rites et croyances des anciens Beti*, 127, 133. Ph. Laburthe-Tolra explique que le "Melan" est un culte aux ossements des ancêtres tandis que le "Ngi" concerne l'utilisation d'ossements humains anonymes. Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, *initiation et sociétés secrètes au Cameroun*. 351.

traditionnelle Beti n'avait ni livre ni dogme, les Beti étaient ouverts à accueillir facilement d'autres pratiques religieuses. Cela va d'ailleurs se vérifier lorsque l'homme Béti découvre la parole de Dieu révélée dans la Bible.

Dans l'épître aux Romains, Saint Paul nous enseigne que «la foi naît de ce qu'on entend» et que «ce qu'on entend, c'est l'annonce de la parole du Christ» (Rm 10, 17). Dans cette affirmation, l'Apôtre des nations montre le lien intime existant entre la parole de Dieu et la foi. En fait, c'est la parole de Dieu annoncée par l'Église qui fait jaillir dans les cœurs des hommes la foi. C'est encore cette parole de Dieu écoutée et méditée qui suscite les conversions authentiques. Pour cette raison, nous ne pouvons pas ignorer le rôle de la parole de Dieu dans le processus de conversion du Peuple Beti.

Dans l'Ancien Testament, qui est «la racine du christianisme»¹³⁴, nous pouvons identifier de nombreux récits qui ont certainement captivé l'homme Beti et l'ont prédisposé à la foi et, par conséquent, à la conversion. Certes la parole qui sort de la bouche de Dieu est en soi efficace, puisqu'elle ne retourne pas sans avoir accompli sa mission (cf. Is 55, 11); mais, lorsqu'elle rencontre les images et les langages liés à la culture de ceux à qui elle est annoncée, elle devient encore plus attrayante. Ainsi, le rapprochement entre quelques narratives de la Bible, surtout les écrits vétérotestamentaires, et la tradition orale des Beti aurait fait croire à ces derniers qu'ils avaient retrouvé leurs anciennes croyances. Pour cette raison, leur adhésion au christianisme s'était faite sans réticences.

Voyons le passage de la mer rouge. La mer rouge, qui constituait un obstacle pour la traversée des Israélites pourchassés par le pharaon et son armée, a été mise à sec par Yawvé pour faire passer les Israélites (Ex.14). En écoutant ce récit, l'homme Beti va l'accueillir très chaleureusement parce que c'est un récit qui se rapproche avec la

¹³⁴ BENEDICTI PP. XVI, *Adhortatio Apostolica Verbum Domini*, in *A.A.S.* 102 (2010) n° 40.

légende mythique qui indique que les Beti eux-mêmes ont traversé le fleuve Sanaga sur le dos d'un serpent fuyant la persécution des Foulbés. Même si les deux narratives, c'est-à-dire celle de la mer rouge et celle du fleuve Sanaga, ne partagent pas totalement le même fond théologique, il existe entre elles certaines ressemblances. Que ce soit le fleuve ou la mer, il s'agit du même obstacle physique qui empêche la circulation libre des hommes d'une rive à l'autre. De là, nous avons pareillement une population exposée à la merci de l'adversaire, donc nécessitant de l'aide. De même que pour les Hébreux la libération des servitudes esclavagistes entre les mains du Pharaon d'Égypte advint grâce à la protection divine qui dérouta les troupes du pharaon dans la mer (cf. Ex 15,4), le peuple Beti fut épargné des emprises esclavagistes des Foulbés grâce à l'intervention miraculeuse de "Zamba", qui a mis à sa disposition un serpent. Dans cette optique, la traversée de la mer rouge fait du christianisme, dans la logique du Beti dépourvu de toute connaissance exégétique de l'interprétation des Écritures, une religion de la mémoire qui rappelle un événement qui n'est pas inconnu.

En plus de cet épisode de la traversée de la mer rouge, nous pouvons évoquer aussi le don de la loi au Mont Sinaï, à savoir le décalogue (Ex 20,1-17). En effet, il existe un rapprochement entre le décalogue et la loi traditionnelle Beti qu'Alexandre Nana désigne par «ennéalogue»¹³⁵. La loi traditionnelle de l'homme Beti ne se situe pas au même rang que le décalogue. Toutefois, c'est une loi qui donne un fondement théologique aux règles de conduite établies par la société Beti. Pour cela, l'homme Beti reconnaît avoir reçu de "Zamba" un «ennéalogue». Étant donné que chez les Beti le chiffre neuf symbolise la perfection et la totalité¹³⁶, les neuf charges données par "Zamba" selon la tradition Beti préconisent la perfection de vie et la fidélité à lui. Selon

¹³⁵ A. NANA, *Anthropologie Beti et sens chrétien de l'homme*, 120. Cet auteur utilise cette expression pour désigner les neuf commandements que nous avons déjà évoqués dans le premier chapitre de ce travail, p. 28.

¹³⁶ Cf. J-M. ELA, *Ma foi d'africain*, 66.

le christianisme, la loi du Sinaï a été donnée pour aider l'homme à être fidèle à son Créateur et ainsi parvenir à la plénitude de la vie. La prospérité et le bonheur du peuple d'Israël ne sont garantis que s'il observe les clauses de l'alliance. La loi traditionnelle Beti ne cherche pas autre chose sinon à assurer une vie harmonieuse entre "Zamba" et l'homme. De même que le décalogue était la base herméneutique de la compréhension de la relation entre Dieu et le peuple d'Israël, l'homme Beti veut comprendre sa relation avec "Zamba" à partir du «ennéalogue». Si l'homme Beti a accepté sans difficulté de vivre selon le code des dix commandements, c'est parce que:

«La morale chrétienne était la même que celle qui régissait la vie sociale à l'intérieur du lignage: défense de tuer, de voler, de mentir, de dissimuler, de nuire, de se fâcher, de prendre la femme d'autrui; prescriptions d'être juste et généreux, de s'aimer entre frères, respecter ses parents et supérieurs, de les aider, de leur obéir»¹³⁷.

De même que la Loi de Moïse préparait les Hébreux à la venue du Christ, l'homme Beti a été lui aussi préparé à recevoir le christianisme par une spiritualité cachée depuis les siècles dans le langage de ses ancêtres¹³⁸. Les convertis Beti ont donc accepté la nouvelle religion à partir des concepts fondamentaux de leur existence. Des équivalences entre les croyances traditionnelles Beti et l'Ancien Testament ont prédisposé le terrain à faire germer la semence de l'Évangile.

4.3. La promotion sociale comme facteur de conversion

Après les élucidations qui nous ont permis de comprendre les raisons à caractère religieux de la conversion des Beti au christianisme, il convient maintenant de passer à des raisons d'ordre social de cette conversion. L'annonce de l'Évangile est appelée à transformer non seulement les convictions de l'être humain, concernant sa

¹³⁷ Ph. LABURTHER-TOLRA, *Vers la lumière? Ou le désir d'Ariel*, 392.

¹³⁸ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, VIII, 6.

vision du monde, mais aussi son mode de vie. Ses intérêts ne sont pas seulement d'ordre religieux, ils sont aussi d'ordre politique, économique et social.

Avec l'apparition de l'Église catholique chez les Beti, on va assister à de nombreuses mutations socio-culturelles. Ces changements vont contribuer à l'instauration d'une nouvelle physionomie de l'homme et du pays Beti. Au plan social, les premiers effets positifs introduits par le christianisme étaient les écoles, les églises, les centres de santé et les internats pour orphelins, femmes, etc. Ces institutions vont non seulement améliorer la qualité de vie des populations, mais aussi moderniser la structure sociale traditionnelle. Certains villages vont devenir les centres urbains grâce à des paroisses ou stations de culte et des écoles vers lesquelles affluaient de nombreuses personnes. L'instauration de l'école occidentale fortement liée à l'évangélisation aura des effets sociaux d'une grande portée. En effet, avec l'éducation on va assister à l'accroissement d'une élite intellectuelle en pays Beti formée à l'europpéenne. Cette élite intellectuelle va réduire considérablement le nombre d'analphabètes. La société va désormais compter parmi ses citoyens les instituteurs, les auxiliaires de l'administration et plus tard les prêtres, etc. Toutes ces opportunités qu'offrait l'école de la mission captivaient de plus en plus les populations qui embrassaient la religion chrétienne. Bref, les avantages que fournissaient les missionnaires convainquaient rapidement les adeptes de la religion traditionnelle. Ils abandonnaient leurs pratiques rituelles pour adhérer à la religion du missionnaire.

En plus, nous constatons que la conversion au christianisme était motivée par le désir d'acquérir l'intelligence de l'homme blanc. C'est-à-dire, de parvenir à la modernité par les progrès scientifiques et techniques. La réception du baptême, dans ce cas, est comprise comme voie d'accès à «une nouvelle magie»¹³⁹. Il s'agit de la magie

¹³⁹ A. MBEMBE, *Afrique indocile*, 87.

utilisée dans les grandes industries européennes. Ainsi, la magie des noirs s'est montrée impuissante face à celle des blancs. En fait, la magie de l'homme noir ne procurait pas l'industrialisation; il fallait donc adhérer à celle de l'homme blanc. Le christianisme était dans ce sens appréhendé comme clé de développement. Le romancier Mongo Beti a bien souligné cet aspect de la conversion des noirs. C'est pourquoi il fait dire au personnage Zacharie cuisinier du «R.P.S»¹⁴⁰:

«Les premiers d'entre nous qui sont accourus à la religion, à votre religion, y sont venus comme à... une révélation, c'est ça, à une révélation, une école où ils acquerraient la révélation de votre secret, secret de votre force, la force de vos avions, de vos chemins de fer, [...], le secret de votre mystère»¹⁴¹.

Un autre élément qui a favorisé l'adhésion facile des Beti au christianisme est la lutte acharnée que certains missionnaires ont menée contre la violence et les travaux forcés instaurés par les colonisateurs. Même s'il est vrai que le gouvernement colonial a favorisé la tâche des missionnaires en interdisant la pratique des rites traditionnels, les liens entre missionnaires et colonisateurs ont été de mauvaise grâce. Le tiraillement entre Mgr Vogt et le gouverneur Marchand, à propos des conditions de vie des employés qui construisaient la route reliant Yaoundé à Ngulmakong en 1930, est un bel exemple de cette relation conflictuelle¹⁴². Il faut aussi noter que parmi les missionnaires certains étaient racistes; ils employaient de la violence physique ou verbale envers leurs fidèles. C'est d'ailleurs le cas du père Guillet qui «battait les chrétiens au cul, les ligotait en plein cour pour les frapper à coups de trique, homme ou femme»¹⁴³. D'autres missionnaires, par contre, prenaient la défense des fidèles; ils s'opposaient aux

¹⁴⁰ Ce Sigle utilisé par Mongo Beti veut dire : Révérend père supérieur.

¹⁴¹ Mongo BÉTI, *Le pauvre Christ de Bomba*, Présence africaine, Paris, 1976, 54.

¹⁴² Cf. J-P. MESSINA, «La relève missionnaire: les missionnaires du Saint-Esprit», in J-P. MESSINA; J.VAN SLARGEN, *Histoire du christianisme au Cameroun*, 169-170.

¹⁴³ Ph. LABURTHE-TOLRA, *Vers la lumière? Ou le désir d'Ariel*, 301. À la page 304 de cette œuvre, le même auteur nous fait savoir que Mgr Graffin premier archevêque de Yaoundé était un homme brutal et méprisant envers ses fidèles. «Il lui arrivait d'insulter les femmes enceintes par leur gros ventre, ce que les Beti trouvaient impardonnable».

comportements inhumains de leurs confrères. C'est grâce à l'attitude de ce dernier groupe de missionnaires que les fidèles étaient flattés et acceptaient de se convertir au christianisme.

Malgré les humiliations que les Beti subissaient, non seulement du colonisateur, mais aussi de certains missionnaires, ils n'ont pas résisté à se faire chrétiens. On comprend que, dans un contexte de violence, recevoir le Baptême n'était pas d'abord la recherche du salut de l'âme; sinon, la garantie du "salut des corps" terrorisés par les travaux pénibles et le fouet. Cependant, en cernant les contradictions de la propre société africaine, Achille Mbembé montre que «les déclassés des sociétés anciennes vinrent au christianisme pour se protéger contre les désarrois propres de leur contexte natif»¹⁴⁴.

En ce qui concerne la conversion des femmes, nous constatons qu'elles acceptaient rapidement la nouvelle religion, parce qu'elles voulaient échapper à une double pression: celle imposée par la société traditionnelle Beti et celle initiée par le gouvernement colonial. Dans la société traditionnelle Beti, les droits de la femme n'étaient pas très valorisés. Elles faisaient face à plusieurs injustices telles que le mariage forcé, la polygamie, etc. La femme était comprise comme un être inférieur à l'homme à qui elle devait toute soumission.

Avec l'arrivée de l'administration coloniale, la condition de la femme camerounaise n'avait pas beaucoup évolué. Les femmes étaient elles aussi victimes des travaux forcés comme les hommes. Elles constituaient une main d'œuvre à vil prix pour les chantiers et les grandes plantations agricoles instaurés au Cameroun par les européens.

¹⁴⁴ A. MBEMBE, *Afrique indocile*, 87.

L'Église catholique, en s'installant au pays Beti, va constater la triste situation de la femme. Tous ses efforts seront conjugués pour instaurer une société plus juste et plus humaine. Ainsi, elle va lutter contre les mariages précoces et forcés en enseignant la liberté de choix et le mariage monogamique. «Cet enseignement qui allait si allégrement à contre-courant des mœurs de la société remplit les femmes d'étonnement, puis de joies, tandis que les hommes, eux, étaient consternés»¹⁴⁵. Un programme de prise en charge des femmes sera aussitôt élaboré. Il va se concrétiser par l'ouverture des institutions de scolarisation et de formation de la femme. Certains missionnaires vont même combattre le système colonial en prônant l'égalité de tous, la non-violence et la dignité humaine. Pour ces raisons, le christianisme était compris comme la religion des marginalisés. Elle donnait la voix au sans voix et attrayait de nombreuses femmes.

En annonçant un message de libération au sein d'une société blessée par le désir de dominer, les missionnaires montraient que l'Évangile ne s'occupe pas seulement des problèmes de l'âme. La Bonne Nouvelle se préoccupe de l'homme intégral. Pour cela, elle prend en considération les situations politiques, économiques et sociales qui peuvent blesser l'homme. Devant cette considération de l'homme dont le missionnaire a fait preuve dans la société Beti, la religion chrétienne est devenue la religion de la tribu:

«Le christianisme, religion des blancs riches et vainqueurs, exercera donc un grand attrait sur les déshérités de la vieille société, ceux qui n'avaient rien à y perdre: les jeunes, les pauvres, les dépendants, les femmes qu'il valorise subversivement par le principe de l'égalité de tous»¹⁴⁶.

En plus des motifs de conversion que nous pouvons qualifier d'extérieurs, c'est-à-dire, ceux-là suscités par les missionnaires grâce aux différentes structures sociales implantées pour évangéliser l'homme Beti, l'adhésion à la nouvelle religion fut

¹⁴⁵ J-F. VINCENT, *Traditions et transitions. Entretien avec des femmes Beti du Sud-Cameroun*, 40.

¹⁴⁶ Ph. LABURTHE-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, 381.

aussi un acte intérieur émanant de la sensibilité du cœur de l'homme Beti. Cet élan du cœur s'est fondé sur deux aspects. Tout d'abord, comme un sentiment de reconnaissance et de «gratitude envers ceux qui les ont instruits et convertis à leur mode de vie et à leur religion»¹⁴⁷. La littérature négro-africaine souligne fortement cet esprit de gratitude des peuples africains envers les missionnaires européens pour l'œuvre abattue en Afrique. Le poète Denis Chukude Osadebay le montre très bien dans sa poésie lorsqu'il écrit: «fils et filles de Grande-Bretagne, vous m'avez donné des hôpitaux, vous m'avez donné des écoles, des voies de communication aisées, votre civilisation»¹⁴⁸. Face à ces bienfaits de la civilisation occidentale apportée par la mission catholique, l'homme Beti ne pouvait ne pas exprimer sa reconnaissance. Le second aspect de la conversion était émotionnel, une émotion provoquée par la beauté de la liturgie. En effet, dans la beauté liturgique, l'homme Beti a contemplé, comme le souligne le Pape Benoît XVI, «le ciel qui vient sur la terre»¹⁴⁹. C'est donc une conversion qui est plus intérieure et individuelle qu'extérieure et collective.

Le psychologue Ferdinand Ezémbé a lui-aussi compris la dimension individuelle de la conversion des Beti au christianisme. Pour cela, il affirme que:

«La conversion était aussi une entreprise individuelle, motivée par des raisons émotionnelles telles la fascination pour l'esthétique des cultes occidentaux, la beauté des statues et des chants religieux (le grégorien), mais aussi un sentiment d'amitié avec les Occidentaux que les Beti prenaient pour des parents»¹⁵⁰.

Même si d'aucuns pensent que l'homme Beti n'a pas agi de façon libre sous prétexte qu'il était affecté par un complexe d'infériorité – il cherchait la sécurité et la protection auprès des missionnaires – nous pensons que l'homme Beti a été ému par le témoignage de vie des missionnaires. La facilité avec laquelle le Beti a accueilli le

¹⁴⁷ F. EBOUSSI-BOULAGA, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, Paris, 111.

¹⁴⁸ D. CHUKUDE OSADEBAY, *Le merci de la jeune Afrique*, cité par F. EBOUSSI-BOULAGA, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, 111.

¹⁴⁹ BENEDICTI PP. XVI, *Adhortatio Apostolica Sacramentum Caritatis*, in *A.A.S.* 99 (2007) n° 35.

¹⁵⁰ F. EZEMBE, *L'enfant africain et ses univers*, 79.

message de l'Évangile était une preuve d'amour non seulement envers Dieu mais surtout aux missionnaires qu'il appelait affectueusement «fils de Dieu». Si le christianisme a été subi, il a tout de même été désiré.

Conclusion

Parvenu à la fin de ce deuxième chapitre de notre travail, nous pouvons retenir que l'évangélisation du peuple Beti se situe au XIX^e siècle et correspond à «la troisième phase de l'évangélisation systématique de l'Afrique [...], période caractérisée par un effort extraordinaire accompli par les grands apôtres et promoteurs de la mission africaine»¹⁵¹. Cette évangélisation des Beti a été menée successivement par les pères Pallotins et Spiritains. Ces deux familles religieuses, dont beaucoup ont parcouru les rues et les places de Yaoundé pour annoncer Celui que leurs cœurs aimaient, à savoir Jésus-Christ (cf. Ct 3, 2), ont activé dans le cœur de l'homme Beti l'amour à l'Évangile et à l'Église. La facilité avec laquelle les ouailles ont adhéré à la foi chrétienne a suscité chez les pasteurs de l'admiration et de l'étonnement. Pour cela, nos «bons pasteurs» ont conclu que la conversion rapide des Beti était un véritable «miracle». Pour nous, cette observation des missionnaires vient, une fois de plus, nous faire comprendre l'affirmation de l'Évangéliste Saint Luc: «rien n'est impossible à Dieu» (Lc 1,37). En fait, c'est Dieu lui-même dans sa grande sagesse qui a doté l'homme Beti d'une culture pleine de coïncidence avec le message évangélique. C'est donc une culture qui a préalablement préparé l'homme Beti à accueillir l'Évangile. De cette façon, se donne la vérification de l'affirmation du Pape Benoît XVI qui stipule que «Dieu ne se révèle pas à l'homme de façon abstraite, mais en assumant des langages, des images et des expressions liés aux différentes cultures»¹⁵². Puisque nous reconnaissons que la culture d'un peuple peut valablement contribuer à son évangélisation, parce qu'elle est lieu de

¹⁵¹ IONNIS PAULI PP. II, *Adhortatio Apostolica Ecclesia in Africa*, in *A.A.S.* 88 (1996) n° 30.

¹⁵² BENEDICTI PP. XVI, *Adhortatio Apostolica, Verbum Domini*, in *A.A.S.* 102 (2010) n°109.

la présence de Dieu, il est bon de savoir tirer profit de cette culture. Aujourd'hui, dans le cadre de la nouvelle évangélisation, l'Église pourrait peut-être envisager de récupérer certaines valeurs de la société Beti et, avec elles, proposer un Évangile qui deviendra une vie.

TROISIÈME CHAPITRE

LES DÉFIS ACTUELS DE LA NOUVELLE

ÉVANGÉLISATION DU PEUPLE BETI

Dans le chapitre précédent, nous avons parlé de la naissance et de l'expansion de l'Église chez les Beti, mieux de la première évangélisation de ce peuple. Nous avons souligné que cette première évangélisation fut essentiellement l'œuvre des pères Pallotins et Spiritains. C'est une évangélisation qui avait comme objectif annoncer l'Évangile, implanter l'Église, promouvoir le développement intégral de l'homme Beti, finalement préparer la relève missionnaire en formant un clergé autochtone. Nous avons aussi développé certains motifs qui ont favorisé la conversion rapide des Beti au christianisme. Dans ce troisième chapitre, nous voulons réfléchir sur la question de la nouvelle évangélisation de l'homme Beti contemporain. Notre objectif n'est pas celui d'opposer la première évangélisation à la nouvelle évangélisation. Nous ne voulons pas aussi déclarer inutile tout le travail d'évangélisation réalisé par les premiers missionnaires au long des décennies. Aux maux nouveaux, des solutions nouvelles. La question de la nouvelle évangélisation est ainsi liée aux nouveaux défis qui affectent la société Beti contemporaine. Étant donné que le thème de la nouvelle évangélisation est très complexe, il ne s'agira ici que de la nouvelle évangélisation de la culture et de la famille Beti. Comme nous avons constaté dans le premier chapitre de ce travail, l'homme Beti accorde une grande importance à sa culture et à sa famille; pour cette raison, l'évangélisation de cet homme doit profondément toucher ces deux structures. Pour mieux mener notre réflexion, nous aborderons d'abord les conséquences de la première évangélisation de l'homme Beti. Ensuite, nous parlerons des problèmes de l'identité chrétienne des Beti.

Dans l'intérêt de voir l'Évangile s'enraciner véritablement dans la vie quotidienne des chrétiens Beti, nous traiterons, dans un premier temps, de l'inculturation comme paradigme de la nouvelle évangélisation de la culture. Ensuite, nous parlerons de la famille Beti comme sujet de la nouvelle évangélisation. Enfin, nous donnerons quelques suggestions au niveau de la pastorale chez les Beti.

1. Conséquences de la première évangélisation pour la culture Beti

L'arrivée d'une nouvelle culture dans une société peut être une menace ou une chance pour les membres de cette société préalablement établie par des normes et un mode de vie propre. En effet, la rencontre de deux cultures distinctes entraîne généralement un double impact: celui de domination et celui de valorisation. Dans le premier cas, on assiste le plus souvent à un choc des cultures où chacune cherche à s'affirmer devant l'autre comme unique et véritable. Ce choc naît habituellement lorsqu'une culture essaye de dédaigner les mérites de l'autre et de présenter les siennes comme un modèle universel. Dans ce cas, la culture dominante constitue une menace pour l'autre qui est dominée et appelée à disparaître. Quant au second cas, c'est-à-dire celui de la valorisation, il ne se construit pas sur les bases du mépris. Il se bâtit sur le principe de reconnaissance mutuelle, ce qui engendre des relations de paix et d'harmonie entre la culture étrangère et la culture locale.

En considérant ce double impact que nous venons d'évoquer, nous ne pouvons pas camoufler les tensions qui sont nées à la suite de la rencontre entre le christianisme et le peuple Beti. Ce sont ces tensions que nous considérons ici comme répercussions de l'adhésion des Beti à la foi chrétienne. Nous savons déjà, par ce travail, que de nombreux progrès en terre Beti sont l'œuvre de la mission catholique. Pour cela, l'arrivée du christianisme à Yaoundé est souvent considérée plus comme une chance que comme une menace pour les Beti. Certes cette affirmation a peu d'arguments

pouvant la contredire. Toutefois, l'adhésion des Beti au christianisme a entraîné de nombreuses conséquences négatives pour eux. Nous admettons donc que le christianisme fut aussi une menace pour les nouveaux convertis. Cette menace a plus touché le domaine culturel du peuple Beti. Cependant, elle a aussi influencé les systèmes économiques, linguistiques et sociaux de ce peuple. Si nous ne pouvons pas aborder ici toutes ces répercussions du christianisme chez les Beti, nous essayerons de voir quelques-unes surtout culturelles et sociales.

1.1. La disparition de l'héritage culturel Beti

Tout d'abord, il convient de souligner que le désir ardent des premiers missionnaires, qui ont foulé le sol africain en général et celui des Beti en particulier, était celui de construire une société chrétienne. Pour cela, il fallait se débarrasser de toutes les cultures locales existantes considérées comme "païennes", afin de faire triompher la civilisation chrétienne. L'homme Beti, comme d'ailleurs la majorité des africains, était appelé à perdre son essence avant de recevoir le Baptême. Pour parvenir à leur but, c'est-à-dire celui de construire une société chrétienne, les missionnaires européens ne vont pas accepter la diversité des cultures et des pratiques religieuses. L'unique pratique valable était le christianisme; donc la fidélité était imposée à tous. Dans ce contexte de domination, le christianisme "naissant" sera marqué par sa "brutalité" envers les institutions culturelles du peuple Beti. Cette "brutalité" va se manifester par la destruction des valeurs et des institutions socioreligieuses de ce peuple. En parlant de l'attitude méprisante des premiers missionnaires qui considéraient les cultures africaines comme un ennemi à combattre, le professeur Mukendi Nkonko va dire que c'est un «christianisme de guerre»¹⁵³ qui nous est advenu en Afrique au XIX^e siècle. Puisque ce christianisme était lié à la colonisation, il s'était montré encore plus

¹⁵³ M. NKONKO, «Le christianisme en Afrique : Genèse et fonctions sociales», in *Peuples noirs peuples africains*, n° 47 (1985) 11-239. Disponible en ligne sur www.mongobeti.org consulté le 19/03/2016, 19h.

sévère envers les valeurs et les institutions de la société africaine. C'est donc pour cela que Mukendi Nkonko va affirmer:

«Ces valeurs et institutions sont décrétées païennes et démoniaques et à ce titre combattues sans merci. Ainsi en est-il du culte des ancêtres, des sacrifices aux esprits et aux mânes des ancêtres, des objets culturels, etc. Les objets sont confisqués, les pratiques prohibées et sanctionnées. L'acteur religieux colonial se croit investi de la mission de dépouiller un peuple de sa conscience, de ses systèmes religieux élaborés au fil des siècles et il s'y emploie en bonne conscience»¹⁵⁴.

La conséquence immédiate d'une telle évangélisation sera la disparition de l'héritage culturel du peuple Beti. En perdant la culture qui est l'élément identitaire et unificateur d'un peuple, ce dernier perd au même temps son identité propre et se déshumanise¹⁵⁵. L'art et les contes des Beti d'autrefois, par exemple, ont complètement disparu. En effet, avec le recul des initiations des jeunes, la sculpture traditionnelle a disparu au profit d'un art chrétien¹⁵⁶. De nombreux objets traditionnels confisqués par les missionnaires ou les colonisateurs ont été transférés dans certains musées en France ou en Allemagne. En plus de cet art perdu, la danse du peuple Beti «s'est appauvrie en perdant son ancien caractère rituel»¹⁵⁷. Dans la société traditionnelle Beti, à chaque rite était attribuée une danse. Les chants et les instruments qui l'accompagnaient avaient une signification précise. Avec l'arrivée de la mission catholique, la danse a été qualifiée d'obscène et a perdu sa raison d'être¹⁵⁸. Au niveau de la santé, «ce qu'il y avait de plus valable dans la pharmacopée locale est de plus en plus oublié au bénéfice des spécialités modernes»¹⁵⁹. Devant l'effondrement de toutes les valeurs traditionnelles qui donnaient sens non seulement à la vie sociale mais aussi à la vie individuelle, l'homme Beti

¹⁵⁴ M. NKONKO, «le christianisme en Afrique», 18.

¹⁵⁵ La destruction identitaire dont nous parlons n'est pas seulement causée par l'évangélisation. Nous reconnaissons que d'autres facteurs y ont contribué. Nous pouvons citer parmi d'autres la colonisation, la démocratie, la mondialisation, la liberté religieuse, l'urbanisation, le modernisme, etc.

¹⁵⁶ Cf. P. ALEXANDRE et J. BINET, *Le groupe dit pahouin. Fang-Bulu-Beti*, 124.

¹⁵⁷ Ibidem, 126.

¹⁵⁸ Cf. Ibidem, 126.

¹⁵⁹ Ibidem, 123.

d'autrefois comme celui d'aujourd'hui se retrouve partagé entre deux civilisations: d'un côté, la civilisation occidentale avec laquelle il ne s'identifie pas totalement; de l'autre côté, la civilisation traditionnelle qu'il veut conserver mais cherche aussi à dépasser. C'est peut-être cela la cause du tiraillement identitaire qui favorise aujourd'hui la double appartenance religieuse qui est très souvent reprochée aux chrétiens africains en général et au peuple Beti en particulier.

Un autre problème auquel nous faisons face dans notre société actuelle dominée par une pensée chrétienne est la négation de la société traditionnelle considérée comme ringarde par la jeune génération. Cela entraîne le conflit de générations. Les personnes âgées sont considérées comme conservatrices, et pour cela un frein à la modernité, tandis que les jeunes sont reconnus comme progressistes et partisans de la déstabilisation des us et des coutumes. Le conflit mettant aux prises ces deux générations nous fait assister à un véritable choc des idées. En plus, les aînés ont perdu leur autorité face aux jeunes sans repères.

Avec la christianisation de la société, de nombreuses personnes ont désormais peur d'assister ou de pratiquer librement certains rites traditionnels encore existants. Ces rites qui, autrefois, étaient destinés au bien social et à la santé des hommes, sont aujourd'hui considérés comme des tabous. Ceux qui les acceptent encore les pratiquent parfois de façon occulte. Pour cela, ces rites sont précocement qualifiés de sorcellerie. Leurs détenteurs s'en servent soit pour les intérêts purement personnels, par exemple se faire de l'argent, soit pour causer préjudice aux autres.

1.2. Le problème foncier

Aujourd'hui, une conséquence très manifeste du catholicisme chez les Beti est le problème foncier. Même si l'urbanisation et le brassage des populations du Cameroun

en sont aussi responsables, la mission catholique fut la toute première institution à bénéficier des terres du peuple Beti. Dès leur arrivée à Yaoundé, les missionnaires catholiques ont acquis de nombreux espaces fonciers pour l'implantation de la mission. Cette acquisition était soit gratuite soit payante¹⁶⁰. Dans le second cas, le prix d'achat était souvent insignifiant. Avec l'augmentation de la population et surtout la pauvreté dans laquelle vivent de nombreuses familles autochtones de la ville de Yaoundé, les personnes se retrouvent sans espace pour cultiver, pour construire une maison ou même pour inhumer leurs morts. Cet état de choses entraîne le plus souvent des conflits entre l'archidiocèse de Yaoundé et les familles qui autrefois ont cédé gratuitement leurs terres aux missionnaires et qui aujourd'hui se retrouvent dans le besoin. Pour laisser parler les faits, nous donnons ici un exemple de conflit opposant l'Église locale qui est à Yaoundé avec une famille Beti autochtone de ladite ville. Ces faits nous sont relatés par le professeur Roger Onomo Etaba:

«Ndzie Anamba Raphaël – “autochtone Angoak”- va céder le terrain à l'archidiocèse de Yaoundé pour la paroisse Jésus le Bon Pasteur d'Oyom-Abang. Paroisse dont Mgr Jean Zoa, archevêque de Yaoundé, a décidé de l'érection officielle le 26 décembre 1984. Mais cet acte de donation a connu de sérieux problèmes lors de la mise en valeur du sol. Car, sur le même terrain existaient déjà les maisons des familles Enyegue Lucien et Omgba Clément. Les déguerpir n'a pas été chose aisée. C'est alors que l'archidiocèse a décidé de les indemniser. Ce litige a duré de 1986 à 1997, année à laquelle les intéressés ont accepté de libérer les lieux, etc.»¹⁶¹.

Heureusement ce litige a fini par rencontrer une solution. Mais il y a encore certains conflits dont une résolution est impossible. Le professeur Roger Onomo Etaba nous fait noter que dans le passé l'acte de donation du terrain aux missionnaires était accompagné par certaines clauses, par exemple, une garantie d'emploi à la mission, la

¹⁶⁰ Cf. R. BERNARD ONOMO ETABA, «La chefferie indigène, la mission chrétienne et la question foncière au Cameroun: de l'époque précoloniale à nos jours (1884-2008)» in R. KPWANG K (Dir.), *la chefferie "traditionnelle" dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun (1850-2010)*, 264-265.

¹⁶¹ Ibidem, 265.

prise en charge des frais de scolarisation des membres de la famille donatrice par la mission catholique, etc. Lorsque ces ententes sont aujourd'hui manquées, cela engendre des conflits. L'archidiocèse de Yaoundé aujourd'hui cherche à résoudre ces affrontements de manière paisible. Cependant nous ne pouvons pas ignorer que ces conflits sont gênants. Même si dans certains cas l'archidiocèse est dans son droit, ce problème foncier est parfois cause de luttes fratricides et de haines au sein des familles et même des paroisses. Tout ceci parce que l'homme Beti d'autrefois a voulu faire bon accueil au christianisme.

2. Aperçu de l'identité chrétienne de l'homme Beti contemporain

2.1. Brève physionomie de l'Église chez les Beti

Au début de l'Église à Yaoundé, il y avait très peu de baptisés. Les populations des villages Beti étaient en majorité attachées à la religion traditionnelle qui régularisait l'existence humaine dès la naissance jusqu'à la mort¹⁶². Avec les conversions massives survenues à ce début, une évolution fulgurante du christianisme a vu le jour chez les Beti. La puissance humaine a constitué le premier facteur du développement de l'Église. En effet, les petits groupes de convertis de la première évangélisation constituaient tout d'abord des communautés familiales, ensuite villageoises et finalement tribales. La propagation de la foi chrétienne allait de façon croissante parce que ces premiers convertis devenaient à leur tour des missionnaires auprès des leurs. Puisqu'il y avait très peu de prêtres, on nommait les responsables dans les communautés éloignées pour la formation des populations. Au temps opportun, les prêtres allaient administrer les sacrements. Ainsi, nous sommes passés très tôt de 10 baptisés en 1901 à 208 310 en

¹⁶² Cf. R. TABARD, «Eglises d'Afrique: une inspiration pour l'Église de France ? Communautés de villages et de quartiers», *Spiritus* 220 (2015) 315-319.

1935¹⁶³. Cinquante-deux ans après l'ordination des premiers prêtres camerounais, l'Église de Yaoundé était divisée en 4 diocèses: l'Archidiocèse de Yaoundé érigé en 1955; le diocèse de Mbalmayo créé en 1961; le diocèse de Bafia érigé en 1968 et le diocèse d'Obala créé en 1987. Ce dernier, par exemple, qui est un des diocèses les plus catholicisés du Cameroun à son érection, couvrait 14849 km² pour une population de 346000 habitants dont 263610 catholiques, 4463 catéchumènes et 1391 catéchistes¹⁶⁴.

Aujourd'hui, la religion la plus répandue chez les Beti est le christianisme et l'Église catholique la plus imposante. C'est une Église qui suscite l'attention des observateurs étrangers et les médias. Ces dernières décennies, le nombre de baptisés, de pratiquants, de prêtres, de religieux et de religieuses a beaucoup augmenté. On remarque une abondance de vocations à la vie consacrée et au sacerdoce ministériel. En plus, se sont vu augmenter au long des années les diocèses, les paroisses et les différentes structures d'évangélisation. Chaque dimanche, les églises sont pleines de monde manquant parfois des places assises. C'est une population très jeune qui constitue la force de l'Église chez les Beti.

Le rayonnement de l'Église chez le peuple Beti se note aussi au niveau de sa liturgie inculturée. En effet, avec l'introduction de la langue vernaculaire et les chants locaux, la célébration liturgique est devenue très vivante. Cette vitalité se manifeste par le mode de participation et la relation entre les membres de l'assemblée. La grandeur de l'évènement célébré se montre par une combinaison d'attitudes intérieures et par une expression corporelle gestuelle, rythmique, accompagnée des mouvements cadencés qui vont jusqu'à la danse¹⁶⁵. Certes l'essentiel n'est surtout pas l'attitude corporelle pendant

¹⁶³ Cf. Ph. LABURTHER-TOLRA, *Vers la lumière ou le désir d'Ariel?*, 19-20.

¹⁶⁴ Cf. J-P. MESSINA, *Jean Zoa prêtre, archevêque de Yaoundé 1922-1998*, Karthala, Paris, 2000, 104.

¹⁶⁵ Cf. BOKA DI MPASI LONDI, «A propos de la théologie d'Églises africaines», *Spiritus* 104 (1986) 235-248.

la célébration eucharistique ou l'introduction de certains instruments provenant de la culture ancestrale. Ce qui révèle la grandeur et la dignité de l'Eucharistie est surtout la dimension festive et participative des fidèles aux Mystères célébrés. C'est cette dimension qui correspond aux attentes du Concile Vatican II qui souhaitait que «les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers ou muets, mais qu' [...] ils participent consciemment, pieusement et activement à l'action sacrée»¹⁶⁶. La beauté de la liturgie en Afrique émane aussi du génie créatif des Africains. En effet, l'art créatif contribue à l'incarnation du Mystère célébré dans la vie des hommes, parce qu'elle fait «ressortir des lignes, des formes, des symboles, des couleurs dans lesquelles la communauté locale se reconnaît»¹⁶⁷.

Il est très important de souligner que le dynamisme de l'Église qui est chez les Beti provient aussi de la collaboration des fidèles laïcs. Après l'assemblée spéciale des évêques de l'Afrique tenue à Rome en 1994, une orientation pastorale pour toute l'Afrique a été donnée. Il était question de bâtir une Église familiale. L'Église famille de Dieu a été mise en œuvre à partir des petites communautés ecclésiales de base (CEB). À l'instar des premières communautés chrétiennes, les CEB favorisent le rayonnement des paroisses et la vie associative des fidèles. Ainsi, au sein des paroisses, les fidèles cheminent en associations (Bikoan)¹⁶⁸, en mouvements juvéniles et en des différents groupes. Généralement, les chrétiens membres des CEB se retrouvent régulièrement pour un partage sur leur foi, sur la vie de la communauté. Avec le Concile Vatican II, on constate un éveil de conscience chez les chrétiens laïcs Beti, qui ont de plus en plus un

¹⁶⁶ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de sacra liturgia (Sacrosanctum Concilium)*, in *A.A.S* 56 (1964) 97-138 n° 48.

¹⁶⁷ BOKA DI MPASI LONDI, «A propos de la théologie d'Églises africaines», 239.

¹⁶⁸ Nous pouvons citer la Confrérie de Marie (Ekoan Maria) qui célèbre ses 110 ans de création au Cameroun cette année (1906-2016). Cette association qui se dédie à la dévotion de la Vierge Marie est constituée des femmes religieusement mariées, est très dynamique dans tous les diocèses au centre Cameroun. En plus nous pouvons mentionner la Confrérie du Très Saint Rosaire, les Dames Apostoliques, etc.

rôle actif à la mission d'évangélisation de l'Église. Il ne s'agit plus seulement des catéchistes comme aux premières heures de l'Église à Yaoundé, mais des personnes bien formées et soucieuses de l'avenir de cet l'Église et du christianisme au Cameroun. Ils sont professeurs de théologie, historiens, directeurs des écoles catholiques, membres de la commission justice et paix et du conseil pastoral paroissial, etc.

D'une manière générale, après les célébrations de son premier centenaire, nous pouvons conclure que le bilan est assez parlant: l'ère missionnaire dépassée, une hiérarchie autochtone composée, une multiplication extraordinaire des communautés chrétiennes, une vitalité considérable de la vie spirituelle et sacramentelle de nos fidèles, un effort très significatif de la réflexion théologique, et surtout l'ouverture de cette Église à l'activité missionnaire *ad intra* comme *ad extra*¹⁶⁹. Cependant, la stricte appartenance au christianisme est loin d'être la norme qui régularise l'expression religieuse de beaucoup de nos contemporains.

2.2. Problèmes du christianisme chez les Beti

En faisant la lecture du christianisme en Afrique, le pasteur Kā Mana souligne que démographiquement et statistiquement parlant la réussite du christianisme dans ce Continent noir est incontestable. Cependant, qualitativement, le christianisme suscite des inquiétudes¹⁷⁰. Nous ressentons ces inquiétudes en confrontant au quotidien la pratique religieuse de nombreux chrétiens Beti. En effet, malgré les signes d'espérance que présente le christianisme chez eux, il faut reconnaître qu'il s'agit d'un christianisme affecté par de nombreux problèmes. Tout d'abord, nous faisons face à une crise identitaire de nombreux des fidèles. C'est une crise qui n'est pas seulement chrétienne mais aussi anthropologique. En effet, après plus d'un siècle d'évangélisation, nous nous

¹⁶⁹ Cf. C. MBUKA – P. TITI NWEL, «Communautés chrétiennes et évangélisation de l'Afrique, hier et aujourd'hui», in *Missionnaires, religieux, Africains. Mélanges à l'occasion des XXV ans de l'École Théologique Saint Cyprien*, ETSC-Yaoundé, 2004, 269-283.

¹⁷⁰ Cf. Kā MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Karthala/ Clé, Paris/ Yaoundé, 2000, 93-94.

rendons compte que la croissance numérique des fidèles et des structures ne se fait pas accompagner de la maturité chrétienne. La solidité de la foi chrétienne ne se pose pas comme preuve de l'adhésion définitive à l'Évangile. La décadence des mœurs constitue le premier frein à cette maturité. En effet, des croyances et des pratiques magico-religieuses font de plus en plus éruption dans l'expression religieuse de certains fidèles. Il devient de plus en plus difficile pour eux de vivre les vertus chrétiennes et de garder les commandements. Ainsi, on assiste à une juxtaposition de pratiques: d'un côté, la religion chrétienne; de l'autre, les pratiques non chrétiennes telles que la croyance à la sorcellerie, aux magiciens, le recours aux devins, aux guérisseurs, etc. C'est cette juxtaposition de pratique religieuse que le père Alexandre Nana nomme chez les Beti «le christianisme officieux»¹⁷¹. De nombreux chrétiens Beti donnent l'impression de n'être véritablement épanouis qu'en menant une double vie, comme le remarque le père Alexandre Nana remarque:

«Le chrétien beti, il faut l'avouer, ne semble pas être mal à l'aise dans sa situation qualifiée d'ambiguë par les missionnaires qui consiste à pratiquer parallèlement les rites religieux chrétiens d'une part, et d'autre part, les rites traditionnels. Il ne voit pas de mal dans le fait de présenter son bébé déjà baptisé au ngengan pour qu'il lui infuse une puissance invisible contre les maladies. Une croix ou une médaille de saint accrochée au cou, un porte-bonheur à la ceinture, le chrétien beti peut aller, la conscience tranquille, se confesser chez un prêtre le jour et, la nuit, aller consulter le "ngengan", le "guérisseur magicien"»¹⁷².

Il faut souligner que le problème n'est pas celui de faire recours à certains aspects positifs de la culture Beti que l'on juge essentiel pour le maintien de l'identité humaine. Le drame advient lorsque des antivaleurs de la culture sont secrètement mélangées avec le christianisme, d'où le chrétien Beti de se présenter comme un croyant appartenant à deux traditions distinctes et rivales. D'un côté, il y a le christianisme avec ses

¹⁷¹ A. NANA, *Anthropologie Beti et sens chrétien de l'homme*, 36.

¹⁷² Ibidem, 37. Dans cette citation, il y a le terme 'ngengan' qui signifie guérisseur.

exigences; de l'autre, il y a les pratiques païennes qui imposent aussi leurs conditions. Le père Alexandre Nana explique davantage cette situation ambiguë du chrétien Beti lorsqu'il affirme:

«Le mélange de croyances traditionnelles avec la foi chrétienne accompagne le chrétien beti jusqu'aux derniers instants de sa vie. Au chevet de son lit de malade, on trouve une croix, une image d'un saint ou l'eau bénite ; sous le lit, une petite marmite en terre cuite contenant un produit médical d'une puissance thérapeutique, pense-t-on qui tient du mystère et dépasse en efficacité les comprimés et les piqûres prescrits par le meilleur médecin traitant des grands hôpitaux modernes»¹⁷³.

Des situations de ce genre où la foi chrétienne et la croyance en la magie cohabitent sont faciles à trouver. Pendant les cérémonies comme les mariages ou les funérailles, un guérisseur consulte tout d'abord la concession dans la nuit. Pendant la journée, une messe est célébrée dans la même concession sans gêne ni remord. Il s'agit des chrétiens qui, «avant de partir à la pêche, multiplient les prières en vue d'attirer les bénédictions de Dieu sur leur travail, mais qui, pour plus de sûreté font le fétiche avant de se mettre en route»¹⁷⁴. La situation apparaît encore plus étonnante lorsque certains prêtres, religieux et religieuses se mêlent à ces pratiques. Dans le but de se faire de l'argent, certains prêtres deviennent des véritables guérisseurs¹⁷⁵. Ils proposent à leurs adeptes non seulement des prières chrétiennes, mais aussi des pratiques non évangéliques. En plus, nous rencontrons des chrétiens qui, certes, ont reçu les sacrements mais ne pratiquent plus leur foi. Il s'agit des chrétiens "d'occasion", c'est-à-dire des chrétiens dont les événements tels que les mariages, les funérailles, etc. sont les uniques circonstances où ils assistent à une célébration eucharistique. Ce sont des hommes et des femmes qui ont pour seule formation le catéchisme de la première

¹⁷³ Ibidem, 39.

¹⁷⁴ L-P. AJOULAT, *Aujourd'hui l'Afrique*, Casterman, Paris, 1958, 333.

¹⁷⁵ ÉLOI MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, 202.

communion. Finalement, au sein des chrétiens Beti, il existe une autre catégorie de baptisés. Il s'agit de ceux qui adhèrent aux sectes d'origines étrangères. Ceux-ci estiment trouver des réponses aux questions ultimes de leur vie dans ces mouvements religieux.

Étant donné ce dualisme religieux que vivent certains chrétiens Beti – qualifié par quelques-uns de syncrétisme – il est évident que ceux-ci sont confrontés à une crise identitaire religieuse et même à un manque de liberté intérieure. Comme le notait le père Didier Kiyungu Mafuta, ils sont des personnes qui ont rencontré le Christ, qui veulent le suivre et simultanément veulent conserver leurs racines païennes¹⁷⁶. Oscillant entre deux religions, il n'est même pas surprenant de constater que dans un certain moment un baptisé Beti ne soit ni chrétien ni païen. C'est là où se manifeste véritablement le déficit identitaire, puisque chrétien de jour et païen de nuit.

Un jour, Jésus dit à ses disciples: «si vous demeurez dans ma parole, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres» (Jn 8,31). Or, de nombreux chrétiens de la double appartenance vivent dans l'ignorance et par conséquent ne sont pas intérieurement libres. L'obstacle de cette liberté intérieure réside dans le poids des pratiques occultes qui ne permettent pas aux chrétiens d'être lucides avec leurs engagements baptismaux. En effet, pour ces chrétiens, au lieu de se laisser inspirer et guider par l'Évangile face aux difficultés de la vie quotidienne, ils se laissent plutôt entraîner par des croyances et des pratiques qui ne sont pas toujours en accord avec la Bonne Nouvelle du Christ¹⁷⁷. «Ces conduites ne relèvent pas de la liberté chrétienne

¹⁷⁶ Cf. D. MAFUTA KIYUNGU, *Double appartenance religieuse des chrétiens africains ? Inculturation et pluralité religieuse*, L'harmattan, Paris, 2010, 237.

¹⁷⁷ Cf. G. SINGA, G. MPWATI, L. BADILA, «La liberté chrétienne. Message des ordinaires du Congo», *La Documentation catholique* 1751 (1978) 934-936.

mais d'un entraînement peu réfléchi selon l'Évangile»¹⁷⁸ comme l'indique les évêques du Congo.

Dans une situation comme celle de la double appartenance religieuse que nous déplorons chez certains chrétiens Beti, il ne s'agit pas seulement de constater que la foi chrétienne soit mêlée aux croyances païennes. Il faut surtout chercher à comprendre les facteurs qui provoquent de tels comportements, sans toutefois vouloir les justifier.

Il faut noter dans un premier temps que les Beti, comme d'ailleurs la majorité des chrétiens africains, proviennent des contextes déjà structurés par les religions non chrétiennes, des contextes où le "paganisme" est antérieur au christianisme. Il est évident que le chrétien Béti reste attaché à des pratiques antiques même si ces pratiques ont aujourd'hui perdu leur signification initiale. En effet, de nombreux enfants, par exemple, ont grandi avec certains objets comme la dent de panthère autour du cou ou avec une ceinture en peau de singe autour des reins. Leurs parents savaient quelle était la signification de ces objets: protéger contre la toux ou contre la malfaisance. Or avec l'arrivée du christianisme, ces objets ont été remplacés par des symboles chrétiens comme les médailles ou les images des Saints. Ces symboles ont été acceptés parce que les convertis à la foi chrétienne s'attendaient qu'ils offrent de nouvelles puissances protégeant contre la sorcellerie. À chaque fois que les symboles chrétiens ne répondent pas aux besoins urgents de lutte contre la sorcellerie, l'enthousiasme pour le Christ diminue; et les personnes se remettent à des pratiques magiques¹⁷⁹. De là, les nouveaux convertis à la religion chrétienne considèrent tout simplement le christianisme et ses médailles comme étant des choses extérieures et imposées. Pour cette raison, ils ne ménagent aucun effort pour se débarrasser de ce "joug" extérieur et cherchent à

¹⁷⁸ Ibidem, 934.

¹⁷⁹ Cf. F. NKAY MALU, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933)*, 360.

«inventer un christianisme en connivence avec ce qu'ils présentent comme systèmes de signification propre à leurs cultures»¹⁸⁰. La croyance à la sorcellerie serait donc une des principales causes du «concubinage religieux»¹⁸¹. Puisque certains chrétiens croient à la toute-puissance de la sorcellerie, ils ont pour cette raison «la nécessité de renouveler les charmes et d'avoir des nouveaux cultes anti-sorcier»¹⁸². Avec un tel esprit, le christianisme est compris comme une nouvelle recette de lutte contre la sorcellerie.

Pour la majorité des théologiens africains, c'est dans un contexte de colonisation et de domination que le christianisme parvient en Afrique noire. À cette époque-là, toutes les pratiques ancestrales étaient réprimées. Pourtant même si ces pratiques étaient interdites, les chrétiens ne les abandonnaient pas véritablement. Ils exprimaient juste une soumission apparente au christianisme. Depuis les indépendances, «le “génie du paganisme” se découvre de nouveaux champs d'investissements et de nouveaux projets»¹⁸³. Le simulacre d'adhésion à la foi chrétienne se manifeste par le resurgissement constant des pratiques non conciliables avec l'Évangile. Les théologiens africains ajoutent à cela que c'est un christianisme de masque et aussi de duplicité qui a été transmis en Afrique au XIX^e siècle¹⁸⁴. Pour cette raison Kā Mana écrit:

«Dans une certaine mesure, la rationalité de l'implantation de la foi chrétienne en Afrique s'est inscrite dans un contexte où tout fonctionnait sous la forme de masques destinés à voiler en permanence les objectifs globaux d'occupation occidentale en Afrique: Masque d'une politique de domination qui se présente sous les dehors d'une mission civilisatrice; masque d'un mercantilisme féroce qui se pare des habits d'un humanisme chrétien garanti par l'ordre divin; masque d'un racisme profond qui s'enchant de une phraséologie altruiste pour se cacher à lui-même son caractère nocif»¹⁸⁵.

¹⁸⁰ A. MBEMBE, *Afrique indocile*, 76.

¹⁸¹ Ibidem, 37.

¹⁸² F. NKAY MALU, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933)*, 360.

¹⁸³ A. MBEMBE, *Afrique indocile*, 84.

¹⁸⁴ Kā MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, 89.

¹⁸⁵ Ibidem, 89.

Le christianisme de duplicité de l'époque missionnaire apporte avec lui deux conséquences: d'abord il montre que «le converti ne peut rester lui-même que par la ruse ou le mensonge, par un jeu de faire-semblant qui n'a pas permis au message chrétien de pénétrer le cœur»¹⁸⁶. Ensuite, ce christianisme enseigne qu'une religion sans mélange est impensable, voire impossible. Pour cela, nous assistons aujourd'hui à une recomposition du champ religieux de nombreux baptisés.

De son côté, Philippe Laburthe-Tolra a voulu lui aussi comprendre le pourquoi de la duplicité de certains chrétiens Bêti. Il conclut que c'est parce que le christianisme a substitué les pratiques ancestrales qui s'appuyaient sur les signes sensibles¹⁸⁷. Ainsi, la nécessité de retourner aux pratiques païennes advient dans la mesure où «le christianisme ne prend plus directement en charge ni la santé, ni la politique, ni l'économie, ni la prospérité. Il ne le fera qu'indirectement par les œuvres de charité, l'action sociale, etc.»¹⁸⁸. Par contre, les marabouts et les guérisseurs prétendent avoir des solutions concrètes aux problèmes de leurs adeptes. Ces marabouts et guérisseurs ne promettent pas une vie meilleure dans un royaume céleste, mais une vie de succès et du bonheur terrestre. Si le christianisme n'offre pas directement ce que les chrétiens attendent de lui, l'amalgame de croyances se justifie dans la mesure où:

«L'homme beti pense avec une ferme conviction que le "ngengan" est, dans le domaine des sciences occultes, nettement plus puissant qu'un prêtre catholique. Il est réputé pour sa maîtrise incontestable des forces secrètes. Dans ce domaine, on le dit capable de miracle. Ses manœuvres secrètes, du seul fait d'être occultes, semblent, pour le beti, plus convaincantes et inspirent plus de confiance que les bénédictions d'un prêtre. Mais dans sa "gourmandise" pour les choses religieuses, il estime que ces bénédictions ne sont pas

¹⁸⁶ Ibidem, 89.

¹⁸⁷ Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, *Vers la lumière? Ou le désir d'Ariel*, 389.

¹⁸⁸ Ibidem, 393.

tout de même négligeables. On ne sait jamais !... Le prêtre est, après tout un homme de Dieu. Ses bénédictions ne doivent pas être totalement de nul effet»¹⁸⁹.

Aujourd'hui, il est impossible de rechercher les causes de la double appartenance religieuse de certains chrétiens Beti uniquement dans leur passé; ou n'accuser que les dérives de la première évangélisation. Nous ne pouvons pas ignorer que nos sociétés modernes sont démocratiques, laïques et surtout des sociétés qui prônent la liberté religieuse. Le christianisme se retrouve donc confronté aux mutations de ces sociétés. L'existence des individus et des groupes ayant cessé d'être régularisée par l'unique religion chrétienne, il devient facile que plusieurs pratiques religieuses, même celles qui véhiculent des contrevaleurs, cohabitent dans la même société. En plus, il faut souligner que les torts politiques et économiques de la majorité des sociétés africaines favorisent la double appartenance religieuse. En effet, en ce qui concerne particulièrement les Beti, de nombreuses familles chrétiennes vivent dans la misère et la souffrance. De là, à croire Jean-Paul Messina, lorsqu'un chrétien souffre d'une maladie grave ou vit dans les conditions précaires, consulter un "guérisseur" ou un "prêtre exorciste" n'a pas comme premier objectif rencontrer le Christ. Il s'agit d'une personne qui est d'abord à la quête d'une solution à son problème¹⁹⁰. Nous sommes là face à une catégorie de chrétiens dont parlait le Pape Paul VI. Pour le Saint Père, ce sont des chrétiens qui ont reçu le Baptême, mais vivent éloignés de la vie chrétienne. Ce sont des chrétiens qui ont une certaine foi, mais connaissent mal les fondements de cette foi¹⁹¹.

Actuellement, le tâtonnement de nos chrétiens est dans certains cas provoqué par «l'absentéisme»¹⁹² des prêtres. En effet, «les curés abandonnent leur paroisse plusieurs jours par semaine pour se livrer ailleurs à la gestion d'un collège privé ou à

¹⁸⁹ A. NANA, *Anthropologie Beti et sens chrétien de l'homme*, 37.

¹⁹⁰ Cf. J-P MESSINA, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, 180.

¹⁹¹ Cf. PAULUS PP. VI, *Adhortatio Apostolica Evangelii Nuntiandi*, in *A.A.S.* 68 (1976) n° 52.

¹⁹² ÉLOI MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, 201.

l'élevage»¹⁹³. Pour cela, ils n'ont pas assez de temps disponible pour accompagner le peuple de Dieu qui leur a été confié. Face à ces multiples situations, une nouvelle évangélisation s'avère nécessaire.

3. Pour une nouvelle évangélisation du peuple Beti

3.1. Le concept de “nouvelle évangélisation”

Nous pouvons considérer le concept de “nouvelle évangélisation” comme un néologisme dans le langage de l'Église catholique. C'est un concept récent qui est utilisé pour la première fois dans un document des évêques de l'Amérique latine en 1979. La même année, le Pape Saint Jean-Paul II l'utilisait à Nova Huta¹⁹⁴. La “nouvelle évangélisation” peut être ainsi comprise non seulement comme l'engagement actif de l'Église à proposer l'Évangile à l'homme contemporain, mais aussi comme la capacité qu'a l'Église d'adapter l'annonce aux réalités de son temps. En effet, parler de la “nouvelle évangélisation” ne signifie pas la transformation de l'Évangile. Au contraire, c'est se référer à une évangélisation qui va à la rencontre des nouvelles situations existentielles qu'affrontent les familles et les groupes de personnes dans leur cadre de vie. Pour y parvenir, l'évangélisation doit se renouveler incessamment ; elle doit être nouvelle pour chaque génération présente et future. La “nouvelle évangélisation” ne signifie non plus renier la première évangélisation. Comme le souligne le Pape Saint Jean-Paul II, il s'agit d'une évangélisation qui doit être « nouvelle par son ardeur, par ses méthodes et dans son expression »¹⁹⁵.

Cependant, il faut reconnaître que le projet de la “nouvelle évangélisation” est à la fois local et universel: local parce qu'il se réfère à une Église particulière, un peuple

¹⁹³ Ibidem, 201-202.

¹⁹⁴ Cf. D. DUVERNE, «Le synode sur la nouvelle évangélisation», *nouvelle revue théologique*, 134 (2012) 548-559.

¹⁹⁵ IONNIS PAULI PP. II, ad episcopos Consilii episcopalis Latino-Americani sodales, in *A.A.S* 75 (1983) 78.

ou un contexte précis avec ses défis concrets; universel parce qu'il s'agit d'un projet ecclésial¹⁹⁶. Nous nous limiterons ici à la dimension locale de la "nouvelle évangélisation". Pour l'Église qui est chez les Beti, nous pensons à deux secteurs fondamentaux qui doivent être sujet de cette nouvelle évangélisation. Il s'agit de la culture et de la famille.

3.2. Évangélisation de la culture Beti

En abordant ici la question de l'évangélisation de la culture, il convient de préciser que nous évoquons la culture dans le sens des sciences sociales. En effet, nous entendons par culture «l'ensemble des connaissances et des comportements techniques, sociaux, rituels et religieux qui caractérise une société humaine déterminée»¹⁹⁷. Il s'agit du mode de vie d'un peuple qui le différencie d'un autre. C'est, enfin, la manière dont un peuple déterminé se présente au monde. Quant à l'évangélisation, comme le soulignait le Pape Paul VI, c'est la mission qu'a l'Église de «porter la Bonne Nouvelle dans tous les milieux de l'humanité et, par son impact, transformer du dedans, rendre neuve l'humanité elle-même»¹⁹⁸. L'évangélisation c'est annoncer et témoigner un monde nouveau à partir de l'Évangile. L'évangélisation, comme l'affirme bien Kā Mana, consiste à «semer dans les consciences, dans les esprits et dans l'imagination sociale cette possibilité de bâtir du nouveau à partir de Jésus-Christ»¹⁹⁹.

Le Pape Saint Jean-Paul II disait que «l'homme vit toujours selon une culture qui lui est propre»²⁰⁰. Cela suppose qu'évangéliser l'homme pour bâtir en lui la nouveauté de l'Évangile, c'est faire en sorte que cet Évangile atteigne profondément

¹⁹⁶ Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *La nueva evangelización. Restauración o alternativa?* Ediciones paulinas, Madrid, 1992, 42.

¹⁹⁷ M.MESLIN, «culture et modernité», in *Théologie et choc des cultures* (collection Cogitatio Fidei) n°121, les éditions du Cerf, Paris, 1984,75-91.

¹⁹⁸ PAULUS PP. VI, *Adhortatio Apostolica Evangelii Nuntiandi*, in *A.A.S.* 68 (1976) n°18.

¹⁹⁹ Kā MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, 55.

²⁰⁰ IONNIS PAULI PP. II, *Allocutiones ad UNESCO*, in *A.A.S* 72 (1980) n°6.

l'intériorité de cet homme et transforme radicalement son mode spécifique de vivre qui est sa culture. Or, pour l'Église qui est en Afrique en général et chez les Beti en particulier, on constate que «la première évangélisation apportée par les missionnaires n'a pas touché vraiment l'âme de l'africain car elle a négligé le dialogue avec les cultures»²⁰¹. Pour ce qui est de l'évangélisation de la culture Beti, il s'agit de favoriser le dialogue entre la foi chrétienne et cette culture. Car «une foi qui ne devient pas culture est une foi qui n'est pas pleinement accueillie, entièrement pensée et fidèlement vécue»²⁰². Puisque le dialogue est une instance de relation où chaque partie a non seulement à recevoir de l'autre mais aussi à donner, le véritable dialogue entre foi chrétienne et culture Beti n'est possible qu'en termes d'inculturation. Évangéliser la culture Beti c'est faire de «l'inculturation la condition d'une nouvelle évangélisation»²⁰³.

3.2.1. L'inculturation de l'Évangile dans la culture Beti

L'inculturation comme thème n'est pas une donnée nouvelle pour le christianisme. C'est une réalité qui est présente dans l'annonce de l'Évangile dès les premières heures de l'expansion du christianisme. Au long des siècles, les messagers de l'Évangile ont, certes, été préoccupés de garder le dépôt de la foi chrétienne, mais ils ont aussi tenu à transmettre cette foi à partir des langages et des symboles propres des divers contextes culturels où l'Évangile était annoncé. Même si théologiquement le concept «inculturation» n'existait pas, l'inculturation comme réalité était présente et pratiquée.

²⁰¹ J. KUATE, *Théologie de Deux pasteurs de l'Église camerounaise : Mgr Jean Zoa et Mgr Albert Ndongmo*, Presses de Nagro Business, Yaoundé, 2012, 36.

²⁰² IONNIS PAULI PP. II, *Adhortatio Apostolica Ecclesia in Africa*, in *A.A.S.* 88 (1996) n° 78.

²⁰³ A. KABASELE MUKENGNE, «les enjeux du Synode africain. L'Église en Afrique aux abords du IIIe millénaire», *Nouvelle revue théologique* 116 (1994) 161-180.

Le concept “inculturation” apparaît sous la plume du père Pedro Arrupe en 1978²⁰⁴. Une année plus tard, le Pape Saint Jean-Paul II va lui aussi l’utiliser dans une allocution adressée aux membres de la commission pontificale²⁰⁵. Dès lors, l’inculturation a acquis droit de cité au sein de l’Église catholique. Après le Concile Vatican II, le magistère de l’Église catholique insiste sur l’inculturation de l’Évangile surtout dans les jeunes Églises. Pour l’Afrique, l’inculturation est devenue une orientation pastorale prioritaire. Selon les évêques de ce Continent, une évangélisation qui ne tient pas en compte les valeurs culturelles propres de l’Afrique est une évangélisation superficielle. Pour cette raison, l’inculturation est plus que jamais une exigence.

Le père Pedro Arrupe a donné une définition d’inculturation qui reste toujours, à notre avis, bien complète. Le supérieur général de la Compagnie de Jésus en définit ainsi l’inculturation:

«L’incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement l’expérience chrétienne s’exprime avec les éléments propres à la culture en question (ceci ne serait encore qu’une adaptation superficielle), mais aussi que cette même expérience devienne un principe d’inspiration, à la fois norme et force d’unification, qui transforme et recrée cette culture étant ainsi à l’origine d’une *nouvelle création*»²⁰⁶.

Au sens de cette définition, l’inculturation est un enrichissement réciproque dont bénéficient les cultures et le message chrétien c’est-à-dire l’Évangile. Dans le processus d’inculturation, l’Évangile ne se confond pas avec la culture. Il maintient son autonomie devant cette culture. Néanmoins, l’Évangile n’a pas à s’opposer aux cultures ou à les

²⁰⁴ Comme supérieur général de la Compagnie de Jésus, le père Pedro Arrupe adresse une lettre à toute la Compagnie en 1978 dans laquelle il utilise le mot inculturation.

²⁰⁵ Cf. J. KUATE, *Théologie de Deux pasteurs de l’Église camerounaise : Mgr Jean Zoa et Mgr Albert Ndongmo*, 36.

²⁰⁶ P. ARRUPÉ, *Écrits pour évangéliser*, cité par M. PIVOT, *un nouveau souffle pour la mission*, les Éditions de l’Atelier/ les Édition Ouvrières, Paris, 2000, 61.

nier. Au contraire, il doit se «compromettre et se souiller les mains»²⁰⁷. L'Évangile doit féconder l'intérieur de la culture. En retour, la culture doit contribuer à la réinterprétation de la foi chrétienne²⁰⁸. Voilà la mission qui est assignée à l'inculturation. Il s'agit de «l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones, et en même temps l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église»²⁰⁹. Il convient de noter que la possibilité de vivre la foi en conformité avec la culture nous a été donnée grâce à un fondement qui est non seulement théologique mais aussi anthropologique. Il s'agit du mystère de l'Incarnation du Verbe²¹⁰. En effet, comme le Verbe de Dieu s'est fait chair et a habité dans une société humaine concrète (cf. Jn 1,14), de la même façon, l'Évangile doit «s'insérer dans tous les groupes humains du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes»²¹¹.

Cependant, il faut noter que le principe d'un christianisme inculturé n'est pas seulement celui de l'adaptation des pratiques aux mentalités et aux croyances des Beti. Il faut surtout que ces pratiques correspondent véritablement au dessein de salut apporté par Jésus-Christ pour toute l'humanité.

3.2.2. Critères d'action pour une inculturation de la foi dans la culture Beti

Pour commencer, il faut rappeler que, dès l'avènement du christianisme à Yaoundé, et surtout avec la formation d'un clergé autochtone, des efforts concrets ont été déployés pour l'inculturation de l'Évangile. Ce n'est pas ici le lieu de dresser

²⁰⁷ E. ALBERICH, «inculturer et indigéniser le christianisme», in G. ROUTHIER et M. VIAU (Dir.), *Précis de théologie pratique*, Lumen vitae, Bruxelles, 2004,439-451.

²⁰⁸ Cf. D. MAFUTA KIYUNGU, *Double appartenance religieuse des chrétiens africains? Inculturation et pluralité religieuse*, 249.

²⁰⁹ IONNIS PAULI PP. II, *Litterae Encyclicae Slavorum Apostoll* in *A.A.S.* 77 (1985) n° 21.

²¹⁰ Cf. Ph. CHANSON, «inculturation», in Ion BRIA, Ph. CHANSON J. GADILLE, M. SPINDLER (Dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Cerf/ Labor et fides/ Cle, Paris/ Genève/ Yaoundé, 2003, 165-170.

²¹¹ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de activitate missionali Ecclesiae (Ad Gentes)*, in *A.A.S.* 58 (1966) 947-990 n°10.

minutieusement un tableau historique de toutes les démarches faites jusqu'à nos jours pour inculquer l'Évangile chez les Beti. Cependant, il est nécessaire de revenir sur quelques efforts pour montrer comment l'inculturation de l'Évangile a été valorisée.

Le premier essai d'un Évangile inculturé était effectivement celui de traduire le catéchisme et les Écritures Saintes en langue Ewondo. Cette traduction avait comme finalité de briser les obstacles linguistiques en créant un vocabulaire Beti utilisable dans l'apprentissage du catéchisme. Plus tard, ce travail de traduction va s'intensifier dans le domaine de la liturgie. Le labeur ici consistait à adapter quelques cantiques français ou latins en langue Ewondo et les introduire dans les célébrations liturgiques. Finalement, un mouvement musical local verra le jour au Grand Séminaire Saint Laurent de Mvolyé. Créé par les futurs prêtres camerounais, ce mouvement avait pour objectif abandonner la simple traduction des compositions musicales européennes en langue locales, et valoriser le talent camerounais en composant les chants en langues et rythmes locaux²¹². Dès lors, un travail encore plus profond avait été entrepris, lequel allait au-delà de la simple adaptation vers une véritable inculturation de la foi chrétienne dans la culture Beti.

Avec l'éveil du débat sur la théologie africaine, beaucoup de prêtres camerounais d'origine Beti vont se dédier à l'élaboration d'une réflexion autour de cette théologie. Le Père Engelbert Mveng, par exemple, a su concilier théorie et pratique afin d'aboutir à une véritable inculturation du christianisme. Ce père va montrer que le seul discours théorique sur la théologie africaine ne favorise vraiment pas un christianisme africain. Ainsi, dans une phase pratique, le père va créer un atelier d'art nègre à Yaoundé. Cet atelier va se dédier essentiellement à la production des ornements

²¹² Cf. A. MBILI, *D'une Église missionnaire à une Église africaine nationale*, 246.

liturgiques s'inspirant de l'art africain²¹³. En plus, il va même fonder une congrégation religieuse afin d'inculturer la vie consacrée au Cameroun. Avec son génie de peintre, Engelbert Mveng produira de nombreuses mosaïques inspirées par la culture africaine avec lesquelles il aidera ses compatriotes à mieux cerner l'Évangile. Autant d'exemples est une preuve qu'avant nous la problématique de l'inculturation était bien considérée dans le processus d'évangélisation des Beti. Malgré cela, le défi de la nouvelle évangélisation des Beti ne peut pas se dérober de l'exigence fondamentale de l'inculturation.

Aujourd'hui, l'inculturation de l'Évangile dans la culture Beti consiste d'abord à faire connaître à ce peuple le Christ qui est la finalité de toute évangélisation. Cela commence par une harmonisation entre la croyance traditionnelle Beti et le christianisme. Nous savons par exemple que l'homme Beti croyait à l'existence d'un Dieu. Il confessait également l'unique Dieu comme créateur de l'univers et des hommes. Dans l'enseignement chrétien, Dieu est pareillement conçu comme auteur de toute la création (Gn 1, 1-31). La limite de l'imaginaire théologique du peuple Beti est qu'elle ne ressort pas la nature unique et trine du Dieu chrétien²¹⁴. L'inculturation de la foi consistera à annoncer à la croyance Beti le monothéisme de la religion chrétienne, c'est-à-dire le Mystère de la Sainte Trinité: Père, Fils et Esprit Saint, communion d'amour. Cette annonce ne sera possible que si l'on procède d'abord à une étude comparative entre le monothéisme pré-trinitaire du peuple Beti et le monothéisme

²¹³ Cf. S. EYEZO'O, «L'art chrétien africain et inculturation au Cameroun. De Max Mintsà à Engelbert Mveng», in Jean Pirotte, Caroline Sappia et Olivier Servais (Dir.), *Image et diffusion du christianisme. Expressions graphiques en contexte missionnaire XVI^e-XX^e siècles*, Editions Karthala, Paris, 2012, 127-138.

²¹⁴ Cf. L. ESSENG NGUEMA BILOGO, *La inculturación en el Pueblo Fang. Un paradigma de evangelización de África*, Facultad de Teología de Catalunya, Barcelona, 2012, 70.

chrétien. Ensuite, il faut intégrer les éléments positifs de la croyance Beti dans la foi chrétienne²¹⁵.

Étant donné que le processus de l'inculturation est délicat, une étude approfondie de la culture doit être envisageable. En fait, il est question de faire un discernement de la culture. Comme le souligne le Pape Benoît XVI, la pertinence et la crédibilité du christianisme exigent à «l'Église un discernement approfondi pour identifier les aspects de la culture qui font obstacle à l'incarnation des valeurs de l'Évangile, tout comme ceux qui les promeuvent»²¹⁶. Cependant, on doit veiller à un discernement sage et prudent. Il faut éviter de reproduire les erreurs du passé ou imposer aux chrétiens Beti des pratiques ou des énoncés caducs, superficiels ou étrangers²¹⁷.

Pour une inculturation réussie, l'Église pourrait adopter, comme le propose Mgr Jean Zoa, une méthode réflexive:

«Aller dans les cultures respectives pour repérer les différents rites de passages: naissance, éducation, initiation, fiançailles, mariages, maladies, mort et les examiner à la lumière de l'Évangile. La démarche visera à trouver le pourquoi de telle ou telle pratique, sa signification métaphysique, religieuse, sociale, hygiénique, esthétique et cosmique, et à chercher leurs références communes universalisables»²¹⁸.

Appliquer cette méthode réflexive sur le rite Só dans le cadre de l'évangélisation des Beti signifiera d'abord restructurer la foi chrétienne à partir de l'expérience spirituelle et sociale du peuple Beti. Ensuite, elle nous permettra de déceler le bien fondé du rite, afin d'assumer toutes ses richesses et les intégrer dans le vécu de la foi

²¹⁵ Cf. IBIDEM, 72-73.

²¹⁶ BENEDICTI PP. XVI, *Adhortatio Apostolica, Africae Munus*, in *A.A.S.* 104 (2012) n°36.

²¹⁷ Cf. M. ALBERTO CARVALHO VINCENTE, *Un essai de catéchèse inculturée dans le diocèse de Mananjary (Madagascar)*, Éditions dehoniennes, Porto, 1999, 202.

²¹⁸ J. ZOA, «chrétien face à la tradition», Cité par J. KUATE, *Théologie de deux pasteurs de l'Église camerounaise*, 118.

chrétienne de ce peuple. Finalement, c'est une démarche qui ouvre un dialogue franc, patient et exigeant entre la foi chrétienne et la culture.

Comme rite de passage, le Só était pratiqué, nous l'avions déjà vu, non seulement pour introduire les jeunes garçons dans le monde des adultes, mais aussi en guise d'une expiation des péchés. Nous sommes face à un rite traditionnel ouvert au dialogue avec le christianisme. Christianiser le rite Só consistera donc à emprunter les valeurs de ce rite et à les mettre à profit dans le cadre de la formation chrétienne de l'homme Beti. En effet, les épreuves qu'endurait chaque impétrant pendant l'initiation signifiaient à la foi la séparation du monde profane et l'agrégation aux cercles des membres à part entière de la société²¹⁹. Analogiquement, chaque baptisé est "un mis à part", c'est-à-dire, celui qui est séparé du monde, celui qui, vit dans le monde sans toutefois être du monde (cf. Jn 15,19). Voilà une analogie capable de former les consciences des baptisés Beti sur la mission des chrétiens et leurs relations avec le monde. Être chrétien, c'est être séparé pour devenir sel et lumière du monde. Cependant, le chrétien est «l'homme du temporel [...], son insertion naturelle dans le monde l'habilite à agir évangéliquement sur ses structures»²²⁰.

Après l'initiation au Só, chaque lauréat était considéré, au sein de la société, comme une nouvelle créature. Une évangélisation qui s'appuie sur le renouveau enseigné par le Só s'enracine sur un socle fondamental de l'expression religieuse du peuple Beti. Cette évangélisation a pour cela de nombreuses chances d'être rapidement intériorisée. En effet, elle démontrera que c'est l'homme qui s'est revêtu du Seigneur Jésus-Christ (cf. Rm 13,14), en se purifiant dans l'eau du Baptême, qui devient véritablement une créature nouvelle. Cependant, le renouveau prôné par le Só

²¹⁹ Cf. PH. LABURTHE TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, 313.

²²⁰ P. TALEC, *Initiation à la mission de l'Église au monde*, Casterman, Belgique, 1965, 142.

préfigurait déjà notre nouvelle naissance dans le Baptême, puisque ce n'est que par le Baptême de l'eau et l'Esprit Saint que nous parvenions à notre vocation ultime: les fils de Dieu créés à son image. En plus, Jésus-Christ est le véritable initié. Il a été initié par son Père qui Lui a tout enseigné (cf. Jn 8, 28), afin qu'Il vienne à son tour initier le genre humain²²¹. Cependant, la christianisation du rite Só ne consiste pas seulement à ressortir son rapprochement avec le sacrement du Baptême. Le rapprochement doit être une base qui ouvre à la foi et son approfondissement. Pour cela, on montrera que le sacrement du Baptême n'est pas seulement un moyen d'agrégation dans la communauté ecclésiale. Le Baptême est signe de salut, garantie de la vie éternelle²²², d'où sa dimension eschatologique.

Chez les Beti d'autrefois, n'accédaient à la société adulte que ceux qui avaient bravé les épreuves du rite Só. Dans le livre de l'Apocalypse, la foule immense devant l'Agneau dont parle Saint Jean est constituée des gens qui ont vaincu la grande épreuve (cf. Ap 7,14). Nous pouvons dire pour cela que le rite Só préfigurait déjà la dimension eschatologique de la foi chrétienne.

Nous noterons également que le rite Só privilégiait la dimension culturelle et communautaire de l'expérience spirituelle. La mise en valeur de cette dimension serait un bénéfice dans le processus de l'évangélisation actuelle des Beti, car elle ressort la dimension communautaire de la foi chrétienne. Finalement, christianiser le rite Só pour une évangélisation profonde de l'homme Beti consiste à ne pas exclure la richesse spirituelle que véhicule ce rite. Cela aidera à évangéliser le croyant Beti à partir de sa spiritualité traditionnelle, en l'ouvrant la porte pour une foi adulte, puisqu' il ne sera

²²¹ Cf. Cf. L. ESSENG NGUEMA BILOGO, *La inculturación en el Pueblo Fang. Un paradigma de evangelización de África*, 87.

²²² Cf. BENEDICTI PP. XVI, *Litterae Encyclicae, Spe Salvi*, in *A.A.S* 69 (2007) n° 10.

plus question d'un discours théologique venu d'ailleurs, mais d'un Dieu qui se révèle dans les réalités concrètes de son existence.

Les conditions qui appellent à la nouvelle évangélisation de l'homme contemporain sont multiples. Entre elles, nous avons la crise des sacrements. Effectivement, nous sommes membres d'une Église où le sacrement de la réconciliation traverse une grave crise²²³. La christianisation du rite Só pourra redonner à ce sacrement sa place dans la vie personnelle des chrétiens ou celle des communautés. En effet, comme nous explique l'abbé Isidore Tabi, ce qui emmenait le Beti à célébrer les rites comme le Só était le double sentiment psychologique qui l'habitait: d'un côté, la culpabilité de la présence du mal dans sa vie et, de l'autre, le désir d'une vie tranquille, d'une paix intérieure avec soi-même et extérieure avec la communauté et avec Dieu²²⁴. C'est exactement parce que l'homme porte le poids de l'existence et de ses péchés qu'il a besoin d'une guérison intérieure. Il cherche à se réconcilier avec Dieu et avec ses prochains. L'Église lui offre cette possibilité dans le sacrement de la réconciliation. Il serait donc injuste dans l'évangélisation de l'homme Beti contemporain de méconnaître que le rite Só que cet homme célébrait autrefois transporte déjà les manifestations du salut. Pourquoi ne pas mettre à profit ces manifestations du salut, et à partir d'elles, élaborer un plan pastoral du sacrement de la pénitence ? Si le «sacrement de la réconciliation est un vrai refuge pour les pécheurs [...], où nous expérimentons de manière immédiate la compassion divine»²²⁵, ne pouvons-nous pas encourager la pratique régulière de ce sacrement chez nos fidèles ? Dans le cas concret des chrétiens Béti, nous pouvons par exemple, envisager au sein de nos communautés chrétiennes une

²²³ Cf. W. KASPER, *A misericórdia condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*, tradução de Beatriz Luiz Gomes, Lucerna, Cascais, 2015, 200.

²²⁴ Cf. I. TABI, *Les rites Beti au Christ*, cité par N. OSSAMA, *Rites et croyances des anciens Beti*, 223.

²²⁵ W. KASPER, *A misericórdia condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*, 201.

journée du Sô²²⁶. Il sera question ici d'organiser le sacrement de la pénitence en trois étapes comme nous propose l'abbé Longinos-Eseng Nguema. La première étape est la réconciliation familiale ou interpersonnelle. Elle consiste à faire la paix entre les familles ou les personnes en conflit. La seconde étape est la réconciliation avec les ancêtres et avec Dieu. C'est la phase des confessions individuelles. En effet, dans la religiosité Beti, la transgression des lois traditionnelles était toujours une offense aux ancêtres et à Dieu. En plus, elle souillait celui qui l'avait commise. La transgression avait donc comme conséquence le châtement divin. Pour cette raison, le "pécheur" devait se purifier dans "l'esob nyol" ou lavage du corps²²⁷, afin de réparer le tort causé aux ancêtres et récupérer l'amitié avec Dieu. L'abbé Longinos-Eseng Nguema suggère que la phase des confessions individuelles puisse commencer par l'invocation des Saints et des ancêtres afin qu'ils intercèdent pour la communauté auprès de Dieu²²⁸. L'invocation des ancêtres que L'abbé Longinos-Eseng Nguema introduit dans cette étape a son mérite parce qu'elle ouvre à la foi chrétienne. En plus, elle valorise la prière d'intercession. Les ancêtres ici assument uniquement le rôle d'intercesseurs. Ils ne remplacent pas Dieu, car «Dieu ne s'efface jamais devant "la puissance" des ancêtres»²²⁹. En plus, cette invocation a une importance ecclésiologique, car elle est orientée vers la communion entre l'Église militante et l'Église triomphante. À la fin de cette invocation des ancêtres, on peut alors débiter les confessions auriculaires auprès d'un ministre ordonné comme autrefois on allait se confesser auprès du "Mfeg Sô". La dernière étape de la célébration du sacrement de la pénitence c'est la phase de la fête

²²⁶ Lorsque nous parlons ici d'une "journée du Sô", notre intention n'est pas d'organiser une journée pendant laquelle sera pratiqué exactement le rite comme autrefois. Notre souhait est de christianiser le rite en sauvegardant par exemple le nom et la signification de ce rite. En plus cette journée pourra motiver de nombreuses personnes à recevoir le sacrement de réconciliation.

²²⁷ Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, «la mission catholique allemande du Cameroun (1890-1916) et la missiologie», in M. SPINDLER et J. GADILLE (Dir.), *Science de la mission et formation missionnaire au XXe Siègle*, Edition lyonnaise d'art et d'histoire, Lyon, 1992, 140.

²²⁸ Cf. L. ESSENG NGUEMA BILOGO, *La inculturación en el Pueblo Fang. Un paradigma de evangelización de África*, 134.

²²⁹ J-M ELA, *Ma foi d'africain*, 46.

avec la danse et le partage d'un repas fraternel²³⁰. En effet, comme nous explique l'abbé Longinos-Eseng Nguema, chez les bantu, la danse et le repas sont des signes de pardon et de réconciliation, des preuves que les parties en conflit se sont engagées à recommencer une nouvelle vie.

La journée du Só que nous proposons ici peut offrir une opportunité à de nombreuses communautés chrétiennes qui n'ont pas de prêtres de vivre la réconciliation de manière non sacramentelle. Cette journée concrétisera aussi le désir des évêques africains qui, durant leur assemblée synodale à Rome en 1983, souhaitent que le sacrement de la réconciliation ait une structure basée sur la tradition africaine²³¹. Finalement, c'est une journée qui pourra renouer les liens de solidarités et de fraternités au sein de nos communautés chrétiennes menacées par les méfaits de la haine et de l'égoïsme.

Dans la définition d'inculturation proposée par le père Arrupe, celui-ci montre que la finalité du processus d'inculturation est celle de faire de chaque culture une «nouvelle créature». Il s'agit, en fait, de ressortir la dimension pascale et sotériologique de la culture. Or cette dimension ne peut être manifeste que si la foi chrétienne adopte une attitude d'appropriation. Ici, l'annonce de l'Évangile ne doit rien rejeter de ce qui est vrai et saint dans les croyances, les pratiques et les conceptions des hommes d'une culture déterminée²³². L'inculturation ne doit pas aussi procéder à un favoritisme des cultures même quand celles-ci sont «stériles». Il est question d'évangéliser une culture à partir de ce qu'elle a de consistant.

²³⁰ Cf. Ibidem, 133-135.

²³¹ Cf. Ibidem, 131.

²³² Cf. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas* (Notra Aetate), in *A.A.S* 58 (1965) 740-744 n° 2.

De nos jours, un des rites qui mérite plus d'attention dans la culture Beti est l'Essani. Pour la rencontre entre la foi chrétienne et ce rite, l'Église peut s'approprier, par exemple, de toutes les conceptions que l'homme Beti se fait au sujet de la mort et les purifier à la lumière de l'Évangile. En fait, l'homme Beti croit qu'il existe une vie après la mort. Pour cela, il pratique le culte des ancêtres, vénère la mémoire des morts à travers l'Essani pour signifier la victoire de la vie sur la mort. L'inculturation montrera que cette victoire de la vie sur la mort que la culture cherche à exprimer s'accomplit dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. En d'autres termes, «le succès de la vie sur la mort n'est pas un fait de hasard. C'est l'œuvre du Christ. C'est le Christ, par sa Résurrection, qui a vaincu la mort au profit de l'humanité et la création toute entière»²³³. Puisque l'inculturation doit aussi jouer un rôle de dénonciation, elle devra bannir, chez les Beti, toute conception selon laquelle il n'existe pas de mort naturelle. Le fait de vouloir toujours trouver un bouc émissaire responsable de la mort d'un familier est la cause de nombreux conflits dans les familles.

Soulignons ici que de nombreux efforts ont déjà été faits pour un dialogue loyal entre le christianisme et l'Essani chez les Beti. La commission épiscopale nationale en charge de l'inculturation insiste beaucoup sur la valorisation et la conservation de ce rite. L'importance du rite étant la promotion et le respect de la vie humaine, cela fait de lui un patrimoine culturel à protéger. En plus, l'Essani vante les mérites de la vie après la mort; il n'a donc rien qui puisse nuire aux exigences de la foi chrétienne. Pour toutes ces raisons, la commission chargée de l'inculturation trouve en lui un fondement pour l'annonce du mystère pascal, c'est-à-dire, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Pour cela, chez les Beti, le rite a été introduit dans la célébration de la Passion du Christ le Vendredi Saint. Le plus souvent, le Vendredi Saint, la Passion du Christ,

²³³ A. NANA, *Anthropologie Beti et sens chrétien de l'homme*, 313.

“Essani Yesus”, commence par l’exécution de l’Essani et les palabres appropriées comme le demande la culture Beti. Cette cérémonie a lieu au sein de la paroisse, sous la direction du curé. Toute la communauté chrétienne se réunit pour célébrer de façon inculturée ce grand Mystère chrétien. C’est au terme de ce rite qu’on continue la célébration avec la liturgie proposée par l’Église universelle. Même si l’Essani estime, comme le montre Nicolas Ossama, que «la mort qui arrête la vie humaine sur terre n’a pas le Dernier mot, car la vie continue auprès des ancêtres»²³⁴, avec l’adhésion au christianisme, ce n’est plus l’Essani qui clôture la cérémonie funèbre chez les Beti. C’est la célébration eucharistique qui est le rite par excellence de la victoire de la vie sur la mort.

Bien que le rite soit déjà introduit dans la célébration du Vendredi Saint, il reste encore beaucoup à faire. En effet, au niveau de la pratique dans les paroisses, il y a encore un désaccord. Certains curés pensent que pendant la célébration de “l’Essani Yesus”²³⁵ on ne devrait pas pratiquer le “nsili awu”²³⁶; selon eux, vu que les causes de la mort de Jésus sont universelles, on ne devrait plus les demander. Par contre, d’autres estiment que cela est faisable. Voilà un exemple de problème pastoral et théologique auquel l’inculturation doit apporter une solution urgente. En effet, dans le processus d’inculturation, il faut valoriser le *sensus fidelium*. L’inculturation est une question ecclésiale et non des opinions des uns ou des autres. Une commission interdiocésaine formée par des théologiens et des anciens de la tradition Beti pourra se pencher sur le problème et présenter des solutions à la Conférence épiscopale. Cette dernière donnera ainsi les normes qui seront appliquées par tous.

²³⁴ N. OSSAMA, *Rites et croyances des anciens Beti*, 183.

²³⁵ Il s’agit de la célébration inculturée de la mort de Jésus le Vendredi Saint chez les Beti.

²³⁶ C’est un des temps fort de la célébration des funérailles chez les Beti pendant lequel les participants demandent à la famille du défunt les causes de la mort de ce dernier.

La tâche d'évangélisation de la culture Beti est immense. Nous ne pouvons pas porter ici une attention particulière sur toutes les formes de manifestation de cette culture et ses défis. Cependant, une évangélisation profonde de la culture pour une foi adulte de l'homme Beti invite à aller au-delà d'un christianisme exculturé. Il faut faire confiance aux valeurs de la culture. Cela suppose avoir l'audace d'épouser ce qui dans celle-ci est humanisant afin de la relever²³⁷. Pour y parvenir, l'Évangile doit jouer un rôle prophétique. Par sa puissance, il doit dénoncer et corriger la présence du péché dans la culture²³⁸. Quant à l'homme Beti, il est appelé à dépasser les particularismes ethniques, historiques et culturels afin de ne pas se replier sur lui-même. Au nom de l'inculturation, le chrétien Beti ne devrait pas hisser sa culture au-dessus de l'Évangile. Si l'Évangile n'est pas étranger à une culture, aucune culture n'est au-dessus de l'Évangile. Dans ce sens, une véritable inculturation est celle qui s'appuie sur deux principes: celui de la compatibilité avec l'Évangile et celui de la communion avec l'Église universelle²³⁹.

3.3. Evangélisation de la famille Beti

La famille est naturellement une communauté de personnes résultant de l'union d'un homme et d'une femme afin d'assurer le développement et la continuité de l'espèce humaine. «On l'a appelée la pierre d'angle de l'édifice sociale»²⁴⁰. Cette unique approche sociologique n'exprime pas véritablement toute la grandeur et l'essence même de la famille. Cette dernière va au-delà d'un simple regroupement naturel des hommes. La famille résulte de la volonté divine, d'où son fondement théologique. En effet, il en est de la volonté de Dieu que l'homme ne souffre pas la dure

²³⁷ Cf. F. BOUSQUET, «Évangéliser la culture», in F. MOOG et J. MOLINARIO (Dir.), *La catéchèse au service de la nouvelle évangélisation*, Desclée de Brouwer, Paris, 2013, 91-109.

²³⁸ Cf. E. ALBERICH, «inculturer et indigéniser le christianisme», 445.

²³⁹ Cf. IONNIS PAULI PP. II, *Litterae Encyclicae Redemptoris Missio*, in *A.A.S.* 83 (1991) n° 54.

²⁴⁰ P. SIX, «Famille», in *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, tome III, 164-171.

épreuve de la solitude (cf. Gn 2,18). Pour cela, «Il les créa homme et femme» (Gn 1,27), afin que «l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair» (Gn 2,24). À partir de cet instant, l'homme et la femme forment une communauté d'amour établie par une alliance sacramentelle où jaillie la vie.

Jusqu'ici, nous n'avons considéré la famille que dans son sens restreint, c'est-à-dire la famille nucléaire. Or en Afrique, la famille ne vit pas en vase clos. Elle s'étend à un rassemblement élargi des personnes qui ont des liens de parenté lointaines. Malheureusement, dans la conception actuelle de la famille, la dimension élargie de la famille est de plus en plus négligée. L'accent reste plus focalisé sur la famille domestique, même quand il s'agit de l'évangélisation. Dans cette réflexion, nous allons considérer la dimension élargie de la famille, car, à notre avis, la famille nucléaire est une partie intégrante de la grande famille.

3.3.1. La situation actuelle de la famille Beti

Comme toutes les familles, la famille Beti présente des aspects positifs et négatifs. Il serait trop long de donner ici en détail tous ces aspects. Nous abordons juste quelques-uns pour aider à comprendre la situation actuelle de cette famille. L'existence des signes de joie dans la famille Beti est un motif d'action de grâce et d'encouragement. En effet, au sein de cette famille nous comptons des chrétiens qui, malgré la décadence des comportements religieux, demeurent fidèles à leur foi chrétienne. Ils acceptent de vivre et de témoigner véritablement les valeurs qu'enseigne l'Évangile²⁴¹. Comme cellule de base de la société et berceau de la communauté chrétienne, de nombreuses familles Beti cherchent davantage à assumer «la mission

²⁴¹Cf. SYMPOSIUM DES CONFERENCES EPISCOPALES D'AFRIQUE ET MADAGASGAR (SCEAM), *L'avenir de la famille notre mission. Contribution, à la 14^{ème}, assemblée générale ordinaire du Synode des Evêques sur la famille*, SECAM-SCEAM publications, Accra, 2015, n° 1.

ecclésiale propre à la famille et sa responsabilité dans la construction d'une société»²⁴². La plupart des enfants naissent au milieu des couples chrétiens. Ces couples acceptent avec joie la lourde responsabilité d'éduquer et de transmettre la foi à leurs progénitures. En plus, de nombreuses familles Beti tiennent encore à garantir la liberté individuelle, la dignité de la personne humaine, la promotion de la femme, la protection de la veuve et des orphelins. Les personnes âgées ne sont pas toutefois négligées. Ces dernières ont leur place au sein de la famille, qui est leur "maison de retraite", et sont couvertes de soins et de respect. On notera également que la famille chez les Beti est un instrument au service de l'unité. Parmi les membres de la famille, on trouve encore un sens aigu de la solidarité, du partage et de l'aide mutuelle. Tous les problèmes sont le plus souvent étudiés et traités dans le cadre familial. Aujourd'hui, la famille chrétienne Beti, comme la majorité des familles au Cameroun, reste ouverte à l'intégration nationale et internationale. De nombreuses personnes expriment par des gestes concrets la nécessité de dépasser les différences et les préjugés ethniques, tribaux, linguistiques, politiques et religieux.

Malgré ces expériences positives de la famille Beti, il faut tout de même reconnaître que cette famille fait face à de nombreux problèmes. Que ce soit en milieu urbain comme en campagne, les familles expérimentent dans leur quotidien de nombreuses "zones de turbulences". En effet, les changements culturels rapides dans tous les domaines entraînent les familles dans un bouleversement qui les détruit et provoque le malaise des personnes de façon individuelle et communautaire. Au plan social, nous avons tout d'abord la globalisation de la société. Cela entraîne comme conséquence la déstabilisation de la structure familiale traditionnelle et l'inculcation de la culture moderne. La notion même de famille élargie perd de plus en plus sa

²⁴² IONNIS PAULI PP. II, *Adhortatio Apostolica Familiaris Consortio*, in *A.A.S.* 74 (1982) n° 6.

signification. Les familles cultivent davantage l'individualisme et l'indifférence, ce qui met en péril les valeurs de la fraternité, de la solidarité et du partage. La croyance à la sorcellerie et aux mauvais sorts a dramatiquement effrité les relations au sein de la famille élargie. En plus, nous avons le problème de la polygamie qui est source de conflits dans les familles et une offense à l'unité du mariage chrétien. Actuellement, les familles monoparentales augmentent de plus en plus chez les Beti. De nombreux enfants sont sous la tutelle d'un oncle, d'une tante ou des grands-parents. Le manque de ressources du tuteur ne favorise pas souvent le bien-être de ces enfants. En plus, les jeunes ont peur de s'engager dans un mariage, à cause de sa célébration par étapes, de l'incapacité de payer la dot ou de l'impossibilité de s'occuper des enfants. Il y a beaucoup d'unions libres au sein desquelles naissent de nombreux enfants. À ceci s'ajoutent les raisons économiques. En effet, l'obligation de subvenir aux besoins de la famille disperse cette dernière. Le plus souvent, soient les enfants sont appelés à vivre éloignés de leurs parents à cause des études, soient les parents chômeurs ou peu rémunérés se lancent dans les activités économiques ne leur permettant pas d'être avec les enfants et d'assurer leur accompagnement. Il y a des influences externes qui amoindrissent davantage l'autorité des parents sur les enfants. «Après l'école, les enfants ont un seul maître à suivre, c'est la télévision, les jeux vidéo, les clips musicaux qui sont loin d'être toujours édifiants»²⁴³. La pauvreté dans laquelle vivent les familles oblige les enfants à se livrer aux activités rémunératrices, ou à se replier tout simplement dans la rue où les pratiques telles que la prostitution, la dépendance à l'alcool et aux drogues mettent en danger leurs vies. En plus, les angoisses des familles sont encore plus dramatiques quand celles-ci ne parviennent pas à soigner leurs malades ou à assurer la scolarisation des plus jeunes²⁴⁴. De plus en plus, les campagnes se vident

²⁴³ C. TUMI, «Le Compendium, la famille et la situation en Afrique», 157.

²⁴⁴ Cf. FRANCISCUS PP, *Adhortatio Apostolica Amoris Laetitiae* 19 mars 2016, n°44.

et la démographie urbaine augmente. Ceci a comme conséquence l'abandon des personnes âgées dans les villages, la promiscuité et la délinquance juvéniles dans les villes.

Toujours au plan économique, les changements climatiques altèrent le rythme normal des saisons. Les sols deviennent très infertiles et les récoltes, lorsqu'on a eu la chance de cultiver, sont très insuffisantes. Les familles qui vivent essentiellement de l'agriculture deviennent encore plus vulnérables parce que les champs n'arrivent plus à jouer leur rôle de mamelle nourricière de la famille. Même les campagnes qui sont les zones de production sont très enclavées. Il y a pour cela peu de chances d'écouler les produits des champs vers les villes. Dans les marchés, l'augmentation du prix des produits de première nécessité a appauvri le panier de la ménagère, ce qui conduit à la baisse de la ration alimentaire des familles souvent très nombreuses.

Au plan socio-politique, la secte islamiste Boko-Haram qui sévit à la frontière entre le Cameroun et le Nigéria a endeuillé de nombreuses familles. Dans la lutte armée que mène le gouvernement contre cette secte, de nombreuses familles ont perdu un père, un mari, un fils, un frère engagé dans cette lutte, ce qui a fragilisé davantage les familles. Il faut enfin souligner que le phénomène migratoire touche également les familles Beti. En effet, de nombreux fils et filles Beti sont partis clandestinement à la recherche d'une vie meilleure. Aucune information n'indique s'ils sont vivants ou s'ils ont été ensevelis au fond de l'océan. Dans ce contexte complexe que vivent les familles Beti, seule l'attention accordée par l'Église à la famille peut réellement amener les hommes à redécouvrir la Bonne Nouvelle comme une offre salvifique de Dieu.

3.3.2. La famille Beti, lieu d'évangélisation

L'abbé Jean-Marc Ela affirmait qu' «un discours sur Dieu commence là où Dieu redevient présent parmi nous»²⁴⁵. Cela revient à dire que, pour parler de Dieu ou annoncer l'Évangile aux hommes, il faut que ces derniers expérimentent quotidiennement la présence de Dieu dans leurs vies. Or même si de nombreux chrétiens Beti participent à la messe dominicale et que les églises sont pleines, les dangers qui menacent les familles aujourd'hui ont fait en sorte que ces dernières perdent la conviction de la présence effective de Jésus au milieu d'elles. Il ne s'agit pas ici de la sécularisation, mais d'un sentiment qui habite les familles et laisse croire à ces dernières que Dieu reste indifférent à leurs problèmes. De plus en plus, les familles rencontrent de sérieuses difficultés à faire preuve de leur foi chrétienne. La relation avec Dieu, pour elles, est uniquement comprise comme moyen de consolation intérieure et de recherche de sécurité face aux imprévus de la vie²⁴⁶. Pour vaincre ces dérives, l'évangélisation de la famille Beti doit commencer par l'annonce explicite de Jésus-Christ. Cette annonce kérygmaticque d'un Dieu qui assume lui-même la condition humaine par son incarnation et la divinise par sa mort et sa résurrection doit révéler qu'il existe entre Dieu et l'humanité une histoire d'alliance dans laquelle Dieu demeure fidèle. Ainsi, malgré les angoisses liées aux conditions difficiles de la vie, Dieu demeure présent et continue à «s'adresser aux humains comme à des amis, à converser avec eux pour les inviter à la communion avec lui et les recevoir»²⁴⁷. Faire connaître Jésus et son Évangile à la famille doit s'appuyer sur trois principes: l'annonce de la parole de Dieu, la célébration des sacrements et la proclamation du commandement nouveau de la charité²⁴⁸.

²⁴⁵ J-M. ELA, *Ma foi d'africain*, 196.

²⁴⁶ Cf. Kā MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, 98.

²⁴⁷ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica de divina revelatione (Dei Verbum)*, in *A.A.S* 58 (1966), 817- 864, n°2.

²⁴⁸ Cf. IONNIS PAULI PP. II, *Adhortatio Apostolica Familiaris Consortio*, in *A.A.S.* 74 (1982) n° 49.

C'est grâce à la parole de Dieu que la famille découvre ce «qu'elle est et ce qu'elle doit être selon le dessein du Seigneur»²⁴⁹, c'est aussi grâce à elle que le chrétien empreinte le chemin sûr, le conduisant à la connaissance parfaite du Fils de Dieu et à une relation personnelle avec Lui. «Ignorer les Écritures c'est ignorer le Christ»²⁵⁰ disait saint Jérôme. Ainsi, l'apostolat biblique doit s'intensifier au cœur des familles, afin de ramener la présence du Christ dans l'existence quotidienne de chaque chrétien et chaque famille.

En ce qui concerne la vie sacramentelle, seuls les membres d'une famille «régénérée dans l'Eucharistie et les autres sacrements» expérimentent la communion profonde avec Dieu et avec les frères. Comme souligne le Pape Benoît XVI, c'est à travers les sacrements que les hommes «deviennent consanguins, et donc authentiquement frères et sœurs, grâce à la Parole, au Corps et au Sang de Jésus lui-même. Ce lien est plus fort que celui de nos familles humaines»²⁵¹. Évangéliser c'est faire comprendre la pertinence des sacrements dans la vie concrète, c'est faire en sorte que l'Eucharistie, par exemple, ne soit pas vécue comme une routine, ou tout juste pour satisfaire une obligation dominicale²⁵². Le chrétien doit comprendre que l'Eucharistie comme pain vivant apporte à l'homme la force, le courage et l'amour nécessaire pour que, même dans la pauvreté ou la souffrance, il découvre dans l'amour de Dieu un monde transformé²⁵³. Finalement, l'annonce de l'Évangile à la famille doit promouvoir le vécu concret de la charité. En effet, la charité reçue et donnée au sein de la famille fait de cette dernière imitatrice et témoin de Jésus-Christ.

²⁴⁹ IBIDEM, n°49.

²⁵⁰ Saint Jérôme, *Commentaire sur Isaïe*, prologue 1-2, PL 24,17 : «ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est».

²⁵¹ BENEDICTI PP. XVI, *Adhortatio Apostolica, Africae Munus*, in *A.A.S.* 104 (2012) n° 152.

²⁵² Cf. ÉLOI MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, 200.

²⁵³ Cf. H. JENNY, *La Pâque et l'Eucharistie*, Éditions C. L. D, France, 1982, 103.

Il faut surtout noter que les trois principes que nous avons évoqués plus haut – l’annonce de la parole de Dieu, la célébration des sacrements et la proclamation du commandement nouveau de la charité – constituent la première étape d’une évangélisation. Cette première étape doit nécessairement se faire suivre par une seconde qui est la catéchèse. C’est un enseignement qui vise à approfondir la connaissance de Jésus et son Évangile. Comme l’affirme le Pape Benoît XVI:

«La nouvelle évangélisation doit intégrer la dimension intellectuelle de la foi dans l’expérience vive de la rencontre avec Jésus-Christ présent et agissant dans la communauté ecclésiale [...]. La catéchèse doit donc intégrer la partie théorique, constituée de notions apprises par cœur, à celle pratique, vécue au niveau liturgique, spirituel, ecclésial, culturel et caritatif, afin que la semence de la Parole de Dieu, tombée sur une terre fertile, laisse de profondes racines et puisse grandir et parvenir à maturité»²⁵⁴.

L’évangélisation de la famille par la catéchèse ne vise pas seulement la dimension intellectuelle de la foi, mais aussi la formation perpétuelle des chrétiens sur le contenu et le vécu de la foi. Pour cela, la catéchèse tiendra en compte l’approfondissement de la prière personnelle et communautaire; une réflexion à la lumière de la foi des situations traumatisantes qui menacent l’avenir des familles²⁵⁵. En plus, il ne faut pas juste refuser les sacrements à certains fidèles qui les demandent. En fait, «le sacrement refusé ici sera obtenu ailleurs moyennant de l’argent»²⁵⁶. Pour éviter de tels cas, une catéchèse approfondie sur l’accès aux sacrements et sur les orientations du magistère de l’Église au sujet de ces sacrements doit être bien élaborée et dispensée dans nos communautés chrétiennes. Si cela s’avère indispensable, pourquoi pas dans les familles!

²⁵⁴ BENEDICTI PP. XVI, *Adhortatio Apostolica, Africae Munus*, in *A.A.S.* 104 (2012) n° 165.

²⁵⁵ Cf. R. COSTE, «Un monde en mutation. Interprétation pour l’Église», *Spiritus* 130 (1993) 3-17.

²⁵⁶ ÉIOI MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l’indifférence religieuse et l’incroyance en Afrique noire*, 202.

Face aux grandes crises anthropologiques, culturelles, économiques, socio-politiques et religieuses que traverse la famille, les forces nouvelles de l'évangélisation doivent se converger vers l'annonce d'un Évangile de libération. C'est un appel lancé à l'Église qui est au Cameroun en général et chez les Beti en particulier de sortir le dynamisme de la foi chrétienne dans les lieux de cultes²⁵⁷, et «de rejoindre les destinataires de la Bonne nouvelle dans leurs univers propre, avec leurs problèmes, impasses et défis»²⁵⁸. Il s'agit d'élaborer une pastorale de contact avec les réalités familiales. Depuis l'arrivée de l'Église chez les Beti, les activités d'évangélisation s'étaient plus concentrées au sein des missions catholiques vers lesquelles affluaient les populations. Aujourd'hui, il est nécessaire de dépasser ce modèle et prendre un chemin inverse. L'Église est appelée à aller à la rencontre des familles et renverser les structures de puissance du mal qui enchainent les peuples. Il faut entreprendre une évangélisation de proximité à l'exemple de la «théologie sous l'arbre»²⁵⁹ qui:

«S'élaborerait dans le coude à coude fraternel, là où les chrétiens partagent le sort d'un peuple paysan qui cherche à prendre en main la responsabilité de son avenir et la transformation de ses conditions d'existence. Il faut pour cela sortir des bibliothèques et renoncer au confort des bureaux climatisés, accepter de vivre dans l'insécurité de la recherche, parmi les gens ne sachant ni lire ni écrire, dans les quartiers où le petit peuple a les pieds dans l'eau ou dans la boue»²⁶⁰.

Vu la dimension élargie de la famille au Cameroun en général et chez les Beti en particulier, il est très difficile de faire parvenir le message de la Bonne Nouvelle à tous les membres de cette famille. Pour cette raison, l'évangélisation devra porter une attention particulière à la famille domestique. Comme cellule de toute société, la famille nucléaire est la première institution formative des membres de la communauté

²⁵⁷ Cf. J-M. ELA, *Ma foi d'africain*, 58

²⁵⁸ I. NDOGALA MADUKU, «Jean-Marc Ela (1936-2008) ou le bonheur de faire «la théologie sous l'arbre'», *Nouvelle revue théologique* 131 (2009) 557-569.

²⁵⁹ J-M ELA, *Ma foi d'africain*, 215.

²⁶⁰ IBIDEM, 216.

humaine²⁶¹, lieu de transmission de la foi et cadre idéal d'expérimentation de la communion ecclésiale et interpersonnelle²⁶². Évangéliser la famille nucléaire c'est non seulement évangéliser la société, mais aussi préparer les acteurs d'évangélisation, comme le montrait le Pape Paul VI:

«Tous les membres de la famille évangélisent et sont évangélisés. Les parents non seulement communiquent aux enfants l'Évangile mais peuvent recevoir d'eux ce même Évangile profondément vécu. Et une telle famille se fait évangélisatrice de beaucoup d'autres familles et du milieu dans lequel elle s'insère»²⁶³.

3.4. Quelques propositions pastorales pour la nouvelle évangélisation des Beti

Soulignons d'abord que la question de la nouvelle évangélisation concerne tous les membres de l'Église, c'est-à-dire tous les baptisés. Nous proposons pour cela qu'au niveau pastoral tout chrétien se sente concerné par l'évangélisation. Selon Saint Paul, chaque baptisé doit dire: «annoncer l'Évangile [...], c'est une nécessité qui m'incombe. Malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile» (1Cor 9, 16). Chaque chrétien devrait être, pour cela, missionnaire là où il se trouve. Cependant, il ne s'agit pas d'une évangélisation individuelle. Seule une pastorale d'ensemble ou de collaboration peut effectivement aider l'homme d'aujourd'hui à être témoin du Christ et authentiquement chrétien. Pour cette raison, il faudra élaborer des programmes pastoraux qui favorisent la répartition effective des responsabilités entre prêtres, religieux, religieuses et laïcs. Nous souhaitons une collaboration plus intense non seulement entre les membres des différentes congrégations religieuses, mais aussi entre les instituts religieux et le clergé diocésain. Pour réussir une telle évangélisation d'ensemble, il faudra au préalable préparer les agents pastoraux. Ces derniers doivent avoir une pleine conscience des

²⁶¹ Cf. L. ESSENG NGUEMA BILOGO, *La inculturación en el Pueblo Fang. Un paradigma de evangelización de África*, 143.

²⁶² Cf. FRANCISCUS PP, *Adhortatio Apostolica, Amoris Laetitia*, n° 86.

²⁶³ PAULUS PP. VI, *Adhortatio Apostolica Evangelii Nuntiandi*, in *A.A.S.* 68 (1976) n° 71.

problèmes de notre temps et comment apporter les solutions adéquates. Pour cela, les sessions de formation peuvent être organisées tant au niveau des diocèses comme des paroisses. L'Église qui est chez les Beti est déjà divisée en diocèses, zones et paroisses. Cependant, elle doit élaborer les stratégies pastorales qui permettent d'assurer l'évangélisation profonde des personnes et des communautés. Les diocèses de la même zone ecclésiastique peuvent par exemple élaborer une pastorale commune des sacrements et formuler également les mêmes conditions d'accès à ces sacrements. Ceci permettra de s'assurer que les fidèles suivent effectivement la formation avant l'accès aux sacrements. La solidarité dans la pastorale des sacrements mettra aussi fin à la réception clandestine desdits sacrements.

En plus de cette pastorale d'ensemble, nous proposons une pastorale de proximité, qui permettra aux pasteurs d'être davantage en contact avec le quotidien de leurs brebis. Dans ce contact, le prêtre aura comme souci majeur la formation continue des chrétiens, leur rappeler les exigences évangéliques, animer et stimuler ceux qui peinent à s'engager. Le contact doit se faire par le biais des qualités humaines de simplicité, de bonté, de dévouement, de sympathie, à travers la diversité de vie, propre à un village ou à une famille²⁶⁴. Pour cette raison, le contact doit surtout être circonstancié. «À l'occasion d'un événement familial, naissance ou décès, le contact doit s'établir spontanément»²⁶⁵. Vu le nombre toujours croissant des chrétiens et des paroisses, il sera peut-être nécessaire d'envisager de nouveaux ministères des laïcs pour aider les ministres ordonnés dans leur tâche d'évangélisation qui aujourd'hui est très immense chez les Beti. Le Pape Saint Jean-Paul II disait, d'ailleurs, dans *Novo Millennio Ineunte*: «à côté du ministère ordonné, d'autres ministères, institués ou simplement reconnus, peuvent fleurir au bénéfice de toute la communauté, la soutenant

²⁶⁴ Cf. J. COLOMB, *Le Service de l'Évangile. Manuel catéchétique*, Descellée, Paris, 1968, 743.

²⁶⁵ P. TALEC, *Initiation à la mission de l'Église au monde*, 159.

dans ses multiples besoins»²⁶⁶. Il est vrai que dans de nombreuses paroisses, il existe déjà des catéchistes qui apportent leurs contributions pour l'évangélisation. Cependant, on pourra, par exemple, créer des équipes d'évangélisation pour assurer l'accompagnement des familles, la catéchèse des adultes, l'évangélisation des jeunes, l'animation liturgique, l'accompagnement des veuves et d'autres services caritatifs. Mais il faudra au préalable investir dans la formation des personnes ou des couples responsables et disponibles à rendre ce service. L'équipe ou le couple devra être créatif et mener sa mission en collaboration avec les différents curés ou les aumôniers diocésains.

La formation des chrétiens a comme finalité l'ouverture à la foi et son mûrissement. Il ne suffit pas de dispenser les enseignements de l'Église au sujet de la doctrine, de la morale, etc. Il faut donner aux fidèles les moyens de s'informer, de se cultiver et d'aimer l'Église²⁶⁷. Pour cela, nous suggérons que les fidèles laïcs aient davantage les possibilités de se former en théologie. Nous proposons aussi que soit intensifiée la valorisation des langues locales dans la liturgie et la formation chrétienne. On pourra, par exemple, traduire le Catéchisme de l'Église Catholique, les documents conciliaires, les Exhortations apostoliques et les Encycliques des Papes en langues Ewondo ou Eton. On assurera aussi la diffusion de ces documents. Pourquoi ne pas organiser des conférences ou des sessions d'explication des documents du magistère dans une paroisse de campagne où la masse des chrétiens ignore même l'existence de ces documents? Aujourd'hui, la dévotion mariale est très intense dans les différents diocèses du Cameroun. Il s'agit surtout des mamans et des veuves qui n'ont pas une grande formation théologique. Bien que la dévotion ne se réduise pas à l'intellect, il sera

²⁶⁶ IONNIS PAULI PP. II, *Epistula Apostolica Novo Millennio Ineunte*, in *A.A.S* 93 (2001) n° 46.

²⁶⁷ P. TALEC, *Initiation à la mission de l'Église au monde*, 162.

peut-être opportun de donner une formation sur le caractère biblique et christologique du Rosaire que les mamans Beti récitent au quotidien.

Un effort d'évangélisation avec les moyens de communication sociale a déjà été fait au Cameroun. Des encouragements sont faits dans ce sens, avec le souci d'une régularité et de plus de cohérence dans la transmission des programmes. Au plan ecclésiologique, le modèle de l'Église famille de Dieu suggéré par le Synode des évêques africains est à encourager. Pour ce faire, il faut créer les communautés ecclésiales de base là où elles n'existent pas et les valoriser là où elles sont déjà instituées. En ce qui concerne la liturgie, le Pape Benoît XVI invitait toute l'Église qui est en Afrique à soigner la célébration liturgique. Nous proposons pour cela aux curés de préserver la dignité des lieux de culte. Les paroisses ne doivent pas devenir des «simples espaces de socialisation ou des espaces culturels. Il convient de promouvoir leur fonction première qui est celle d'être un lieu privilégié de rencontre entre Dieu et son peuple»²⁶⁸. Enfin, nous suggérons que soient vérifiées les preuves de vertus des premiers chrétiens Beti qui ont travaillé non seulement pour l'implantation de l'Église à Yaoundé, mais aussi dans l'évangélisation. Pourquoi ne pas introduire les procès de béatification ou de canonisation de ces chrétiens?

Conclusion

Dans de ce troisième chapitre de notre étude, nous avons proposé deux secteurs indispensables sur lesquels doit se pencher la nouvelle évangélisation du peuple Beti. Il s'agit de la culture et la famille. En ce qui concerne la culture, nous avons choisi l'inculturation comme paradigme de la nouvelle évangélisation. L'inculturation nous a apparu comme une nécessité pastorale qui permet d'aller au-delà des préjugés et des méfiances connus dans le passé. En effet, le bien-fondé de l'inculturation est qu'elle

²⁶⁸ BENEDICTI PP. XVI, *Adhortatio Apostolica, Africae Munus*, in *A.A.S.* 104 (2012) n° 154.

établit un pont entre chaque culture et le christianisme. En plus, elle permet à chaque baptisé de suivre le Christ en restant lui-même et en s'inspirant de sa propre expérience spirituelle et culturelle qui n'est pas une contradiction de l'Évangile. Finalement, l'inculturation ouvre à un accueil prompt du message évangélique par le fait qu'elle s'appuie non seulement sur les valeurs de l'Évangile, mais aussi sur les mérites de la culture des peuples. En ce qui concerne la famille, nous avons souligné que, pour que l'Évangile soit accueilli et enraciné au cœur des familles Beti, l'annonce de cet Évangile doit partir du peuple vers le peuple. Il s'agit de ressortir la force transformatrice de l'Évangile en empruntant l'itinéraire de Jésus et en actualisant les pratiques du même Jésus au sein des familles.

CONCLUSION

Au terme de ce parcours, qui nous a permis d'analyser dans une approche historico-théologique la conversion des Beti au christianisme, nous n'avons pas la prétention d'avoir saisi entièrement les motivations de la rapidité avec laquelle les Beti ont adhéré à la foi chrétienne. Toutefois, nous avons essayé de comprendre comment la religion chrétienne a facilement balayé la religion ancestrale des Beti pour présenter le Dieu révélé en Jésus-Christ comme l'unique Dieu.

Il n'a pas été facile d'avoir à notre disposition toute la documentation nécessaire pour élaborer ce travail. Cette difficulté s'est posée surtout parce que nous n'étions pas au Cameroun. En plus, de nombreux documents sur la première évangélisation des Beti se trouvent dans les archives des pères Pallotins et Spiritains en Allemagne et en France. Malgré ces difficultés, notre labeur n'a pas démerité. Les recherches effectuées nous ont éclairé sur l'histoire de l'Église chez les Beti et nous ont illuminé davantage sur les appels que les chrétiens Beti lancent à l'Église en ce XXI^e siècle. En plus, notre travail nous a certainement ouvert les horizons sur la possibilité d'une étude encore plus ample dans l'avenir où il serait peut-être intéressant, par exemple, de réfléchir sur la question de la continuité dans la discontinuité de la religion chez les Beti.

Cette recherche nous a surtout permis de comprendre que, dès le début de l'expansion du christianisme, l'histoire de l'Église universelle a été marquée par des réveils et des reculs. Dans certaines nations, ou chez certains peuples, le recul était souvent marqué par des réticences envers la doctrine chrétienne. Dans ces circonstances, l'Église peinait à se développer. Par contre, dans d'autres contrées, ou chez d'autres peuples, un accueil très chaleureux était souvent réservé au christianisme, ce qui explique son expansion rapide. Ce dernier cas a certainement été celui du peuple Beti, dont la quasi-totalité de la population a embrassé le christianisme. Il n'y a donc

plus de doute que ce peuple a été fasciné par la religion chrétienne; et il fait partie aujourd'hui des peuples qui ont été pacifiques avec la foi chrétienne en Afrique.

Dans cette étude, nous avons observé que c'est dans une société Beti où domine la croyance aux religions ancestrales que le Dieu chrétien est proposé. Dans ce contexte, malgré certaines difficultés, le peuple Beti a opté d'adhérer à la foi chrétienne. La conversion, dans cette option, est comprise comme une expérience de la rencontre avec un Dieu qui sauve l'humanité par le drame de la mort et la glorieuse résurrection de son Fils Jésus-Christ.

Les motivations qui ont facilité une telle rencontre, suite à laquelle les Beti adhèrent au christianisme, ont été de plusieurs niveaux.

Au plan théologique, la bonne réception du message évangélique fut l'œuvre de la grâce divine. La conversion émane comme fruit de l'initiative de l'intervention de Dieu dans l'histoire du peuple Beti. En effet, c'est la grâce de Dieu qui agit en chaque homme, indépendamment de sa condition; et c'est encore elle qui transforme l'homme intérieurement afin qu'il réponde à l'appel de la conversion. Bien que Dieu se serve aussi de la médiation humaine pour atteindre les cœurs, il reste lui-même le promoteur de toute conversion et le protagoniste de toute évangélisation.

En ce qui concerne les facteurs anthropologiques, nous retenons que, dans le processus de la conversion d'un peuple, la culture, les coutumes et les traditions religieuses ont un rôle important. En fait, c'est par les valeurs de sa culture qu'un peuple se comprend et comprend les autres. Ainsi, pour adhérer à la foi chrétienne et assimiler le message évangélique, l'héritage culturel du peuple Beti n'a pas été une arme de guerre contre le christianisme. Au contraire, il a constitué le sarment par lequel s'est transmise la semence de la Bonne Nouvelle. Puisque la doctrine religieuse du peuple Beti avait plus de ressemblance avec la doctrine chrétienne, elle a constitué une base

suffisante pour que ce peuple se dispose à faire bon accueil au christianisme. La culture qui est purement un facteur humain se révèle dans ce sens comme courroie de transmission du message évangélique dont témoigne le christianisme. L'Évangile avait donc comme mission accomplir et non abolir.

Cependant, il faut souligner que la seule culture du peuple Beti n'aurait pas déclenché les conversions en masse, si les missionnaires n'avaient pas prêché l'Évangile qui a amolli les cœurs. En effet, comme dans les premières communautés chrétiennes évangélisées par les Apôtres, les pères Pallotins et Spiritains, qui sont en quelque sorte les "pères dans la foi" des Beti, ont inlassablement transmis à ce peuple la foi qu'ils ont eux-mêmes reçue. Ils ont enseigné la morale chrétienne et ont changé les attitudes, ce qui a valablement favorisé l'éradication de la sphère païenne et l'instauration d'une société chrétienne.

Quant aux motifs sociaux, nous avons souligné que le christianisme a introduit les structures de la société occidentale, telles que les écoles, les dispensaires, les machines, etc., qui ont non seulement transformé la société traditionnelle Beti, mais ont aussi contribué à l'adhésion des Beti à la nouvelle religion. En plus, la propre faiblesse de la société Beti fut un atout pour la pénétration du christianisme. En effet, la débilité de la société émane du fait qu'elle n'est pas centralisée autour d'un pouvoir institutionnel. Pour cette raison, le peuple n'était pas préparé pour opposer une résistance farouche à un pouvoir politique ou religieux provenant de l'extérieur. C'était donc un peuple facilement dominable.

Au long de ce travail, nous avons aisément compris qu'il a été facile pour le peuple Beti de devenir chrétien, mais très difficile de vivre comme chrétien. Il y a ici un problème de lucidité, parce que certains chrétiens Beti ne saisissent pas clairement la frontière entre la foi chrétienne et certaines pratiques non inspirées par l'Évangile, ce

qui influence les comportements religieux de ces chrétiens. La question de la nouvelle évangélisation que nous avons abordée cherchait les moyens pouvant rehausser la pertinence et la crédibilité de l'Évangile chez le chrétien Beti. Depuis toujours, être chrétien ne se réduit pas à la seule réception du sacrement de Baptême. Être chrétien c'est vivre en Jésus-Christ et avoir les mêmes sentiments qui habitait le Christ (cf. Ph 2,5). Pour cette raison, nous avons proposé l'inculturation dans le processus de la nouvelle évangélisation du peuple Beti comme voie d'enracinement de l'Évangile au cœur des cultures Beti.

Pour éviter une évangélisation trop spéculative, l'annonce de l'Évangile doit s'étendre davantage au sein de la famille. En fait, l'Église, en tant que témoin de l'Évangile du Christ, est invitée à avoir une attitude de bienveillance vis-à-vis des familles qui affrontent des situations difficiles causées par les régimes socio-économiques, socio-politiques et culturels contraires à l'idéal de l'Évangile. L'annonce de l'Évangile dans ces situations ne peut pas rester dans les lieux de culte. Elle doit s'engager auprès des familles dont la dignité est parfois méconnue. Cependant, chaque chrétien Beti doit se laisser guider, à son tour, par la Parole de Dieu et éviter les courants de pensée et les pratiques qui amoindrissent son ardeur chrétienne.

BIBLIOGRAPHIE

1. PRINCIPALE: BETI ET CAMEROUN

ALEXANDRE, P. et BINET, J., *Le groupe dit pahouin. Fang-Bulu-Beti*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

ESSOMBA FOUA, A., *Le mariage chrétien au Cameroun, une réalité anthropologique, civile et sacramentelle*, L'harmattan, Paris, 2010.

ESSONO, A. K. P., *L'annonce de l'évangile au Cameroun, l'œuvre missionnaire des pallottins de 1890 à 1916 et de 1964 à 2010*, Karthala, Paris 2013.

EYEZO'O, S., «L'art chrétien africain et inculturation au Cameroun. De Max Mintsa à Engelbert Mveng», in J. PIROTTE, C. SAPPPIA et O. SERVAIS (Dir), *Image et diffusion du christianisme. Expressions graphiques en contexte missionnaire XVI^e- XX^e siècles*, Karthala, Paris, 2012, 127-138.

JOLLIVET, M-E., *Les «sixas» au Cameroun du sud*, in *Formation religieuse en Afrique noire*, Editions de Lumen Vitae, Bruxelles, 1956, 276-290.

KUATE, J., *Les Dehoniens au Cameroun dans la dynamique missionnaire de l'Église au XX^e Siècle*, centro Generale studi SCJ, Roma, 2012.

_____, *Théologie de Deux pasteurs de l'Église camerounaise: Mgr Jean Zoa et Mgr Albert Ndongmo*, Presses de Nagro Business, Yaoundé, 2012.

KPWANG K, R., «Avant-propos», in KPWANG K, R, (Dir), *La chefferie «traditionnelle» dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun (1850-2010)*, L'harmattan, Paris, 2011, 21-25.

_____, «Pouvoirs traditionnels et notion de 'chefferies' au Cameroun: de la période pré coloniale à l'ère de la mondialisation», in R. KPWANG K (Dir), *la chefferie «traditionnelle» dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun (1850-2010)*, L,harmattan, Paris, 2011. 37-70.

MBILI, A. A., *D'une Église Missionnaire à une Église africaine nationale, L'observatoire du grand séminaire d'Otéle 1949-1968*, L'harmattan, Paris 2009.

MESSINA, J-P. - VAN SLAGEREN J., *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*, Karthala- Clé, Paris/Yaoundé, 2005.

MESSINA, J-P., *Jean Zoa prêtre, archevêque de Yaoundé 1922-1998*, Karthala, Paris, 2000.

_____, «La mission pallottine au Cameroun 1980-1916», in J-P.

MESSINA, J. VAN SLAGEREN, *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*, Kartala-Clé, Paris/Yaoundé, 2005, 139-149.

_____, «La période transitoire: 1916-1922», in J-P. MESSINA, J. VAN SLAGEREN, *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*, Kartala-Clé, Paris/Yaoundé, 2005, 151-156.

_____, «les origines de l'Église catholique au Cameroun», in J-P. MESSINA, J. VAN SLAGEREN, *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*, Kartala-Clé, Paris/Yaoundé, 2005, 129-138.

_____, «la relève missionnaire: les missionnaires du Saint-Esprit», in J-P. MESSINA, J. VAN SLAGEREN, *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*, Kartala-Clé, Paris/Yaoundé, 2005, 157-191.

NANA, A., *Anthropologie Beti et sens chrétien de l'homme*, L'harmattan, Paris, 2010.

ONOMO ETABA, R.B., «la chefferie indigène, la mission chrétienne et la question foncière au Cameroun: de l'époque précoloniale à nos jours (1884-2008)» in R. KPWANG K, R (Dir.), *la chefferie "traditionnelle" dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun (1850-2010)*, L'harmattan, Paris, 2011, 264-265.

OSSAMA, N., *Rites et croyances des anciens Beti*, Pucac-Cerdotola, Yaoundé, 2015.

OWONO, J.F., *Pauvreté ou paupérisation en Afrique, une étude exégético-ethique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun*, University of Bamberg press, Bamberg, 2011.

VINCENT, J. F., *Tradition et transition, entretien avec les femmes Beti du Sud-Cameroun*, Éditions Berger-Levrault, Paris, 1976.

THE-BOCHET, M-P., *Des sociétés secrètes aux associations modernes. La femme dans la dynamique de la société Béti 1887-1966*, Thèse de 3^{ème} cycle École pratique des hautes études, Paris, 1970.

TOLRA- LABURTHE, PH., *Les Seigneurs de la forêt, Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*, Publication de la Sorbonne, Paris, 1981.

_____, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun, Essai sur la religion Beti*, Karthala, Paris, 1985.

_____, *Vers la lumière ? Ou le désir d'Ariel, A propos des Beti du Cameroun sociologie de la conversion*, Karthala, Paris, 1999.

_____, *Le Rite Tsoo chez les Benë du Cameroun, renaissance de rituels traditionnels chez les catholiques africains*, L'harmattan, Paris, 2010.

_____, «La mission catholique allemande du Cameroun (1890-1916) et la missiologie», in M. SPINDLER et J. GADILLE (Dir), *Science de la mission et formation missionnaire au XXe Siègle*, Edition lyonnaise d'art et d'histoire, Lyon, 1992. 119-147.

2. AUXILIAIRE: AFRIQUE

2.1. Œuvres

AJOULAT, L-P., *Aujourd'hui l'Afrique*, Casterman, Paris, 1958.

BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, dynamique sociale en Afrique centrale*, Presse universitaire de France, Paris, 1971.

CARVALHO VINCENTE, M.A., *Un essai de catéchèse inculturée dans le diocèse de Mananjary (Madagascar)*, Éditions dehoniennes, Porto, 1999.

EBERECHUKUWU AFIGBO, A., «Les répercussions sociales de la domination coloniale: les nouvelles structures sociales», in A. ADU BOHAHEN (Dir.), *Histoire générale de l'Afrique*, Unesco/ NEA, Paris, 1987, 527-547.

EBOUSSI-BOULAGA, F., *A contretemps, l'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, Paris, 1991.

_____, *Christianisme sans fétiche, révélation et domination*, présence africaine, 1981.

ELA, J-M., *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris, 2009.

ELENGABEKA, E., (Dir.), *Les funérailles chrétiennes en Afrique. Étude pluridisciplinaires sur la mort dans les sociétés africaine contemporaines*, Karthala, Paris, 2014.

ÉLOI MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Karthala-Presses de l'UCAC, Paris /Yaoundé, 1997.

ESSENG NGUEMA BILOGO, L., *La inculturación en el Pueblo Fang. Un paradigma de evangelización de África*, Facultad de Teología de Catalunya, Barcelona, 2012.

EZEMBE, F., *L'enfant africain et ses univers*, Karthala, Paris, 2009.

KÃ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Karthala/Clé, Paris/Yaoundé, 2000.

KOUOKAM MAGNE, E., «Lecture anthropologique des funérailles en Afrique», in E. ELENGABEKA (Dir), *Les funérailles chrétiennes en Afrique. Étude pluridisciplinaires sur la mort dans les sociétés africaine contemporaines*, Karthala, Paris, 2014, 51-60.

LUSALA LU NE NKUKA, L., *Jésus-Christ et la religion africaine. Réflexion christologique à partir de l'analyse des mythes d'Osiris, de Gueno, d'Obatala, de Kiranga et de Nzala Mpanda*. Grgorian & biblical press, Roma, 2010.

MAFUTA KIYUNGU, D., *Double appartenance religieuse des chrétiens africains ? Inculturation et pluralité religieuse*, L'harmattan, Paris, 2010.

MBEMBE, A., *Afrique indocile, christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1988.

MBUKA. C – P. TITI NWEL, «Communautés chrétiennes et évangélisation de l'Afrique, hier et aujourd'hui», in *Missionnaires, religieux, Africains. Mélanges à l'occasion des XXV ans de l'École Théologique Saint Cyprien*, ETSC-Yaoundé, 2004, 269-283.

MESSINA, J-P., *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, L'harmattan, Paris, 2007.

MONGO BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, présence africaine, Paris, 1976.

NKAY MALU, F., *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933)*, Karthala, Paris, 2007.

SYMPOSIUM DES CONFERENCES EPISCOPALES D'AFRIQUE ET MADAGASGAR (SCEAM), *L'avenir de la famille notre mission. Contribution, à la 14^{ème}, assemblée générale ordinaire du Synode des Evêques sur la famille*, SECAM-SCEAM publications, Accra, 2015.

2.2. Revues

BOKA DI MPASI LONDI, «A propos de la théologie d'Église africaines», *Spiritus*, 104, (1986) 235-248.

ÉLOI MESSI METOGO, «Qué identidad cristiana puede surgir a partir de las religiones africanas, el cristianismo y la modernidad ?», *Concilium* 330 (2009) 241-248.

KABASELE MUKENGE, A., «*Les enjeux du synode Africain*», *Nouvelle revue théologique* 116 (1994) 161-180.

KAHINGA, J., «*Inculturação do Evangelho em África desafio para a nova evangelização*», *Communio* XII (1995) 45-53.

LUNEAU, L., «Tradiciones africanas sobre el Mas Alla», *Concilium* 143 (1979) 302-311.

NDONGALA MADUKU, «*Jean-Marc Ela (1936-2008) ou le bonheur de faire ‘la théologie sous l’arbre’*», *Nouvelle revue théologique* 131 (2009) 557-569.

PENOUKOU, J., «Eschatologie en terre africaine», *Lumière et vie* 159 (1982) 75-88.

SINGA, G- MPWATI, G- BADILA, L., «La liberté chrétienne. Message des ordinaires du Congo», *La Documentation catholique* 1751 (1978) 934-936.

TABARD, R., «Eglises d’Afrique: une inspiration pour l’Église de France ? Communautés de villages et de quartiers», *Spiritus* 220 (2015) 315-319.

UKPONG, J., «*Examen critico de los ‘Lineamenta’ del Sinodo africano extraordinário*», *Concilium* 339 (1992) 95-111).

3. LA BIBLE

La Bible de Jérusalem, Les éditions du Cerf, Paris, 1979.

4. DOCUMENTS DU MAGISTÈRE

4.1. Documents conciliaires

CONCILIVM OECVMENICVM VATICANVM II, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia (Lumen Gentium)*, in *A.A.S* 57 (1965) 5-71.

_____, *Constitutio Dogmatica de divina revelatione (Dei Verbum)*, in *A.A.S* 58 (1966), 817- 864.

_____, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis (Gaudium et Spes)*, In *A.A.S* 58 (1966) 1025-1118.

_____, *Constitutio de sacra liturgia (Sacrosanctum Concilium)*, in *A.A.S* 56 (1964) 97-138.

_____, *Declaratio de educatione christiana (Gravissimum Educationis)*, in *A.A.S* 58 (1966) 728-739.

_____, *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas (Notra Aetate)*, in *A.A.S* 58 (1965) 740-744

_____, *Decretum de activitate missionali Ecclesiae (Ad Gentes)*, in *A.A.S* 58 (1966) 947-990.

4.2. Documents pontificaux

BENEDICTI PP. XVI, *Adhorratio Apostolica Africae Munus* : in *A.A.S.*104 (2012) 239-314.

_____, *Adhortatio Apostolica Verbum Domini*, in *A.A.S.* 102 (2010) 681-787.

_____, *Adhortatio Apostolica Sacramentum Caritatis*, in *A.A.S.* 99 (2007) 105-180.

_____, *Litterae Encyclicae Deus caritas est*, in *A.A.S.* 98 (2006), 217-318.

_____, *Litterae Encyclicae, Spe Salvi*, in *A.A.S* 69 (2007), 985-1027.

FRANCISCUS PP, *Adhortatio Apostolica Evangelii Gaudium*, in *A.A.S.* 105 (2013) 1019-1137.

_____, *Adhortatio Apostolica Amoris Laetitia*, (2016), n°44.

IONNIS PAULI PP. II, *Adhortatio Apostolica Ecclesia in Africa*, in *A.A.S.* 88 (1996) 5-82.

_____, *Adhortatio Apostolica Familiaris Consortio*, in *A.A.S.* 74 (1982) 81-191.

_____, *Litterae Encyclicae Redemptoris Missio*, in *A.A.S.* 83 (1991) 249-340.

_____, *Allocutiones ad episcopos Consilii episcopalis Latino-Americani sodales*, in *A.A.S.* 75 (1983), 772-779.

_____, *Allocutiones ad UNESCO*, in *A.A.S.* 72 (1980) 735-752.

_____, *Epistula Apostolica Novo Millennio Ineunte*, in *A.A.S.* 93 (2001) 226-309.

_____, *Litterae Encyclicae Slavorum Apostoli* in *A.A.S.* 77 (1985) 779-813.

PAULUS PP. VI, *Adhortatio Apostolica Evangelii Nuntiandi*, in *A.A.S.* 68 (1976) 5-76.

4.3. Catéchisme de l'Église Catholique

CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/CECC, Paris, 2002.

5. GÉNÉRALE

5.1. Œuvres

ALBERICH, E., «inculturer et indigéniser le christianisme», in G. ROUTHIER et M. VIAU (Dir.), *Précis de théologie pratique*, Lumen vitae, Bruxelles, 2004, 439-451.

ARISTOTE, *La politique*, Edition Gonthier, Paris, 1971.

BIFET ESQUERDA, J., *Misionología. Evangelizar en un mundo global*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2008.

BIGIRUMWAMI, «Pour un renouveau du catéchuménat », in *formation religieuse en Afrique noire. Compte rendu de la semaine d'étude de Léopoldville 22-27 août 1955*, Edition de Lumen Vitae, Bruxelles, 1956.

BOFF, L., Nova evangelização, *perspectiva dos oprimidos*, Vozes, São-Paulo, 1991.

_____, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la libertación integral*, Sal Terrae, Guevara, 1992.

BOROBIO, D., *La iniciación cristiana*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1996.

BOUSQUET, F., «Évangéliser la culture», in F. MOOG et J. MOLINARIO (Dir.), *La catéchèse au service de la nouvelle évangélisation*, Desclée de Brouwer, Paris, 2013, 91-109.

CHANSON, Ph., «inculturation», in ION BRIA, Ph. CHANSON J. GADILLE, M. SPINDLER (Dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Cerf/ Labor et fides/ Cle, Paris/ Genève/ Yaoundé, 2003, 165-170.

COLOMB, J., *Le Service de l'Évangile. Manuel catéchétique*, Descellée, Paris, 1968.

COMBY, J., *Deux mille ans d'évangélisation, histoire de l'expansion chrétienne*, Desclée, Paris, 1992.

_____, *Para ler a história da Igreja*, Editorial Perpétuo socorro, Portugal, 1989.

DÍEZ MARTÍNEZ, F., *La nueva evangelización. Restauración o alternativa?* Ediciones paulinas, Madrid, 1992.

EUSEBE DE CESAREE, *La préparation évangélique*, Cerf, Paris, 1991.

GEFFRÉ, Cl., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, les Éditions du Cerf, Paris, 1988.

JENNY, H., *La Pâque et l'Eucharistie*, Éditions C. L. D, France, 1982.

JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, Cerf, Paris, 2006.

KASPER, W., *A misericórdia condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*, traduction de Beatriz Luiz Gomes, Lucerna, Cascais, 2015.

KLAUSPETER BLASER (Dir), *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire perspectives œcuméniques*, Cerf/Labor et fides, Paris/Genève, 2000.

MESLIN, M., *L'expérience humaine du divin*, Cerf, Paris, 1988.

_____, «Culture et modernité», in *Théologie et choc des cultures* (collection Cogitatio Fidei) n°121, les éditions du Cerf, Paris, 1984,75-91.

PERROIS, L., «Rites et croyance funéraires des peuples du bassin de l'Ogoué» in J. GUIAR, *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, Le Sycomore objets et mondes, 1979, 293-304.

PIVOT, M., *un nouveau souffle pour la mission*, les Éditions de l'Atelier/ les Édition Ouvrières, Paris, 2000.

TALEC, P., *Initiation à la mission de l'Église au monde*, Casterman, Belgique, 1965.

TORNOS CUBILLO, A., *Inculturación teología y método*, Comillas, Madrid,2001.

5.2. Revues

COSTE, R., «Un monde en mutation. Interprétation pour l'Église», *Spiritus* 130, (1993) 3-17.

DANGENS, «L'Esprit Saint dans l'Église», *Nouvelle revue théologique* 3 (1974) 225-245.

DUJARIER, M., «le catéchuménat, fonction de l'Église», *Spiritus* 134 (1994) 46-56.

DUVERNE, D., «Le synode sur la nouvelle évangélisation», *Nouvelle revue théologique* 134 (2012) 548-559.

SCANNONE, J.C., «les défis actuels de l'évangélisation en Amérique Latine», *Nouvelle revue théologique* 141 (1992) 641-652.

SCOLA, A., «*La famille, sujet d'évangélisation. Note en vue de la XIV^e Assemblée ordinaire du synode des évêques*», *Nouvelle revue théologique* 137 (2015) 561-586.

SOULETIE, J-L et R. LACROIX., «*La conversion et le devenir chrétien*», *Lumen Vitae* 4 (2013) 413-422.

VILLACA, Th., «*le catéchumène en pays Vodou*», *Spiritus* 134 (1994) 57-60.

6. ARTICLES ET SOURCES D'INFORMATIONS ÉLECTRONIQUES

BINGONO BINGONO, F., “*Le Nkul en phéno-communication*”, conférence prononcée à Yaoundé à l’occasion des journées de communication du Cerdotola du 10 octobre 2013. Disponible en ligne in <https://www.youtube.com/watch?v=Rzj2BUw7YGM>, consulté le 14/02/ 2016 à 7h 30.

_____, “*Le Nkul en religion et gouvernance spirituelle africaine*”, conférence prononcée à Yaoundé à l’occasion des journées de communication du Cerdotola du 10 octobre 2013. Disponible en ligne in

<https://www.youtube.com/watch?v=Rzj2BUw7YGM>, consulté le 14/02/ 2016 7 :30.

NKONKO, M., «*le christianisme en Afrique: Genèse et fonctions sociales*», in *Peuples noirs peuples africains*, n° 47 (1985) 11-239. Disponible en ligne sur www.mongobeti.org consulté le 19/03/2016 à 19h.