

UNIVERSITÉ SAINT-PAUL
FACULTÉ DE THÉOLOGIE

**UN ENSEIGNEMENT SOCIAL DE L'ÉGLISE POUR L'AFRIQUE :
DE LA COMMUNICATION SOCIO-POLITIQUE DES ÉVÊQUES DU
CAMEROUN, DE 1988 À 1998,
À LA NÉCESSITÉ D'UNE APPROCHE CONTEXTUELLE ET D'UNE
DÉMARCHE PRAXÉOLOGIQUE.**

Bernard KENTIA

Thèse soumise à la
Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul
Dans le cadre des exigences du programme de Doctorat en théologie
(Éthique chrétienne, avec mineure en Communications sociales)

Ottawa, Canada

Table des matières

Liste des tableaux	4
Liste des abréviations et sigles	5
INTRODUCTION GÉNÉRALE	7
PREMIÈRE PARTIE : LA COMMUNICATION SOCIO-POLITIQUE DES ÉVÊQUES DU CAMEROUN, DE 1988 À 1998. L'HISTOIRE D'UN RENDEZ-VOUS MANQUÉ DE L'ÉGLISE AVEC UN PEUPLE ET SON HISTOIRE.	28
I.1- Constitution chronologique du corpus : Identification de ses éléments et contextes historiques de leur production.	32
I.1.1- Opérations de charme politique et inquiétudes sociales à la fin des années 80.	36
I.1.2- 1990-1992 : La désillusion et la radicalisation des positions.	43
a. L'épiscopat du Cameroun, un corps bien fragile.	46
b. La politisation du social jusqu'à l'étouffement.	57
c. Les évêques et les médiations.	66
d. 1992 : changement politique, mais statu quo social.	74
I.1.3- 1993-1998 : la restauration de l'autoritarisme d'État.	83
a. 1993 : les anesthésiantes solutions politiques.	83
b. 1994 : entretenir les rêves.	87
c. 1995 : réponses dilatoires aux questions existentielles.	90
d. 1996 à 1998 : retour à la case départ.	92
I.2- Évaluation du corpus.	103
I.2.1- Évaluation générale du corpus : classification quantitative par période, sujet, source et genre rédactionnel.	105
I.2.2- Évaluation détaillée du corpus : Teneur des éléments du corpus et considérations méthodologiques.	116
I.3- Synthèse thématique.	154
I.3.1- Le principe directeur de la communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 à 1998.	157

I.3.2- Les thèmes sur la justice et la paix sociales dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 à 1998.....	164
DEUXIÈME PARTIE : VÉRIFICATION DE LA PERTINENCE DE LA COMMUNICATION SOCIO-POLITIQUE DES ÉVÊQUES DU CAMEROUN, DE 1988 À 1998. LES RAISONS D'UN RENDEZ-VOUS MANQUÉ.....	
II.1- Les limites de l'enseignement social de l'épiscopat africain à promouvoir des changements.	193
II.1.1-Les travaux sur le phénomène des évêques-présidents des conférences nationales.	195
II.1.2-Les travaux sur l'enseignement social de l'Eglise concernant l'Afrique.	202
II.1.3-Critiques des théologiens africains au sujet des interventions socio-politiques de la hiérarchie catholique.....	208
II.2. De la pertinence de la communication socio-politique des évêques du Cameroun.	214
II.2.1-Les facteurs du processus de communication.	215
II.2.2-La nature de la communication socio-politique des évêques du Cameroun.	220
II.2.3-Vérification de la pertinence théorique de la communication socio-politique des évêques du Cameroun.....	226
a. Les constituants de l'épiscopat du Cameroun.....	227
b. La compétence des évêques à traiter des questions économiques et socio-politiques.	229
c. La façon dont les évêques se situent par rapport à leurs publics.....	233
II.2.4-Vérification de la pertinence pratique de la communication socio-politique des évêques du Cameroun.....	238
a. Des intervenants concordants et complémentaires (Qui?).....	240
b. Des messages clairs, cohérents et assortis d'objectifs réalistes (dit Quoi?).	244
c. Un public cible bien étudié (à Qui?).	250
d. Des services médiatiques appropriés (par Quel canal?).....	269
e. Une stratégie conséquente (avec Quel effet?).	272
TROISIÈME PARTIE : LA NÉCESSITÉ D'UNE NOUVELLE ÉTHIQUE ET DE LA DÉMARCHE PRAXÉOLOGIQUE EN VUE D'UN ENSEIGNEMENT SOCIAL POUR L'AFRIQUE. LA PRÉPARATION DES RENDEZ-VOUS PROCHAINS.....	
III.1. Les efforts de contextualisation de l'évangélisation en Afrique.	284

III.2-	Contextualiser pour participer adéquatement à l'édification d'un ordre moral et social nouveau en Afrique.	306
III.2.1-	Kä Mana et la théologie de la reconstruction de l'Afrique.	309
III.2.2-	Maesschalck et la nouvelle éthique sociale.	320
III.2.3-	Les défis de l'Église dans la dynamique de déconstruction-reconstruction	332
a.	La déconstruction et ses défis pour l'Église.	332
b.	La reconstruction et ses défis pour l'Église.	340
III.3-	La praxéologie comme mode opératoire pour une Afrique autre.	351
III.3.1-	Éthique contextuelle et praxéologie : même approche de l'agir humain.	354
a.	De la théorie à la praxis.	354
b.	Praxis et Doxa.	355
c.	C'est quoi, la praxéologie?	357
III.3.2-	Éthique et praxéologie.	368
III.3.3-	La nécessité d'une démarche praxéologique pour une parole éthico-prophétique. .	373
a.	La démarche praxéologique pour la quête de sens et de constance.	375
b.	La démarche praxéologique pour la formulation d'une parole prophétique. ..	376
c.	La démarche praxéologique en pastorale pour une Afrique autre.	379
d.	La démarche praxéologique en vue d'une communication socio-politique pour l'Afrique.	383
	CONCLUSION GÉNÉRALE	390
	Annexe	401
	Bibliographie	404

Liste des tableaux

Tableau 1 : Répartition des éléments du corpus par période.....	106
Tableau 2 : Répartition des éléments du corpus suivant les sources d'intervention par période.	107
Tableau 3 : Parité des éléments du corpus par sources d'intervention et par période.....	108
Tableau 4 : Les genres rédactionnels des éléments du corpus.....	109
Tableau 5 : Parité des éléments du corpus par genres rédactionnels et par période.....	113
Tableau 6 : Lettre pastorale.....	122
Tableau 7 : Homélie.....	130
Tableau 8 : Communiqué et Circulaire.....	131
Tableau 9 : Interview et Conférence de presse.....	140
Tableau 10 : Propos et Point de vue.....	144
Tableau 11 : Appel.....	146
Tableau 12 : Mémoire.....	148
Tableau 13 : Déclarations.....	149
Tableau 14 : Argumentaire sur la justice et la paix sociales en 1988 et 1989.....	167
Tableau 15 : Argumentaire sur la justice et la paix sociales entre 1990 et 1992.....	170
Tableau 16 : Argumentaire sur la justice et la paix sociales entre 1993 et 1998.....	180

Liste des abréviations et sigles

ACERAC : Association des conférences épiscopales de la région de l'Afrique centrale

AFP : Agence France-Presse

AOF : Afrique occidentale française

AOTA : Association œcuménique des théologiens africains

APE : Associations des parents d'élèves

ATA : Association des théologiens africains

BIT : Bureau international du Travail

CBC : Canadian Broadcasting Corporation

CEBEC : Conseil des Églises Baptiste et Évangélique du Cameroun

CENC : Conférence épiscopale nationale du Cameroun

CETA : Conférence des Églises de Toute l'Afrique

CFA : Communautés Financières d'Afrique

CNJP : Commission Nationale de Justice et Paix

CRETES : Centre de Recherche et d'Étude en Économie et Sondage

CRTV : Cameroon Radio and Television

DC : Documentation Catholique

DESS : Diplôme d'Études supérieures spécialisées

EEC : Église Évangélique du Cameroun

FEMEC : Fédération des Églises et Missions Évangéliques du Cameroun

FMI : Fonds monétaire international

ICAO/ISCOM : Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest / Institut supérieur de communication

IIES : Institut international d'études sociales

MINAT : Ministère de l'administration territoriale

ONU : Organisation des Nations Unies

PAS : Programme d'ajustement structurel

PIB : Produit intérieur brut

PME : Petites et moyennes entreprises

PMI: Petites et moyennes industries

PNUD : Programme des Nations Unies pour le développement

RDPC : Rassemblement démocratique du peuple camerounais

RFI : Radio France International

SCEAM : Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar

SDF : Social Democratic Front

SDN : Société des Nations

SENECA : Secrétariat National de l'Enseignement Catholique

SPEC : Secrétariat permanent de l'enseignement catholique

UC : Union Camerounaise

UDC : Union démocratique du Cameroun

UEBC : Union des Églises Baptistes du Cameroun

UNC : Union Nationale Camerounaise

UNDP : Union nationale pour la démocratie et le progrès

UPC : Union des populations du Cameroun

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le 15 mai 1891, le pape Léon XIII publie l'encyclique *Rerum novarum* sur la « Condition des ouvriers ». Choses nouvelles, situations nouvelles, modifications des rapports entre patrons et ouvriers, « Partout les esprits sont en suspens et dans une anxieuse attente, ce qui seul suffit à prouver combien de graves intérêts sont ici engagés. Cette situation préoccupe à la fois le génie des savants, la prudence des sages, les délibérations des réunions populaires, la perspicacité des législateurs et les conseils des gouvernants. En ce moment, il n'est pas de question qui tourmente davantage l'esprit humain. »¹ L'intention du pape est « de mettre en évidence les principes d'une solution conforme à la vérité et à l'équité. »² Cependant il ne se fait pas d'illusion sur la complexité du problème parce qu'« il est difficile, en effet, de préciser avec justesse les droits et les devoirs qui règlent les relations des riches et des prolétaires, des capitalistes et des travailleurs. D'autre part, le problème n'est pas sans danger, parce que trop souvent des hommes turbulents et audacieux cherchent à en dénaturer le sens, et en profitent pour exciter les multitudes et fomenter des troubles. »³ Avec *Rerum novarum*, la doctrine sociale de l'Église s'inscrit dans le débat social de son temps, fortement marqué par la dramatique situation des ouvriers dans le contexte de la Révolution industrielle et ses conséquences sociales.

Rerum novarum inaugure non seulement la doctrine sociale de l'Église des temps modernes, mais encore est la réponse de l'Église au rendez-vous de l'histoire contemporaine. Jean Paul II dira à cet effet :

¹ LÉON XIII, *Rerum novarum* No 1.1.

² *Rerum novarum* No 1.2.

³ *Rerum novarum* No 1.3.

En publiant *Rerum novarum*, le Pape donnait pour ainsi dire « droit de cité » à l'Église dans les réalités changeantes de la vie publique. Cela devait se préciser davantage encore par la suite. En effet, l'enseignement et la diffusion de la doctrine sociale de l'Église appartiennent à sa mission d'évangélisation; c'est une partie essentielle du message chrétien, car la doctrine en propose les conséquences directes dans la vie de la société et elle place le travail quotidien et la lutte pour la justice dans le cadre du témoignage rendu au Christ Sauveur. Elle est également source d'unité et de paix face aux conflits qui surgissent inévitablement dans le domaine économique et social. Ainsi il devient possible de vivre les nouvelles situations sans amoindrir la dignité transcendante de la personne humaine ni en soi-même ni chez les adversaires, et de trouver la voie de solutions concrètes.

... La « nouvelle évangélisation » dont le monde moderne a un urgent besoin et sur laquelle j'ai insisté de nombreuses fois, doit compter parmi ses éléments essentiels *l'annonce de la doctrine sociale de l'Église*, apte, aujourd'hui comme sous Léon XIII, à indiquer le bon chemin pour répondre aux grands défis du temps présent, dans un contexte de discrédit croissant des idéologies. Comme à cette époque, il faut répéter qu'*il n'existe pas de véritable solution de la « question sociale » hors de l'Évangile* et que, d'autre part, les « choses nouvelles » peuvent trouver en lui leur espace de vérité et la qualification morale qui convient. (*Centesimus Annus*, n° 5)

La doctrine sociale de l'Église est une réflexion éthique de l'Église catholique sur l'organisation de la société en général et les questions socio-économiques et politiques en particulier. Il s'agit d'un enseignement aussi vieux que l'Église, sinon plus vieux parce que c'est déjà dans l'Ancien Testament que les prophètes interpellent les puissants sur l'organisation et la gestion des personnes et des biens au sein du Peuple de Dieu. La doctrine sociale de l'Église prend source dans les Évangiles et la Tradition des Pères de l'Église, qui se préoccupaient déjà de la destination universelle des biens, sans oublier les théologiens et philosophes chrétiens, comme saint Thomas d'Aquin, qui ont participé à la constitution d'un véritable patrimoine intellectuel en matière politique et sociale. Mais cet enseignement a été systématisé et adapté aux conditions de notre époque par les

papes, à partir de la fin du XIXe siècle, et c'est cet ensemble de textes pontificaux qui constitue, au sens strict du terme, la doctrine sociale de l'Église.

On peut donc dire que la doctrine sociale de l'Église s'enracine dans la permanence et l'universalité de la Parole de Dieu, et devient un enseignement sûr qui guide les pas des différentes personnes, individuelles ou collectives, qui s'engagent à défendre la dignité de la personne humaine dans divers domaines de la vie, à la fois au sein des sociétés particulières et dans le monde. Parmi elles, on peut citer les membres des mouvements d'Action catholique et les syndicalistes chrétiens qui, particulièrement en Europe, ont travaillé à l'expansion effective des enseignements des papes au sujet des questions sociales, en vue de l'amélioration de la condition des travailleurs. Ailleurs, il y a des pasteurs et des théologiens qui, à la lumière de l'Évangile, tentent d'éclairer la conduite de leurs peuples face aux situations nouvelles et aux défis économiques et socio-politiques qui les interpellent, selon l'esprit du pape Paul VI dans *Octogesima adveniens* (1971) : on peut relever la démarche des théologiens de la libération en Amérique Latine; et les interventions en ce sens sont particulièrement nombreuses et multiformes en Afrique où les conditions de vie, l'organisation de la société et la gestion du vivre ensemble et du bien commun constituent pour chaque génération, depuis la colonisation, une situation nouvelle qui, pour reprendre *Rerum novarum*, « préoccupe à la fois le génie des savants, la prudence des sages, les délibérations des réunions populaires, la perspicacité des législateurs et les conseils des gouvernants. »

Depuis de nombreuses années, en effet, la hiérarchie catholique en Afrique produit de nombreux enseignements sur différents secteurs de la vie sociale, et à différentes

échelles, continentale⁴, régionale, nationale⁵ ou diocésaine, à la lumière de la Parole de Dieu et des enseignements pontificaux; un important corpus qui constitue ce qu'on pourrait appeler l'enseignement social des évêques d'Afrique⁶. Il s'agit en fait d'appels à abandonner les comportements qui sont considérés comme les causes de la déplorable condition de vie dans laquelle les populations sont empêtrées, que ce soit au niveau familial ou communautaire, dans le domaine politique ou économique, au sujet de la gestion du vivre ensemble ou du bien commun. La liste est longue et variée de ces comportements qu'on trouve à toutes les échelles sociales, autant chez les individus que dans les collectivités, dans le secteur privé comme dans celui de l'administration publique, et que les évêques voudraient voir éradiquer pour une société meilleure. Parce qu'il porte sur les comportements, cet enseignement est de l'ordre de l'éthique, mais davantage, lorsqu'il est traité dans le cadre d'un débat social, il devient une communication persuasive en vue du changement de comportement. Cela est bien remarquable dans les nombreuses interventions socio-politiques des évêques du Cameroun qui, de 1988 à 1998, sollicitent la collaboration de divers membres de la

⁴ *La voix du SCEAM*, publiée à Accra par le Secrétariat général du SCEAM (Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar) et le bimensuel *La Documentation Catholique* publient régulièrement des communications de l'épiscopat africain.

⁵ Les lettres pastorales des conférences épiscopales nationales, sur des sujets socio-politiques ou économiques, sont nombreuses dans *La Documentation Catholique* et dans diverses autres publications et revues chrétiennes sur le continent et ailleurs. À l'occasion de son cinquantième, la Conférence épiscopale nationale du Cameroun a publié *L'enseignement social des évêques du Cameroun. 1955-2005* à l'Édition AMA-CENC, septembre 2005.

⁶ V^r Maurice CHEZA et al, *Les évêques d'Afrique parlent, 1969-1992. Documents pour le synode africain*, Paris, Centurion, 1992; *Le synode africain. Histoires et textes*, Paris, Karthala, 1996; « L'Afrique tout entière traverse une crise grave. Lettre du Comité permanent du SCEAM aux chefs d'État d'Afrique et de Madagascar », le 10 mars 1993, in *DC* No 2073 de juin 1993 ; « L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui », exhortation pastorale du SCEAM réuni du 15 au 22 juillet 1984 à Kinshasa, in *DC* No 1913 de mars 1986 ; « Séminaire panafricain sur la justice et la paix. Résolution du SCEAM 1988 » in *Spiritus* No 114 de février 1989; Bernard MUNONO MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains*, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, 1995.

population et de divers groupes sociaux en faveur de la justice et de la paix sociales. Une approche audacieuse qui témoigne du souci qu'a la hiérarchie catholique de participer à l'avènement des temps nouveaux en Afrique, mais une approche bien risquée, qui suppose qu'elle soit préparée non seulement à tenir la contradiction, mais, davantage, à modeler son discours en fonction des contextes. D'où le sujet de ce travail :

Un enseignement social de l'Église pour l'Afrique : De la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, à la nécessité d'une approche contextuelle et d'une démarche praxéologique.

Justification du choix du sujet et du cadre de recherche.

Au début des années 2000, les travaux de rédaction de la Constitution européenne achoppent sur une question assez surprenante qui pourtant était déjà présente lors de la première manifestation de l'Europe commune en 1948, au congrès de La Haye : Faut-il ou non faire mention des « racines chrétiennes de l'Europe » dans son préambule ? L'Histoire nous apprend qu'après la chute de l'Empire romain d'Occident, c'est avec l'aide des évêques que les peuples se sont reconstitués en différents royaumes, et c'est à l'ombre des cathédrales, des églises et dans les monastères que la renaissance à la culture s'est faite, jusqu'à devenir ce qu'on a appelé l'Europe humaniste et qui se vante aujourd'hui d'être le berceau de la civilisation moderne : c'était le temps de la chrétienté. Cette vérité historique, qui est aussi celle d'un rendez-vous réussi de l'Église avec des populations qui semblaient dans la barbarie, m'a amené à m'interroger sur les raisons pour lesquelles l'engagement plus que centenaire de l'Église en Afrique ne permet pas à ses populations de renverser la piteuse situation dans laquelle elles s'enfoncent chaque jour un peu plus.

À cette période, plus précisément en 2000, j'étais étudiant journaliste en fin de formation à Abidjan – Côte d'Ivoire. Ce pays traversait alors une crise politique, sous la présidence transitoire du gouvernement militaire installé après le coup d'État de Noël 1999⁷, et certains politiciens, en mal d'inspiration, utilisaient l'argument de l'appartenance religieuse pour justifier leurs déboires. Il n'en fallait pas plus pour que les populations, multiethniques, multiculturelles et multiconfessionnelles, qui pourtant cohabitent

⁷ Mon Mémoire de DESS en Journalisme porte d'ailleurs sur cette période, sous le titre *La ligne éditoriale dans Le Jour pendant la transition militaire en Côte d'Ivoire (24 décembre 1999 – 26 octobre 2000)*.

paisiblement depuis des décennies, qui ont fraternisé et noué des relations d'alliance à travers des mariages, commencent à se regarder en chiens de faïence. Il y eut des tentatives de la part des musulmans d'incendier des églises et des temples, des ripostes des chrétiens, et plusieurs violations des mosquées par les soldats à la recherche d'armes, etc. La tension sociale allait grandissante, et RFI (Radio France Internationale) annonçait chaque jour l'imminence d'une guerre de religion en Côte d'Ivoire, opposant les musulmans du Nord aux chrétiens du Sud, selon le cliché habituel que la France donne des conflits sociaux en Afrique de l'Ouest et Centrale. Alors, les évêques catholiques, les pasteurs protestants et les imams se rencontrèrent à plusieurs reprises et formulèrent des messages communs à lire dans les églises, les temples et les mosquées, afin de dénoncer la manipulation et apaiser les cœurs. C'est ainsi que le mal fut conjuré et les politiciens durent chercher ailleurs de quoi envenimer le conflit social qu'ils avaient planifié. Une autre histoire d'un rendez-vous réussi de l'Église avec des populations prêtes à s'entre-déchirer, qui suscita en moi un étonnement plein d'espérance : l'engagement social de l'Église en Afrique pouvait donc amener les populations à prendre leurs responsabilités face aux forces occultes qui se jouent d'elles!

Cet étonnement positif se justifiait par le fait que, à peine une décennie plus tôt, au début des années 90, lors de ce que l'on a appelé en Afrique le processus de démocratisation, et qui a provoqué bien des troubles sociaux et enfoncé bien des pays dans une misère humaine plus profonde, l'épiscopat s'est franchement engagé dans le débat socio-politique, mais sans aucun résultat probant : un vrai rendez-vous manqué. On ne peut pas dire que les populations étaient hostiles ou indifférentes aux interventions

épiscopales, bien au contraire. On ne peut non plus penser que l'Église n'ait pas les moyens de réussir dans ses missions sociales : N'a-t-elle pas aidé les populations du défunt Empire romain d'Occident à se tirer de la barbarie? N'a-t-elle pas participé efficacement à l'amélioration de la déplorable condition ouvrière provoquée par la Révolution industrielle? N'a-t-elle pas œuvré à la renaissance de la convivialité entre les religions en Côte d'Ivoire? Qu'est-ce qui pouvait donc justifier son échec à cette importante phase de l'histoire socio-politique de l'Afrique moderne? Certainement l'approche; oui, il devait y avoir un problème d'approche. C'est donc pour vérifier les soupçons qui m'habitaient au sujet de la démarche de l'Église dans son engagement socio-politique en Afrique que je me suis engagé dans ce travail.

Pour bien le mener, il fallait se fixer un cadre de recherche. Même si elle porte sur l'enseignement social de la hiérarchie catholique en Afrique en général, j'ai retenu le Cameroun comme cadre géographique principal de la recherche et des analyses, pendant la période allant de 1988 à 1998.

Au-delà des affinités personnelles, le choix du Cameroun, qui est mon pays d'origine et celui que je connais le moins mal, est motivé par l'importance et la diversité des interventions socio-politiques des Églises dans son histoire politique récente. En effet, l'imposante communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 à 1998 n'est en réalité qu'un retour sur scène, car c'est depuis le temps de la colonisation que la hiérarchie catholique joue un rôle socio-politique dans ce pays, pour au moins deux raisons :

D'abord, le statut juridique particulier dont jouissait le Cameroun, et qui était celui des anciennes colonies allemandes depuis le Traité de Versailles (28 juin 1919)⁸. La France, l'une des puissances mandataires, puis tutélaires après la Deuxième Guerre mondiale, ne s'abstint pas toujours d'agir au Cameroun comme dans ses colonies voisines, ce qui lui était interdit par l'acte constitutif du mandat et les Accords de Tutelle. Aussi a-t-elle souvent été contrée dans certaines de ses initiatives coloniales par les Églises chrétiennes qui n'hésitaient pas à recourir à l'arbitrage de la SDN ou de l'ONU; Ngongo dit de ces interventions que les institutions religieuses ont ainsi assumé la fonction tribunitienne, véritable « rôle des forces politiques de substitution »⁹

L'autre raison importante des interventions socio-politiques de la hiérarchie chrétienne, et surtout catholique, était d'ordre idéologique, et portait sur le type de société à promouvoir compte tenu des réalités sociales et culturelles des sociétés traditionnelles africaines : les sujets majeurs étaient alors le mariage et l'enseignement¹⁰. Sur un plan purement politique, il importe, pour terminer avec la période coloniale, de signaler la fameuse *Lettre commune des vicaires apostoliques*¹¹ d'avril 1955 qui mettait les chrétiens en garde contre l'UPC (Union des Populations du Cameroun), un des partis qui

⁸⁸ Suivant les clauses du Traité de Versailles, les colonies allemandes reviennent à la SDN, qui deviendra l'ONU après la Deuxième Guerre mondiale. La SDN a placé le Cameroun sous mandat de la France et de la Grande Bretagne qui étaient des puissances coloniales dans les pays voisins. L'ONU fera de même, en plaçant le pays sous tutelle de ces mêmes puissances, par la suite.

⁹ Louis NGONGO, *Histoire des forces religieuses au Cameroun. De la Première Guerre mondiale à l'Indépendance (1916-1955)*, Karthala, Paris 1982, p.108 et p. 142.

¹⁰ NGONGO, *Histoire des forces religieuses au Cameroun*, pp. 119-142.

¹¹ « Activité communiste anticatholique au Cameroun », Lettre commune des vicaires apostoliques, in *DC* No. 1198 du 1^{er} mai 1955, col. 545-550. La mise en garde de cette lettre contre le communisme athée est reprise dans la « Déclaration commune des Ordinaires d'AOF et du Togo » suite à leur réunion plénière du 16 au 24 avril 1955 à Dakar, in *DC* No. 1200 du 29 mai 1955, col. 665-674, ainsi que dans le « Message des évêques de l'Afrique équatoriale-Cameroun » suite à leur Assemblée plénière du 11 au 15 juin 1965 à Yaoundé, in *DC* No. 1453 d'août 1965, col.1410-1412.

demandaient l'indépendance immédiate du pays¹², l'accusant d'être hostile à l'Église catholique et proche du communisme athée condamné par le Souverain Pontife.

La présence de la hiérarchie catholique sur la scène politique camerounaise s'est poursuivie au lendemain de l'indépendance; l'affaire du « Train de la mort »¹³, en 1962, en est une pertinente illustration. Elle se poursuit avec force à travers les journaux de l'Église catholique au Cameroun, particulièrement *L'Effort camerounais* et *L'Eessor des jeunes*, lorsque les dérives de l'autoritarisme politique réduisent les communautés du pays à l'unanimisme du parti unique ou parti-État. « L'affaire Ndongmo »¹⁴ survient ensuite au début de la décennie 70, avec l'arrestation, le procès et la condamnation à mort de l'évêque de Nkongsamba. Non seulement l'Église catholique en est assommée, mais encore, elle participe, après les divergences des évêques sur la libéralisation de l'enseignement en 1965¹⁵, à étaler au grand jour la fragilité interne du corps épiscopal camerounais.

Quand donc est publiée en 1988 la lettre pastorale sur *L'engagement des laïcs dans la vie de la nation*¹⁶, il ne s'agit en fait que d'un retour de l'Église catholique sur la scène politique nationale. Mais, plus qu'un retour, c'est véritablement une étape nouvelle de

¹² L'analyse critique que Louis Ngongo fait de cette lettre, dans son livre sus-cité, pp. 209–213, est très éclairante sur les dispositions de la hiérarchie catholique missionnaire relativement au désir des Camerounais de se libérer du joug colonial.

¹³ André SEGUÈ, *L'Église et l'État au Cameroun (1890 – 1972). De l'affrontement au « dialogue »*, Thèse de doctorat de 3^e cycle à la Faculté de Théologie de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg, novembre 1983, pp. 290-296.

¹⁴ Cette affaire est présentée comme la motivation de la thèse de SEGUÈ, *L'Église et l'État au Cameroun (1890 – 1972)*; il la développe plus amplement aux pages 314-347.

¹⁵ SEGUÈ, *L'Église et l'État au Cameroun (1890 – 1972)*, pp. 297-307.

¹⁶ Vt *La Documentation Catholique* No 1961 du 1^{er} mai 1988, pp. 461-463.

l'engagement socio-politique des évêques du Cameroun qui commence. L'intermède historique entre 1970 et 1988 est intéressant du fait qu'elle marque la fin d'une période, mais non d'un engagement : avant, le peuple était silencieux et spectateur face au pouvoir politique qui décidait de son sort; en 1988, la réforme politique amorcée, qui d'ailleurs relance l'Église sur la scène politique, naît d'un remous au sein des populations. Avant, les diocèses étaient plus grands, et les évêques n'avaient qu'un écho de la triste réalité des populations confiées à leur sollicitude pastorale; en 1988, les évêques sont plus nombreux du fait de la multiplication des diocèses, et donc peuvent appréhender directement et apprécier personnellement la vie quotidienne dans les quartiers et les villages. De plus, cet épiscopat est désormais majoritairement constitué de Camerounais, c'est-à-dire des fils de l'environnement délétère qui s'est mis en place au fil des temps, des tensions et des accommodations économiques, sociales, politiques et culturelles, jusqu'à devenir un mélange détonnant. Le discours est donc autre, non seulement dans sa formulation, mais aussi dans sa portée.

Pour ce qui est de la période couverte par cette recherche, soit de 1988 à 1998, période pendant laquelle le Cameroun est passé par une crise socio-politique généralisée que j'ai vécue en direct comme jeune pasteur, il faut dire qu'elle fut de grande fécondité dans les interventions socio-politiques des évêques. En effet, cette période fut celle de la maturation et de l'explosion d'une révolution sociale¹⁷, née de la révolte des masses

¹⁷ Les écrits sont nombreux qui rendent compte de cette révolution sociale, particulièrement le journal *Le Messager* qui se penche sur tous les aspects de son déroulement sur le terrain presque au quotidien. Frappé de suspension après de nombreuses menaces et censures, le Directeur de publication de ce journal, qui tire alors à 80 000 exemplaires, n'hésitera pas à prendre un autre nom en août 1991, *La Messagère*, pour continuer à se faire l'écho d'une crise sociale multiforme. Les livres ne sont pas moins nombreux qui analysent la crise socio-politique camerounaise de la décennie 90, insistant chacun sur l'un ou l'autre

populaires livrées depuis trop longtemps à la misère et à toutes sortes d'insécurité, dont les affres ont été exacerbées par la crise économique et des abus sociaux institutionnalisés au sein de l'appareil d'État. Il n'est donc pas exagéré de dire que la période de 1988 à 1998 est une période charnière entre le Cameroun politiquement monolithique et la tentative de libéralisation de la pensée au sujet de la gestion de la cité. La hiérarchie catholique du Cameroun est intervenue à maintes reprises sur certains aspects de ce processus, au moyen des lettres pastorales, des homélies, des déclarations, des messages, des communiqués et des appels; elle s'est adressée aux pouvoirs publics, aux leaders politiques et aux populations sur un certain nombre de sujets relatifs à la situation qui prévalait dans le pays, faisant des analyses et proposant des pistes de solution. Plus qu'un enseignement, c'est aussi une vraie communication que les évêques ont engagée avec différents groupes sociaux, particulièrement à travers des interviews accordés aux médias nationaux ou internationaux. À ces documents qui constituent spécifiquement le corpus de l'enseignement social de l'épiscopat du Cameroun, il faut ajouter d'autres faits et gestes tels que la participation de l'un ou l'autre évêque à des manifestations ou rencontres à caractère politique, ou encore lorsqu'il contresigne un manifeste, avec des personnalités d'autres confessions religieuses et de la société civile.

aspect des événements : Zacharie NGNIMAN, *Cameroun : la démocratie emballée*, Yaoundé, Éditions Clé, 1993; MANGA KUOH, *Cameroun : un nouveau départ*, Paris, L'Harmattan, 1996; Michel BANOCK, *Le processus de démocratisation en Afrique. Le cas camerounais*, Paris, L'Harmattan, 1993; Samuel EFOUA MBOZO'O, *L'Assemblée nationale du Cameroun à la croisée des chemins*, Yaoundé, Hérodote, 1994; MOUKOKO PRISO, *Cameroun/Kamerun : la transition dans l'impasse*, Paris, L'Harmattan, 1994; Valentin NDI MBARGA, *Ruptures et continuités au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1993; Hugues-François ONANA, *Les transitions démocratiques en Afrique : le cas du Cameroun*, Yaoundé, éd. CÉPER, 1994; Jean-Baptiste SIPA, *Outrage à la République*, tome 1 : *La transition manquée*, Douala, éd. SEPEC, 1992.

Lorsque commencent, en novembre 1997, les discussions entre le Rassemblement démocratique du peuple camerounais (RDPC) et le Social Democratic Front (SDF) en vue de l'instauration d'une « démocratie apaisée » au Cameroun, ce n'est plus seulement la fin d'une période qui s'annonce, mais aussi celle d'un engagement. En effet, avec la constitution d'une opposition politique grâce au processus de démocratisation maladroitement commencé en 1988, et avec la reconnaissance de l'importance d'un parti d'opposition en 1997, l'engagement de l'Église catholique dans la « fonction tribunitienne » ou dans le rôle de « force politique de substitution » devrait être arrivé à son terme. Et, même si le mot de l'Église aura toujours sa place dans la construction économique et socio-politique du pays, il ne devrait plus avoir la même teneur.

Pertinence du sujet.

Le premier intérêt de ce travail vient de ce qu'il présente une analyse critique des interventions épiscopales concernant la crise socio-politique de 1988-1998 au Cameroun, et porte, par extension, sur la lamentable situation socio-économique et politique du continent africain. Une analyse qui dépasse le cadre de ce qui s'est fait, pour interroger aussi la façon dont les choses ont été faites, afin de faire ressortir la part des évêques dans le résultat obtenu. En effet, on peut analyser l'enseignement social des évêques d'Afrique par rapport à la *doxa* de l'Église et de la société occidentale, présentée comme le modèle mondial; c'est ce qui revient dans les travaux d'un certain nombre de théologiens africains, qui seront amplement présentés dans la deuxième partie de ce travail. Mais les évêques sont aussi et d'abord les pasteurs d'un peuple qui a ses réalités et même sa *doxa* qu'on ne peut ignorer sans tomber sinon dans l'insignifiance, du moins dans l'impertinence. C'est pourquoi il importe, pour bien apprécier l'apport de l'Église à la construction socio-politique de l'Afrique, d'analyser les interventions de ses pasteurs en contexte afin d'en dégager les limites, ce qui permettrait d'explorer de nouvelles approches plus efficaces.

Il faut commencer par relever que l'enseignement social de l'Église sur la situation africaine s'inscrit dans le grand ensemble d'une démarche théologique initiée depuis 1956 dans le fameux livre *Des prêtres noirs s'interrogent*, et qui s'est développée vers la conception de la mission de l'Église en Afrique en fonction des défis du continent. La jeune Association des Théologiens Africains (ATA) en a fait son cheval de bataille, dans son souci de trouver dans l'Église des membres qui assurent un « leadership

visionnaire » dans la conception et la construction d'une « Afrique autre ». L'engagement social de l'Église est ici confronté à un double défi : d'abord celui d'une conception et d'une conduite de la mission de l'Église qui permettent d'atteindre l'âme des populations africaines et de les rejoindre dans leurs aspirations et leurs actions en vue du mieux-être-ensemble; c'est le défi de la pertinence. Ensuite celui d'une formulation et d'une pratique de la communication sociale de l'Église qui font ressortir la force de l'Évangile en vue d'éclairer et de soutenir le changement de l'ordre moral et social mortifère qui prévaut en Afrique depuis trop longtemps; c'est le défi de l'efficacité. L'objectif est que l'Église sache produire et rendre effective, en contexte africain, la parole « éthico-prophétique » qui fait de l'Évangile le ferment de l'éternel renouveau de tout ordre social et moral, ce qu'on peut appeler un enseignement social de l'Église pour l'Afrique.

Cet objectif est de grande actualité, et les théologiens africains, le SCEAM et les conférences épiscopales nationales d'Afrique, et même les deux Assemblées spéciales pour l'Afrique du synode des évêques (1994 et 2009), se sont penchés sur le sujet et en ont défini les contours théoriques; la familiarité des pasteurs avec la situation, ses enjeux et ses acteurs, les prédispose à traiter du sujet de façon appropriée; reste la dimension pratique, c'est-à-dire le savoir-faire. Ce travail se propose, à partir des interventions socio-politiques des évêques du Cameroun de 1988 à 1998, d'y contribuer en proposant l'approche contextuelle et la démarche praxéologique comme un processus pédagogique, pastoral et communicationnel adéquat en vue d'une meilleure participation de l'Église à l'avènement des temps nouveaux en Afrique.

Problème et questions de recherche.

Les conditions de vie, l'organisation de la société et la gestion du bien commun occupent une place importante dans l'activité pastorale et la réflexion théologique de l'Église catholique en Afrique. En appui à l'apport des infrastructures économiques et socio-caritatives mises en place, sa hiérarchie a élaboré un enseignement social en vue du changement des comportements qui constituent un frein à l'avènement d'un mieux-être pour tous. Cependant, force est de constater que, malgré tout cet investissement matériel, intellectuel et humain de l'Église, les conditions de vie restent calamiteuses sur le continent noir. Un ordre social inhumain y continue son règne, comme si les apports multiples et multiformes ne rencontraient pas l'âme intérieure qui leur permettrait de porter du fruit, et que les sursauts des peuples manquaient de point d'appui sûr pour renverser la situation.

Au cours de la décennie 90, on a vu dans toute l'Afrique des peuples nombreux se lever pour défendre leur droit à une vie humaine dans leurs différents pays; des personnes de tous âges et de toutes conditions ont revendiqué, par des manifestations publiques, leur part du fruit de leur labeur. Au Cameroun particulièrement, ce sont les parents et les enfants, les travailleurs et les chômeurs, les étudiants et les enseignants qui ont pris d'assaut les rues et les places publiques pour crier leur ras-le-bol, défiant la soldatesque du gouvernement et suscitant l'émoi au cœur des institutions administratives, politiques, économiques et religieuses au niveau national et international. Devant l'impasse socio-économique et politique qui se confirmait chaque jour davantage, de nombreuses voix, dont celles des Églises chrétiennes, s'élevèrent pour proposer des voies d'apaisement.

Les évêques du Cameroun, individuellement ou collectivement, produisirent une abondante communication largement relayée par les médias nationaux et internationaux sur la situation socio-politique du pays, participant ainsi au débat national en vue d'instaurer une meilleure gestion du bien commun et du vivre ensemble. Mais tout cela ne participa, paradoxalement, qu'à favoriser le retour à l'autoritarisme d'État, plus subtil certes, mais toujours aussi déshumanisant pour les populations. Cette contre-performance ne peut pas ne pas susciter des questionnements, surtout quand on sait que l'objectif des évêques était de participer à l'instauration d'un ordre de justice et de paix. Ceci est vrai du Cameroun, mais aussi de toutes les interventions socio-politiques de l'épiscopat en Afrique pendant la même période. Autrement dit, l'enseignement social de l'Église sur la situation africaine est un fiasco problématique, parce que, non seulement l'engagement de l'Église à l'amélioration des conditions de vie des populations y est notoire, mais encore, on ne peut douter ni des bonnes intentions des évêques, ni de la capacité de l'Église à susciter, grâce à l'enseignement évangélique, un ordre social et moral plus humain.

La hiérarchie catholique n'est certes pas la seule force en présence, mais elle en est une de taille : à la fois du fait de son investissement sur le terrain, de l'estime et de la confiance dont elle jouit généralement au sein des masses populaires, de la respectabilité et de l'influence qu'elle impose dans tous les groupes et dans toutes les couches de la société africaine. Alors, comment transformer cette force certaine en facteur de changement socio-politique réel en vue du mieux-être des populations, selon le vœu qui se dégage de son enseignement social sur l'Afrique, ou plus précisément, pour rentrer

dans le cadre de recherche, selon le vœu qui émane de la communication des évêques du Cameroun sur la crise socio-politique des années 90? Cette recherche se propose de contribuer à la quête d'une réponse à cette question, à partir de trois questions qui en guideront le processus et en définiront les étapes :

- En quoi consistent les interventions épiscopales dans le débat social sur la situation socio-économique et politique des années 90 au Cameroun et pourquoi en parler en termes de contre-performance? C'est la question de la constitution du corpus de la communication socio-politique des évêques du Cameroun pendant la période définie, de son évaluation et de son analyse thématique; c'est aussi l'histoire d'un rendez-vous manqué de l'Église avec un peuple et son histoire.
- Pourquoi les interventions épiscopales n'ont-elles pas atteint leurs objectifs auprès des acteurs sociaux et dans le débat social d'alors? C'est la question de la pertinence théorique et pratique de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, ou les raisons d'un rendez-vous manqué.
- L'Église peut-elle, au Cameroun et en Afrique, rendre à l'Évangile la force qu'on lui reconnaît d'être le ferment de l'éternel renouveau de tout ordre social et moral? C'est la question d'une nouvelle manière d'être Église pour l'Afrique, ou la préparation des rendez-vous prochains.

Objectifs et hypothèse de recherche.

L'objectif général de cette recherche est non seulement de trouver les problèmes qui ont entravé l'efficacité de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, mais aussi de relever les approches qui limitent la hiérarchie de l'Église catholique dans son analyse-diagnostic de la situation de sous-humanité qui prévaut en Afrique, et de proposer une approche nouvelle.

Trois objectifs spécifiques permettront d'atteindre ce triple objectif général :

- Évaluer le contenu manifeste de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998.
- Mener une analyse critique de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998.
- Développer une approche qui permette à l'Église, à ses pasteurs et à ses fidèles, de participer efficacement à l'avènement des temps nouveaux en Afrique.

Il s'agit de démontrer, en partant du cadre de recherche qui est celui de la crise socio-politique qui a secoué le Cameroun pendant la décennie 90, qu'il ne suffit pas, pour l'Église, d'élaborer un discours éthique fondé sur des valeurs et des principes généralement acceptés, un enseignement conforme à une espèce de *doxa* mondiale, pour répondre avec pertinence à une situation qui tient des peuples et des enfants de Dieu dans des conditions de vie sous-humaines.

Un enseignement social qui veut être un facteur de changement socio-politique réel en Afrique devrait être élaboré à partir de la situation africaine comprise de l'intérieur, en

tenant compte des réalités historiques qui l'ont façonnée, des intérêts qui y sont en jeu et des acteurs qui y sont impliqués.

Telle est l'hypothèse que les objectifs de recherche permettront de vérifier en trois étapes, à partir de la communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 et 1998 : d'abord la constitution du corpus de cette communication et l'évaluation de ses éléments; ensuite la vérification de sa pertinence théorique et pratique; et enfin la proposition d'une nouvelle approche éthique et de la démarche praxéologique en vue d'un enseignement social qui permette à l'Église de participer efficacement à l'action sociale en vue d'une Afrique autre.

**PREMIÈRE PARTIE : LA COMMUNICATION SOCIO-
POLITIQUE DES ÉVÊQUES DU CAMEROUN, DE 1988 À
1998. L'HISTOIRE D'UN RENDEZ-VOUS MANQUÉ DE
L'ÉGLISE AVEC UN PEUPLE ET SON HISTOIRE.**

Le début de la décennie 90 est marqué dans le monde par de profonds bouleversements, avec la remise en cause et le changement des régimes politiques en Europe de l'Est et en Afrique. Des voix s'élèvent et se multiplient dans ces régions pour dénoncer un mode de gestion du pouvoir d'État qui, non seulement tient le peuple dans la misère, mais encore l'empêche de crier sa souffrance. Des actions sont organisées en signe de protestation, avec souvent des manifestations de rue aux conséquences diverses : tandis que la colère du peuple emporte le sommet de l'État roumain en 1989 dans une grosse vague de violence, ce sont les militaires maliens qui mettent fin au régime de Moussa Traoré et au bain de sang qu'il avait entrepris pour mater la grogne des étudiants; en Pologne, le syndicat Solidarnosc résiste et finit par tenir en échec le régime communiste, tandis que, dans certains pays de l'Afrique francophone, des conférences nationales sont organisées et aboutissent à des changements profonds dans les systèmes de gouvernements. Ici comme en Europe de l'Est, c'est surtout le système marxiste qui perd son droit de cité, et tout le bloc occidental s'y emploie, y compris les Églises chrétiennes dont la participation est souvent discrète, mais non pas moins ferme. À cet effet, on connaît le soutien à peine voilé que le pape polonais a accordé au mouvement dirigé par Lech Walesa qui deviendra président de la République en 1990, et aujourd'hui, le voile se lève petit à petit sur la diplomatie souterraine que Jean-Paul II a menée avec le gouvernement américain pour mettre fin à l'impérialisme soviétique qui couvrait toute l'Europe de l'Est de la chape de plomb du marxisme-léninisme¹. En Afrique, des

1 V. Jo Renee FORMICOLA, *Pope John Paul II: Prophetic Politician*, Washington, Georgetown University Press, 2002; Michael F. FELDKAMP, *La diplomatie pontificale, de Sylvestre Ier à Jean Paul II*, Paris, édition du Cerf, 2000, pp. 111-114. Voir aussi le documentaire de la CBC (Canadian

évêques se sont investis dans les conférences nationales, sans être inquiétés par Rome qui souvent se méfie de ce genre d'engagement, et force est de constater que, là aussi, ce sont les chefs d'État qui avaient adopté le système marxiste (Bénin, Congo, Madagascar) qui ont été évincés. Partout ailleurs, avec ou sans conférence nationale, les chefs de l'exécutif, autocrates et dictateurs d'hier sont restés à leur poste, avec pour seule condition de se convertir à la démocratie sur le modèle occidental.

C'est ainsi qu'au Cameroun, comme dans plusieurs autres pays du continent noir, le libéralisme politique a été instauré, non sans résistance cependant. En effet, outre les injonctions de la France², ancien colonisateur et puissance tutélaire de l'Afrique francophone, une opposition naissante affrontera de diverses manières les leaders du parti-État, pendant plus de deux années. Divers acteurs sociaux interviendront dans ce bras de fer, depuis les organisations informelles et clandestines, avec leurs agents occultes, jusqu'aux institutions et associations établies et légalement reconnues. Les Églises chrétiennes ne seront pas du reste, particulièrement l'Église catholique dont la hiérarchie produira une communication socio-politique d'une rare et surprenante abondance. En effet, les textes, les paroles et les gestes sont nombreux, par lesquels les évêques sont intervenus publiquement au sujet de la crise généralisée et violente qui a marqué la vie des Camerounais pendant ces longs mois de 1990 à 1992, constituant ce qu'on a appelé « les années de braise ». La première partie de ce travail est consacrée à

Broadcasting Corporation) publié en 2003, *Le Pape Jean Paul II. Sa vie, son époque*, particulièrement la 2e partie sur «Le pape et son rôle dans la chute du communisme».

² Lors du 16^e sommet franco-africain à la Baule (France) du 19 au 21 juin 1990, le président François Mitterrand annonce, sans ambages, aux chefs d'État africains, que l'aide de la France au développement de leur pays sera désormais conditionnée par l'engagement du gouvernement dans la mise en place des structures de démocratisation.

la présentation du corpus des textes de ces interventions : leurs éléments seront d'abord présentés dans un ordre chronologique, suivant le contexte historique de leur production, présentant une espèce d'enquête documentaire qui permettra de constituer le corpus sur lequel se fonde ce travail (chap. 1); ensuite, ce corpus, qui se constitue de lettres pastorales, homélies, déclarations, messages, communiqués, appels ou interviews accordés aux médias nationaux ou internationaux, etc., sera évalué et ses éléments classés par catégorie, afin de ressortir les points sur lesquels les évêques insistent selon le moment, les types d'analyses qui y sont menés, et les solutions préconisées (chap. 2); cette évaluation du contenu manifeste des documents écrits permettra de mettre en exergue les thèmes majeurs et les tendances dominantes qui ont constitué la préoccupation de la hiérarchie catholique pendant la crise socio-politique des années 90 au Cameroun (chap. 3).

I.1- Constitution chronologique du corpus : Identification de ses éléments et contextes historiques de leur production.

Ce premier chapitre vise à identifier tous les éléments écrits de la communication socio-politique des évêques du Cameroun pendant la crise sociale de 1988 à 1998. Celle-ci n'a commencé à proprement parler qu'en 1990, mais il importe de rappeler les années précédentes qui en ont favorisé la maturation immédiate. En effet, un certain nombre d'événements donnent un cachet spécial à la décennie 80 au Cameroun, particulièrement le changement à la tête de l'État³, et suscitent au sein des populations des espoirs d'amélioration dans la vie politique et sociale. Même la hiérarchie catholique communique à cet espoir national, et travaille son discours social en conséquence. Le premier élément de ce chapitre porte sur cette période d'espoir, avec les enjeux et les défis qui la constituent, ainsi que les acteurs sociaux qui y interviennent. C'est surtout le quotidien national, *Cameroon Tribune*⁴, qui servira ici de document source, parce qu'il est alors le journal le plus présent sur tout le territoire national.

La période de 1990 à 1992 est celle de la désillusion amère. Elle est marquée par les tensions les plus vives, manifestes autant dans les paroles que dans les gestes, avec l'implication d'un grand nombre d'acteurs sociaux. C'est ici que les interventions épiscopales, collectives ou individuelles, sont aussi les plus nombreuses. Elles seront classées d'après la chronologie de leur parution, et resituées autant que possible dans le

³ Ahmadou Ahidjo, le premier président du Cameroun indépendant (1960), démissionne de ses fonctions le 4 novembre 1982 et, conformément à la Constitution, est remplacé par le premier ministre, Paul Biya.

⁴ *Cameroon Tribune* est le quotidien gouvernemental d'information générale. Il sert bien souvent de journal officiel au Cameroun.

contexte historique de leur production : sur le plan politique, il y a par exemple la résistance des militants du parti unique à la réalité du multipartisme, l'opposition ferme du chef de l'État à l'organisation d'une conférence nationale, le durcissement et la radicalisation des leaders de l'opposition dans leurs revendications, ou encore les propositions de médiation pour rapprocher les positions des uns et des autres. Le domaine social, où la crise économique dite mondiale fait de grands ravages, connaît aussi ses soubresauts : en plus de la misère grandissante, ou même à cause d'elle, il y a des grèves et mouvements de protestation dans les écoles et à l'Université de Yaoundé⁵, des manifestations de rues des « sauveteurs »⁶ avec parfois le passage au feu des édifices publics, les interventions musclées des forces armées, les opérations ville morte, etc. Cet environnement politique et social délétère est à l'origine de l'ensemble des interventions épiscopales qui se situent entre 1990 et 1992. Cependant, ces interventions se suivent sans souvent se ressembler, ni dans la forme ni dans le fond; d'où la nécessité d'identifier chacune d'elles avec plus de minutie, s'attardant non seulement sur l'environnement, mais aussi sur la personnalité de l'évêque-acteur, ainsi que sur le cadre particulier du milieu ou du diocèse à partir duquel il apprécie la situation.

La dernière période, de 1993 à 1998, est celle des gratifications. Le maintien au pouvoir de Paul Biya, président de la République depuis 1982, s'est accompagné des récompenses, à la mesure du soutien, ou tout au moins des concessions qui lui ont été

⁵ L'Université de Yaoundé a été ouverte en 1962 sous le nom d'Université fédérale de Yaoundé, et est une institution d'État. Jusqu'en 1993, elle était la seule Université du Cameroun, et on y retrouvait donc des étudiants de toutes les régions du pays.

⁶ Vendeurs à la sauvette qui peuplent les rues des grandes villes du Cameroun, et se constituent souvent de jeunes dont un certain nombre sont des diplômés de l'Université, mais qui se trouvent sans emploi, et donc contraints à se livrer à diverses activités informelles pour survivre.

faites par les uns et les autres. C'est aussi le moment pour quelques-uns de tenter un rattrapage en revenant sur leurs positions d'hier, question de se racheter, et pour d'autres de se constituer une certaine autonomie de vie, se refusant à toute inféodation ou à quelque acoquinement avec le pouvoir en place. C'est surtout la période pendant laquelle le régime prépare, grâce à diverses manœuvres politiciennes, la mise sous contrôle absolu du pouvoir d'État, avec, à la clef, la mise en place de ce qu'il appelle une « Démocratie apaisée », pour laquelle des discussions commencent entre le Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais, parti au pouvoir, et le Social Democratic Front, principal parti d'opposition, en novembre 1997. Pendant cette période aussi, l'épiscopat se fait entendre, moins souvent que durant la période précédente certes, mais surtout plus collectivement.

Pour rappeler l'environnement politique et social de la période allant de 1990 à 1998, plusieurs sources journalistiques seront consultées, dont *Jeune Afrique économie*, un mensuel panafricain édité alors à Paris sous la direction du Camerounais Blaise-Pascal Talla. Cependant, les sources les plus sollicitées seront *Cameroon tribune* et *Le Messenger*, deux journaux camerounais d'information générale, mais avec ceci de spécifique que le premier sera contrebalancé par le second, qui est un hebdomadaire indépendant de grande renommée⁷, et taxé alors de principal journal de l'opposition.

⁷ Au plus fort de la crise socio-politique de la décennie 90, le journal *Le Messenger* tirait toujours à plus de 50 000 exemplaires, atteignant parfois même les 80 000, ce qui est plutôt rare pour la presse en Afrique. Cette cote de popularité baissera, comme pour tous les journaux camerounais dont certains titres disparaîtront d'ailleurs, au fur et à mesure que la tension socio-politique baissera dans le pays, si bien qu'en 1995, *Le Messenger* se situera en deuxième position des ventes, le premier étant la *Nouvelle Expression* avec un tirage de 17500 exemplaires, comme il ressort d'une enquête réalisée en août 1995 par le Centre de Recherche et d'Étude en Économie et Sondage (CRETES) pour le compte de la Fondation Friedrich Ebert au Cameroun.

Défendant des intérêts différents, ils offrent la possibilité de faire le nécessaire recoupement par lequel les faits et leurs circonstances peuvent être établis avec une plus grande netteté. Au-delà de cette histoire du présent qu'est la presse, référence sera faite régulièrement à deux auteurs qui ont pris un petit recul par rapport aux événements, peut-être pas assez pour en saisir tous les contours, mais suffisamment pour établir un certain nombre de relations entre les faits en vue de donner un meilleur éclairage de l'ensemble : il s'agit du journaliste Zacharie Ngniman⁸ et du philosophe et théologien Fabien Éboussi Boulaga.⁹ Le recours à ces sources n'a pas pour but de réécrire l'histoire ou même de relater les événements, mais de planter de décor qui permettra de situer les interventions des évêques du Cameroun, ce qui n'est la préoccupation spécifique d'aucune d'elles.

⁸ Zacharie NGNIMAN, *Cameroun : la démocratie emballée*, Yaoundé, Éditions Clé, 1993. Zacharie Ngniman était journaliste à la CRTV (Cameroon Radio and Television) et collaborateur à l'AFP pendant la crise généralisée des années 90.

⁹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *La démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1997.

I.1.1- Opérations de charme politique et inquiétudes sociales à la fin des années 80.

Le long règne autoritaire d’Ahmadou Ahidjo¹⁰ avait fini par tétaniser les Camerounais. L’arrivée de Paul Biya à la tête de l’État ne manqua donc pas de susciter, sans vraiment aucune raison évidente, un certain espoir de décrispation dans la sphère publique, comme si un miracle allait s’opérer. La légitimité constitutionnelle du successeur de Ahidjo allait ressembler dans les jours suivants à une légitimité d’emprunt, d’où la nécessité de se l’approprier en sollicitant directement le suffrage du peuple. Les nombreuses tentatives de coups d’État dénoncés en 1983, et, surtout, le putsch manqué de la garde républicaine en avril 1984 donneront l’occasion au nouveau président de se démarquer de son « illustre prédécesseur ».

¹⁰ Ahmadou Ahidjo est le premier président du Cameroun indépendant. Après avoir proclamé l’indépendance le 1^{er} janvier 1960, il est élu à la présidence de la République le 5 mai 1960, sous la bannière de l’UC (Union Camerounaise). Peu après, il demande et obtient les pleins pouvoirs à l’Assemblée nationale, multipartite alors, afin de prendre toutes les mesures qu’il juge utiles pour mettre fin à la rébellion armée de l’UPC (Union des Populations du Cameroun). En 1966, au motif de promouvoir l’unité et l’intégration nationale, il demande et obtient des autres leaders politiques que tous les partis politiques légaux s’unissent pour former un seul parti, l’UNC (Union Nationale Camerounaise); pour contourner la Constitution de 1961 qui stipule que « Les partis et formations politiques concourent à l’expression du suffrage », il n’est pas encore question de parti unique, mais de partis unifiés. Cet article de la première Constitution du Cameroun, adoptée par le référendum du 21 février 1960, ne sera d’ailleurs jamais abrogé ni modifié, même pas quand, subrepticement, le parti unique se mettra en place et deviendra le Parti-État. L’autocratie d’Ahidjo est à son sommet lorsque, en 1972, il obtient, par référendum, l’institution d’un État unitaire, en remplacement de la fédération qui, jusque-là, tenait ensemble l’État du Cameroun oriental, francophone et celui du Cameroun occidental, anglophone. À la surprise générale, Ahidjo démissionne de ses fonctions de président de la République (mais pas de la présidence de l’UNC, le parti-État) le 4 novembre 1982, au profit de Paul Biya, son Premier ministre et successeur constitutionnel. Une guerre de leadership ne tardera pas à opposer les deux hommes qui incarnent l’un l’État et l’autre le Parti-État; la tension sera vive entre Yaoundé, siège des institutions de la République, et Garoua, la ville natale du président du parti unique où celui-ci s’est retiré, jusqu’à ce que Ahidjo quitte le Cameroun le 19 juillet 1983. Accusé et condamné à mort par contumace pour complicité de tentative de coup d’État en février 1984, sa peine fut commuée par le président de la République en détention à perpétuité le 14 mars 1984, toujours par contumace. Ahidjo est mort en exil au Sénégal le 30 novembre 1989, et la question du rapatriement de sa dépouille qui y repose encore anime sporadiquement des débats passionnés entre les Camerounais.

La sympathie populaire aidant, Paul Biya entreprend alors de donner au pays une nouvelle configuration politique, comme pour le marquer désormais de son empreinte personnelle et asseoir son autorité : il retrace, fin août 1983, la carte administrative du territoire national en créant de nouvelles unités¹¹; il prend en septembre les commandes de l'UNC (Union Nationale Camerounaise), parti-unique et parti-État, que Ahidjo tenait encore, même après sa démission de la tête de l'État; il fait amender l'article 7 de la Constitution en novembre pour permettre à tout Camerounais de briguer le mandat présidentiel sans être investi par le parti; il organise des élections présidentielles anticipées en janvier 1984 (il en est le seul candidat et les remporte par 99,98 % des voix exprimées) pour donner à son pouvoir une légitimité populaire; il amende de nouveau la Constitution et supprime le poste de Premier ministre; au 4^e congrès ordinaire du parti unique à Bamenda (mars 1985), l'UNC change de dénomination et devient le RDPC (Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais), pour « permettre de traduire en une réalité concrète et durable le Renouveau »¹²; en 1986, plusieurs barons de l'ancien parti unique sont écartés du système, par le principe des candidatures multiples au sein du parti unique pour l'élection des responsables des organes de base du RDPC. Cette expérience de listes multiples au sein du seul parti-État pour les postes électifs sera reprise pour les municipales d'octobre 1987 et les législatives d'avril 1988, mais pas pour les présidentielles que Paul Biya remporte par 98,75 % : les idéologues du RDPC parlent alors de « la démocratie par la base », et les discours officiels veulent faire croire à une libéralisation de la pensée et de la parole au Cameroun, même si le monolithisme

¹¹ De 7 provinces le Cameroun passe à 10, par division des anciennes provinces du Nord et du Centre-Sud.

¹² « Chronologie », in *Cameroon Tribune* No 4758 du 6 novembre 1990, p.11.

politique reste de rigueur. C'est aussi l'heure des grands shows médiatiques, avec la multiplication des visites dans les provinces, l'octroi des aides financières aux étudiants non boursiers de l'Université et l'annonce de recrutement à la fonction publique d'un certain nombre d'étudiants qui ont fini leurs études universitaires et sont en chômage, la « descente » sur les lieux de divers sinistres dans différents coins du pays, et l'ordre donné de payer les sommes dues aux producteurs des cultures de rente, bref la manifestation tous azimuts d'une espèce d'État providence. La diplomatie internationale n'est pas des moindres activités du chef de l'État qui multiplie les visites officielles : aux États Unis d'Amérique (février 1986), en République Fédérale d'Allemagne (septembre 1986), au Vatican (octobre 1986), au Canada (novembre 1986), en Chine (mars 1987).

C'est dans cette ambiance de quête de légitimité nationale et internationale que Paul Biya entretient les Camerounais au soir des années 80. Il y a comme une euphorie générale due à cette espèce de libéralisation de la sphère politique, dans un pays où les populations ont longtemps été muselées. Chacun se laisse envoûter par ce chef d'État qui se veut proche de son peuple et dit publiquement « qu'il n'est plus besoin désormais de prendre le maquis ou de s'exiler pour exprimer ses idées. »¹³ Même l'Église catholique, silencieuse sur les questions politiques camerounaises depuis la triste « affaire Ndongmo »¹⁴, essaie de placer son mot : à la fin de leur 13^e séminaire annuel¹⁵

¹³ « La démocratie par la base », in *Cameroon Tribune* No 4758 du 6 novembre 1990, p.14.

¹⁴ En 1970, Mgr Albert Ndongmo, évêque de Nkongsamba, fut accusé de tentative de coup d'État et condamné à mort, une peine qui a été commuée en prison à perpétuité, puis en exil. Cette triste affaire est la motivation de la thèse de doctorat de André Segué, *L'Église et l'État au Cameroun (1890 – 1972) De l'affrontement au dialogue*, Faculté de Théologie, Université des Sciences humaines de Strasbourg, Novembre 1983.

¹⁵ Ordinairement, les évêques du Cameroun se réunissent en conférence deux fois par an : après les fêtes de fin d'année pour un séminaire, et en assemblée plénière après les fêtes de Pâques.

qui s'est tenu à N'Gaoundéré du 9 au 15 janvier 1988, les évêques publient la **lettre pastorale sur *L'engagement des laïcs dans la vie de la nation***, dans laquelle ils se réjouissent de « l'ouverture démocratique », et exhortent les chrétiens à s'investir dans les activités politiques et à briguer des postes électifs.

Toutes ces opérations de charme n'arrivent pourtant pas à éclipser les gros nuages économiques qui s'amoncellent dans le ciel camerounais, annonçant le temps des vaches maigres et une récession économique sans précédent : « Au Cameroun, l'exercice 1986-87 marque la fin de l'approche du développement économique et social fondé sur les plans quinquennaux, et l'avènement des plans d'ajustement structurel pour combattre la crise économique. Les nouvelles règles de gestion de l'économie nationale inhérentes aux programmes d'ajustement structurel modifient la distribution des revenus et créent de nouvelles formes d'exclusion. »¹⁶ La loi No 87/022 du 17 décembre 1987 fixant les règles relatives aux activités des établissements scolaires et de formation privés au Cameroun est une des dispositions de cette nouvelle gestion économique dont le but est de désengager financièrement l'État de toute entreprise privée, fut-elle reconnue d'utilité publique comme l'enseignement privé en général, ou même à but non lucratif comme l'enseignement privé confessionnel. Après avoir manifesté leurs réserves et insatisfactions vis-à-vis de cette loi au cours du séminaire de janvier et de l'Assemblée plénière d'avril, la réaction officielle des évêques est donnée en deux temps : d'abord, sous la forme d'un **Communiqué de la commission épiscopale enfance et jeunesse en**

¹⁶ Samuel INACK INACK, *L'exclusion sociale au Cameroun*, étude réalisée pour un projet inter-régional de recherche sur «*Les modèles et causes d'exclusion sociale et le dessein de politiques pour la promotion de l'intégration sociale*», lancé en 1993 par l'Institut international d'études sociales (IIES) du BIT, avec le soutien financier du PNUD, publiée en 1997 sur <http://www.ilo.org/public/french/bureau/inst/papers/1997/dp89/>.

date du 31 mai 1988 ; ensuite, par **la lettre pastorale du 13 janvier 1989** *Sur l'enseignement catholique*, à l'issue du 14^e séminaire des évêques à Douala.

L'environnement socio-politique de cette fin de décennie est celui des grandes manœuvres gouvernementales, cherchant à mener de pair des opérations de charme en vue d'acquérir au pouvoir une certaine popularité, en même temps que sont appliquées les mesures drastiques du Programme d'ajustement structurel (PAS) qui rendent la vie des populations plus difficile par de plus grandes difficultés à accéder aux services sociaux tels que l'éducation, la santé, la sécurité, etc. En effet, une misère grandissante s'installe dans les couches populaires et commence à toucher les classes mi-moyenne et moyenne, celle des agents de diverses entreprises privées et publiques, des fonctionnaires et agents de l'administration, des intellectuels et hommes d'affaires moyens. Les écoles et les centres de santé sont sevrés de financements et de personnel, des milliers de fonctionnaires et agents de l'État sont arrachés à leur travail, et des coupes profondes sont opérées dans le salaire de ceux qui restent. De nombreux étudiants nouvellement sortis des écoles et université sont réduits au chômage et, pour ceux qui sont encore sur les bancs, il n'y a aucun espoir d'obtenir quelque aide financière de l'État. Les agriculteurs voient le prix des produits de rente réduit de plus de la moitié du fait de la baisse vertigineuse des cours mondiaux, sans que, comme attendu, le gouvernement réagisse par l'activation de la caisse de stabilisation mise en place depuis les années 60 et supposée servir à la compensation du prix au planteur en ce genre de situation. Les banques ferment sans préavis, privant les épargnants, petits et grands, de leurs biens qui y sont déposés. Le souci du gouvernement est d'arriver à

concocter un programme économique qui lui gagne la faveur des Institutions financières internationales, la Banque mondiale et le Fonds monétaire international (FMI). C'est à la fin de cette année 1989 que le plan d'ajustement structurel du Cameroun est jugé fiable par le FMI, qui accepte de le financer.

Pendant ce temps, la préoccupation majeure au cours des rencontres épiscopales, selon le rapport du secrétariat de la CENC, est la préparation du centenaire de l'Église catholique au Cameroun. Outre le programme des manifestations qui s'étendront sur une année (8 décembre 1990 – 8 décembre 1991), la seconde évangélisation en constitue le thème majeur, avec le souci de donner une nouvelle dimension à l'annonce de l'Évangile aux Camerounais. Ceci demande, note ce rapport, un regard critique sur les pratiques d'hier et d'aujourd'hui, afin de les corriger en vue de nouveaux défis. Parmi ces défis nouveaux mentionnés, il y a celui « de promouvoir, pour les chrétiens comme pour les hommes de bonne volonté, l'accueil et l'approfondissement du message du Christ comme Bonne Nouvelle capable de combler les aspirations et les attentes de l'homme camerounais tel qu'il se présente aujourd'hui. »¹⁷; ou encore celui selon lequel « le chrétien du centenaire sera un prophète engagé dans la transformation évangélique de notre pays (famille, école, santé, économie, politique, droits de l'homme) ». ¹⁸ L'objectif pastoral pour le centenaire de l'Église catholique semble donc d'arriver à un véritable engagement pour des temps nouveaux, autant dans la sphère politique que dans la gestion du social.

¹⁷ *Communiqué final*, 13^e séminaire des évêques du Cameroun, du 09 au 15 janvier 1988.

¹⁸ *Communiqué final*, Assemblée plénière des évêques du Cameroun, du 03 au 08 avril 1989.

Pendant que le gouvernement travaille à mettre en place son plan d'ajustement structurel et que les évêques invitent à un plus grand engagement de tous en vue des temps nouveaux, les populations broient du noir dans une crise économique qui prend de l'ampleur, avec son lot de misères et de frustrations. Le social connaît des grincements de dents, mais les discours politiques en font une affaire sans rapport avec le mode de gestion du pouvoir politique en place.

I.1.2- 1990-1992 : La désillusion et la radicalisation des positions.

À l'aube des années 90, la crise économique est présentée comme le défi majeur du gouvernement; le président de la République en fait d'ailleurs l'unique thème de son message de fin d'année 1989. À cet effet, il présente la vision qu'il a de cette situation en relevant ce qui lui apparaît comme ses causes avec leurs conséquences, et propose des moyens de lutte en fonction des atouts du pays qu'il mentionne avec un fort accent d'optimisme. Quelques points saillants de ce propos : pour ce qui est des causes de la crise économique, il les situe sur les plans extérieur et intérieur : à l'extérieur, il signale la chute des cours des matières premières, la compétitivité des prix des produits des autres continents qui ont fait perdre d'importantes parts de marché au Cameroun, et la dépréciation du franc CFA par rapport à certaines monnaies de référence; à l'intérieur, il dénonce les pratiques malveillantes telles la surfacturation, la fraude fiscale, la fraude douanière, la corruption, la fuite des capitaux, la contrebande, le coût énorme des entreprises d'État et autres gaspillages dans la gestion des biens publics. En conséquence de tout cela, il y a la baisse du PIB, la régression des investissements publics, la diminution des revenus d'exportation, le manque de liquidité dans les banques, la suppression des emplois, l'asphyxie des PME et PMI, et les difficultés à financer les campagnes agricoles¹⁹. Comme moyen de lutte, il propose l'amélioration de la qualité et de la quantité des produits afin de les rendre plus compétitifs, l'assainissement de la

¹⁹ La commercialisation des produits de rente au Cameroun est alors régentée par l'État qui fixe leur prix d'achat aux planteurs en fonction des cours mondiaux et d'autres considérations pas toujours connues des populations agricoles, et en assure le préfinancement au début de chaque campagne. C'est ensuite seulement qu'il se charge de les porter sur le marché international pour la vente.

gestion des sociétés d'État et des institutions financières nationales, la mise en place d'une dimension sociale de l'ajustement structurel, la diversification de la production agricole, la création des PME et PMI, la mise en confiance des investisseurs et bailleurs de fonds étrangers, la pratique de la solidarité et de la générosité inhérentes à la famille africaine. Paul Biya évoque aussi dans son discours les nombreux atouts dont dispose le Cameroun pour vaincre la crise économique : d'abord cette riche terre qui peut produire suffisamment pour nourrir les Camerounais et les États voisins, et qui ne demande que des bras plus nombreux. Il cite ensuite la stabilité politique et les potentialités abondantes, la main d'œuvre qualifiée et moins coûteuse, un code d'investissement attractif qui est en projet, une population courageuse et travailleuse, des pays amis attentifs et la confiance des institutions financières internationales. Dans ce discours, pas un mot sur la gestion du pouvoir d'État. Même la situation politique qui prévaut en Europe de l'Est n'est évoquée que pour faire ressortir ses conséquences économiques sur le Cameroun, « car l'aide accordée aux pays africains risque de diminuer au profit des pays de l'Est. »²⁰

Dans les jours qui suivent ce message de fin d'année, *Cameroon Tribune* publie un certain nombre d'interviews d'hommes d'affaires et d'intellectuels donnant leur point de vue sur le discours du président de la République. Le sociologue et théologien Jean-Marc Éla, alors chargé de cours à l'Université de Yaoundé, se dit agréablement impressionné par la mention de la solidarité parmi les moyens de sortie de crise, parce

²⁰ « Message de fin d'année » du président Paul Biya, in *Cameroon Tribune* No 4549 du 1^{er} et 2 janvier 1990, p. 9.

que ce « phénomène », qui échappe aux technocrates, est ancré dans la tradition africaine et appelle à une action commune :

Quand on considère la situation de crise aujourd'hui, on s'aperçoit que la solution relève du concours des divers acteurs. Sans doute qu'il faut s'appuyer sur un grand nombre de mesures prises par l'État et réaffirmer par conséquent le rôle de l'État. En même temps il faut que la société retrouve sa place dans l'effort de créativité qui peut nous permettre de sortir de l'impasse actuelle. Avec ce recours à la solidarité, de nouveaux acteurs peuvent surgir et jouer un rôle déterminant dans notre devenir. Faire appel à la solidarité implique aussi la reconnaissance de l'apport de ces nouveaux acteurs.²¹

Jean-Marc Éla met l'accent sur la nécessité d'une certaine ouverture dans la gestion de la crise, mais rien d'explicite. Comme lui, les autres interviewés se disent plutôt confortables avec le discours du chef de l'État sur la crise économique, mais sans aucune référence au système politique en vigueur dans le pays. Dans un reportage sur le lancement des travaux de construction des bâtiments du futur Institut catholique de Yaoundé²², le journaliste Haman Mana rapporte les propos du cardinal Christian Tumi qui préside cette cérémonie, en réponse à la question de savoir « *Pourquoi la création d'un Institut catholique à Yaoundé, alors que notre pays traverse une grave crise?* » Le cardinal Tumi essaie de répondre à cette question qui sans doute habite la plupart. Selon lui, la mise en place de l'Institut catholique de Yaoundé est un « *signe de foi et d'espérance* », car l'avenir dépend de ce que les générations présentes ont fait de leurs

²¹ « Nos modèles de développement ont besoin de nouvelles références », in *Cameroon Tribune* No 4552 du 5 janvier 1990, p. 6.

²² C'est au cours du séminaire annuel des évêques du Cameroun, du 6 au 13 janvier 1990, que les évêques ont procédé à la pose de la première pierre des bâtiments de l'Institut Catholique de Yaoundé.

maines. L'Institut contribuera ainsi au travail le plus important qui soit pour les peuples : la formation des hommes. »²³

Il faut tout simplement reconnaître que la crise est désormais de toutes les sauces, soit du fait de son omniprésence et de son acuité dans le quotidien des Camerounais, soit du fait que les pouvoirs politiques y focalisent toutes les attentions, mais toujours en veillant à ce qu'aucune responsabilité ne leur soit imputée à ce sujet. Il est important de relever ce silence général sur toute relation possible entre la crise économique et la gestion politique du pays, parce que la suite des événements sera plutôt surprenante sur cet aspect de l'analyse de la situation. En tout cas, il y a alors comme une confiance aveugle des populations en leur président, ce qui va de soi dans un système monolithique où celui-ci est le « maître absolu du sens », comme dirait Luc Sindjoun²⁴.

a. L'épiscopat du Cameroun, un corps bien fragile.

C'est dans cette ambiance de « tous contre la crise économique derrière Paul Biya » que survient l'arrestation, en février 1990, de Me Yondo Mandengue Black, ancien bâtonnier du barreau camerounais, ainsi que d'une dizaine d'autres personnes. Ils sont

Officiellement accusés de tenue de réunion clandestine, confection et diffusion de tracts hostiles au régime, outrageants à l'endroit du président de la République et incitant à la révolte (...). En fait, ce dont Yondo Black et autres se sont réellement rendus coupables, est d'avoir voulu créer un parti politique. Intention assimilée à un crime par le commissaire du gouvernement lors du procès d'avril de la même

²³ « Pose de la première pierre de l'Institut catholique », in *Cameroon Tribune* No 4555 du 10 janvier 1990, p. 5.

²⁴ Luc SINDJOUN, *Le président de la République au Cameroun, (1982-1996). Les acteurs et leur rôle dans le jeu politique*, publié en 1996 dans la collection Travaux et Documents animé par Patrick Quantin sur le site <http://www.cean.u-bordeaux.fr/pubcean/td50.pdf>, consulté en mars 2004. Luc Sindjoun est Professeur agrégé de science politique en poste à l'Université de Yaoundé II, Directeur de Publication de POLIS, Revue camerounaise de science politique.

année. L'enjeu de l'affaire Yondo Black est la remise en cause du parti unique, instrument d'affermissement du monopole présidentiel de la vie politique et de contrôle des élites.²⁵

Appréciant cette «effronterie» par rapport au contexte politique mondial qui est à la démocratisation, et particulièrement à celui de l'Afrique où les États voisins du Cameroun vivent au rythme de «l'agitation sociale et la contestation politique», le RDPC, Parti-État, mobilise ses militants contre ceux qu'il appelle «les aventuriers», «les déstabilisateurs», ou encore «les anarchistes» ou «fauteurs de troubles». Dans toutes les provinces et tous les départements du pays, ils descendent dans la rue pour signifier leur opposition aux «modèles importés, inadaptés et par conséquent dangereux», ainsi qu'au «multipartisme précipité» et «suicidaire», et manifester en même temps leur soutien et leur confiance à leur champion qui, estiment-ils, a déjà engagé le pays dans le processus démocratique, mais «en choisissant ses méthodes, son rythme et ses délais».²⁶ La session RDPC du Mfoundi, la circonscription administrative qui couvre la capitale politique du Cameroun, veut marquer ces manifestations de rue d'un cachet spécial dans la journée du vendredi 30 mars : elle organise une marche qui, après les messages de soutien à Paul Biya et à son régime contre ceux qui pensent la vie politique camerounaise autrement, mènera sa cohorte du lieu de rassemblement qui est de l'esplanade de l'hôtel de ville de Yaoundé, à la cathédrale Notre Dame des Victoires de la même ville, pour une messe présidée par Mgr Jean Zoa, archevêque de Yaoundé. Les médias en font un large écho, présentant avec forces images les grandes pontes du parti et du gouvernement qui siègent

²⁵ SINDJOUN, *Le président de la République au Cameroun, (1982-1996)*.

²⁶ ABUI MAMA, «La main sur la conscience», in *Cameroon Tribune* No 4612 du 1^{er} et 2 avril 1990, p. 3.

en bonne place dans l'église cathédrale, mais aucun mot sur l'homélie de l'archevêque. Il n'en fallait pas plus pour que Mgr Zoa sente l'équivocité du jeu auquel il venait de se prêter; c'est pourquoi il se presse, dès le lundi, 3 avril, d'adresser à tous les ouvriers apostoliques de l'archidiocèse de Yaoundé la circulaire No 15/90 portant en objet : «**À propos de la Messe pour la PAIX du 30 mars 1990 à la cathédrale.**» Il y explique les circonstances de la demande et de l'organisation de cette messe, et prend la peine d'y joindre «**Le texte de mon message qui essaie de situer cette célébration**».

Par un laconique «Je vous ai compris»²⁷, Paul Biya répond à la mobilisation de son parti le 9 avril, l'appelant à la vigilance face aux manœuvres de ceux qui veulent détourner l'attention de la lutte contre la crise économique. Puis, il rem

et au goût du jour le fameux «modèle camerounais» de démocratisation, qui consiste à permettre des candidatures multiples au sein du parti unique pour les postes électifs, en annonçant pour les semaines à venir «les opérations de renouvellement des organes de base de notre Grand Parti national. Suivra le congrès ordinaire du RDPC.»²⁸ Cette démocratisation et cette libéralisation prônées par le président du Parti-État, soutenues par les membres du RDPC qui ne manquent aucune occasion pour montrer leur «adhésion massive et spectaculaire à un homme (le président Paul Biya) et à une politique (celle du Renouveau²⁹)»³⁰, et regardées par la presse

²⁷ Certainement dans un désir de mimer le Général De Gaulle, dans son discours du 4 juin 1958 à Alger, au sujet des troubles qui allaient devenir la Guerre d'Algérie.

²⁸ «Je vous ai compris», in *Cameroon Tribune* No 4618 du 10 avril 1990, p. 1.

²⁹ Depuis son accession à la présidence de la République du Cameroun, et particulièrement depuis la création de RDPC en remplacement de l'UNC du président Ahidjo, Paul Biya se présente comme l'homme du renouveau, et dit mener la politique du renouveau national.

³⁰ Jacques FAME NDONGO, «La marche collective, une technique efficace de communication-spectacle», in *Cameroon Tribune* No 4613 du 3 avril 1990, p. 3. Fame Ndongo est un universitaire et un idéologue du RDPC.

gouvernementale comme la preuve de «la liberté d'expression retrouvée» depuis 1983³¹, ne tardent pourtant pas à révéler leurs restrictions sur les droits humains : le 26 mai, à Bamenda dans la province du Nord-ouest, à l'instigation de Ni John Fru Ndi, des Camerounais sont rassemblés pour marquer la naissance d'un parti politique, le Social Democratic Front (SDF). Le pouvoir ordonne la répression de la manifestation, estimant qu'il s'agit d'un mouvement illégal et de trouble à l'ordre public, faisant six morts et de nombreux blessés. Mgr Paul Verdzekov, archevêque de Bamenda, produit, à l'intention des évêques, un ***Rapport bref sur les événements qui se sont déroulés à Bamenda le samedi 26 mai 1990***. Le même jour, un groupe d'étudiants de l'Université de Yaoundé initie à partir du Campus de Ngoa Ekellé une marche pour demander l'instauration du multipartisme au Cameroun. Ils n'iront pas bien loin avant que la police ne les intercepte et les disperse à coup de matraque, tandis que les médias d'État les traiteront de sécessionnistes. Le vrai visage de la démocratie à la camerounaise commence à se préciser. C'est dans ce contexte de fronde politique naissante que paraît la lettre pastorale ***Sur la crise économique dont souffre le pays***.

La publication officielle de cette lettre pastorale, qu'un certain nombre d'auteurs présentent comme un des éléments majeurs du tournant politique de la décennie 90 au Cameroun³², était prévue pour le 3 juin 1990, fête de la Pentecôte. Dans son homélie du jour, Mgr Zoa explique que l'idée de la lettre était née pendant leur séminaire annuel du

³¹ André-Vincent EKANI, «Aucune crainte», in *Cameroon Tribune* No 4616 du 6 avril 1990, p. 11.

³² V_r NGNIMAN, *Cameroun : la démocratie emballée*, p. 51; Luc Sindjoun, *Le président de la République au Cameroun, (1982-1996)*; EBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 394.

6 au 13 janvier³³. La réflexion des évêques portait alors sur la Pastorale urbaine, et dans le rapport que le secrétariat de la CENC a publié à cet effet, on peut lire : « Pour l'évangélisation de l'élite intellectuelle, politique et économique qui constitue les poumons de la vie de tout pays, l'Église veillera particulièrement à la mise en place des plates-formes de contact et de dialogue à partir desquelles elle peut faire découvrir : les vraies richesses de l'Évangile, la doctrine sociale de l'Église, le sens chrétien du développement et la responsabilité de tout baptisé dans la vie politique. L'évangélisation de l'élite doit ainsi conduire l'Église à engager le dialogue avec les intellectuels comme avec les hommes politiques et les agents économiques pour connaître leurs aspirations et les promouvoir. Chaque diocèse fera les efforts de connaître et de rencontrer son élite. »

(No 5)

Pas surprenant donc que les évêques, qui constituent en quelque sorte l'élite des baptisés, aient voulu prendre leur part de responsabilité dans la situation socio-politique qui prévalait, en mettant en chantier une lettre pastorale sur la crise économique. La mouture définitive est adoptée le 17 mai, mais, avant la date prévue pour sa publication officielle, les médias d'État en prennent connaissance, on ne sait comment, et essaient de la saborder de façon systématique. Ce faisant, ils attirent paradoxalement l'attention du public sur ce texte qui ne manque pas d'audace : « dans les annales de l'Église du Cameroun, il est unique, il surprend et porte. »³⁴ La particularité de cette lettre par rapport à tous les discours, officiels et privés, jusque-là tenus en vue de la lutte contre la crise économique au Cameroun, c'est qu'elle évoque le bilan négatif de la coopération

³³ « Les précisions de Mgr Jean Zoa », in *Cameroon Tribune* No 4650 du 3 et 4 juin 1990, p. 14.

³⁴ EBOUSSI, Fabien, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 394.

internationale et de l'assistance technique multiformes, y compris l'ajustement structurel, mises en place depuis les indépendances, ainsi que la nécessité d'une vraie démocratie où le peuple puisse se sentir à l'aise pour déployer son ingéniosité et sa créativité. Il en ressort qu'il y a un rapport étroit entre la crise économique et la politique gouvernementale, rapport éludé dans l'approche que le régime en place fait de la situation. On comprend alors pourquoi les pouvoirs publics, à travers leurs médias, tentent d'abord de dévaluer la teneur de cette lettre avant même sa parution publique, particulièrement la *CRTV (Cameroon Radio Télévision)*. Ils essaient ensuite de la récupérer en publiant des extraits qui reprennent certaines analyses ou certains développements déjà présents dans l'un ou l'autre des discours du chef de l'État; c'est ce que fait *Cameroon Tribune* dans ses éditions du 3 et 4 juin (No 4650) et du 5 juin (No 4651). Ils prennent même le risque de soumettre le document épiscopal à l'appréciation d'un pasteur protestant, le révérend Moubitang à Mepoui³⁵, comme dans un désir de rechercher une confrontation inter-confessionnelle.

Le secrétariat de la Conférence des évêques, ne voulant laisser passer ni les remarques et critiques diffusées par la *CRTV (Cameroon Radio Télévision)*, ni les silences voulus par *Cameroon Tribune* sur certains aspects de ce document, organise une **Conférence de presse** le 11 juin au Centre Jean XXIII de Mvolye à Yaoundé. Une soixantaine de journalistes de la presse nationale et internationale y participe, et c'est le cardinal Tumi, alors président de la Conférence épiscopale nationale du Cameroun et archevêque de

³⁵ «Le chef de l'État a toujours dénoncé les maux qui minent notre société», in *Cameroon Tribune* No 4651 du 5 juin 1990, p. 14.

Garoua³⁶, qui est commis par ses pairs pour apporter les clarifications. À un moment de la conférence, sous la poussée des journalistes, particulièrement ceux de la presse privée qui évoquent **son interview** accordée quelques jours auparavant au journal *Le Messenger*³⁷, le cardinal sort du cadre de la lettre pastorale et donne son point de vue sur des questions d'actualité, comme le prétendu processus de démocratisation dans le cadre du parti unique, la «messe pour la paix» à la cathédrale de Yaoundé, la liberté de la presse, le multipartisme, etc. À la différence de l'hebdomadaire *Le Messenger* qui publie sur deux éditions³⁸ la transcription de toute la conférence de presse du cardinal, la presse d'État se contentera de quelques morceaux choisis, portant exclusivement sur les opinions personnelles du prélat, éludant une fois de plus toute clarification sur la Lettre pastorale. Comme pour mieux s'éloigner de cette intervention commune des évêques, *Cameroon Tribune* présente son texte sur la Conférence de presse du cardinal Tumi en confrontation avec une interview de Mgr Zoa, dans une mise en page frontale qui ne peut manquer de susciter quelque soupçon de malveillance. En effet, la manchette du No 4662 de *Cameroon Tribune* est barrée sur toute sa largeur et au 2/3 de sa longueur par :

³⁶ Le cardinal Christian Tumi sera nommé archevêque de Douala en août 1991. Cette ville, métropole économique du Cameroun, est considérée pendant la crise socio-politique de la décennie 90 comme le fief de l'opposition radicale.

³⁷ «Le cardinal Christian Tumi rompt le silence de l'Église», in *Le Messenger* No 187 du 5 juin 1990, pp. 4-6. Outre le thème du centenaire de l'Église catholique au Cameroun qui est le prétexte de cette interview, Pius Njawe, qui pose les questions, s'appesantit essentiellement sur la participation de l'Église à la vie politique du Cameroun depuis les indépendances.

³⁸ Vr « Bras de fer entre l'Église catholique et la presse : Les vérités déplaisantes du cardinal Tumi », in *Le Messenger* Nos 189 et 190 des 26 juin et 6 juillet 1990. Ce journal avait publié le texte intégral de la lettre pastorale Sur la crise économique dont souffre le pays dans son édition du 14 juin 1990 (No 188), assorti de deux articles commentaires de Thomas EYOUM'A NTOH, « La lettre des évêques, gifle ou "contribution" »?, et « Appel à un examen de conscience individuelle... »

- un surtitre alléchant : «Le cardinal Christian Tumi et l'archevêque Jean Zoa interviennent dans le débat politique national»;
- un titre suggestif : «Maison commune, chambre à part»;
- de part et d'autre et tourné vers le centre de la page, un portrait de chacun des deux prélats : à gauche celui du cardinal Tumi, mine grave et fermée, et à droite celui de Mgr Zoa, tout sourire et avenant.
- un chapeau entre les deux portraits : «L'un a accordé une conférence de presse. L'autre une interview. Tous deux se préoccupent du destin politique du Cameroun en raison des vents qui soufflent en Afrique et de la crise économique qui frappe nos États de plein fouet. Mais, bien que prélats, mus par la volonté de servir Dieu et la nation, tous deux n'ont pas la même opinion sur la question. Au lecteur d'en juger.»
- la référence aux pages intérieures 4 et 5 du journal
- la légende pour l'identification des photos d'illustration.

Les deux pages intérieures (les pages 4 et 5) données en référence sont en disposition frontales et comportent quatre ensembles d'éléments de communication :

- Au sommet des deux pages se trouve un commentaire introductif de Quentin Otabela intitulé : «Le cardinal Tumi et Mgr Zoa : D'accord, mais...». Le texte situe les contours des interventions des deux évêques, signifiant clairement qu'il s'agit de points de vue personnels sur la situation du pays, même si le cadre de la conférence de presse sur la lettre pastorale des évêques a été utilisé par l'un

d'eux pour exprimer les siens. L'interview de l'autre a d'ailleurs été suscitée par les prises de position du premier dans ce cadre où il était supposé parler au nom des évêques et de l'Église catholique, précise-t-il : « Aussi est-ce naturellement que l'avis d'un autre prélat, qui a pu à sa manière et ce pendant longtemps, gérer les délicats rapports entre l'Église et l'État, a été sollicité. Loin de nous de vouloir opposer deux princes de l'Église qui se respectent d'ailleurs mutuellement et, qui ne donnent des avis discordants que pour mieux enrichir de leurs expériences et sagesses respectives, le débat politique qui interpelle tous les citoyens. Si Mgr Tumi, plus jeune et plus explosif, a l'air plus engagé, Mgr Jean Zoa, en revanche, fait preuve de prudence, fort d'une longue expérience des spectacles politiques et surtout des relations entre le pouvoir religieux et le pouvoir civil.»³⁹

- **Des extraits** de la conférence de presse du 11 juin, rassemblés sous le titre « «Tout doit se faire dans la légalité» »; ils sont situés sur la moitié inférieure de la page 4, sur 5 colonnes, et quatre sous-titres indicatifs résument la teneur de chacun des extraits choisis : « Sur le multipartisme », « Sur la marche illégale du 26 mai à Bamenda », « Sur la liberté de la presse », « Sur la messe pour la paix dite par Mgr Zoa »; et enfin un portrait avec cette légende : « *Le cardinal Christian Tumi. «si j'écrivais la lettre pastorale en tant qu'individu, le ton serait autre».*»

³⁹ Quentin OTABELA, «Le cardinal Tumi et Mgr Zoa : D'accord, mais...», in *Cameroon Tribune* No 4662 du 20 juin 1990, pp. 4 et 5.

- **Une interview** de Mgr Zoa intitulée « «Nul n'a le droit de mettre en danger l'unité nationale» »; elle est placée sur la moitié inférieure de la page 5, sur 4 colonnes, avec un portrait et une légende : *«Mgr Jean Zoa : «À l'heure qu'il est, tout responsable sur le plan national doit s'en tenir au droit de réserve».»*
- Le dernier élément, «Sensibilités», de André-Vincent Ékani, couvre toute la dernière colonne de la page 5, et veut justifier la présentation du dossier par le souci qui habite «Le grand quotidien national» de donner à ses lecteurs une information équilibrée, et de matérialiser l'esprit démocratique et de libéralisation qui anime la vie publique au Cameroun. Comme son confrère dans l'article introductif du dossier, il se défend de vouloir «porter atteinte à l'unité du clergé camerounais»⁴⁰.

Cette mise en page place donc les propos des deux évêques au même niveau (moitié inférieure des pages 4 et 5), comme pour faciliter la confrontation dans une lecture comparative. Les portraits ici sont tournés vers l'extérieur droit des pages, et les présentent en situation de communication orale, comme si chacun d'eux s'adressait à son public dans l'ignorance de l'autre. La double négation, si explicite dans les articles introductif et conclusif de ce dossier, et visant à purifier celui-ci de toute volonté d'opposer les deux prélats, ne peut constituer qu'une affirmation, ou tout au moins un aveu d'intention.

Les réactions ne se font pas attendre : l'opinion publique se formalise au sujet des deux prélats, et suivant le camp auquel on appartient, fustige ou adule l'un pour son «soutien»

⁴⁰ André-Vincent ÉKANI, «Sensibilités», in *Cameroon Tribune* No 4662 du 20 juin 1990, p. 5.

à l'opposition, le cardinal, et l'autre, l'archevêque, pour sa «faveur» aux idées des pouvoirs publics. La presse privée en général se fait l'écho d'une partie de cette opinion, et on peut lire par exemple dans *Le Messenger* No 190 du 6 juillet, cet article de Théodore Ateba-Yene⁴¹, au titre persiflant : «L'archevêque de Yaoundé est-il au service du spirituel ou du temporel?»

Une fois de plus, comme en 1970 lors de l'affaire Ndongmo, le corps épiscopal du Cameroun venait de prouver son incapacité à constituer un front uni qui tienne une position de référence et joue un rôle décisif dans l'arène politique nationale. Dans une **Interview** au journal *Le Messenger*, Mgr Ndongmo⁴² dira d'ailleurs de cette situation qu'elle est récurrente au sein du corps épiscopal camerounais⁴³. Les pouvoirs politiques avaient donc touché le point névralgique de la hiérarchie catholique, et venait ainsi de créer une confusion susceptible de couvrir la voix interpellatrice qui avait retenti dans tout le pays grâce à la lettre pastorale *Sur la crise dont souffre le pays*. Cette victoire du gouvernement et de son parti ne sera que la première d'une série qui les conduira, de manœuvres politiques en manœuvres politiciennes, à garder le pouvoir d'État en

⁴¹ Théodore Ateba Yene est un notable Béti, la grande tribu du Centre du Cameroun, dont est originaire Mgr Jean Zoa, archevêque de Yaoundé. Les nombreux articles qu'il signera dans *Le Messenger* à cette époque dénoncent les collusions et silences complices qu'il y a eu au Cameroun entre la hiérarchie de l'Église, dirigée par Mgr Jean Zoa qui fut pendant plus de vingt ans métropolitain des évêques du Cameroun et archevêque de la capitale politique du pays, et le pouvoir autocratique de Ahmadou Ahidjo. Cette dénonciation est d'autant plus virulente qu'il rappelle la fougue farouche avec laquelle ce même archevêque a combattu ce régime au début de son épiscopat, avant de s'en accommoder, parfois même contre ses confrères.

⁴² Mgr Ndongmo a souvent été au centre de la controverse sur la relation entre l'Église et l'État au Cameroun dans les années 60, plus précisément à travers l'affaire qui porte son nom et qui lui a valu la condamnation à mort, commuée en prison en perpétuité puis en exil politique. Pour un bon nombre de Camerounais, malgré le temps et la distance, il reste toujours, en ce début de la décennie 90, un des symboles de la résistance à l'oppression du pouvoir politique incarné par le parti-État.

⁴³ Pius NJAWE, « Mgr Ndongmo dans le débat », in *Le Messenger* No 202 du 23 octobre 1990, pp. 8-11.

torpillant les interventions des autres acteurs sociaux et politiques qui ne partagent pas leurs idées.

b. La politisation du social jusqu'à l'étouffement.

Du retour du 16^e sommet franco-africain de la Baule (19-21 juin) au cours duquel le président français ordonne d'inscrire l'Afrique dans le processus de démocratisation suivant le modèle occidental, Paul Biya demande à ses militants du RDPC, le parti unique, de « se préparer à affronter une éventuelle concurrence »⁴⁴, et annonce, pour un proche avenir, des mesures en vue d'une plus grande libéralisation de la pensée, de l'expression et de la personnalité individuelle, ainsi que de la vie politique et associative au Cameroun. Ce sera chose faite avec la vingtaine de lois promulguées le 19 décembre 1990 sur les droits et libertés. Des dispositions qui devraient décrier la sphère politique, survoltée depuis l'affaire Yondo Black. La remise des peines et la libération de ce dernier, ainsi que de ses compagnons d'infortune, suite à un décret du président de la République signé le 10 août 1990, prédisposeront les cœurs à regarder ces lois comme un véritable engagement vers la démocratie libérale; Djeukam Tchameni, un prisonnier politique libéré par la même occasion, dira : « Je pense qu'en nous libérant, le président de la République a montré qu'il entendait aller résolument dans la voie de la démocratie, malgré les freins réels qu'il rencontre de la part de son entourage le plus proche. »⁴⁵ Autant de choses qui figureront en bonne place dans le discours de fin d'année du

⁴⁴ Vr le discours de politique générale du président de la République et président du parti, au premier congrès ordinaire du RDPC le 28 juin 1990, in *Cameroon Tribune* No 4669 du 29 juin 1990, p. 5.

⁴⁵ « M. Dominique Djeukam Tchameni : « Le président montre qu'il entend aller dans la voie de la démocratie. » », in *Cameroon Tribune* No 4701 du 17 août 1990, p. 3.

président de la République, confortant certainement la volonté qui l'habite d'être considéré comme celui qui a conduit son pays à la démocratie⁴⁶. Ce discours qui est essentiellement porté sur la gestion du pouvoir d'État, à la différence de celui de l'année précédente, aborde les questions sociales dans la logique du programme de politique générale du gouvernement qui veut mettre fin à « une politique économique fondée sur l'omniprésence de l'État, d'où notre choix d'une libéralisation accrue de notre économie. »⁴⁷ Des réformes politiques et économiques qui sont supposées ouvrir sur une année 1991 plus calme; malheureusement, ce ne sera pas le cas. Déjà, certains secteurs de l'enseignement récriminaient depuis la dernière rentrée académique de septembre-octobre 1990 : les écoles et collèges privés se plaignaient de ce que les subventions «éventuelles» s'annonçaient de plus en plus maigres et tardaient à arriver, quand même elles figuraient au budget de l'État; la grogne des étudiants se faisait plus forte à l'Université du fait que la bourse soit devenue hypothétique et les conditions de vie au campus plus précaires. Le social reprenait ses droits éludés pendant de longs mois par le politique; mais n'allait-il pas bientôt devenir une arme politique?

Malgré la dissonance politique qui a transformé en cacophonie le message du corps épiscopal camerounais, il faut lui reconnaître le mérite d'avoir participé grandement, par la lettre pastorale de mai 1990, à la reconnaissance de l'inéluctable rapport qui existe

⁴⁶ Vt La fin de l'interview de Paul Biya à Radio Monte-Carlo in *Cameroon Tribune* No 4683 des 22 et 23 juillet 1990, p. 5. Le président de la République a une telle conscience de sa paternité vis-à-vis de la démocratie au Cameroun, qu'il dira devant l'Assemblée nationale du Cameroun, le 3 décembre 1990 : «Je vous ai amené à la démocratie et à la liberté. C'est à vous qu'il revient désormais de faire en sorte que notre pays reste un pays libre. Vous avez maintenant la liberté, faites-en bon usage.» in *Cameroon Tribune* No 4778 du 4 décembre 1990, p. 11.

⁴⁷ « Le chef de l'État à ses compatriotes. « La démocratie ne doit pas engendrer la haine et les déchirements».», in *Cameroon Tribune* No 4795 du 2 janvier 1991, p. 12.

entre la lutte contre la crise économique et le mode de gestion du pouvoir politique. Même si c'est de la Baule, sous la poussée de la conjoncture politique internationale, qu'est venue la pression la plus déterminante qui a abouti aux changements des textes répressifs qui bâillonnaient le peuple, il importe de relever que la remise en cause du système de gestion du pouvoir politique est venue de l'intérieur du pays, à la fois d'une certaine élite intellectuelle qui contestait la démocratie biaisée en place⁴⁸, et des populations qui protestaient contre les conditions de vie sous-humaines devenues endémiques. La lettre pastorale *Sur la crise dont souffre le pays* a eu le génie de synchroniser ces deux cris en un seul refrain.

Malheureusement, il apparaîtra rapidement que certains acteurs internes de ce changement ont perdu de vue la raison première pour laquelle ils exigeaient un nouveau mode de gestion du pouvoir politique : instaurer une vraie démocratie afin que le peuple puisse se sentir à l'aise pour déployer son ingéniosité et sa créativité. Ils s'investiront ou se laisseront entraîner dans la politique politicienne, utilisant la misère du peuple comme un levier qui leur permettrait de se hisser au pouvoir à peu de frais, c'est-à-dire sans aucun programme politique convaincant. Même les pouvoirs publics, qui ne voulaient en aucune manière associer la réalité de la crise économique à quelque perspective politique, trouveront dans cet attelage un exutoire pour se dérober à leurs responsabilités sociales, en marquant d'une connotation politique toute plainte relative à la misère

⁴⁸ À La Baule, le président Mitterrand entendait bien laisser l'initiative aux peuples africains en disant : « s'il y a contestation dans tel État particulier, eh bien! Que les dirigeants de ces pays en débattent avec leurs citoyens. » Et d'ajouter plus tard, par rapport aux discussions qui ont suivi cette déclaration : « Je vous écoutais. Et, si je me sentais plus facilement d'accord avec ceux d'entre vous qui définissaient un statut politique proche de celui auquel je suis habitué, je comprenais bien les raisons de ceux qui estimaient que leurs pays ou leurs peuples n'étaient pas prêts. Alors, qui tranchera? Je crois qu'on pourra trancher en disant que de toute façon, c'est la direction qu'il faut prendre. »

grandissante afin d'en justifier la répression. Ainsi sera l'année 1991 au Cameroun, année où le social est pris en otage par le politique.

Le ministre de l'Enseignement supérieur, de l'Informatique et de la Recherche scientifique annonce les couleurs dès le mois de novembre 1990, lorsque, au nom de la politique de libéralisation, il veut dégager le gouvernement des responsabilités que l'État lui impose d'établir une administration ayant charge d'organiser les biens et les services publics au bénéfice des populations. Dans sa conférence de presse du 23 novembre 1990, c'est-à-dire aux lendemains de la publication des lois sur les droits et libertés, Joseph Owona, parlant de la raison d'être de la bourse aux étudiants, rappelle que « nous sommes justement dans un contexte de libéralisation. Il ne faudrait pas que nous réclamions la libéralisation dans un sens et pas dans un autre. La libéralisation, il ne faut pas l'oublier, a des implications sur toute l'organisation de la société.»⁴⁹ Faut-il comprendre que le gouvernement veut se désengager de certains devoirs de l'État au nom de la libéralisation politique? Le ministre avait été plus explicite quelques instants avant lorsque, devant le Conseil d'administration de l'Université siégeant en session extraordinaire, ce même jour du 23 novembre, il n'avait pas hésité à présenter les revendications des étudiants comme le produit d'une manipulation politique : « *«La libéralisation et la démocratisation font que les gens peuvent faire la politique là où ils doivent la faire. Il ne faut donc pas que les politiciens avancent masqués à l'université et*

⁴⁹ « Le ministre Joseph Owona face à la presse. «Les gens ne doivent pas se servir de l'Université comme un bouclier».», in *Cameroon Tribune* No 4771 du 23 novembre 1990, p. 10.

*qu'ils utilisent les jeunes universitaires pour leur politique.»*⁵⁰ C'est le début d'un amalgame qui ira grandissant tout au long de la crise socio-politique camerounaise.

Dans cette ambiance où les pouvoirs publics regardent toute requête sociale comme une manipulation politique pour attenter à l'ordre public, personne ne se surprend que tout comportement, même le plus banal, soit dramatisé et tourné en enjeu politique. C'est le cas de la «Lettre ouverte au chef de l'État» de Célestin Monga, parue dans *Le Messenger* No 209 du 27 décembre 1990, et qui donnera lieu à la rocambolesque affaire «Monga-Njawe-Le Messenger»⁵¹. S'ensuit un procès qui attirera des milliers de manifestants favorables aux prévenus, au sujet desquels *Cameroon Tribune*, tout en essayant de minimiser cet élan populaire qu'elle présente comme un phénomène normal en démocratie, pose une question qui sera désormais récurrente : «Qui étaient derrière les manifestants et quel sens donner à ces manifestations?»⁵² Un arrêté préfectoral interdisant toute manifestation sur la voie publique à Douala est pris, mais déjà, à l'autre bout du pays, dans la ville de Garoua au Nord, une autre manifestation est organisée le 17 janvier pour demander la libération de tous les prisonniers politiques. Les pouvoirs publics la jugent illégale et la répriment, faisant trois morts, plusieurs blessés graves et

⁵⁰ BADJANG BA NKEN, « «L'Université n'est pas le champ clos de la politique» », in *Cameroon Tribune* No 4771 du 23 novembre 1990, p. 16.

⁵¹ L'auteur de la lettre et le directeur de publication de *Le Messenger* furent mis en accusation pour outrage au chef de l'État, aux cours et tribunaux, ainsi qu'aux membres de l'Assemblée nationale, et le journal suspendu. Il s'en suivit un procès ouvert le 10 janvier devant le tribunal de première instance de Douala, pris d'assaut par une immense foule venue manifester son soutien aux prévenus qui étaient assistés par une centaine d'avocats. Les médias rendront compte assidument de cette affaire jusqu'à son dénouement le 18 janvier par la condamnation des prévenus à «6 mois d'emprisonnement avec sursis pendant 3 ans, et à 300 000 F d'amende chacun.»

⁵² « Au tribunal », in *Cameroon Tribune* No 4803 des 13 et 14 janvier 1991, p. 6.

provoquant d'importants dégâts matériels⁵³. Ces manifestations se multiplieront dans le pays pour diverses raisons politiques et sociales, et avec les mêmes effets : elles sont soutenues à Yaoundé par les étudiants qui ne ratent aucune occasion de remettre sur la table la précarité de la vie à l'Université⁵⁴; à Douala par les «sauveteurs»⁵⁵qui dénoncent un système insouciant aux problèmes du peuple; et dans les autres villes par différents groupes à connotation tribale et/ou politique qui s'accusent mutuellement de profiter de leurs positions locales pour exclure les autres de la gestion des affaires publiques. Un autre groupe, celui des victimes directes de la crise économique, s'y ajoute ici et là : les «compressés» ou «déflatés», ceux qui ont été remerciés de la fonction publique ou des entreprises d'État dans le but de dégraisser les effectifs, conformément au Programme d'ajustement structurel. La hiérarchie catholique, comme celle des autres institutions religieuses d'ailleurs, semble se tenir en marge de toutes ces revendications socio-politiques, ce qui ne laisse pas indifférent le public qui s'était réjoui de la lettre pastorale

⁵³ Vr Le reportage de Thomel ENDOSCRE, « Garoua. Une marche tourne à la tragédie» in *Cameroon Tribune* No 4807 du 18 janvier 1991, p. 23.

⁵⁴ Ces revendications des universitaires, étudiants et professeurs confondus au départ, iront en se dévoyant, jusqu'à épouser les thèses politiques en cours. Deux camps se formèrent alors et s'affrontèrent avec rage à l'Université : celui dénommé le « Parlement estudiantin », qui défend les positions de l'opposition politique, et en face les « comités d'auto-défense », avec une branche armée appelée « Action directe », soutenue par le pouvoir et ses forces de l'ordre. Pour plus de détails voir ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, pp. 76-77, pp. 92-93.

⁵⁵ Les «sauveteurs», ce sont des jeunes, garçons et filles, qui mènent une activité informelle, surtout des ventes à la sauvette, dans diverses villes du Cameroun. Leur première manifestation de masse se fera pendant les procès de Célestin Monga et Pius Njawe, à l'appel du musicien Lapiro de Mbanga. Ce fils des bas-quartiers de Mbanga, non loin de Douala, était très adulé par les jeunes et le petit peuple, en raison de ce qu'il dénonçait dans ses chansons le pouvoir et sa police qui s'engraissent alors que les autres doivent se serrer la ceinture. C'est ainsi qu'il s'est retrouvé très rapidement dans le cercle des opposants au régime de Paul Biya, mais pour très peu de temps seulement, parce que son discours ne tarde pas à changer. La rumeur raconte qu'il a été acheté par le pouvoir pour dénigrer la tactique des leaders de l'opposition qui, selon ses nouvelles chansons, envoient leurs enfants et leurs parents se former ou vivre à l'étranger pendant qu'ils entretiennent le pays dans la violence, entraînant les enfants des autres vers l'année blanche et la mort. Les « sauveteurs », ses fans d'hier, n'hésiteront pas à se retourner contre lui, allant jusqu'à détruire ses productions en vente dans les kiosques à disques, incendier son bar-dancing à Mbanga et le menacer de lynchage partout où il était aperçu.

sur la crise économique, et avait suivi avec attention la conférence de presse du cardinal qui s'en était suivie. *Le Messenger* ne manque d'ailleurs pas d'attirer l'attention de ce prélat sur ce silence, au cours d'une **interview** qui paraîtra dans son No 223 du 11 avril 1991 (pages 8 et 9). On peut constater, cependant, qu'ils sont moins silencieux et même peu révérencieux lorsque les œuvres d'Église sont mises en difficulté ; en effet, les **propos de Mgr Zoa et du cardinal Tumi**⁵⁶ sont particulièrement acerbes au sujet des difficultés financières que connaît l'enseignement catholique du fait du retard et/ou de la diminution des subventions «éventuelles» de l'État.

La cristallisation de toutes ces manifestations apparaîtra aux mois de février et mars autour de deux thèmes : la conférence nationale⁵⁷ et l'amnistie générale et inconditionnelle. Les leaders de l'opposition, d'un côté, font de la conférence nationale une condition *sine qua non* pour un véritable changement dans la gestion du pouvoir politique au Cameroun. De l'autre côté, le pouvoir en place et son parti, le RDPC, estiment que le Cameroun n'en a pas besoin pour se donner un nouveau visage politique, les dispositions constitutionnelles du pays étant ouvertes à tout changement voulu par le peuple. Entre les deux apparaît l'**appel** de la CENC, le 13 avril 1991, jour de clôture de l'Assemblée plénière des évêques commencée le 7 avril, invitant les acteurs de la vie politique nationale à «s'asseoir pour discuter ensemble». Quant à l'amnistie générale, le

⁵⁶ Vr « Si l'argent volé par les agents de l'État nous était donné, nous ferions tourner nos écoles » in *Le Messenger*, No 223 du 11 avril 1991, p. 10 ; et « Il faut que les parents et les partis politiques se prononcent sur ce sujet » in *Le Messenger* No 223 du 11 avril 1991, p. 11.

⁵⁷ Certains Camerounais parmi les plus avertis ont parlé de la Conférence nationale comme d'une nébuleuse, d'où leur attitude méfiante quand il s'agit de se prononcer sur sa nécessité dans ce pays. *Le Messenger* révèle la façon dont des intellectuels camerounais résidents en France l'ont envisagée pour leur pays et quel contour ils voulaient lui donner. Vr aussi le résumé qui en est donné par ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 72-74.

chef de l'État semble vouloir jouer au plus fin en accordant, le 28 mars 1991, par grâce présidentielle, la remise des peines à tous les prisonniers politiques, particulièrement ceux qui avaient été condamnés à la suite du coup d'État manqué d'avril 1984. Malheureusement, personne n'est dupe, et ce sont de violentes manifestations de rue qui lui répondent au début de ce mois d'avril, d'abord à Yaoundé, puis à Douala, ensuite à Bafoussam.

Cette pression de la rue ira grandissante jusqu'aux «opérations villes mortes»⁵⁸ :

Diabolique trouvaille expérimentée pour la première fois les 18 et 19 avril à Douala consistant en un appel à la population à l'effet d'observer certains mots d'ordre : fermer les boutiques, ne pas sortir, ne pas aller au travail. Dans le même ordre d'idées, l'opposition invitait la population à la désobéissance civique : ne pas payer ses factures d'eau et d'électricité, ne pas payer ses taxes et impôts, etc.⁵⁹

Ces opérations finiront par bloquer toute activité dans plusieurs villes des provinces du Littoral et de l'Ouest, ainsi que dans les provinces septentrionales et anglophones du pays, ne laissant aux populations que le samedi et le dimanche pour le ravitaillement. Yaoundé, la capitale politique du pays, semble épargnée, mais la rareté des denrées alimentaires, qui viennent, pour la plupart, des zones paralysées, ne manquera pas d'y faire son effet. Les «forces du changement», désormais rassemblées au sein d'une Coordination nationale de l'opposition et des associations, se chargent de la conception et de la programmation des mots d'ordre, tandis qu'une populace anonyme se charge de les faire respecter, au besoin en usant de représailles. En face, dans le camp du pouvoir,

⁵⁸ Sur la conception, l'évolution et le bilan de cette opération qui connaîtra bien des variantes, voir ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun* p. 80-86.

⁵⁹ NGNIMAN, *Cameroun : la démocratie emballée*, p. 88.

on souffle le froid et le chaud : tantôt c'est la compréhension, avec la loi No 91/002 du 23 avril 1991 portant amnistie des infractions et condamnations politiques; tantôt c'est la négociation, par la nomination, le 25 avril, d'un Premier ministre qui initie une série de rencontres-concertations avec l'opposition d'abord, puis, faute d'une réponse satisfaisante de celle-ci, avec toutes les forces vives de la nation; tantôt c'est l'intimidation, avec la création, le 16 mai, des commandements opérationnels dans les provinces agitées par les émeutes et paralysées par les opérations villes mortes, et la remise en service de Jean Fochivé, le spécialiste des répressions et tortures sous le règne d'Ahmadou Ahidjo; tantôt utilisant les services d'agents occultes qui infiltrent le camp adverse pour en perturber les actions et manifestations en vue de les faire dégénérer en émeutes violentes, justifiant la répression des militaires et autres forces policières. La présentation que Zacharie Ngniman fait de cette situation est très pertinente : « qui était derrière ces déchaînements quasi incontrôlables animés par des adolescents visiblement désœuvrés, sans cartes de visite ni conviction politiques? Le pouvoir accusait l'opposition. L'opposition accusait le pouvoir. L'opinion embrigadée entre des mains de preneurs d'otages d'un genre nouveau, ne savait plus qui du pouvoir, de l'opposition, ou de la rue, tenait le gouvernail.»⁶⁰ Ce contexte de louvoiement est bien présent dans l'esprit du cardinal Tumi, lorsqu'il donne son **point de vue** dans *Cameroon Tribune* No 4873 du 24 avril, sur la session parlementaire au cours de laquelle ont été votées les lois d'amnistie générale et sur la modification de la Constitution en vue d'une nouvelle configuration de l'exécutif.

⁶⁰ NGNIMAN, *Cameroun : la démocratie emballée*, pp.89-90.

c. Les évêques et les médiations.

Personne n'est donc surpris du durcissement de ton qui subsiste de part et d'autre au sujet de la conférence nationale, parce que le dispositif de dialogue mis en place par le gouvernement à travers les rencontres-concertations avec Sadou Hayatou, le premier ministre, n'engage aucune force politico-sociale réelle. En effet, si on peut se réjouir de ce que le premier ministre soit disponible pour tous ceux qui veulent le rencontrer, autant les individus que les collectivités tribales ou socioprofessionnelles, personne n'est assez dupe pour croire que le déblocage de la situation viendra de lui; on peut alors comprendre pourquoi la majorité des leaders de l'opposition n'a pas daigné s'y rendre. Il n'est pas inutile de relever que les évêques n'iront jamais à la rencontre-concertation du premier ministre comme un corps : ceux d'entre eux qui s'y rendront le feront à titre personnel. Même Mgr Ama, président de la CENC depuis avril 1991, ne veut pas engager les autres évêques dans sa démarche du 8 mai 1991, et sa **déclaration**⁶¹ à la sortie de chez le PM est sans équivoque sur ce sujet.

Deux problèmes majeurs se posent pourtant quant à la visée de ces rencontres-concertations : aucune disposition n'est déterminée pour établir la représentativité réelle sur la scène nationale des personnes physiques ou morales qui s'y prêtent, et la pertinence du cadre n'est pas établie relativement aux défis socio-politiques de l'heure : au titre de la première lacune, les étudiants de l'Université de Yaoundé, pourtant dans la plus grande tourmente jamais connue par cette institution, ne seront pas de la liste de ceux qui ont rencontré Sadou Hayatou. Au titre de la seconde lacune, la Coordination

⁶¹ « Persévérons dans la prière », in *Cameroon Tribune* No 4883 du 9 et 10 mai 1991, p. 7.

nationale de l'opposition et des associations, l'autre force politique la plus évidente de l'heure, refusera de rencontrer le premier ministre, estimant que le cadre approprié pour une concertation pertinente sur la situation présente ne peut être que celui d'une conférence nationale. Autrement dit, la possible synthèse que les services du premier ministre feraient de ces rencontres n'est pas susceptible de faire ressortir la volonté des populations sur les questions de l'heure, si tel en était le but; elle se résumera en trois points : « *«La nécessité d'un vaste dialogue permettant aux Camerounais de s'exprimer sur les problèmes majeurs d'intérêt national. Le refus unanime de toute remise en cause des institutions qui ne pourraient qu'être préjudiciable à la continuité du pays. La nécessité d'organiser les élections législatives régulières et honnêtes, expression directe de la souveraineté du peuple pour harmoniser la représentation nationale avec le multipartisme qui prévaut dans le pays».* »⁶²

On est tenté de dire, au sujet des deux premiers points, qu'il s'agit d'un renvoi à la case départ, le troisième seul étant un élément nouveau dont l'issue dépendra, une fois de plus, de la gestion des deux premiers qui peut ainsi se résumer : instituer un cadre de dialogue franc sur les vrais problèmes qui se posent aux uns et aux autres, tout en sauvegardant la stabilité du pouvoir institutionnel qui garantira la totale et franche application des solutions préconisées : c'est ce qui ressort de la proposition de médiation menée par Paul Soppo Priso⁶³.

⁶² NGNIMAN, *Cameroun : la démocratie emballée*, p. 100.

⁶³ « Proposition de médiation », in *Le Messager* No 229 du 23 mai 1991, p. 7.

Avec toutes les tensions et les violences qui se multiplient, le pays est au bord de l'explosion. L'exemple le plus flagrant de cette désintégration nationale est donné à l'Université de Yaoundé : des administrateurs de cette institution ont créé et entretiennent une milice tribale pour « casser » le mouvement étudiant qui revendique des conditions de vie meilleures pour les études; du fait du climat d'insécurité ainsi institué, il y aura un exode massif des étudiants vers leurs régions d'origine pour échapper aux barbouzes du pouvoir. Ces manœuvres politiciennes que **Mgr Zoa dénonce**⁶⁴, de même que la désinformation à laquelle se livrent les organes d'information, mettent à mal toute tentative de fléchissement des positions politiques. Alors surgissent de toute part des appels au calme et des propositions de solution ou de médiation entre le gouvernement et l'opposition. C'est dans ce sens que va l'**Appel** du 24 juillet⁶⁵, lancé par le Conseil permanent de la CENC, qui invite les pouvoirs publics et les chefs des partis d'opposition « à mettre fin à la politique de la corde raide ». L'**interview**⁶⁶ que le vice-président de la CENC accorde à *Cameroon Tribune* pour préciser la visée de ce second appel éclaire amplement la position de l'épiscopat camerounais quant aux questions politiques. Mgr Paul Étoga, le premier évêque camerounais, de sa maison de retraite à Mbalmayo, appelle les Camerounais à la prudence, à travers un **message** que *Cameroon Tribune* publiera en fac-similé⁶⁷. Même Mgr Ndongmo, de son exil canadien, offre sa contribution personnelle à travers une

⁶⁴ Voir l'interview de Mgr Zoa in *Cameroon Tribune* No 4892 du 24 mai 1991, p13.

⁶⁵ « Le cri de cœur », in *Cameroon Tribune* No 4935 du 25 juillet 1991, p. 24.

⁶⁶ « La réaction de Mgr André Wouking », in *Cameroon Tribune* No 4936 du 26 juillet 1991, p. 5.

⁶⁷ « L'appel de Mgr Paul Étoga », in *Cameroon Tribune* No 4940 du 1^{er} août 1991, p. 23.

« *Lettre ouverte au Président de la République sur la Conférence nationale souveraine* »⁶⁸. Après moult tergiversations⁶⁹ qui donneront lieu à d'autres émeutes réprimées ainsi qu'à de multiples actes d'intimidation (dont l'assassinat de Mgr Yves Plumey, archevêque émérite de Garoua, dans sa maison de retraite à Ngaoundéré, le 3 septembre 1991⁷⁰), après moult marchandages et manœuvres visant à semer la zizanie ici et là (dont la « tribalisation » des manifestations étudiantes à l'Université de Yaoundé), après de nombreux dégâts matériels et tentatives d'asphyxie économique par les opérations « villes mortes », la rencontre Tripartite sera proposée, à la place de la conférence nationale tant exigée, comme cadre du dialogue national. Tous les Camerounais s'en réjouissent de prime abord, certainement mus par l'idée qu'il en résultera une certaine décrispation; à titre personnel, le cardinal Tumi et Mgr Ama ne cachent pas leur satisfaction⁷¹.

Au soir du 11 octobre, le président de la République annonce officiellement que cette rencontre se tiendra du 30 octobre au 8 novembre. Il indique les catégories sociales dans lesquelles les participants seront choisis : des représentants de tous les partis politiques, des représentants des pouvoirs publics, et des personnalités indépendantes reconnues

⁶⁸ Vt Le Messenger No 241 du 16 août 1991, p. 12.

⁶⁹ Entre les rencontres-concertations du PM en avril et la décision de la rencontre tripartite en octobre, Paul Biya a organisé à son tour des rencontres avec les chefs des partis et les leaders d'opinion en juin-juillet (des évêques y seront invités à titre personnel ou pour le compte d'autres groupes : on verra par exemple Mgr Jérôme Owono Minboé y arriver dans la « délégation des sages »), puis un voyage de consultation de la base dans les 10 provinces du pays en septembre.

⁷⁰ Vt L'interview de Mgr Lambert Van Heygen in *Cameroon Tribune* No 4963 du 4 septembre 1991, p. 13. L'assassinat de Mgr Yves Plumey, comme celui de beaucoup d'autres prêtres, religieux et religieuses à cette époque, reste à ce jour un mystère pour le commun des Camerounais, les enquêtes annoncées n'ayant pas donné des résultats connus du public.

⁷¹ Vt *Cameroon Tribune* No 4995 du 18 octobre 1991, pp. 4 et 5.

pour leur compétence et leur objectivité. Au titre de cette troisième catégorie, trois évêques y sont invités et y participeront à titre personnel : le cardinal Tumi, Mgr Jean Zoa, Mgr Owono Minboé, évêque d'Obala. Le cardinal s'y illustrera d'ailleurs de fort belle manière, en participant à la médiation entre le gouvernement et les leaders de l'opposition radicale qui s'étaient retirés de la salle au deuxième jour des travaux, exhortant ceux-ci à ne manquer aucune occasion de participer à l'élaboration de la nouvelle Constitution et à la renaissance politique et économique du pays. Malgré cette honorable prestation, il quittera ces assises quelques jours avant leur fin, estimant que le débat est truqué, alors que ses deux autres confrères, imperturbables, continueront leur participation. Paul Biya décide aussi des objectifs de la rencontre : faire des propositions en vue d'un avant-projet de code électoral et des modalités d'accès des partis politiques aux médias publics. De même, il décide que les résultats de la concertation ne seront que des avis, et donc n'obligeront pas le gouvernement. Il décide enfin que le premier ministre en assurera la présidence.

Bien sûr que l'opposition radicale ne trouvera pas à son goût cette totale mainmise du pouvoir sur la rencontre et s'y rendra en trainant les pieds. Elle essaiera d'en changer le cours de l'intérieur, en proposant par exemple que soit ajoutée à l'ordre du jour la réforme de la Constitution, mais ne réussira à obtenir, sur autorisation expresse du président de la République, qu'une prolongation du temps initialement prévu, pour aborder des questions diverses; c'est ainsi que la rencontre tripartite prendra fin le 15 novembre, au lieu de la date du 8 novembre initialement prévue. Sur la question de la nécessaire réforme constitutionnelle, « un comité technique tripartite chargé de préparer

les propositions relatives à cette réforme et à une organisation dans le temps des travaux y relatifs fut institué, commença ses travaux et fut mis en hibernation.»⁷² La manœuvre porte ses fruits : non seulement les leaders de l'opposition lèvent les mots d'ordre des opérations villes mortes sans aucune contrepartie concrète, mais encore leur Coordination nationale est fragilisée et se divise en raison des accords passés en catimini entre quelques-uns d'entre eux et le gouvernement.

Cette année des revendications violentes autour de l'amnistie générale et de la conférence nationale est aussi celle de la célébration du centenaire de l'Église catholique au Cameroun, et marque par ailleurs le début des travaux préparatoires en vue de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques⁷³. Les manifestations religieuses sont nombreuses et constituent autant d'occasions pour les évêques de se rencontrer et de parler aux populations de divers horizons. Malheureusement, ils ne se laisseront pas beaucoup tenter par des développements sur la situation socio-politique de l'heure, même si les invites à la prière pour le pays ne manquent jamais. Cependant, la messe du 17 février 1991 à Nkongsamba, pour le compte des célébrations provinciales du centenaire dans la province ecclésiastique de Douala, donnera lieu à une **homélie**⁷⁴ qui se distingue des autres : l'approche qui y est proposée pour la nouvelle évangélisation, un des thèmes centraux à la fois de ce jubilé et du prochain synode pour

⁷² ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 96.

⁷³ L'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques se tiendra à Rome du 10 avril au 8 mai 1994. La version française de l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* qui en a résulté sera rendue publique à Yaoundé, au Cameroun, en septembre 1995, lors du 11^e voyage de Jean-Paul II sur le continent africain.

⁷⁴ Mgr Thomas NKUISSI, «Homélie du centenaire», in *Dernières paroles d'évêque diocésain*, évêché de Nkongsamba, février 1993, pp. 9-22.

l'Afrique, est mise en rapport étroit avec la situation de crise généralisée que connaissent le pays et l'Afrique tout entière. Elle attire l'attention sur les puissances étrangères qui s'arrogent le droit d'être les maîtres à penser de ce continent, et invite les Africains à se mobiliser pour prendre en main leur destin, à la fois politique, économique, culturel et religieux. La singularité de cette homélie vient de ce qu'elle attire l'attention sur le rôle peu spectaculaire, mais combien déterminant, des puissances occidentales sur le vécu quotidien des Africains, depuis les gouvernants jusqu'aux plus petits paysans dans les villages les plus reculés. Dans l'avant-dernier chapitre (13) de son livre *La démocratie de transit au Cameroun*, intitulé « Interférences »⁷⁵, Éboussi fait ressortir la grande prégnance des puissances occidentales sur la vie politique et économique du Cameroun depuis la veille des indépendances, mais surtout son inadéquation avec la question démocratique qui est de toutes les revendications populaires des années 90 dans ce pays. Pour s'en tenir à un exemple type, l'omniprésence de la France dans la gestion du Cameroun, comme dans celui de toutes ses anciennes colonies d'Afrique, se situe à la limite du viol public. Dans un de ses billets d'humour, intitulé « Voir Paris et...parler »⁷⁶, Thomas Eyoum'a Ntoh, avec la finesse satirique qu'on lui connaît, attire l'attention sur l'attitude récurrente du président du Cameroun qui attend de se trouver à Paris, et particulièrement à la sortie d'une audience à l'Élysée, pour annoncer les décisions importantes pour la vie du pays. Éboussi rappelle ce fait de manière plus concise pour dire l'importance que revêtent les forces extérieures dans la gestion de la

⁷⁵ ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, pp. 405-433. Voir aussi une présentation de la politique française au Cameroun dans les années 90 avec NGNIMAN, *Cameroun : la démocratie emballée*, pp. 214-225.

⁷⁶ *Le Messenger* No 223 du 11 avril 1991, p. 11.

situation camerounaise au début de la décennie 90 : « Il aura été un des traits caractéristiques et récurrents de ce régime que les grandes échéances du processus de démocratisation ont été annoncées le plus souvent à l'étranger, toujours à l'issue des consultations avec les autorités françaises et en fonction des considérations d'une diplomatie de prestige au service de l'image de marque du régime et de sa stratégie de survie. »⁷⁷ Comment s'étonner désormais que les solutions préconisées soient souvent, si ce n'est toujours, en déphasage avec les préoccupations exprimées à travers les revendications?

Si la dimension politique de ces revendications semble éclipser toutes les autres aspirations, ce n'est pas qu'elles aient été oubliées ou résorbées de quelque manière; surtout pas les difficultés sociales qui sont les plus répandues et les plus palpables, même si personne n'y fait allusion, même pas le cardinal Josef Tomko, Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples et représentant personnel du pape aux cérémonies de clôture du centenaire de l'Église catholique au Cameroun : ni dans son homélie à la messe solennelle du 8 décembre à Yaoundé, ni dans son adresse à la conférence épiscopale, ni dans son discours à l'Institut catholique de Yaoundé qui est aussi la première unité de l'Université catholique d'Afrique centrale, ni dans l'une ou l'autre de ses allocutions aux formateurs et séminaristes des grands séminaires de Douala ou de Yaoundé, ou encore au clergé de l'archidiocèse de Douala, ni dans sa prédication aux fidèles de Garoua dans le Nord ou de Yokadouma à l'Est, et moins encore chez les Sœurs Servantes de Marie de Douala, « le pape des pays de mission » ne

⁷⁷ ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 154.

soufflera pas un seul mot sur la crise politique, économique et sociale qui met à mal toute activité humaine dans ce pays en particulier, et en Afrique en général, y compris l'activité de l'évangélisation. Bien au contraire, *Cameroon Tribune* rapporte qu'à sa sortie d'audience chez le président de la République, il s'est plutôt réjoui de « « l'atmosphère de liberté dans laquelle l'Église catholique et les autres églises ou religions peuvent développer leurs activités ici, en faveur du peuple camerounais. » »⁷⁸

Il semble ainsi souscrire à l'idée générale qui était alors répandue qu'une accalmie de la sphère politique apporterait des dispositions pour l'amélioration des autres secteurs de la vie au Cameroun. Ce ne sera malheureusement pas le cas, et l'année 1992 donnera de le constater.

d. 1992 : changement politique, mais statu quo social.

L'année 1992 est marquée par de grandes controverses politiques au sujet des élections législatives et présidentielles anticipées. La rencontre tripartite avait conduit à la suspension des manifestations de rue et de l'opération «villes mortes», sur la base d'une plate-forme d'entente signée le 13 novembre. Il y figurait en bonne place la mise sur pied d'une commission technique tripartite chargée de travailler sur un projet de réforme constitutionnelle à proposer pour adoption à une nouvelle rencontre tripartite. C'est de cette nouvelle Constitution que devait se dégager la loi électorale en vue des scrutins qui

⁷⁸ BADJANG BA NKEN, « Le chef de l'État reçoit l'envoyé spécial du pape Jean Paul II », in *Cameroon Tribune* No 5025 du 8 et 9 décembre 1991, p. 13.

institueraient les nouveaux représentants du peuple dans la nouvelle configuration politique du pays, et à différents niveaux : municipal, législatif et exécutif.

C'est donc à la surprise générale que le président de la République, après deux reports, annonce au soir du 7 février 1992 que les législatives anticipées se tiendront à la date du 1^{er} mars. Des leaders politiques tirent la sonnette d'alarme : il s'agit surtout de l'opposition, mais aussi de John Ngu Foncha⁷⁹ et Salomon Tandeng Muna⁸⁰, deux anciens membres du gouvernement et du parti au pouvoir, et depuis peu à la retraite. À côté d'eux, un groupe de personnalités de la société civile, parmi lesquelles les pasteurs-présidents des Églises protestantes EEC et UEBC⁸¹ et le cardinal Tumi, lance un appel⁸² pour attirer l'attention sur le risque d'une nouvelle fronde sociale : rappelant les décisions et l'esprit issus de la tripartite, ainsi que l'engagement pris à cet effet par le gouvernement qui, avec les autres participants, en a paraphé la déclaration finale, ce groupe conseille au président de la République « de suspendre toutes les opérations électorales aux fins de permettre leur meilleure préparation, laissant ainsi à la commission constitutionnelle le temps de terminer et de présenter les résultats de ses travaux à la 2^e tripartite, avant les élections ». Les autres évêques, ni individuellement, ni collectivement, n'auront le même réflexe de guetteur, et leur silence à ce moment fut d'autant plus éloquent que les populations, et même certains leaders politiques, avaient

⁷⁹ John Ngu Foncha est un ancien premier ministre du Cameroun occidental, ancien vice-président de la République fédérale du Cameroun, ancien vice-président du RDPC, le parti au pouvoir et ancien grand chancelier des Ordres nationaux.

⁸⁰ Salomon Tandeng Muna est, lui aussi, un ancien premier ministre du Cameroun occidental, ancien vice-président de la République fédérale du Cameroun et ancien président de l'Assemblée nationale.

⁸¹ EEC = Église Évangélique du Cameroun; UEBC = Union des Églises Baptistes du Cameroun.

⁸² Vr « Appel de certaines personnalités indépendantes et des églises du Wouri face aux échéances électorales » in *Le Messenger* No 250 du 20 février 1992, p.16.

besoin d'un avis lucide, dépouillé du halo des passions qui mettaient en balance la participation ou non à ces élections : elles étaient convoquées dans un environnement biaisé, certes, et certains refusaient d'y participer pour ne pas servir de caution à une mascarade; pourtant, refuser d'y participer, c'était se soustraire à la possibilité de contrer les abus du pouvoir sur un terrain légal, et réengager le cycle de violence qui avait si douloureusement marqué l'année précédente. Les hésitations étaient si fortes que le gouvernement dut mettre dans la balance la somme de 500 000 000 de francs CFA pour tous les partis politiques qui accepteraient de présenter des candidats aux législatives du 1^{er} mars 1992. Éboussi dit à cet effet : « Une ligne de partage s'est dessinée entre ceux qui tiennent que tout est négociable et ceux qui pensent que les libertés ne se troquent pas contre des avantages personnels voire collectifs, qu'elles ne se prescrivent : le gradualisme et les alliages d'autoritarisme et d'ingrédients divers sont des leures. » Cependant, il finit par reconnaître que « le pari était permis, dans un sens ou un autre. »⁸³ Certains se prêtèrent donc au jeu du pouvoir, tandis que d'autres s'en abstinrent. Cela ne fut, bien sûr, pas pour favoriser les rapprochements, puisque désormais, au lieu de deux, il y avait trois camps politiques : le pouvoir, « l'opposition responsable » et « l'opposition radicale ». C'est du moins ce qui existait en apparence, puisqu'on observera par la suite « la récupération progressive de ceux qui prétendaient initialement jouer le rôle de force alternative de l'opposition et de contrôle de l'Exécutif monocratique. Le régime s'étant assuré une plus grande marge de manœuvre et disposant toujours de l'immense supériorité que lui donne la libre disposition des

⁸³ EBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 106.

moyens et des ressources de l'État, peut passer à la phase suivante de sa manœuvre. Il procède en effet par objectifs successifs coupés de négociations apparentes ou de pauses. C'est la « manœuvre de l'artichaut » ou la tactique du « salami ». »⁸⁴

Et l'objectif suivant était, certainement, la présidentielle anticipée.

En attendant, la part du social qui pouvait encore se faire entendre, c'est-à-dire l'enseignement, ne cessait d'amplifier son cri de désespoir. En réponse aux revendications des étudiants de l'Université de Yaoundé, la seule ayant le plein statut d'université jusqu'alors, le gouvernement avait érigé en nouvelles Universités les unités universitaires qui existaient à Douala, Buea, Dschang et N'Gaoundéré; une décision politique qui, même si elle n'allait pas tarder à montrer ses limites face à la question sociale réelle qui se posait à l'enseignement supérieur au Cameroun, retardait l'échéance d'une nouvelle flambée. Subsistaient les gigotements de l'enseignement confessionnel pour lequel aucune riposte politique efficace n'était encore mise en place. Après avoir boycotté la « semaine de la jeunesse »⁸⁵, les secrétaires à l'éducation des différents diocèses, réunis autour de l'abbé Pierre Béténé, Représentant permanent de l'enseignement catholique⁸⁶, annonçaient un « débrayage d'avertissement » pour le 24 et 25 février dans tous les établissements scolaires catholiques du Cameroun, soit environ

⁸⁴ ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 110.

⁸⁵ Au Cameroun, la journée du 11 février est dédiée à la jeunesse qui célèbre sa fête nationale. La semaine qui précède cette journée est consacrée à diverses activités communautaires et sportives, et est appelée à cet effet la « semaine de la jeunesse ».

⁸⁶ La CENC a institué un Secrétariat permanent de l'enseignement catholique (SPEC), plus connu aujourd'hui sous le nom de SENECA ou Secrétariat National de l'Enseignement Catholique, à son siège de Mvolye-Yaoundé, chargé de la coordination nationale et des relations avec le gouvernement et les autres institutions. C'est ce service national qui, après la réunion du 15 janvier avec les responsables diocésains de l'enseignement catholique, a informé les évêques et le premier ministre des mots d'ordre de grève pour le mois de février.

360 000 élèves répartis dans près de 1300 établissements du primaire et du secondaire, pour forcer le gouvernement à résoudre les trois revendications suivantes : le paiement de la totalité des subventions décidées des années budgétaires 1991 et 1992, la révision à la hausse de ces subventions, et la création d'une commission mixte où l'État et les responsables de l'enseignement confessionnel travailleraient ensemble pour trouver une solution définitive et globale aux problèmes spécifiques de cet ordre d'enseignement. Pius Njawe fait un compte rendu précis et concis de la situation dans laquelle se trouve cet ordre d'enseignement en ces premiers mois de 1992 :

À l'origine de ces rapports conflictuels entre les pouvoirs publics et l'enseignement confessionnel se trouve le non-respect par l'État des engagements pris en matière de subventions; non seulement celles-ci se sont amaigries au fil des ans, devenant presque insignifiantes au regard des charges auxquelles les écoles doivent faire face, mais elles ne sont même plus régulièrement versées. Résultats : maîtres et professeurs attendent souvent plusieurs mois, parfois plus d'un an, pour se voir verser, au compte-gouttes, des salaires de catéchistes qui paient à peine leurs loyers. Surtout que dans le même temps, l'État multiplie la création d'écoles publiques et encourage le surpeuplement des écoles existantes où l'on retrouve souvent des classes de près de 200 élèves. Au grand détriment des écoles confessionnelles dont les effectifs, à la faveur de la récession économique, dégringolent d'année en année. Tant et si bien que des écoles ont dû fermer dans certaines localités, tandis que d'autres continuent à tirer le diable par la queue, la seule bonne volonté des enseignants ne suffisant pas à conjurer la crise.⁸⁷

Ignorant le fait que c'est tout l'ordre de l'enseignement confessionnel qui crie ainsi sa détresse⁸⁸, la presse gouvernementale tente de politiser le « débrayage d'avertissement »

⁸⁷ Pius N. Njawe, « Crise de l'enseignement confessionnel : grève générale les 24, 25 et 26 février », in *Le Messenger* No 250 du 20 février 1992, p. 6.

⁸⁸ Dans la même veine que les responsables de l'enseignement catholique, le pasteur Joseph Mfochive, secrétaire à l'éducation pour le CEBEC, publie un communiqué du comité scolaire de la FEMEC (Fédération des Églises et Missions Évangéliques du Cameroun) en date du 6 février 1992, annonçant la non-participation des établissements protestants affiliés au CEBEC à la semaine de la jeunesse, ainsi qu'un débrayage d'avertissement pour les 25 et 26 février.

de l'enseignement catholique en le rapprochant des mots d'ordre des opérations « villes mortes », avant d'évoquer la mauvaise gestion et la décadence de cette « affaire privée » que l'État a bien voulu aider « parce qu'il s'agissait d'un service d'intérêt national »⁸⁹; un point de vue étriqué qui se refuse à regarder la crise de l'éducation qui frappe tous les ordres d'enseignement au Cameroun. En effet, si l'enseignement privé en général et confessionnel en particulier pose son problème en terme financier, l'enseignement public est devenu la vache à lait de quelques fonctionnaires à qui ces établissements ont été livrés :

Pour inscrire leurs enfants, les parents doivent verser des frais de scolarité qui disent d'autant moins leur nom qu'ils garnissent directement les comptes particuliers des chefs desdits établissements ou de certains autres responsables de l'Éducation nationale. Qui plus est : désormais, les parents sont, de gré ou de force, membres des associations des parents d'élèves (APE) qui construisent des bâtiments, les équiper et recrutent des vacataires pour suppléer au déficit chronique d'enseignants. En effet, alors que le nombre d'enseignants que le Minéduc envoie chaque année sur le terrain se réduit comme peau de chagrin, les effectifs connaissent une croissance quasi exponentielle. Récapitulons : les parents doivent contribuer à la construction des locaux, à leur équipement et à la rétribution des vacataires, et se faire rançonner à l'entrée de l'école ou du collège pour ensuite voir leurs enfants s'entasser à plus de cent par classe. (...) La faillite de l'État post-colonial devant les problèmes de l'école est désormais établie. Les perturbations que connaît le secteur privé et l'abandon dont souffrent les établissements publics le prouvent à suffisance. Les collectivités locales se doivent de prendre en main la gestion de l'école. Elles seules peuvent mettre fin à l'usage qui, actuellement, consiste à créer des établissements sur papier, à les faire bâtir par les parents et à les confier en gérance libre aux agents de l'État. Le résultat en est que les effectifs sont pléthoriques, que les chefs d'établissement et autres officiels de l'enseignement exploitent sans vergogne les membres des collectivités locales.⁹⁰

⁸⁹ NDZINGA AMOUGOU, « Où est passée l'éthique », in *Cameroon Tribune* No 5077 du 23 et 24 février 1992, p. 5.

⁹⁰ Ambroise KOM, « L'avenir de l'éducation passe par la démocratie », in *Jeune Afrique Économie* No 156 de juin 1992, p. 207. Ambroise Kom était alors professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Yaoundé.

Le 30 avril, le Secrétariat général de la conférence épiscopale porte à la connaissance du public le point de vue de l'épiscopat camerounais sur la question scolaire au Cameroun, dans un *Mémoire* adressé à la commission mixte mise en place par Simon Achidi Achu, le nouveau premier ministre nommé à la suite des législatives du 1^{er} mars. Ensuite, à la fin de l'Assemblée plénière qui s'est tenue du 27 avril au 2 mai 1992 à Yaoundé sur le thème « De la première à la seconde évangélisation », la CENC publie une *Déclaration des évêques du Cameroun sur l'enseignement catholique*. L'archevêque de Yaoundé avait au préalable, au titre d'évêque hôte, rencontré Achidi Achu pour lui parler de cette Assemblée plénière au cours de laquelle « on débattrait des « problèmes critiques » de l'enseignement catholique... », avec l'espoir que « le PM prendra en main ce problème, car ce dernier a, à ce sujet, tous les éléments pour envisager une « nouvelle approche sans passion ni idéologie ». »⁹¹ Comme pour la tripartite et les autres rencontres-concertations initiées par le passé, une Commission mixte sur l'enseignement privé se réunira, mais sans déboucher sur une résolution concrète des problèmes financiers qui hypothèquent l'épanouissement de l'enseignement confessionnel et compromettent de façon certaine son avenir. Il s'agissait, comme d'habitude, d'une manœuvre politicienne, négociation apparente qui permet de calmer les ardeurs et de gagner le temps nécessaire pour l'affermissement de l'autorité de l'État mise à mal ces dernières années.

⁹¹ ALFAKI ABDOURAHMAN, « L'enseignement et la politique au centre des entretiens », in *Cameroon Tribune* No 5120 du 24 avril 1991, p. 2.

La présidentielle anticipée du 11 octobre sera l'occasion rêvée pour réaliser ce dessein, et, à cet effet, un marchandage éhonté au sujet du code électoral se tiendra à l'Assemblée nationale. L'administration territoriale, qui est chargée des opérations électorales, ne lésine sur aucun moyen pour le succès de « l'homme lion »⁹², depuis la confection des listes électorales jusqu'au dépouillement du scrutin. Conséquence, les résultats, proclamés le 23 octobre, sont vivement contestés, particulièrement par les partis rassemblés autour de la candidature de Ni John Fru Ndi, le charismatique leader anglophone du SDF. Une fois de plus, Bamenda, sa ville de résidence, prend la tête d'une protestation, accompagnée de destructions de biens : personne ne connaîtra l'identité réelle des auteurs de ces destructions, mais l'armée et la police, déjà disposées en ordre de bataille, sont commises pour réprimer la population. Devant la résistance qui se forme à Bamenda, l'état d'urgence est décrété le 27 octobre sur toute la province du Nord-ouest; il sera levé le 28 décembre, après de nombreuses négociations et interventions extérieures⁹³. Mais que d'arrestations et de traitements inhumains imposés aux populations pendant ces deux longs mois! Las de regarder faire, Mgr Paul Verdzevskov écrit aux fidèles de son diocèse le dimanche 29 novembre 1992, les exhortant à la prière pour les victimes et les bourreaux de l'ignoble violence arbitraire qui sévit autour d'eux, au pardon et à la recherche de la paix, sans pourtant manquer de s'indigner des actes de torture perpétrés par les forces de l'ordre. Ce texte eut pu être méconnu du

⁹² Le chef de l'État camerounais est habitué à faire une récupération politique du succès sportif des « Lions indomptables », l'équipe nationale de football du Cameroun. Aussi, pour sa campagne électorale, ses conseillers en communication n'ont pas hésité à broder une fois de plus sur ce créneau porteur.

⁹³ A sujet de la présidentielle anticipée du 11 octobre 1992 et des exactions de Bamenda, voir ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, pp. 111-134; NGNIMAN, *Cameroun : la démocratie emballée*, pp. 249-269.

grand public si, dans un communiqué publié dans *Cameroon Tribune* No5277 du 9 décembre 1992, le gouvernement ne s'était pris à vilipender ce prélat, suite à son interview du 7 décembre à RFI sur la situation à Bamenda : en réaction au communiqué gouvernemental, le Conseil permanent des évêques du Cameroun publie un **communiqué** de protestation le 11 décembre, accompagné alors du **Message de l'archevêque de Bamenda à tous les chrétiens de son diocèse**. C'est ainsi que ce texte diocésain connaîtra une envergure nationale et participera à l'accalmie socio-politique sur laquelle s'ouvre l'année 1993.

I.1.3- 1993-1998 : la restauration de l'autoritarisme d'État.

La période de 1993 à 1998 est celle du retour progressif à la case de départ. Le gouvernement en place reviendra sur tous les compromis et les consensus auquel il a souscrit sous pression entre 1990 et 1992, procédant par petites touches, doses homéopathiques successives de manœuvres qui finissent par doper même les plus résistants, guerre d'usure qui finit par faire flancher même les plus robustes : tout y passe, les diversions et/ou les divisions sur des sujets importants portés au débat, le bâton et/ou la carotte pour les groupes socioprofessionnels qui manifestent quelque mécontentement, sans oublier la phagocytose et/ou la démobilisation des groupes de pression ou d'opposition, jusqu'à ce que s'impose le silence de la bouche qui mange, ou de l'esprit tourmenté par la faim, ou de la tombe qui se referme. L'appui des moyens d'État et des institutions internationales sera sollicité autant que de besoin pour servir de caution, et le RDPC, parti dont le président de la République est le chef, travaillera à maquiller, autant que possible, les plaintes éparses qui pourraient ternir l'image de son prince.

a. 1993 : les anesthésiantes solutions politiques.

Cette année commence sous le signe de la décrispation politique, avec la libération de ceux qui étaient incarcérés à Bamenda suite aux émeutes liées à la contestation du résultat proclamé des présidentielles le 23 octobre, ainsi que la levée de l'état d'urgence sous laquelle la province du Nord-ouest était placée. Cela ne signifie pourtant pas que

l'incident est clos, puisque Fru Ndi et ses partisans continuent de réclamer leur victoire volée; le seul changement c'est qu'au lieu des revendications violentes, ils acceptent désormais de se prêter à une solution négociée. Il y a aussi les meurtrissures personnelles et communautaires dues à la répression et aux humiliations de toute sorte; elles sont encore grandes ouvertes et justifient les haines et les rancœurs. De plus, il apparaît désormais clairement que le gouvernement a gardé la haute main sur toutes les structures du pouvoir républicain, autant l'Exécutif qui lui revient de droit, que le Législatif et le Judiciaire; ceci signifie que le combat et la mort de ceux qui se sont battus pour la démocratie et l'État de droit au Cameroun depuis 1990 sont restés vains. Autant de frustrations qui expliquent le « climat délétère et la démobilisation générale » que les évêques évoquent dans leur *Appel à la nation* du 10 janvier.

L'année 1993 annonce par ailleurs la recrudescence des problèmes sociaux qui ont tout simplement été éclipsés depuis que la dimension politique a pris le devant de la scène nationale. Ici et là, des solutions politiques y ont été proposées qui, même si elles ne tardent pas à montrer leurs limites, ont l'avantage de retarder l'échéance d'une nouvelle flambée. C'est le cas pour l'enseignement supérieur : les étudiants et enseignants de l'Université de Yaoundé, la seule ayant le plein statut d'université jusqu'alors, ont souvent manifesté pour demander de meilleures conditions de vie et de formation; en réponse, le gouvernement érige en nouvelles universités, au mois de janvier 1993, les unités universitaires qui existaient à Douala, Buea, Dschang et N'Gaoundéré, et divise l'Université de Yaoundé en deux Universités. De plus, la question des bourses toujours plus maigres et moins nombreuses constituait une des revendications majeures des

étudiants : le gouvernement la résout non seulement en supprimant les bourses, mais encore en exigeant des étudiants des frais de scolarité d'un montant de 50 000 francs CFA pour une année académique normale; 25 000 francs en plus si l'étudiant doit reprendre une matière ou un examen pendant la période des vacances. Pendant ce temps, du fait du programme d'ajustement structurel, beaucoup de parents qui doivent payer ces frais pour leurs enfants sont sous le coup de la baisse drastique du prix des produits de rentes, ou perdent leur emploi s'ils sont à la fonction publique. Pour les fonctionnaires qui ont la chance de garder leur emploi, une double baisse de salaire leur tombe dessus, d'abord à la fin du mois de janvier, et ensuite au mois de novembre, sans oublier que même le peu qui reste de ces salaires n'est pas payé régulièrement. On remarque cependant que certains fonctionnaires échappent à ces délestages financiers : ce sont les militaires, le bras armé du pouvoir, et les magistrats dont dépend la caution légale nécessaire à la validation des mascarades électorales qui se suivront en se ressemblant. Les autres ordres socioprofessionnels se laissent rapidement dissuader de toute tentative de revendication, même si des enseignants, rassemblés dans la *Teachers Association of Cameroon*, tentent une vaine résistance. L'enseignement privé, quant à lui, n'a pas fini de broyer du noir, d'où une autre déclaration des évêques, une de plus, en date du 24 avril 1993 : ***L'école catholique ne doit pas mourir.***

Le caractère pathétique de cette déclaration épiscopale est à l'image du découragement dans lequel baignent les Camerounais. Aucun engouement ne se fait sentir dans quelque domaine que ce soit; c'est plutôt une démobilisation quasi générale qui semble s'installer progressivement dans tous les secteurs d'activité. Au-delà de la misère qui

gagne du terrain, c'est davantage la perspective des lendemains sombres et sans issues qui brise toute ardeur. La lutte des dernières années pour le changement du régime et de l'exécutif en place était portée par l'aspiration du peuple à une nouvelle façon de gouverner qui le galvaniserait, susciterait en lui de nouveaux rêves et de nouvelles perspectives, générerait de nouvelles initiatives, ou tout au moins y laisserait libre cours. Hélas! Tout cet espoir s'est évanoui avec les résultats de la présidentielle d'octobre 1992, et les hommes de Paul Biya maintenu au pouvoir ne ratent aucune occasion de faire regretter à ces populations leur bêtise de n'avoir pas poussé jusqu'au bout la logique du pire des villes mortes. Éboussi dit à ce sujet : « La réélection du Président n'a résolu aucun des problèmes pour lesquels ce scrutin avait été anticipé. Il n'en est pas sorti une légitimité claire, incontestable donnant à son détenteur la sérénité et l'autorité nécessaire pour faire face à la crise économique et rétablir la confiance des financiers et des entrepreneurs. »⁹⁴ Pris en otage par un système dont il n'a pas pu ou su se défaire, le peuple camerounais était en train de se laisser mourir, résigné à subir son sort dans le silence et l'indolence. Prenant conscience de cette mort lente par abattement à laquelle tout le corps social se laisse aller, le Conseil permanent de la CENC réagit par un **communiqué**, à la suite d'une réunion tenue à Kumbo, dans la province du Nord-ouest, le 7 décembre 1993. Le contexte de ce communiqué serait certainement incomplet si l'on ne tenait pas compte de la *Lettre du Comité permanent du SCEAM aux chefs d'États d'Afrique et de Madagascar*⁹⁵, datée du 10 mars 1993. Définissant l'autorité comme une

⁹⁴ ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 134.

⁹⁵ « L'Afrique tout entière traverse une crise généralisée », in *La Documentation catholique*, No 2073 du 6 juin 1993, pp. 531-532. Cette lettre, écrite lors de la session ordinaire du Comité permanent du SCEAM à

nécessité en vue du bien commun, cette lettre commence par rappeler que ceux qui l'exercent auront à répondre devant Dieu qui en est la source. Ensuite, le SCEAM attire l'attention sur la « crise grave » qui mine le continent, entraînant des souffrances multiformes dont sont victimes les populations. Outre l'évocation des puissances du Nord qui annihilent tous les efforts économiques des pays du Sud, il interpelle la responsabilité des dirigeants africains sur les dérives qu'entraînent la conquête du pouvoir politique et sa gestion, souvent en violation des droits humains, hypothéquant tout espoir d'avenir. Aussi les exhorte-t-il à œuvrer pour la justice, la dignité humaine, et la paix, les assurant de son propre engagement à cet effet.

b. 1994 : entretenir les rêves.

Pendant le séminaire des évêques de janvier 1994 à Sangmélina, prévu pour peaufiner la participation de la CENC à l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques, le Premier ministre, Simon Achidi Achu, va à la rencontre de l'épiscopat, à sa demande, « dans un souci de dialogue et de concertation ». Le communiqué final du séminaire fait ressortir de cette rencontre quatre points sur lesquels les évêques se sont appesantis : la proposition d'une commission mixte nationale pour étudier les problèmes de l'enseignement catholique, la recherche d'un vrai consensus pour l'élaboration de la Constitution et du code électoral, l'urgence d'un dialogue social sincère qui seul peut débloquer la situation de l'heure, et l'inquiétude face aux diverses formes d'insécurité

Alger du 8 au 12 mars 1993, est signée par Christian, cardinal Tumi, archevêque de Douala, président du SCEAM.

dont sont victimes les religieux et le petit peuple. Et de conclure par la disponibilité réaffirmée des évêques « à collaborer avec le peuple camerounais et ses dirigeants pour affronter les défis et conjurer les menaces qui planent sur la société camerounaise. »⁹⁶

L'année 1994 sera marquée sur le continent et dans le pays par d'autres événements qui ne manquent pas d'importance socio-politique :

- La dévaluation du franc CFA, annoncée à Dakar le 11 janvier, vient confirmer la totale dépendance de l'économie africaine, et empirer la situation de cette fragile économie par rapport à une économie mondiale qui lui est déjà défavorable. Dans son sermon à l'office dominical du dimanche 16 janvier sur France 2, Mgr Michel Dubost, alors évêque aux Armées en France, s'indigne de l'indifférence générale aux conséquences négatives d'une telle décision sur les populations africaines⁹⁷, tandis que les évêques des pays concernés s'enferment dans un mutisme surprenant. Peut-être ont-ils finalement compris que le jeu les dépasse et leur échappe?

- Par contre, la *Conférence internationale sur la population et le développement*, du 5 au 13 septembre au Caire, est portée à la connaissance du public dans le communiqué final de l'Assemblée plénière des évêques du Cameroun du 12 au 18 juin. Cette rencontre, qui se situe au lendemain de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques, non seulement rappelle les principales recommandations du synode en matière d'évangélisation, particulièrement « le lien fondamental entre l'évangélisation et le développement intégral de la personne humaine et des sociétés »,

⁹⁶ Communiqué final du XVIII^e séminaire des évêques du Cameroun, du 10 au 16 janvier 1994.

⁹⁷ Jean CLOUARD, « Inquiétude du clergé. Le péché « dévaluation » », in *Jeune Afrique économie* No 176 de février 1994, p. 21.

mais encore se fait l'écho de l' « extrême préoccupation » que les évêques d'Afrique ont exprimée relativement au projet de document final de cette conférence sur la population, ainsi que de la lettre du pape, attirant l'attention des chefs d'États du monde entier sur « les dérives morales » qui pourraient s'ensuivre.

- Il y a aussi, dans le pays cette fois, la relance des travaux de la commission consultative de révision de la Constitution, préconisée à la rencontre tripartite d'octobre-novembre 1991. Le président de la République en fait l'annonce le 16 novembre, après la radicalisation, en août, du mouvement anglophone, à connotation tantôt fédéraliste tantôt sécessionniste, et les menaces, en septembre, de certains leaders politiques de l'opposition, rassemblés au sein de l'Union pour le changement. Malheureusement pour ceux qui en espéraient un apport significatif pour l'évolution du système politique camerounais, cette commission est « si partisane, si peu représentative, que de nombreuses personnalités, invitées pour apporter le poids de leur caution à cet exercice, démissionnent avant d'y prendre part ou après quelques séances »⁹⁸; le cardinal Tumi est de ceux-là, malgré les tentatives de dissuasion de Mgr Zoa dont le souci primordial sur ce sujet est « d'assurer la présence de l'autorité morale et religieuse là où se prennent les grandes décisions pour l'avenir de la nation »⁹⁹.

⁹⁸ ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 149.

⁹⁹ Jean Paul MESSINA, *Jean Zoa, prêtre, archevêque de Yaoundé. Figure charismatique et prophète de l'Église catholique. 1922-1998*, Yaoundé, Presse de l'UCAC, 2000, p. 249.

c. 1995 : réponses dilatoires aux questions existentielles.

C'est l'assassinat du père Engelbert Mveng, annoncé le 23 avril, qui porte l'épiscopat du Cameroun dans l'arène socio-politique en 1995. Cette triste nouvelle couvrira de son ombre l'Assemblée plénière des évêques qui devait commencer le lendemain. En effet, elle était prévue, du 24 au 29 avril, avec à l'ordre du jour un retour sur les travaux du synode pour l'Afrique de l'année précédente, surtout que le pape était annoncé à Yaoundé au mois de septembre pour la publication officielle de la version française de l'Exhortation post-synodale. Le communiqué final de la rencontre porte officiellement à la connaissance du public cette seconde visite du pape au Cameroun, ainsi que l'institution de la journée mondiale de l'École catholique qui constitue un des enjeux majeurs de la seconde évangélisation, parce qu'elle est « le lieu privilégié pour initier à l'esprit de l'Évangile et au sens des valeurs ». Mais les évêques ne peuvent s'empêcher, en évoquant l'assassinat du père Mveng, de rappeler l'enseignement des Évangiles et du pape sur « le respect inconditionnel de la vie ». Ce communiqué final sera suivi d'une interpellation expresse adressée aux plus hautes instances de la République, contenue dans la ***Déclaration des évêques du Cameroun après la mort du père Engelbert Mveng***, portant la date du 29 avril 1995.

En mai se tiennent, sur convocation du gouvernement, les états généraux de l'éducation. S'il s'agit d'une réponse à la demande persistante des évêques d'une commission mixte pour réfléchir sur les problèmes de l'enseignement privé, on ne peut pas dire que ce cadre y soit approprié, puisqu'il y est question de l'enseignement en général. Une approche globale qui aurait pu ouvrir sur la reconsidération de tout le système éducatif

camerounais en proie à des problèmes spécifiques, autant pour les ordres d'enseignement que pour les différents niveaux (primaire, secondaire et universitaire), parce que justement ce système est bancal dans son ensemble. Malheureusement, il s'agit, une fois de plus, d'une manœuvre politicienne, mise au point à dessein dans un cadre suffisamment vaste et vague pour porter le débat vers des thèmes évasifs et des mesures dilatoires. Cette manière de faire s'inscrit dans la logique habituelle de ce régime dont le souci n'est manifestement pas de rechercher des solutions aux problèmes, particulièrement quand il s'agit du social, mais de les différer autant que faire se peut. Mgr Raphaël Ze, président de la commission épiscopale pour l'éducation catholique, y présente sa *Communication* le 26 mai 1995, au nom de la CENC.

Puis, il y a le séjour de Jean-Paul II à Yaoundé du 14 au 16 septembre, pour la publication officielle de l'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, suite à l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques d'avril-mai 1994. Cependant, le pasteur de l'Église universelle et chef de l'État du Vatican ne saurait manquer cette occasion de s'adresser aux fidèles et aux autorités politiques du pays : c'est ainsi que, en réponse au discours d'accueil du chef de l'État camerounais, le message du pape à l'aéroport de Yaoundé¹⁰⁰ évoque la déplorable situation socio-politique du continent en général, mais mentionne de manière assez explicite les

¹⁰⁰ « Malgré les difficultés, demeurez au service de vos frères », in *La Documentation Catholique*, No 2125 du 5 novembre 1995, pp. 927-929. Cette adresse du pape porte particulièrement sur le Cameroun et s'adresse aux Camerounais en particulier, à la différence des autres messages de ce voyage, qui auront trait au synode pour l'Afrique. En effet, elle est la réponse au discours d'accueil du chef de l'État du Cameroun, et les habitudes diplomatiques veulent que ce genre d'intervention soit de préférence en phase avec les préoccupations et l'attitude de la hiérarchie catholique locale, si elle n'est d'ailleurs pas rédigée en collaboration avec elle.

difficultés dans lesquelles l'Église catholique mène sa mission évangélique au Cameroun.

Les travaux de révision de la Constitution par l'Assemblée nationale, du 4 au 23 décembre, donneront l'occasion au Conseil permanent de la CENC de se réunir les 14 et 15 décembre. Le **Communiqué final** de cette rencontre exprime l'espoir des lendemains meilleurs qui se fonde sur la perspective de la nouvelle Constitution et sur les élections municipales prévues pour le 21 janvier 1996.

d. 1996 à 1998 : retour à la case départ.

Face au régime en place qui se raffermi chaque jour davantage malgré les insatisfactions qui s'accumulent, les autres acteurs sociaux s'aplatissent, évitant autant que possible de faire des vagues, même si certains rêvent encore d'opérer quelque changement à partir des unités administratives de base, dans les communes et les mairies. L'engouement des leaders politiques, toutes tendances confondues, pour la conquête des municipalités est sans pareil, malgré les dispositions de fraude mises en place dans l'organisation du scrutin. Dans le communiqué final de leur séminaire qui se tient à Bamété (dans le diocèse de Bafoussam) du 25 au 31 janvier, les évêques se réjouissent, malgré quelques réserves, du déroulement de ce processus électoral. Le désenchantement ne tarde pourtant pas au moment de la promulgation des résultats, du fait de « la falsification grossière impossible à maquiller, l'arraisonnement et la piraterie par l'usage brut de la force avec les moyens de l'État, alléguant des lois contradictoires, vagues et scélérates, le recours à des instances qui « déclineront » leur incompétence,

entérineront le fait accompli ou provoqueront un brouillage favorable à ceux qui n'ont pas gagné. »¹⁰¹ Le comble de cette mascarade, c'est la nomination, à la tête des communautés urbaines acquises à l'opposition, des Délégués du gouvernement issus du RDPC, parti du chef de l'État. Une fois de plus, la grogne gagne les rues, réprimée dans le sang : c'est le début d'un nouveau cycle de tension, plus incertain et moins mobilisateur que les précédents, parce qu'il n'annonce pas un résultat différent des précédents. Éboussi conclut de cet épisode des municipales, avec justesse d'ailleurs, ce que seront les scrutins de l'année suivante : « Voilà comment sera meublé le temps vide qui nous sépare des élections, « cette sorcellerie des blancs », qui transmute les dictateurs en démocrates, la force en droit. Puis tout se passera dans le désordre, la précipitation, sans qu'il y ait un nouveau code électoral. Il n'y aura pas une commission électorale indépendante. Le MINAT sera le chef d'orchestre pour la même vieille rengaine de la violence multiforme, la même issue, mais aussi la même impuissance à affronter la réalité, à résoudre de lancinants problèmes, à enrayer la décadence. »¹⁰²

Les évêques quant à eux, tournent leur réflexion vers un fait social souvent évoqué lors des nombreuses crises socio-politiques précédentes au Cameroun, mais jamais sérieusement développé dans le cadre ecclésial : le tribalisme. Le thème de l'Église-famille de Dieu, retenu par le synode des évêques pour l'Afrique comme la nouvelle manière d'être Église sur le continent noir, et repris dans *Ecclesia in Africa*, fournit l'occasion d'aborder le sujet du tribalisme au cours de l'Assemblée plénière du 15 au 20 avril 1996. Une lettre pastorale s'ensuit, qui sera publiée le 6 novembre 1996, sous le

¹⁰¹ ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 159.

¹⁰² ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, pp. 162-163.

titre : ***Lettre pastorale des évêques du Cameroun aux chrétiens et à tous les hommes de bonne volonté sur le tribalisme.***

Le thème du XXI^e Séminaire des évêques, du 4 au 11 janvier 1997, colle davantage à l'air du temps : ***les problèmes de justice et paix***. Le communiqué final de cette rencontre fait un véritable tour d'horizon interpellateur sur la situation socio-politique du pays, à la veille des deux scrutins qui s'annoncent : les législatives du 17 mai, et la présidentielle du 12 octobre. L'un et l'autre s'inscrivent dans la volonté qui habite le parti au pouvoir de reprendre pleinement le contrôle de tous les pouvoirs d'État au Cameroun. Comme par le passé, tout est mis en œuvre à cet effet, non sans susciter des inquiétudes dont fait état le ***Communiqué de la présidence de la Conférence des évêques du Cameroun***, en date du 2 octobre 1997. Mais le peuple a désormais bien compris qu'il n'y a rien à attendre de ce régime pour qui ne compte que son maintien au pouvoir, et qui ne lésine sur aucun moyen pour y parvenir. Il choisit donc de se résigner, plutôt que de recommencer une autre lutte de libération semblable à celle du début de la décennie, qui lui a coûté ses fils et ses maigres biens sans aboutir à l'éradication ni de la réalité du monolithisme politique, ni du régime qui le tient prisonnier de la misère et de l'oppression. Aussi, le RDPC aura 109 sièges sur les 180 que compte l'Assemblée nationale du Cameroun, et Paul Biya renouera avec ses quasi-plébiscites : 92,54 % des suffrages exprimés, trois partis d'opposition parmi les plus significatifs, le SDF, l'UNDP et l'UDC, ayant préféré boycotter le scrutin. En novembre, des discussions sont ouvertes entre de RDPC et le SDF (qui est alors le plus radical et le plus populaire des partis politiques de l'opposition) pour l'instauration d'une démocratie apaisée au Cameroun.

Mais le peuple ne croit plus en ces histoires des politiciens, ayant désormais compris que sa survie ne viendra jamais de ce côté-là : « Qu'ils gardent leur pouvoir et nous laissent au moins nous débrouiller », semble dire en chœur une bonne frange de la population, qui ne cache plus sa désaffection pour la chose politique. Même les prêches sur l'engagement de tous en vue d'un monde nouveau s'estompent devant la triste réalité des populations livrées au pouvoir de la prédation; il faut chercher à survivre, juste survivre.

C'est cette quête de survie qui causera la catastrophe de Nsam-Éfoulan, dans la banlieue de Yaoundé, le 14 février 1998 : cette nuit-là, suite à un déraillement sur la voie ferrée qui passe par Nsam-Éfoulan, deux wagons-citernes pleins d'essence sont en train de perdre leur contenu. Vite, la nouvelle fait le tour des quartiers proches, et les riverains se précipitent, hommes, femmes et enfants, à la lumière des lampes-torches, des lampes-tempête et autres éclairages de fortune, pour recueillir le précieux jus qui se répand. Or, il s'agit bien d'un liquide inflammable; et ce qui devait arriver arriva : un énorme brasier se déclare et s'étend rapidement, faisant exploser les citernes et semant la panique et la mort. Plus de 200 corps officiellement déclarés le lendemain. L'archevêque de Yaoundé ne peut retenir son amertume contre ce régime qui entretient la paupérisation, poussant ainsi les populations à prendre des risques stupides pour survivre. Mais qui parlera des autres victimes, plus nombreuses et plus silencieuses, des hôpitaux-mouroirs, de la famine et de l'insécurité grandissante, qui tombent chaque jour dans toutes les régions du Cameroun? L'archevêque de Yaoundé, Mgr Jean Zoa, s'éteindra lui aussi le mois suivant, le 20 mars.

Désormais, le gouvernement contrôle à nouveau toutes les instances du pouvoir d'État, l'Exécutif, le Législatif et le Judiciaire, comme au bon vieux temps du parti unique. Il en dispose à sa guise, pour le bien de ceux qui trouvent grâce à ses yeux, ceux qui acceptent de jouer son jeu, ceux qui ferment les yeux sur son insouciance face aux problèmes sociaux et chantent ses louanges malgré ses errements, ou encore ceux, par trop exposés au regard de l'opinion internationale, qu'il veut réduire au silence. Le *statu quo ante* étant ainsi rétabli, il faut désormais assumer l'échec de tout le processus engagé depuis 1990. Chacun le fait à sa manière, mais le petit peuple qui constitue la majorité de la population s'en remet à Dieu, priant avec ferveur pour que descende du ciel le messie qui rétablira le règne de justice et de paix tant souhaité; un comportement aux relents de messianisme, que certains religieux ont développé sous le régime autocrate de Ahmadou Ahidjo, et qui semble avoir conquis des adeptes depuis le départ volontaire de celui-ci en novembre 1982. Leur avis est qu'il faut laisser faire, surtout pour préserver la paix, parce que le temps finit toujours par arranger les choses.

Des prières ferventes pour les victimes du système et pour l'amélioration de la situation du pays sont toujours assidûment recommandées par les évêques. Les réflexions sur les sujets socio-politiques lors des rencontres épiscopales continuent aussi, mais avec un enrobage de philosophie et théologie spirituelles plus prononcé, comme pour bien signifier qu'il ne s'agit pas de prise de position politique. Il en est ainsi de la Déclaration des évêques du Cameroun, à la suite du Séminaire annuel, du 3 au 10 janvier 1998 à Édéa, sur la **Bonne gouvernance**, du communiqué final du Séminaire annuel tenu à Yagoua du 5 au 12 janvier 1999 sur **La promotion de la personne humaine** (dignité de

la personne et respect de la vie), de la lettre du cardinal Tumi *À l'attention de Mr Gouverneur de la Province du Littoral* à Douala, fondée sur les rapport de l'ACAT Cameroun et la commission justice et paix de l'archidiocèse de Douala, dénonçant les exactions et les exécutions sommaires du Commandement opérationnel (16 juin 2000), ou encore de la lettre pastorale des évêques du Cameroun *Sur la corruption* (3 septembre 2000), qui a suscité *Le projet éducatif de la lutte contre la corruption*, lancé par le SENECA (Secrétariat National de l'Enseignement Catholique). Mais que représente tout ce discours sur les valeurs morales face au vaste réseau du système qui vend au peuple chaque petit bout du droit de vivre heureux au prix le plus fort, faisant ainsi de la survie quotidienne un luxe et une faveur que la magnanimité des pouvoirs publics accorde aux populations camerounaises et africaines ? Ce système tient à la fois de la pieuvre et de l'hydre, de sorte qu'on ne peut le combattre ni partiellement, ni partialement; il tient aussi par sa consistance, ayant pris corps jusque dans les fibres du quotidien de ces peuples résignés, si bien qu'on ne peut s'y attaquer par à-coups. Aussi oblige-t-il, si l'on veut s'en débarrasser vraiment et opérer un véritable changement, à une guerre totale et permanente : la guerre éthique, celle de l'éternelle remise en cause des valeurs et des systèmes. Mais est-ce cela que veulent les évêques du Cameroun et d'Afrique? Et s'ils le voulaient, de quels moyens disposeraient-ils à cet effet?

La période de 1993 à 1998 peut donc être considérée comme celle de la reconquête des espaces concédés à l'opposition et autres revendicateurs entre 1990 et 1992 :

- Le constat peut être établi que le régime de Paul Biya a biaisé pour venir à bout de tous les moyens de pression utilisés pour l'amener à gérer le pouvoir d'État en

faveur des populations, qu'il s'agisse des manifestations de rue avec leur lot de violences meurtrières, ou des opérations « villes mortes » qui ont pourtant paralysé la vie économique du pays pendant près de sept mois, ou encore du boycottage des législatives par certains partis d'envergure, ou même des échauffourées meurtrières qui ont suivi les présidentielles de 1992.

- Ensuite, il n'a cédé sur aucune des exigences notoires de ses opposants, ni sur la conférence nationale qui sous-entendait la révision de la constitution et du code électoral, encore moins sur la création d'une institution indépendante pour l'organisation des élections, en remplacement du Ministère de l'administration territoriale.
- À l'argument de la crise économique qui servait d'échappatoire au début face aux questions sociales, il a ajouté, avec un succès certain, tantôt la politisation de ces revendications pour pouvoir en légitimer la répression, tantôt le saupoudrage comme gage de bonne volonté, le temps que les passions se calment ou de se placer en position de force.
- De plus, de nombreuses personnalités, civiles et religieuses, de l'intérieur comme de l'extérieur¹⁰³, sont intervenues pour apaiser les esprits et proposer des solutions de compromis autour de ce régime, sans jamais le mettre en cause de quelque manière, supposément en vue de sauvegarder la paix civile; cela signifie

¹⁰³ Au cours de sa visite pastorale au Cameroun du 14 au 20 novembre 1992, Desmond Tutu, archevêque anglican du Cap en Afrique du Sud et prix Nobel de la paix 1984, rencontrera tour à tour le président de la République et le leader de l'opposition Ni John Fru Ndi, assiégé à sa résidence de Bamenda, en vue de tenter une médiation entre les deux hommes politiques.

que malgré ses exactions et abus contre le peuple dont l'État émane en principe, le gouvernement a eu la primauté sur les populations qui en sont devenues les otages.

- L'opposition, sans imagination, mais aussi vidée de sa force de mobilisation du fait des incohérences qui ont brisé sa coordination nationale à la tripartite et lors des deux consultations électorales de 1992, se trouve dans un état de débilité avancée et manque de crédibilité; certains de ses membres iront de compromis en compromissions jusqu'à accepter de juteuses prébendes dans le gouvernement décrié la veille.
- Les populations, principales victimes du régime, mais aussi principaux exécuteurs des mots d'ordre politiques des uns et des autres, découvrent de quels abus elles ont été les victimes de part et d'autre; ainsi se retrouvent-elles sans support fiable pour appuyer leur quête d'un mieux-être, mais aussi et surtout pris en otage à la fois par un système qui transforme leurs droits en faveurs, et par des leaders qui les utilisent comme strapontins en vue de réaliser leurs ambitions personnelles.

Tous ces facteurs ont conforté les relents autoritaristes de ce régime qui aura ainsi établi la preuve qu'il n'y a en face aucune force contraignante à redouter vraiment : tout au plus des assoiffés de pouvoir à la recherche de quelque fief ou prébende; des groupes de pression qui veulent sauvegarder leurs privilèges; des affamés qui ne demandent pas mieux que quelques miettes; de doux rêveurs qui pensent qu'on peut changer un ordre social à coup de sermons et de cours de morale; et, à la fin, une oreille toujours bienveillante à ses passades et promesses, même les plus fallacieuses. Alors, pourquoi donner plus qu'il n'en faut?

Conclusion.

Les affres de la crise économique ont amené des acteurs socio-politiques camerounais, dont les évêques, dans leur ensemble comme dans leurs individualités, à remettre en cause le système politique et la manière de gouverner du régime en place au Cameroun. Même si ce mouvement socio-politique s'inscrivait dans l'ensemble d'une géopolitique mondiale marquant la fin du marxisme-léninisme au début de la décennie 90, les peuples d'Afrique en général, et du Cameroun en particulier, ont saisi cette occasion pour exprimer leur ras-le-bol par rapport à la paupérisation grandissante qui leur était imposée depuis trop longtemps. Des leaders ont pris la tête de cette grogne sociale, lui donnant un visage politique en vue du changement dans la gestion du pouvoir d'État.

Malheureusement, cette dimension politique a finalement éclipsé tous les autres aspects de la situation africaine et camerounaise, exacerbant des ambitions personnelles dans cette région où l'ascension politique semble être la clé la plus sûre pour la promotion sociale, et désorientant l'aspiration collective à un mieux-être qui ne saurait se trouver dans quelque recette politique : les étudiants, insatisfaits des conditions de travail à l'université, comme les compressés de la fonction publique, les « sauveteurs », jeunes diplômés réduits au chômage, comme les paysans dont le labeur est sous-évalué, les agents des structures éducatives comme ceux de la santé, réduits à des prestations médiocres faute de moyens adéquats, ainsi que tous les autres, ont vu leurs revendications, de nature essentiellement sociale, être estampillées du cachet politique qui les prédisposait dès lors à la répression ou à la récupération. C'est ainsi que tout le monde a fait dans la confusion des genres, avec la manipulation des concepts comme

démocratie, multipartisme, conférence nationale et autres, soit en les vidant de tout sens, soit en leur attribuant des pouvoirs magiques pour guérir tous les maux sociaux. Ces concepts ont été instrumentalisés jusqu'à devenir des slogans sur lesquels les revendications populaires se sont focalisées, détournant l'attention des aspirations réelles d'un peuple spolié de tout droit et de toute dignité, et dévoyant leur combat en vue du mieux-être ou l'être-autrement au Cameroun.

Pourtant les objectifs semblaient bien définis au début de ce qui était supposé être une révolution socio-politique. La lettre pastorale des évêques du Cameroun ***Sur la crise économique dont souffre le pays***, présentée par plusieurs analystes de la situation d'alors comme un des éléments déclencheurs de la remise en cause du système politique en place, envisageait la réforme politique dans le but de faciliter la participation de tous à la lutte contre la récession économique; à lui seul, le titre de cette lettre pastorale lui donne déjà une perspective certaine. D'où vient alors que tout le monde, y compris ce même épiscopat, pris dans son ensemble comme dans ses individualités, se soit laissé empêtrer par la suite dans la politique politicienne des mots, des manœuvres et des structures dilatoires et réductrices, qui ont finalement inhibé le sursaut de libération d'un peuple, annihilé le sacrifice des vies et des biens, et participé à la restauration de l'ordre ancien sous le titre pompeux de « démocratie apaisée »?

La période de 1988 à 1998 semble aujourd'hui constituer une simple parenthèse dans l'histoire du Cameroun; la décennie de la folie populaire dont il faut tourner la page et en effacer les séquelles qui subsisteraient encore, même dans la mémoire collective. Cependant, ne serait-il pas plus juste de dire qu'il s'est agi d'un rendez-vous manqué

entre la volonté de libération d'un peuple et les autres forces sociales, dont la hiérarchie catholique?

Ce premier chapitre a permis, avec le recours à certains journaux et à certaines chroniques, de présenter succinctement le développement de la situation socio-politique du Cameroun à la fin des années 80 et pendant la décennie 90, dans le but de faire ressortir les interventions les plus visibles de la hiérarchie catholique, en les situant autant que possible dans leurs contextes immédiats. Elles sont nombreuses, et se constituent à la fois des documents écrits, des faits et gestes, et même des silences, qui peuvent s'inscrire dans un ensemble communicationnel. Les chapitres 2 et 3 permettront de rassembler les documents écrits¹⁰⁴ en un corpus, d'évaluer le contenu manifeste des éléments de ce corpus, afin d'en dégager l'essence et les thèmes majeurs des interventions socio-politiques des évêques du Cameroun de 1988 à 1998.

¹⁰⁴ On peut en remarquer un certain nombre en **gras** tout au long de ce premier chapitre, et ils seront énumérés en une liste exhaustive à l'Annexe 1 de ce travail.

I.2- Évaluation du corpus.

Le premier chapitre a permis de situer en contexte les interventions des évêques du Cameroun pendant la période de crise socio-politique de 1988 à 1998 afin de constituer un corpus en vue de ce travail. Il a été donné de constater que les événements qui ont marqué cette crise portaient sur divers sujets d'actualité, suscitant dans le corps épiscopal des interventions tout aussi diversifiées : diversité de sujets, mais aussi diversité de sources. En effet, on a remarqué que ces interventions ne provenaient pas toujours de la même source, puisqu'elles avaient pour auteur et/ou inspireur tantôt la CENC, tantôt le Conseil permanent de la CENC, tantôt des individualités parlant au nom du corps épiscopal et/ou en leur propre nom. Il a aussi été donné de constater que les interventions épiscopales ne se faisaient pas à un rythme coordonné, mais au gré des événements ou selon les sujets de l'heure, si ce n'est à la fantaisie des journalistes qui sollicitaient l'un ou l'autre évêque pour des raisons pas toujours avouables. Il importe donc de procéder à une évaluation générale du corpus, une espèce de classification de ses éléments par période, selon les sujets, les sources et les genres rédactionnels, afin d'établir mentalement des courbes de variation des interventions épiscopales. Il y a ensuite la diversité des approches, différentes méthodes d'analyse des événements que la crise socio-politique suscite. En effet, les évêques n'ont pas toujours le même regard sur les événements, de même qu'ils n'abordent pas les situations ou les sujets de la même façon. Il importe donc de découvrir la teneur de chaque élément du corpus afin de comprendre l'appréciation que les évêques ont des événements, et l'approche qui se dégage de cette appréciation.

Le but de ce chapitre est donc de sortir les éléments constitutifs¹⁰⁵ du corpus des contextes qui dépendent du hasard du calendrier, pour les présenter selon une classification quantitative et méthodologique, ce qui en permettra une meilleure lecture par la suite. La première étape consiste en une évaluation générale du corpus en vue de la classification quantitative de ses éléments par période, sujet, source et genre rédactionnel. La seconde étape est celle d'une évaluation plus détaillée, qui vise à ressortir la teneur de chaque élément du corpus, avec une attention sur la méthode d'approche qui se dégage des ensembles d'éléments regroupés par genre rédactionnel.

¹⁰⁵ Tous les textes de l'épiscopat du Cameroun sur la crise socio-politique de 1988 à 1998 n'ont pas été pris en compte dans le corpus constitué pour cette évaluation générale. Outre ceux qui ont possiblement échappé à notre vigilance, il y en a qui ont été expressément exclus de la constitution du corpus : 1- *Le Rapport bref sur les événements qui se sont déroulés à Bamenda le samedi 26 mai 1990*, par lequel Mgr Paul Verdzekov, archevêque de Bamenda, veut « présenter aux Évêques ce qui s'est passé en réalité à Bamenda le samedi 26 mai 1990. En tant que Ordinaire Local, je crois que c'est mon devoir de leur fournir l'information qui leur permettra de se former une idée de ce qui s'est passé à Bamenda. » Ce texte, d'une vingtaine de pages dactylographiés, rend compte des événements qui, à partir du 16 mai jusqu'au 16 juin, ont entouré le lancement officiel du nouveau parti politique, le Social Democratic Front (SDF), le 26 mai à Bamenda : communiqués de presse, échanges de courrier entre les responsables de SDF et les pouvoirs publics, le siège de la ville de Bamenda par les militaires, le rassemblement sans incident au marché de Ntarikon pour le lancement du SDF, la confrontation entre une partie de la foule et les militaires lors de la dispersion des participants au ralliement, la visite de l'archevêque à la morgue et aux blessés, le mémorandum de la Section RDPC (parti unique) de la Mezam au président de la République et président national du parti unique, la poursuite de la répression par l'armée. Ce texte n'est pas pris en compte dans le corpus parce qu'il s'agit d'un rapport et non d'une réflexion sur le sujet. Son auteur prend d'ailleurs la peine de donner cette précision : « Je n'ai pas l'intention d'analyser ce qui est arrivé. Autant que possible je me garderai de n'importe quoi qui puisse impliquer un jugement sur la situation et les événements que nous avons vécus à Bamenda pendant les quatre dernières semaines. » 2- L'homélie de Mgr Thomas Nkuissi le 17 février 1991, lors de la célébration provinciale à Nkongsamba du centenaire de l'Église catholique au Cameroun. Une approche singulière de la situation socio-politique du Cameroun et l'Afrique, du moins par rapport aux autres éléments de la communication retenus pour le corpus. Nous ne l'excluons de l'analyse du corpus que pour mieux y revenir plus loin, à l'étape de la réflexion sur les pertinences. Le corpus ne prétend donc pas à l'exhaustivité, mais la multiplicité des documents qui le constituent et des contextes de leur production, de même que la multiplicité des auteurs et donc des approches, autant que des genres rédactionnels et donc des techniques d'approche, garantissent leur pertinence en vue de cerner l'essence de la communication ou de l'enseignement des évêques du Cameroun sur la crise socio-politique de 1988 à 1998 dans ce pays.

I.2.1- Évaluation générale du corpus : classification quantitative par période, sujet, source et genre rédactionnel.

L'évaluation générale du corpus veut donner une visibilité quantitative à l'ensemble des interventions des évêques du Cameroun sur la situation socio-politique du pays de 1988 à 1998. Ces textes, rassemblés en un corpus de 38 documents¹⁰⁶, sont en rapport avec la gestion du vivre ensemble, la gestion du patrimoine commun et le processus de conquête du pouvoir d'État. Il ne s'agit donc pas seulement des faits liés au jeu politique tel que le régime politique en vigueur dans le pays, les questions relatives aux partis politiques ou au processus électoral, mais aussi des problèmes sociaux qui ont atteint un certain degré de politisation du fait de l'implication des autorités politiques ou de la pression des forces sociales en présence. Il en est ainsi de la Question scolaire, et particulièrement la question du financement de l'école catholique, qui est devenue une question de haute sensibilité politique au Cameroun dès le lendemain de l'indépendance. Cette question ira en se complexifiant avec le temps, jusqu'à devenir presque une bombe socio-politique à partir de 1987, et surtout pendant les années de braise de 1990 à 1992¹⁰⁷, sans pour autant s'inscrire dans le débat socio-politique général de l'heure au même titre que les Autres questions socio-politiques.

L'évaluation générale du corpus se fera aussi en fonction des trois périodes marquantes de la crise socio-politique de 1988 à 1998 au Cameroun, et qui ont été présentées dans le premier chapitre comme suit : la fin de la décennie 80 avec les opérations de charmes et les inquiétudes

¹⁰⁶ Voir la liste des documents qui constituent le corpus en annexe.

¹⁰⁷ Messina présente un résumé des soubresauts liés à la question scolaire, et particulièrement à la question du financement de l'École catholique au Cameroun, dans MESSINA, Jean Paul, *Jean Zoa, prêtre, archevêque de Yaoundé. Figure charismatique et prophète de l'Église catholique. 1922-1998*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2000, pp. 143-150

sociales, la période de 1990 à 1992 avec la désillusion et la radicalisation des positions, et la dernière période, de 1993 à 1998, qui est celle de la restauration de l'autoritarisme d'État.

Cette évaluation sera présentée sur un mode illustratif à l'aide de cinq tableaux qui permettront de voir : la répartition des documents par période, la répartition des documents par période et suivant les sources, la parité des documents par source et période, la répartition des documents par genres rédactionnels, et enfin la parité des documents par genre rédactionnel et période. Cette classification est de grande importance pour le traitement de la dimension communicationnelle du sujet. Par exemple, la source et la période de production d'un élément de communication influence son sens et sa portée. De même, le genre rédactionnel dans lequel un sujet est traité fait toute la différence, d'abord pour la valeur communicationnelle du document, ensuite pour l'appréciation des publics, mais surtout, il permet d'établir si l'auteur a toute la maîtrise sur le message contenu dans l'élément de communication.

Tableau 1 : Répartition des éléments du corpus par période.

Sujet	1988-1989	1990-1992	1993-1998	Total
Question scolaire	2	4	2	8
Autres questions socio-politiques	1	19	10	30
Total	3	23	12	38

Première remarque, les interventions épiscopales concernant la situation socio-politique du pays sont particulièrement nombreuses pendant la période de 1990 à 1992, celle des plus grandes

turbulences : 23/38 (60,52 %). Cet engouement des évêques à la communication socio-politique pendant les années de braise est d'autant plus remarquable qu'elle constitue presque le double en 3 ans (23) de ce qui se fera au cours des 6 années suivantes (12); une proportion qui se vérifie autant pour la question scolaire (4 contre 2) que pour les autres questions socio-politiques (19 contre 10). On peut donc dire que les évêques ont eu une exceptionnelle propension à la communication pendant cette période.

Tableau 2 : Répartition des éléments du corpus suivant les sources d'intervention par période.

Période	1988-1989	1990-1992	1993-1998	Total
Source				
CENC	3	7	12	22
Individuelles	0	16	0	16
Total	3	23	12	38

Au total, les documents endossés par la CENC sont plus nombreux que les interventions individuelles (22 contre 16). Cette tendance ne se vérifie pourtant pas pour la période de 1990-1992 pendant laquelle les interventions individuelles constituent plus du double de celles endossées par la CENC (16 contre 7). On peut d'ailleurs relever que toutes les interventions individuelles se situent dans la période de 1990 à 1992, c'est-à-dire au plus fort de la crise socio-politique au pays, ce qui pourrait signifier que les évêques ont eu un comportement communicationnel exceptionnel pendant cette période.

Tableau 3 : Parité des éléments du corpus par sources d'intervention et par période.

Source	Période			
	1988-1989	1990-1992	1993-1998	Total
Interventions de la CENC sur la Question scolaire	2	2	2	6
Interventions de la CENC sur les Autres questions socio-politiques	1	5	10	16
Interventions individuelles sur la Question scolaire	0	2	0	2
Interventions individuelles sur les Autres questions socio-politiques	0	14	0	14
Total	3	23	12	38

Ce tableau de parité évalue par période les éléments du corpus sur les 2 grands sujets des interventions épiscopales, la Question scolaire et les Autres questions socio-politiques, en tenant compte des 2 sources d'interventions : celle de CENC et celle des individualités. Il en ressort que la Question scolaire est essentiellement traitée dans le cadre de la CENC (6 contre 2), avec une égale répartition sur les 3 périodes. L'engouement communicationnel relevé au tableau 1 pendant la période 1990-1992 (23/38), qui s'est révélé, au tableau 2, être de sources individuelles essentiellement (16 contre 7), concerne presque entièrement les Autres questions socio-politiques (14 contre 2). De ces deux remarques, il apparaît que la CENC occupe largement le terrain sur la Question scolaire, quelle que soit la période, ce qui n'est pas le cas pour les Autres questions socio-politiques où les individualités se manifestent davantage.

Tableau 4 : Les genres rédactionnels des éléments du corpus.

Période	1988-1989	1990-1992	1993-1998	Total
Genre rédactionnel				
Lettre pastorale	2	1	1	4
Homélie	0	1	0	1
Communiqué et Circulaire	1	2	8	11
Interview et Conférence de presse	0	10	0	10
Propos et Point de vue	0	5	0	5
Appel	0	2	1	3
Mémoire	0	1	0	1
Déclaration	0	1	2	3
Total des documents	3	23	12	38

Ce tableau fait ressortir que les documents du corpus peuvent être classés sous les 8 genres rédactionnels suivants :

- Lettre Pastorale. D'une manière générale, une lettre pastorale est une lettre circulaire qu'un évêque envoie en tant que pasteur au clergé et/ou aux fidèles de son diocèse pour les exhorter ou les instruire sur un sujet donné ou sur le comportement à adopter dans une circonstance particulière. Dans le cadre de ce travail, une lettre pastorale est une réflexion approfondie des évêques en vue de donner un enseignement commun sur un sujet ou une situation afin d'éclairer la conscience collective et orienter l'action générale.

- Homélie : un commentaire de circonstance, à partir d'un texte sacré, prononcé au cours d'une célébration sacramentelle par un ministre ordonné ou une personne mandatée, pour expliquer les mystères de la foi et les normes de la vie chrétienne, ou exhorter.
- Communiqué et ses synonymes : un avis d'information à l'intention du public, diffusé dans les médias. La circulaire, quant à elle, a une portée plus restreinte et se situe dans le cadre d'une administration, mais avec la même visée.
- Interview, au sens journalistique, est un jeu de questions/réponses à sens unique, entre un journaliste et une personne qui jouit d'une certaine visibilité, pour obtenir des informations ou une opinion sur un sujet d'actualité en vue d'une diffusion publique. La Conférence de presse a ceci de différent que c'est l'interviewé qui sollicite les journalistes pour se faire entendre sur un sujet, mais, là encore, ce sont les journalistes qui posent les questions et, donc, peuvent orienter le fil de la communication.
- Propos et Point de vue sont l'expression d'une opinion sur un sujet. Il peut être descriptif, analytique ou simplement émotionnel.
- Appel et Message visent un public de partisans ou de fidèles. Généralement, il est émis selon un code que l'émetteur a en partage avec le récepteur.
- Mémorandum, un document ou autre communication qui aide la mémoire par enregistrement d'événements ou d'observations sur un sujet dans une

organisation. Dans le cadre de ce travail, le mémorandum rappelle des faits afin de justifier ou de rétablir ce qui doit être le déroulement normal d'une action.

- Déclaration est un énoncé oral ou un acte écrit par lequel une personne physique ou morale fait état d'une situation, établit un fait, porte une sentence, communique une information sur quelque chose. Le déclarant jouit d'une certaine autorité en la matière, qui donne à sa déclaration une crédibilité et une valeur.

Bien sûr qu'on ne peut pas placer tous ces genres littéraires sur le même pied d'égalité; il y en a qui font plus autorité que d'autres, particulièrement dans le cadre ecclésial : la Lettre pastorale aurait donc une plus grande autorité. Viennent ensuite les autres genres, avec leurs nuances communicationnelles, par lesquels une intervention collective de l'épiscopat comme corps est portée au public : Déclaration, Appel, Mémorandum, Communiqué. Et enfin les interventions individuelles qui n'engagent que leurs auteurs. Cette hiérarchisation ne correspond pas nécessaire à l'appréciation que les différents publics ont des interventions épiscopales, les affinités diverses pouvant amener certains à donner plus d'importance ou à accorder plus de crédit ou d'autorité à l'intervention individuelle d'un évêque en particulier. Cependant, la réalité reste que les interventions épiscopales, individuelles ou collectives, prennent sens dans un cadre ecclésial, d'où le besoin que certains évêques ressentent de distinguer leur point de vue ou démarche personnelle de ceux endossés par la CENC.

Pour revenir au Tableau 4 ci-dessus, on peut remarquer au premier coup d'œil que les textes du genre Communiqué et Circulaire et du genre Interview sont les plus

nombreux : 11 éléments du corpus pour le premier et 10 éléments pour le second. Les Communiqués sont particulièrement présents pendant la période de 1993 à 1998 (8/11), c'est-à-dire au moment où l'on travaille à retrouver une vie à peu près normale après la tempête des années de braise. Toutes les Interviews se situent à la période de 1990-1992, c'est-à-dire qu'elles constituent presque la moitié des interventions épiscopales pendant les années de braise au Cameroun. Or, il est établi, de manière générale, qu'une interview est dirigée et contrôlée par l'interviewer qui en assure la structuration signifiante en préparant des questions en fonction de ses hypothèses ou intentions connues ou cachées. Il peut s'en déduire que près de la moitié des interventions épiscopales pendant les grandes turbulences de la crise socio-politique au Cameroun (10/23) étaient dirigées et contrôlées par les journalistes en vue des objectifs qui n'étaient pas nécessairement ceux visés par l'interviewé; le dossier publié dans le No 4662 de *Cameroon Tribune*, présenté au chapitre précédent, en est une parfaite illustration. La totalité des propos et points de vue, qui comprennent aussi les messages et lettres ouvertes, se situe à cette même période (5/5), contre une seule lettre pastorale; cela signifie qu'en dehors de la *Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays*, dont les suites ont soulevé une dissension au sein de l'épiscopat, il n'y a eu aucun autre enseignement systématique commun des évêques du Cameroun sur la crise socio-politique d'alors.

Tableau 5 : Parité des éléments du corpus par genres rédactionnels et par période.

Période	1988-1989	1990-1992	1993-1998	Total
Genre rédactionnel				
Lettre pastorale sur la question scolaire	1	0	0	1
Lettre pastorale sur les Autres questions socio-politiques	1	1	1	3
Homélie sur la question scolaire	0	0	0	0
Homélie sur les Autres questions socio-politiques	0	1	0	1
Communiqué et Circulaire sur la question scolaire	1	0	1	2
Communiqué et Circulaire sur les Autres questions socio-politiques	0	2	7	9
Interview – Conférence de presse sur la question scolaire	0	1	0	1
Interview – Conférence de presse sur les Autres questions socio-politiques	0	9	0	9
Propos et Point de vue sur la question scolaire	0	1	0	1

Propos et Point de vue sur les Autres questions socio-politiques	0	4	0	4
Appel sur la question scolaire	0	0	0	0
Appel sur les Autres questions socio-politiques	0	2	1	3
Mémoire sur la question scolaire	0	1	0	1
Mémoire sur les Autres questions socio-politiques	0	0	0	0
Déclaration sur la question scolaire	0	1	1	2
Déclaration sur les Autres questions socio-politiques	0	0	1	1
Total des documents	3	23	12	38

Ce dernier tableau permet de préciser les remarques faites au tableau précédent : les Communiqués et Circulaires et les Interviews, qui sont les genres rédactionnels les plus présents dans le corpus, portent essentiellement sur les Autres questions socio-politiques (18/21), de même que les Propos et Points de vue (4/5). Trois des quatre lettres pastorales portent aussi sur ces Autres questions socio-politiques, ainsi que deux des trois Déclarations. La Question scolaire est essentiellement traitée dans des genres rédactionnels qui font autorité : Lettre pastorale (1), Déclaration (2), Communiqué (2), et le seul mémoire du corpus, soit un total de 6/8.

Conclusion.

L'évaluation générale du corpus confirme l'intérêt que l'épiscopat du Cameroun a porté à la crise socio-politique du pays entre 1988 et 1998. Ses interventions sur cette situation sont multiples, particulièrement pendant la période de 1990 à 1992 : elles dépassent la question scolaire qui est la préoccupation habituelle de cette institution confessionnelle dans ses rapports avec les pouvoirs publics, et constitue le sujet autour duquel la CENC se manifeste davantage comme un corps et dans des genres rédactionnels qui font autorité; elles débordent le cadre de la CENC d'où provient habituellement la parole commune et concertée, discours de haute facture réflexive et pédagogique; des individualités se manifestent et apportent leurs contributions personnelles au débat socio-politique national, ce qui n'engage pas moins l'Église catholique comme institution puisque chaque évêque en est un responsable au premier chef dans le pays. Le genre rédactionnel dans lequel se présentent la plupart de ces contributions individuelles est l'interview, ce qui laisse penser que les évêques n'ont pas toujours l'initiative de leurs interventions, et sont bien souvent entraînés dans l'arène plutôt qu'ils ne s'y amènent d'eux-mêmes pour présenter une partition de leur propre cru. Cependant, le fait d'accepter le risque d'accorder des interviews dans un contexte aussi explosif, ainsi que les Appels, Messages et autres Points de vue sur ces questions, confirment un engagement certain des évêques sur le terrain socio-politique.

Découvrir la teneur de ces interventions, la méthode utilisée dans les analyses, et l'approche par rapport aux situations, sera l'étape suivante de l'évaluation du corpus, permettant d'entrer un peu plus dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 à 1998.

1.2.2- Évaluation détaillée du corpus : Teneur des éléments du corpus et considérations méthodologiques.

L'évaluation détaillée du corpus est un exercice minutieux. Il s'agit de découvrir la teneur de chaque élément du corpus, c'est-à-dire de faire ressortir à la fois la situation immédiate qui motive chaque élément du corpus, le thème directeur qui sous-tend son développement, l'argumentaire développé à cet effet, et les solutions proposées. Cette opération sera menée en utilisant les genres rédactionnels comme unité de catégorisation des éléments du corpus. La présentation sous forme de tableau sera de nouveau retenue, afin de donner une meilleure visualisation des résultats de cette évaluation. Il y aura donc huit tableaux, correspondant aux 8 genres rédactionnels dans lesquels sont publiés les éléments du corpus, tel que présenté au tableau 4 ci-dessus. L'évaluation détaillée permettra aussi de se situer sur la méthode et l'approche qui se dégage de chaque intervention. En effet, chaque élément du corpus se rattache à une situation qui en est au moins le prétexte, qui est analysée selon une certaine méthode, déductive ou inductive, dont le résultat révèle une certaine approche de la situation (personnaliste, conformiste, constructiviste, etc.) Cette seconde opération, qui se situera après chaque tableau, consiste à cerner la méthode d'analyse et l'approche de la situation qui se dégage de chaque série de documents du même genre.

Il est important de rechercher la méthodologie d'analyse lorsqu'on évalue une analyse de situation, parce que les conclusions ou résultats de l'analyse en dépendent, ainsi que les enseignements tirés ou perspectives de solutions proposées. Or, il n'y a pas une méthode d'approche unique ou universelle, même pas dans le discours social de l'Église.

En effet, plusieurs analystes de l'enseignement social de l'Église s'accordent pour reconnaître qu'on peut noter un changement dans le discours social de l'Église à partir du concile Vatican II, non du point de vue doctrinal, mais surtout du fait du changement de la méthodologie, ce qui ouvre la voie à une nouvelle approche des situations. Marie-Dominique Chenu, parlant par exemple de *Octogesima adveniens* de Paul VI, affirme que : « quatre-vingts ans après *Rerum novarum*, il présente une déclaration qui, dans la continuité d'un enseignement social, renverse en réalité la méthode jusqu'alors employée pour cet enseignement : non plus « doctrine sociale » enseignée en vue d'une application à des situations changeantes, mais ces situations deviennent le « lieu » théologique d'un discernement à mener, par la lecture des signes des temps. Non plus déduction, mais méthode inductive. »¹⁰⁸ Ce changement de méthode ne commence pas avec *Octogesima adveniens*, ni n'est une démarche propre à Paul VI : « c'est une position de principe, découlant de la nature même de l'Église, qui se définit par sa présence dans le monde, et non comme une réalité absolue en son identité institutionnelle. Le monde est le lieu où le chrétien discerne les appels de l'Évangile. Nous sommes dans la coulée de *Gaudium et spes*... »¹⁰⁹ Charles Curran¹¹⁰ revient de manière plus systématique sur ce changement méthodologique apporté par le Concile, avec des résultats qui peuvent être considérés comme en discontinuité avec les enseignements précédents.

¹⁰⁸ Marie-Dominique CHENU, *La « doctrine sociale » de l'Église comme idéologie*, Paris, Cerf, 1979, p.80.

¹⁰⁹ CHENU, *La « doctrine sociale » de l'Église comme idéologie*, p. 81.

¹¹⁰ Charles CURRAN, *Catholic Social Teaching, 1891 - Present: A historical Theological Ethical Analysis*, Washington, D.C. Georgetown University Press, 2002.

Avec la question de méthode est soulevée aussi, toujours dans ces années 70, celle de l'approche des situations, qui attire l'attention sur l'efficacité et la pertinence d'un enseignement social universel donné par le pontife romain pour une diversité de situations de par le monde. En s'appuyant sur les propos de Denis Maugenest, Jean-Yves Calvez¹¹¹ évoque en ce sens les différentes tendances d'alors, mettant en présence l'approche traditionnelle, d'origine européenne, et celle des théologiens latino-américains et des tiers-mondistes en général, qui marquent une certaine réserve par rapport à un enseignement social de portée universelle. Il est évident qu'un enseignement social de portée universelle suppose une approche formelle des situations qui sont variées, parce qu'il « est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. »¹¹² C'est dire combien il est important de relever aussi l'approche de la situation qui se dégage des interventions épiscopales au Cameroun, afin d'établir l'efficacité et la pertinence des propositions de solution à la crise socio-politique que vit le pays.

¹¹¹ Jean-Yves CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Paris, les Éditions de l'Atelier, 1999, p.10.

¹¹² *Octogesima adveniens* No 4.

Voici les huit séries de textes qui seront explorées en huit tableaux, correspondant aux huit genres rédactionnels sous lesquels sont présentés les éléments du corpus :

Lettre pastorale :

1. *L'engagement des laïcs dans la vie de la nation*, le 15 janvier 1988;
2. *L'enseignement catholique*, du 13 janvier 1989 ;
3. *Sur la crise économique dont souffre le pays*, le 17 mai 1990;
4. *Sur le tribalisme*, le 6 novembre 1996.

Homélie :

5. *Homélie de Mgr Jean Zoa à la messe pour la paix*, le 30 mars 1990.

Communiqué – Circulaire :

6. *Communiqué de la commission épiscopale enfance et jeunesse*, du 31 mai 1988 ;
7. *Circulaire No 15/90 de Mgr Jean Zoa*, le 3 avril 1990;
8. *Communiqué du Conseil permanent des évêques du Cameroun*, le 11 décembre 1992;
9. *Communiqué final du Conseil permanent*, le 7 décembre 1993;
10. *Communiqué final du Conseil permanent*, le 13 décembre 1994;
11. *Communication de Mgr Raphaël Ze aux états généraux de l'éducation*, le 26 mai 1995.
12. *Communiqué final du Conseil permanent*, le 15 décembre 1995;
13. *Communiqué final du XXe séminaire des évêques du Cameroun*, le 31 janvier 1996;
14. *Communiqué final du XXIe séminaire des évêques du Cameroun*, le 11 janvier 1997;

15. Communiqué de la présidence de la Conférence des évêques du Cameroun, le 2 octobre 1997.

16. Communiqué final du XXIIe séminaire des évêques du Cameroun, le 9 janvier 1998.

Interview – Conférence de presse :

17. Interview du cardinal Christian Tumi, in *Le Messenger* No 187 du 5 juin 1990;

18. Conférence de presse du cardinal Christian Tumi, le 11 juin 1990;

19. Interview de Mgr Jean Zoa, in *Cameroon Tribune* No 4662 du 20 juin 1990;

20. Interview de Mgr Albert Ndongmo, in *Le Messenger* No 202 du 23 octobre 1990;

21. Interview du cardinal Christian Tumi, in *Le Messenger* No 223 du 11 avril 1991;

22. Interview du cardinal Christian Tumi, in *Le Messenger* No 223 du 11 avril 1991;

23. Interview de Mgr Jean Zoa, in *Cameroon Tribune* No 4892 du 24 mai 1991;

24. Interview de Mgr André Wouking, in *Cameroon Tribune* No 4936 du 26 juillet 1991;

25. Interview du cardinal Christian Tumi, in *Cameroon Tribune* No 4995 du 18 octobre 1991;

26. Interview de Mgr Jean-Baptiste Ama, in *Cameroon Tribune* No 4995 du 18 octobre 1991.

Propos – Point de vue :

27. Propos de Mgr Jean Zoa, in *Le Messenger* No 223 du 11 avril 1991;

28. Point de vue du cardinal Christian Tumi, in *Cameroon Tribune* No 4873 du 24 avril 1991;

29. Message de Mgr Paul Étoga, in *Cameroon Tribune* No 4940 du 1^{er} août 1991;

30. Lettre ouverte de Mgr Albert Ndongmo, in *Le Messenger* No 241 du 16 août 1991.

31. Message de l'archevêque de Bamenda à tous les chrétiens de son diocèse, le 29 novembre 1992;

Appel-Message :

- 32. ***Appel de la CENC***, le 13 avril 1991;
- 33. ***Appel de la CENC***, le 24 juillet 1991;
- 34. ***Appel de la CENC***, 10 janvier 1993.

Mémoire :

- 35. ***Mémoire de l'épiscopat à la commission mixte pour l'éducation***, le 30 avril 1992;

Déclaration :

- 36. ***Déclaration des évêques du Cameroun sur l'enseignement catholique***, le 3 mai 1992;
- 37. ***L'école catholique ne doit pas mourir***, déclaration du 24 avril 1993;
- 38. ***Déclaration des évêques du Cameroun après la mort du père Engelberg Mveng***, le 29 avril 1995;

Tableau 6 : Lettre pastorale

Lettre pastorale	Cause immédiate	Thème directeur	Argumentaire	Recommandation ou Solution proposée
<i>L'engagement des laïcs dans la vie de la nation (15 janvier 1988)</i>	Prochaines élections législatives (24 avril 1988).	Négocier le tournant de l'ouverture démocratique avec sagesse, responsabilité et détermination.	- À la lumière du dernier synode ordinaire des évêques sur la Vocation des laïcs dans l'Église et dans le monde, et du concile Vatican II, il est important de rappeler qu'en vue de la réalisation toujours plus parfaite du bien commun, tout homme a le devoir de participer à la construction de la cité terrestre. - Le chrétien y participe en conformité avec sa foi, afin que la cité terrestre soit bâtie selon le projet de Dieu, c'est-à-dire en vue d'assurer le bien-être pour chacun et pour tous, et la promotion du bien commun.	Les prochaines Législatives doivent être l'occasion de donner au pays des députés probes, qui travailleront à l'élaboration d'un cadre juridique qui assure le bien commun et le respect des droits des personnes. En conséquence, nous recommandons ce qui suit : - s'imprégner de la réglementation sur les élections; - promouvoir la candidature d'hommes compétents et honnêtes; - être vigilant le jour des élections; - éviter toute campagne malhonnête; - respecter le verdict des urnes;

			- La communauté politique doit se constituer d'hommes qui disposent de qualités intellectuelles, morales et techniques, et d'une formation adaptée. L'organisation politique doit assurer la participation du plus grand nombre de compétences et de différents corps intermédiaires. - La démocratie comporte des valeurs chrétiennes qu'il faut promouvoir : Le respect de toute personne humaine, la liberté d'opinion, l'égalité des personnes, l'égalité des chances.	- prier pour le pays.
<i>L'enseignement catholique (13 janvier 1989)</i>	Loi No 87/022 du 17 décembre 1987, par laquelle la subvention de l'État à l'enseignement privé devient	L'engagement de l'Église dans l'éducation participe de sa mission, mais, particulièrement au Cameroun, il répond à l'appel des pouvoirs	- L'éducation est un droit reconnu par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, et le pluralisme scolaire est une exigence en vue du libre exercice de ce	- Nous sommes disposés à participer à la recherche des solutions durables dans le cadre d'une commission mixte. - Nous invitons les partenaires de l'école

	« éventuelle » et les taux de scolarité sont libéralisés.	publics et des populations.	droit. Il est donc injuste que l'État établisse des disparités dans le financement de l'enseignement public et de l'enseignement privé, hypothéquant de ce fait l'avenir de ce dernier. - La libéralisation des taux de scolarité pour l'ensemble de l'enseignement privé est inappropriée parce que, ce faisant, l'État n'établit pas la distinction qui existe entre l'enseignement privé laïc et l'enseignement privé confessionnel qui est une organisation à but non lucratif. - Les faits démontrent que l'État n'a pas les moyens d'offrir des infrastructures éducatives à tous les enfants du pays, et ne peut donc se passer de l'enseignement privé. Cependant, l'Église ne peut s'engager dans ce	catholique, les chrétiens et les hommes de bonne volonté à participer à l'instauration des lois conformes à la justice sociale et respectueuses des libertés en matière scolaire. - Nous invitons tous les chrétiens à participer à la mission de l'Église qui est d'assurer à tous les enfants une éducation fondée sur les valeurs chrétiennes
--	--	--------------------------------	--	--

			service d'intérêt public comme une entreprise commerciale car, ce faisant, elle trahirait son option préférentielle pour les pauvres. -Il est vrai que le pays se trouve en situation de crise économique, mais la situation d'injustice sociale faite aux contribuables qui choisissent l'école catholique est antérieure à la crise.	
<i>Sur la crise économique dont souffre le pays (17 mai 1990)</i>	La crise économique perdure et ses affres s'étendent.	L'Eglise ne peut rester indifférente à cette situation alarmante, et les évêques veulent manifester leur solidarité et apporter leur éclairage en vue des solutions.	- Cette crise économique est mondiale même si elle semble ne faire de gros ravages que dans les pays en voie de développement, parce que les experts disent qu'elle était prévisible. Elle a une dimension morale indéniable. - Ses causes sont multiples et complexes, et sont	- Seul un nouvel ordre économique mondial basé sur la solidarité et la justice dans les termes des échanges peut permettre de rééquilibrer l'économie et d'envisager la prospérité. - À l'interne, mobilisation générale, le Cameroun dispose des ressources humaines et matérielles suffisantes pour se tirer

			autant de l'extérieur que de l'intérieur des pays qui en souffrent : le pape avait déjà parlé des structures de péchés qui dominent le monde du fait des élans hégémoniques et impérialistes des pays occidentaux, et de l'endettement international qui asphyxie les économies des pays pauvres, sans oublier la baisse des cours mondiaux des produits de rente. - Les structures de péchés se trouvent aussi à l'interne, et, au Cameroun particulièrement, on peut relever la mauvaise gestion des biens publics et les comportements irresponsables à divers niveaux de la société. La souffrance et la misère sont grandes, qui inspirent aux agitateurs irresponsables et	d'affaire : il existe de grands potentiels agricoles à promouvoir, et de nouveaux produits qui peuvent être explorés et développés; des industriels locaux pourraient investir dans la prospection et l'exploitation du sous-sol si riche. À cet effet, il faut offrir des formations professionnelles et morales. - La crise ne doit pas être une raison pour l'État de renoncer à ses missions sociales, particulièrement dans les domaines de l'éducation et de l'emploi; de même doit-il veiller à garantir la sécurité et les libertés publiques par une démocratie effective et la promotion de la solidarité. - L'Église veut participer à la promotion de ce programme de lutte contre la crise; c'est pourquoi elle l'inscrit
--	--	--	--	---

			incontrôlés des idées de déstabilisation du pays; l'incertitude qui en découle pousse les pouvoirs publics à abuser des populations; elles sèment la haine et l'égoïsme, elles exacerbent les rancœurs et le tribalisme.	dans le projet de la Nouvelle Évangélisation qui est en préparation pour l'année du Centenaire de l'Église catholique au Cameroun, et elle invite tout le Peuple de Dieu à la conversion et à la réconciliation générale.
Sur le tribalisme (6 novembre 1996)	La Crise économique perdure, et l'une de ses causes se développe de façon inquiétante : le tribalisme.	« Le tribalisme détruit les efforts des bonnes volontés et s'oppose à tout vrai développement ».	- Le tribalisme, rejet et exclusion des autres, hypothèque l'expression d'une certaine richesse à partager. Il a des racines culturelles, économiques, politiques et religieuses. - Le tribalisme mène au repli sur les siens, particulièrement lorsque l'État ne peut garantir la sécurité sociale. Souvent, certaines personnes en profitent pour manipuler les plus faibles en vue de leurs ambitions personnelles, au risque d'attenter à la stabilité des institutions et à la cohésion sociale.	- Il faut prendre conscience de la richesse que la diversité constitue au Cameroun. - Cultiver le sens de l'acceptation de l'autre comme une grâce qui ouvre sur la solidarité ou charité évangélique. - Que chacun, dans son domaine d'activité et de croyance, puisse regarder l'autre comme un frère dans le Seigneur, qui a sa place et son mot à dire dans la construction du pays, et avec qui il faut collaborer. - « Chaque Camerounais est partout chez lui au Cameroun. »

Comme on peut le constater à la colonne **Cause immédiate**, les trois dernières lettres pastorales sont des réactions à des situations données. Ce sont donc des interventions après coup, par lesquelles la hiérarchie de l'Église essaie de rattraper une situation qui déborde de tous les côtés, comme pour aller à la rescousse d'un bateau ivre dans une mer fortement agitée. La première, par contre, celle sur *L'engagement des laïcs dans la vie de la nation*, est essentiellement proactive, et se conclut sur des recommandations et non des propositions de solution. Hormis cela, les lettres pastorales ont toutes la même approche : elles sont certainement les documents les plus élaborés du corpus; avec de nombreuses références tantôt aux enseignements des papes, des conciles ou des synodes, tantôt aux documents des organisations internationales ou même à des auteurs de renom; elles peuvent être considérées comme le noyau de l'enseignement social des évêques du Cameroun. Le plan suivi pour leur élaboration est pratiquement le même pour toutes : une définition des termes ou une description de la situation, faisant ressortir ses causes et ses effets, suivie d'une analyse critique à haute densité morale, d'où se déduisent des recommandations ou des propositions de solution, qui consistent généralement en une interpellation des personnes, physiques ou morales, individuelles ou collectives, sur leurs responsabilités.¹¹³ C'est dans cette logique d'une éthique fondée sur des valeurs sociales considérées comme universelles que la démocratie est présentée comme une valeur chrétienne qui rend chaque personne responsable de l'avenir du pays à travers son choix électoral, alors que le tribalisme est un mal par lequel chacun se rend responsable de la

¹¹³ En cela, les lettres pastorales des évêques du Cameroun partagent une des caractéristiques de la doctrine traditionnelle de l'Église catholique qui, selon Marc Maeschalck, est « fondamentalement de type personnaliste. La collectivité y est envisagée comme collection d'individus dont il faut défendre les biens et les libertés. » Vr *Jalons pour une nouvelle éthique*, Louvain-la-Neuve, 1991, p. 300.

déchéance du pays. Par ailleurs, l'analyse porte certes sur le vécu quotidien du commun des Camerounais, mais est menée selon la méthode déductive. Cette manière de procéder est bien semblable à celle des néo-scolastiques, telle que Charles Curran la définit : « Neoscholastic natural law tradition – in keeping with his classicist approach – uses a deductive methodology, as illustrated by the syllogism as its form of reasoning. »¹¹⁴ Enfin, les lettres pastorales s'inscrivent dans la logique d'un système légal que le corps épiscopal reconnaît et accepte, même s'il en relève les imperfections : elles prônent presque le culte de l'institution étatique dans sa forme établie, et y souscrivent leurs recommandations et leurs propositions de solution.

On pourrait donc dire, en se basant sur les lettres pastorales, que l'approche de la situation dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun est personnaliste, formelle, conformiste et consiste souvent en une réaction aux événements passés. Cependant, malgré leur importance comme documents communs hautement élaborés du corps épiscopal, les lettres pastorales ne suffisent pas pour tirer des conclusions sur l'approche que les évêques du Cameroun ont de la situation socio-politique du pays. Le contenu des autres documents du corpus est un apport complémentaire important, d'où la nécessité de poursuivre cette évaluation détaillée en vue d'une appréciation d'ensemble.

¹¹⁴ Curran, *Catholic Social Teaching, 1891 - Present: A historical Theological Ethical Analysis*, p. 54.

Tableau 7 : Homélie

Homélie	Cause immédiate	Thème directeur	Argumentaire
<i>Homélie de Mgr Jean Zoa à la messe pour la paix (30 mars 1990)</i>	Clôture du meeting politique de la section RDPC du Mfoundi contre le multipartisme.	Associer Dieu à notre gestion des affaires terrestres.	Ce rassemblement traduit notre volonté de rester unis et solidaires. Confions au Seigneur nos engagements multiformes en vue de vaincre cette crise qui nous échappe par certains côtés. - Inscrivons nos engagements dans une quête de bien-être pour tous. - Éclairons nos engagements de la pédagogie du Voir-Juger-Agir afin d'éveiller les consciences sur la fragilité de notre économie trop dépendante, la procréation responsable, la promotion des compétences, la nécessité, en matière de finances, d'épargner et de rapatrier les fonds en vue d'investir.

Le message de l'archevêque de Yaoundé à la « messe pour la paix » est simple : il importe d'associer Dieu aux efforts humains pour la résolution de la crise politique et économique. Une méthode qui met en exergue à la fois la raison et la foi, la nature et la grâce, le temporel et le spirituel. Il s'agit moins de prendre parti dans le débat sur le multipartisme que de l'éclairer d'un jour nouveau, en attirant l'attention sur la double dimension humaine et divine dont il faut tenir compte dans l'organisation et la gestion de la cité. Cette méthode, qui est essentiellement théologique¹¹⁵, participe de cette éthique qui se refuse de placer ceux qui exercent le ministère de la grâce d'un côté, alors que les tenants de l'ordre temporel se situent de l'autre.

¹¹⁵ Curran présente l'évolution qu'a connu cette méthode théologique depuis le concile Vatican II en insistant justement sur le fait que l'enseignement social de l'Église depuis lors ne s'adresse plus seulement

Tableau 8 : Communiqué et Circulaire

Communiqué et Circulaire	Cause immédiate	Thème directeur	Argumentaire	Recommandations ou Solution proposée
<i>Communiqué de la commission épiscopale enfance et jeunesse</i> (31 mai 1988)	Loi No 87/022 du 17 décembre 1987, par laquelle les subventions de l'État à l'enseignement privé deviennent « éventuelles » et les taux de scolarité sont libéralisés.	Consécration d'une situation d'injustice et de discrimination sociales.	- Ne traduit pas la totalité de la politique du Renouveau. - Aucun décret d'application publié. - Inquiétude des parents, élèves et responsables de l'enseignement catholique.	- En vue de la prochaine rentrée scolaire, s'en tenir au taux de scolarité pratiqué l'année dernière. - L'Église catholique est disposée à contribuer à un projet éducatif national.
<i>Circulaire No 15/90 de Mgr Jean Zoa</i> (3 avril 1990)	Messe à la clôture du meeting politique contre le multipartisme, organisé par la section RDPC du Mfoundi.	Entretenir l'identité chrétienne des catholiques qui assument de grandes responsabilités socio-politiques.	Ce fut un événement missionnaire.	
<i>Communiqué du Conseil permanent des évêques du Cameroun</i> (11	Le gouvernement met en doute la probité de l'archevêque de Bamenda à la	Le sens de responsabilité de l'archevêque de Bamenda n'a jamais fait l'ombre d'un	Mgr Verdzekov a publié un message à l'intention des fidèles de son diocèse pour les exhorter à la paix et à la prière pour les	

aux chrétiens ni même seulement aux hommes de bonne volonté; il insiste sur des principes et valeurs qui concernent toute personne humaine, et met l'accent sur la quête du bien commun comme fondement de toute société pluraliste. De ce fait, « the documents themselves propose what is good for humanity and all people and urge Christians to work together with all human beings to achieve social justice. » (p. 41)

décembre 1992)	suite de son interview sur RFI au sujet des violences à Bamenda.	doute.	victimes, dénoncer les atteintes à la dignité humaine, et rappeler les valeurs d'hospitalité et d'entraide, ce qui est digne d'un grand pasteur.	
<i>Communiqué final du Conseil permanent</i> (7 décembre 1993)	Découragement général dû à la persistance de la crise économique et socio-politique.	Il ne faut pas céder au défaitisme.	Des efforts louables sont en cours pour rétablir un dialogue constructif.	- Les évêques encouragent toutes les initiatives susceptibles de soulager les situations urgentes. - Envisagent pour bientôt des mesures concrètes en vue d'un dialogue dans la Vérité et la Sagesse. - Exhortent à l'espérance enseignée par les prophètes.
<i>Communiqué final du Conseil permanent</i> (13 décembre 1994)	Découragement général dû à la persistance de la crise économique et socio-politique.	Faute d'obtenir le dialogue tant souhaité, saisir la bouée offerte par la reprise du débat constitutionnel.	Conjointement avec les Églises protestantes, les évêques ont proposé au plus haut niveau du gouvernement un processus de dialogue, mais en vain. Cependant ils gardent espoir, surtout avec la reprise du débat sur la	- Que ce débat constitutionnel soit assez large et inclusif pour un nouveau départ. - Que tout le monde mette la main à la pâte pour que le Cameroun vive.

			Constitution.	
Communication de Mgr Raphaël Ze aux États généraux de l'éducation , (26 mai 1995)	États généraux de l'éducation.	La formation morale dans le système éducatif camerounais.	- L'éducation vise la maturation de toute la personnalité du citoyen. - la dimension morale de cette maturation de la personnalité passe par la formation spirituelle.	Il importe d'introduire l'éducation religieuse dans les programmes scolaires au Cameroun francophone, comme c'est déjà le cas au Cameroun anglophone.
Communiqué final du Conseil permanent (15 décembre 1995)	Découragement général dû à la persistance de la crise économique et socio-politique.	Rendre efficiente la réforme constitutionnelle en cours, ainsi que les élections municipales à venir.	- Malgré un avenir incertain et les actes d'immoralité grandissants, la révision constitutionnelle porte une lueur d'espoir avec la séparation des pouvoirs et la décentralisation de l'Exécutif envisagées. Les députés font preuve d'un grand sens de responsabilité à cet effet, et puisse le bien commun être leur préoccupation majeure. - Un certain scepticisme plane sur la transparence des Municipales du 21	- Pour les Municipales, il faut se rappeler les recommandations de la Lettre pastorale de janvier 1988 : promouvoir la candidature d'hommes compétents et honnêtes; être vigilant le jour des élections; éviter toute campagne malhonnête; - Pour ouvrir des perspectives d'avenir, il importe que ceux qui en ont la responsabilité mettent fin à l'impunité en appliquant la loi; que les décideurs,

			janvier prochain.	particulièrement dans les communautés chrétiennes de base, travaillent à l'éducation des consciences; et que tous participent à la quête du bonheur et de l'épanouissement commun.
Communiqué final du XXe séminaire des évêques du Cameroun (31 janvier 1996)	Séminaire annuel des évêques sur « Le développement dans le cadre de l'Eglise en Afrique ».	Le développement porte sur l'intégralité de l'humain, et participe de la mission de l'Eglise.	- L'Eglise a toujours enseigné que le développement porte sur l'intégralité de l'humain. - Le devenir de l'Homme participe de la mission prophétique des évêques. C'est elle qui inspire leurs appels à la démocratisation et au respect de la dignité humaine. À cet effet, ils se réjouissent des progrès relevés lors des dernières Municipales et de ceux annoncés dans la nouvelle Constitution, et espèrent une amélioration du processus électoral parce que la paix en	- Les évêques s'engagent à perfectionner le service dans leurs structures sociales qui appuient la mission évangélisatrice de l'Eglise pour la promotion de la vie - Ils invitent les chrétiens laïcs à participer aux processus de développement à tous les niveaux; la construction d'une Afrique digne et d'un État de droit en dépend.

			dépend. Cependant, les atteintes à la vie, particulièrement à la vie des membres du corps ecclésiastique, et restées non élucidées, constituent une préoccupation majeure.	
<i>Communiqué final du XXI^e séminaire des évêques du Cameroun</i> (11 janvier 1997)	Séminaire des évêques sur les problèmes de Justice et paix.	Travailler à la promotion de la dignité humaine.	- Le salut annoncé par Jésus Christ passe par le respect de la personne humaine et de ses droits - Au Cameroun, la misère est partout, qui hypothèque l'épanouissement de l'homme; Il en est de même de l'insécurité qui est multiforme : tracasseries policières et menaces des coupeurs de route, abus des autorités, sorcellerie, tribalisme et autres exclusions, corruption, précarité chez les jeunes, brimade des veuves et maltraitance des détenus.	- Les évêques invitent toutes les âmes de bonne volonté, pour la nouvelle année, à s'ouvrir à la bienfaisance selon l'esprit de l'Évangile, et à offrir le pardon comme le pape y invite. - Faire de 1997 une année d'espoir en s'engageant pour la justice et la paix, en faisant des prochaines échéances électorales une occasion d'affermir l'unité nationale et d'améliorer notre démocratie - Que ceux qui exercent le pouvoir

				d'État préservent le bien commun de toute prédation - Les évêques encouragent tous ceux qui travaillent à l'avènement d'une société de justice et de paix.
<i>Communiqué de la présidence de la Conférence des évêques du Cameroun</i> (2 octobre 1997)	Élection présidentielle du 12 octobre.	Les exigences du jeu démocratique ne sont pas réunies.	- L'Église hiérarchique ne prend pas d'engagement politique, mais sa mission prophétique lui impose d'y intervenir parce que la vie des personnes, la justice et la paix sociale y sont en jeu. - En se fondant sur les élections antérieures, les évêques insistent sur deux exigences du jeu démocratique : une instance neutre pour garantir des élections transparentes; la séparation effective des pouvoirs. Ces deux exigences ne sont pas satisfaites, et les évêques redoutent que les prochaines	Continuer de prier, mais aussi agir pour éviter le pire.

			élections n'entraînent des réactions violentes.	
<i>Communiqué final du XXIIe séminaire des évêques du Cameroun</i> (9 janvier 1998).	Séminaire des évêques sur la Bonne gouvernance.	Rechercher les meilleurs moyens de gérer harmonieusement les personnes et les biens dans la société et l'Église.	- Il y a des signes de bonne gouvernance dans les germes d'espérance qui éclosent partout : dans la société on constate le dialogue entre les partis politiques, des engagements manifestes pour la promotion de la justice, la résilience des populations, l'annonce d'une reprise économique. Dans l'Église il y a la responsabilisation croissante des laïcs, les efforts d'autofinancement, la création des structures de participation, un plus grand intérêt pour les questions socio-politiques, l'engagement évangélique des chrétiens en milieu professionnel. - Il reste encore, cependant, du chemin	- promouvoir la dignité humaine et le sens du bien commun par l'éducation; un programme national sera mis en place à cet effet par le SENECA. - Des structures de dialogue et de contrôle seront établies en conformité au code de DC, de même que des structures de formation des ouvriers apostoliques afin d'avoir des personnes compétentes au service du Christ.

			à parcourir : dans la société on remarque les atteintes aux droits de l'Homme et autres injustices, le détournement de fonds, la corruption et les autres exactions et abus de pouvoir, l'absence de véritable séparation des pouvoirs. Dans l'Église il y a les conflits entre les ouvriers apostoliques, le manque d'engagement des fidèles, l'absence d'un statut financier des ouvriers apostoliques par endroit, les injustices à l'égard des employés des œuvres sociales, et, par endroit, le manque de transparence dans la gestion des biens de l'Église.	
--	--	--	---	--

Il se dégage des communiqués des évêques une excellente conceptualisation des diverses frustrations des populations, traduisant la capacité de l'épiscopat à flairer les sentiments

du corps social et à les exprimer. Un regard sans complaisance à partir duquel les évêques invitent les âmes de bonne volonté au sens de responsabilité. Cependant, au regard de l'argumentaire et des solutions proposées, il ressort que l'approche que les évêques ont des situations s'inspire du dirigisme étatique, une société où le gouvernement exerce le pouvoir d'orientation ou de décision sur l'économie et la société afin de l'organiser selon certaines fins; la gestion du vivre ensemble revient donc aux personnes formées et nommées ou élues, le rôle du commun des citoyens se réduisant à les suivre et à prier pour eux. Pas besoin de chercher longtemps pour remarquer que cette approche découle de la constitution même de l'Église qui est fondamentalement hiérarchique.

Tableau 9 : Interview et Conférence de presse

Interview et Conférence de presse	Cause immédiate	Thème directeur	Argumentaire
Interview du cardinal Christian Tumi , in <i>Le Messenger</i> No 187	Bilan de l'Église catholique au Cameroun après 100 ans d'existence.	Face à la crise socio-politique de l'heure, quelle Église?	L'église n'est liée à aucun système politique, mais se soucie du respect de la dignité humaine en tout régime. Son mode opératoire privilégié à cet effet est de saisir directement les autorités compétentes pour des cas avérés.
Conférence de presse du cardinal Christian Tumi in <i>Le Messenger</i> No 189 et 190	Expliquer la Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays.	Le Cameroun vit actuellement 3 crises, morale, économique et politique, à résoudre.	- La dette internationale et l'ajustement structurel sont des solutions inadaptées pour des pays aux économies précaires, mais les racines de la crise économique se trouvent dans le cœur de chaque citoyen - Le multipartisme est une disposition constitutionnelle qu'il suffit de réguler par une législation adéquate qui protège l'unité et l'intégration nationales, et une opposition officielle obligerait le pouvoir à une meilleure gestion des biens. - La presse officielle, par la désinformation, n'aide pas à sortir des crises morale, économique et politique actuelles
Interview de Mgr Jean Zoa , in <i>Cameroon Tribune</i> No 4662	Réaction à la Conférence de presse du cardinal Christian Tumi.	Face à la crise actuelle dans le pays, quelle attitude attendre des évêques, responsables de l'Église catholique.	- La hiérarchie de l'Église doit veiller au devoir de réserve pour sauvegarder la fragile unité nationale. - La lettre pastorale est une invitation et une contribution à la solidarité dans la lutte contre la crise.
Interview de Mgr Albert	Réaction à la Conférence de presse	Le message du Christ est un	- L'unité nationale ne peut se faire en sacrifiant la vérité et le respect des

Ndongmo , in dans <i>Le Messenger</i> No 202	du cardinal Christian Tumi et à la réaction subséquente de Mgr Jean Zoa dans son interview à <i>Cameroon Tribune</i> .	message de vérité qu'on ne peut éternellement contourner par peur.	libertés individuelles sur l'autel du devoir de réserve.
Interview du cardinal Christian Tumi , in <i>Le Messenger</i> No 223	Bilan depuis la Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays.	L'Église n'agit pas à la manière d'un groupe de pression, elle apporte sa contribution, et observe ce qui s'ensuivra.	- Le principe du multipartisme est désormais acquis; sa gestion concrète doit viser le dénouement de la crise politique. - Les évêques ne sont pas suffisamment éclairés sur la situation des droits humains pour prendre position. - La Conférence nationale semble incontournable parce qu'une large frange de l'opinion la réclame. Elle serait le cadre d'une révision constitutionnelle.
Interview du cardinal Christian Tumi , in <i>Le Messenger</i> No 223	Menace des responsables de l'enseignement catholique de mettre leurs établissements en grève à l'échelle nationale.	Une injustice dont la réparation ne concerne pas seulement l'Église.	- Une injustice à l'enseignement privé en général, une méprise sur la finalité de l'enseignement confessionnel et un complot des sociétés secrètes contre l'enseignement catholique. - Les parents doivent revendiquer leur droit à l'éducation de leur choix pour leurs enfants.
Interview de Mgr Jean Zoa , in <i>Cameroon Tribune</i> No 4892	Face aux manifestations violentes qui se multiplient dans le pays.	Vaincre la haine pour vaincre la crise.	Expression d'une crise économique et morale, ces événements invitent à la prière et au patriotisme, et interpellent sur la manipulation de l'information qui attise la haine.
Interview de Mgr André Wouking , in <i>Cameroon Tribune</i> No	Un éclairage sur l'Appel du Conseil permanent de la CENC, du 24 juillet 1991.	Face au difficile apprentissage de la démocratie, le dialogue entre le pouvoir, les partis et	Le conseil permanent exprime l'inquiétude des évêques et veut attirer l'attention sur la menace que représente la situation actuelle; Ils ne sont pas en quête d'un rôle de médiation,

4936		d'autres personnalités doit être promu.	n'entendent pas prendre d'initiative en ce sens, ni porter de jugement sur les différents acteurs politiques en présence, mais sont disposés à collaborer pour débloquer la situation.
Interview du cardinal Christian Tumi , in <i>Cameroon Tribune</i> No 4995	À la suite du message du président de la République annonçant la Rencontre Tripartite et des Législatives multipartites.	On saura qui contrôle la majorité des Camerounais.	Belle occasion pour aplanir les dissensions et départager l'opinion.
Interview de Mgr Jean-Baptiste Ama , in <i>Cameroon Tribune</i> No 4995	À la suite du message du président de la République annonçant la Rencontre Tripartite et des Législatives multipartites.	Le dialogue devrait décrire la situation.	Le retour à la sérénité se fera si toutes les couches sociales sont représentées; l'opposition sera confortée si le chef de l'État se met au-dessus des jeux partisans en quittant la direction du RDPC.

Certainement influencée par le genre rédactionnel de l'interview où le journaliste, historien du présent, s'inspire de l'actualité pour formuler son questionnaire, l'analyse inductive est manifeste dans cette série d'interventions. Cette méthode est celle proposée et utilisée dans *Gaudium et spes* : en effet, c'est par la scrutation des « signes des temps »¹³³ que s'ouvre cette Constitution pastorale, partant des réalités et tendances qui caractérisent la communauté humaine pour aboutir à une interprétation et un enseignement évangéliques adaptés à ce temps. Cette méthode, qui est autrement connue sous le nom de « conscience

¹³³ *Gaudium et spes* Nos 4-10.

historique »¹³⁴, est explicite dans les propos du cardinal Tumi lorsqu'il donne son avis sur la conférence nationale. Au lieu de chercher à fonder sa position sur quelque principe ou vérité éternelle, il procède par induction, partant des constats, faits et situations en cours, pour aboutir au principe : « Moi aussi je ne voyais pas son importance mais les gens la réclament tellement aujourd'hui qu'elle apparaît comme une opinion publique. L'État est là pour témoigner que beaucoup de gens réclament la conférence nationale. »¹³⁵ C'est cette même méthode qui sous-tend l'avis de Mgr Zoa sur les affrontements qui opposent les étudiants à l'université de Yaoundé, ou encore l'éclairage que Mgr Wouking apporte, en sa qualité de vice-président de la CENC, sur le second appel des évêques à la nation : « C'est plutôt notre sensibilité à la situation actuelle, très menaçante, qui nous a poussés à lancer ce cri de cœur. »¹³⁶ C'est toujours dans la situation sociale de l'heure que cardinal Tumi et Mgr Ama vont chercher des arguments pour appuyer leurs appréciations au sujet de la rencontre Tripartite et des premières législatives multipartites annoncées par le chef de l'État.

¹³⁴ Curran situe cette méthode en position intermédiaire entre le classicisme, fondé sur l'universalité de la loi naturelle qui s'impose à tous, en tout lieu et en tout temps, et l'existentialisme, qui met tellement l'accent sur les particularités et les individus que la continuité et l'universalité ne sont plus envisageables : « Historical consciousness gives more importance to the particular, the contingent, the historical, and the changing. Historical consciousness maintains continuity and discontinuity, however, so it differs from existentialism. (...) Historical consciousness retains some relationship to past and future and some relationship to other present realities. » p. 54.

¹³⁵ Interview du cardinal Christian Tumi, in *Le Messager* No 223 du 11 avril 1991, p. 9.

¹³⁶ Interview de Mgr André Wouking, in *Cameroon Tribune* No 4936 du 26 juillet 1991, p. 5.

Tableau 10 : Propos et Point de vue

Propos et Point de vue	Cause immédiate	Thème directeur	Argumentaire
Propos de Mgr Jean Zoa , in <i>Le Messenger</i> No 223	Menace des responsables de l'enseignement catholique de mettre leurs établissements en grève à l'échelle nationale.	L'idéologie et la politique éducatives du Cameroun.	Anachronique même chez ses concepteurs, injuste et discriminatoire pour l'enseignement confessionnel, attentatoire au droit d'avoir l'éducation de son choix, l'idéologie et la politique éducatives qui ont cours au Cameroun doivent être contestées. L'église doit en informer les parents, afin qu'ils prennent leurs responsabilités et saisissent leurs représentants au Parlement en vue d'un changement.
Point de vue du cardinal Christian Tumi in <i>Cameroon Tribune</i> No 4873	Loi sur l'amnistie générale et amendement de la Constitution.	C'est un bon départ, mais les attentes sont encore grandes.	L'amnistie est une nécessité pour la réconciliation nationale. Pour le reste, les contours sont encore flous et il faut des décisions plus courageuses des députés, de même que le code électoral doit résulter d'une démarche consensuelle. L'objectif doit être désormais la systématisation du dialogue en toute circonstance et à tous les niveaux.
Message de Mgr Paul Étoga , in <i>Cameroon Tribune</i> No 4940	La prolifération de la violence sociale.	Sagesse et prudence.	Il ne faut pas confondre les échelles de valeurs.
Lettre ouverte de Mgr Albert Ndongmo , in <i>Le Messenger</i> No 241.	L'impasse politique autour de l'exigence, par les partis politiques de l'opposition, d'une Conférence nationale souveraine.	Conférence nationale souveraine, une nécessité.	Dans le contexte nouveau de la démocratie, le Cameroun a besoin de nouvelles règles pour l'accession au pouvoir politique et son exercice en vue d'un avenir meilleur.
Message de l'archevêque de	La répression de l'insurrection	Participer à la construction de	- Merci pour le soutien apporté aux victimes.

<i>Bamenda aux fidèles de son diocèse</i>, le 29 novembre 1992	populaire après la présidentielle par l'armée à Bamenda.	la paix en renonçant à toute sorte d'exaction.	- Il faut prier pour les victimes et les bourreaux, commanditaires et exécutants, ainsi que pour la préservation des droits humains. - La torture est une pratique déshumanisante autant pour la victime que pour le bourreau, déshonorante pour le pays, contraire aux Conventions internationales et à la loi de Dieu. - Le faux-témoignage, ainsi que l'atteinte aux biens d'autrui par le vol ou la destruction, sont des violations des Commandements de Dieu. - Rappelez-vous l'appel des évêques au dialogue constructif, contre les solutions extrêmes de la provocation et de la répression. - Que des prières soient organisées pour que cesse la torture dans le pays.
--	---	---	---

Les propos et points de vue sont publiés par les journaux, et donc au gré de leur ligne éditoriale. Cependant, à la différence de l'interview, les propos sont conçus et structurés par leurs auteurs, le journaliste se contentant de les insérer dans un contexte et une rubrique qui peuvent y apporter une connotation certes, mais sans en modifier la signification profonde. Les thèmes directeurs, comme ceux de l'interview, sont inspirés par l'actualité, et posés comme des prémisses dont découlent les conclusions et perspectives. La méthode est donc du genre syllogistique.

Tableau 11 : Appel

Appel	Cause immédiate	Thème directeur	Argumentaire
<i>Appel de la CENC</i> , le 13 avril 1991	La prolifération de la violence sociale.	La solution est dans le dialogue.	Le dialogue fraternel est nécessaire pour éviter les radicalisations et encourager toutes les contributions à la recherche de la paix. Que des prières soient organisées à cette intention.
<i>Appel de la CENC</i> , le 24 juillet 1991	La prolifération de la violence sociale.	La solution est dans le dialogue.	La preuve est faite d'un grand déficit du précepte évangélique de l'amour. La responsabilité historique des leaders politiques doit les appeler au dialogue fraternel, ainsi que le sens du patriotisme pour tous. Il faut persévérer dans la prière pour la paix.
<i>Appel de la CENC</i> , 10 janvier 1993	La morosité du climat social du pays.	Après les violences, restaurer la confiance.	- Un terme a été mis à la violence d'État. Reste à mettre au point des fondamentaux consensuels pour le vivre ensemble et la conquête du pouvoir politique. La confiance mutuelle entre les pouvoirs publics, les partis politiques et la société civile est un autre défi de l'heure. - La révision constitutionnelle annoncée peut être l'occasion d'un dialogue sincère et d'une démocratisation véritable par la séparation des pouvoirs, la sécurisation des consultations électorales, la libéralisation des communications et le principe d'alternance au pouvoir. - Les évêques sont disposés à collaborer à cet effet, et exhortent à la prière.

Les appels sont liés à des événements ponctuels, avec l'espoir d'un effet immédiat. L'événement, ici, c'est la violence sociale ou la morosité qui prend de l'ampleur et menace de paralyser la vie même du pays. Tous les appels de la CENC envisagent les mêmes perspectives pour sortir de cette spirale mortifère : le dialogue fraternel et confiant entre les leaders politiques, et la prière du peuple pour la paix.

L'analyse est fondée sur l'éthique des valeurs et la morale normative où sont promus le dialogue fraternel, l'amour évangélique, le patriotisme, le respect des droits humains, la démocratie, la prière.

Tableau 12 : Mémoire

Mémoire	Cause immédiate	Thème directeur	Argumentaire
<i>Mémoire de l'épiscopat à la Commission mixte sur l'enseignement privé au Cameroun, le 30 avril 1992</i>	Éclairage à l'intention de la Commission mixte sur l'enseignement privé.	Nécessité de repenser la politique éducative du Cameroun.	Il y a en place une politique injuste et inefficace qui veut jouer l'enseignement public contre l'enseignement privé, mettant en cause l'égalité des droits des citoyens et les valeurs affichées du gouvernement. Il s'impose, pour l'avenir du pays, d'établir une législation équitable pour le financement par l'État de tous les ordres d'enseignement (ci-joint un schéma de loi à cet effet).

L'analyse de la CENC dénonce un état de fait dans un exposé à la fois concret et précis, relevant les conséquences pratiques d'un système scolaire qui discrimine sans raison évidente certains citoyens. La responsabilité du gouvernement à l'effet d'une correction du système est clairement affirmée.

L'approche est inclusive, permettant d'élever le débat au-dessus des intérêts de groupe. En effet, la dimension confessionnelle, autour de laquelle se brode habituellement la question du financement de l'éducation, est ici dépassée, ouvrant la voie à une éthique constructive.

Tableau 13 : Déclarations

Déclarations	Cause immédiate	Argumentaire	Recommandations ou Solution proposée
<i>Déclaration des évêques du Cameroun sur l'enseignement catholique</i> (03 mai 1992)	Les insuffisantes subventions accordées à l'enseignement catholique ne sont même pas payées.	L'école catholique et ses partenaires sont menacés d'asphyxie.	Il faut une plate-forme de concertation entre le gouvernement et les évêques en vue d'une révision de la loi No 87/022 réglementant l'enseignement privé au Cameroun.
<i>L'école catholique ne doit pas mourir</i> , (24 avril 1993)	Aux graves difficultés financières de l'école catholique, certains en proposent la fermeture.	- Il est vrai que son maintien en l'état actuel est une caution à l'injustice faite aux parents et aux enseignants. - La fermer, c'est aider l'État, déjà insouciant des droits des citoyens, à tuer le pluralisme scolaire, à bafouer les droits des parents à choisir l'éducation qu'ils veulent pour leurs enfants, et à enlever aux enseignants leur travail.	Tout en continuant de dénoncer la discrimination qui lui est faite ainsi qu'à ses partenaires, et en refusant d'en faire l'apanage des seuls riches par l'augmentation des frais de scolarité, les évêques n'envisagent pas de fermer l'école catholique. En conséquence, ils invitent la communauté nationale, chacun à son niveau, à faire de l'éducation une priorité, malgré la crise économique.
<i>Déclaration des évêques du Cameroun après la mort du père Engelberg Mveng</i> (29 avril 1995)	L'assassinat du père Engelberg Mveng.	Avec le cas du Père Mveng, la liste des ouvriers apostoliques assassinés s'allonge.	Que les pouvoirs publics, au plus haut niveau, se décident enfin à faire la lumière sur les crimes au Cameroun.

Les déclarations, à la différence des communiqués qui se réduisent à apporter une information, sont en outre des prises de position, et peuvent même sonner comme des sermons. La nature des événements en présence, clairement exprimée dans les raisons immédiates, justifie certainement l'utilisation de ce genre rédactionnel : l'assassinat programmé de l'école catholique, l'assassinat effectif d'un autre ouvrier apostolique. Tous ces drames sociaux et humains, approchés du point de vue des victimes, donnent une tournure plus incisive aux propos de la CENC. Les faits sont posés dans la perspective d'une éthique constructive, avec des objectifs définis et la nécessité de constituer un certain savoir pour les atteindre¹³⁷ en vue de la survie de l'école catholique et de la sécurité des personnes au Cameroun.

¹³⁷ Vr « Éthique constructive » dans *Dictionnaire de Morale*, Éditions universitaires Fribourg Suisse, Éditions du Cerf Paris, 1983.

Conclusion

À la fin de ce chapitre sur l'évaluation du corpus, il est établi de façon certaine que les évêques du Cameroun n'ont pas été indifférents à la crise socio-politique qui a secoué le pays de 1988 à 1998 : 38 documents écrits, qui constituent l'ensemble du corpus retenu pour ce travail, attestent de leurs interventions tout au long de cette période. L'évaluation générale de ce corpus a permis d'en classer les éléments en trois mouvements qui peuvent résumer la vie socio-politique au Cameroun entre 1988 et 1998 : la fin de la décennie 80 avec les opérations de charmes et les inquiétudes sociales, la période de 1990 à 1992 avec la désillusion et la radicalisation des positions, et la dernière période, de 1993 à 1998, qui est celle de la restauration de l'autoritarisme d'État. Les évêques interviennent sur une base collective ou individuelle, sur des sujets aussi divers que les situations qui les inspirent, avec des constantes comme la Question scolaire, mais aussi d'Autres questions socio-politiques récurrentes qui mettent à mal la gestion du bien commun et du vivre-ensemble dans ce pays. Les tableaux, qui permettent de donner une meilleure lisibilité du corpus, auront permis de relever par exemple que les multiples interventions individuelles des évêques sont concentrées dans la seule période de 1990 à 1992 et portent essentiellement sur les Autres questions socio-politiques, alors que la Question scolaire, qui est la constante des interventions épiscopales sur toutes les périodes, est surtout traitée dans le cadre de la CENC.

L'objectif de ces interventions est tantôt d'apporter un éclairage sur la situation qui prévaut et d'attirer l'attention sur les dangers liés à certains comportements, tantôt de prendre position et d'essayer d'orienter le débat, ou encore de crier leur colère et de

susciter des espoirs. Ces objectifs apparaissent très clairement dans les tableaux de l'évaluation détaillée du corpus, établis sur la base des huit genres rédactionnels dans lesquels les éléments du corpus sont présentés, qui permettent de découvrir la situation immédiate qui motive chaque élément du corpus, le thème directeur qui sous-tend son développement, l'argumentaire développé à cet effet, et les solutions proposées. Cette évaluation détaillée a aussi permis de découvrir les différentes méthodes qui ressortent de l'analyse que les évêques font des différentes situations : outre la méthode traditionnelle de la déduction qui est constante, on peut relever que, à l'effet des questionnements axés sur l'actualité, les interviews amènent les évêques à recourir à la méthode inductive dans certaines analyses. On remarque aussi que les interventions épiscopales sont plus réactives et moins proactives, et que, des situations, ils ont souvent une approche formelle, personnaliste, axiologique, normative et théologique, alors que l'approche constructiviste apparaît seulement quelques fois. La plupart de ces approches sont des classiques que l'on relève dans les textes de l'enseignement social de l'Église en général selon le diagnostic de certains spécialistes en la matière, dont Denis Maugenest, Jean-Yves Calvez et Charles Curran, entre autres.

Ce chapitre d'évaluation a donc permis d'avoir une meilleure lisibilité du corpus grâce à la classification de ses éléments par période, selon les sujets, les sources et les genres rédactionnels. La découverte de la teneur de chaque document a aussi permis de relever les différentes méthodes auxquelles les évêques ont recours dans leurs analyses, ainsi que l'approche qu'ils adoptent, collectivement ou individuellement, par rapport aux situations. Pourtant, les interventions documentées des évêques du Cameroun,

rassemblées dans le corpus, restent un ensemble bigarré : succession d'événements et de prises de position, ensemble de sujets et de développements, diversité d'arguments et de propositions de solutions, variété de méthodes et d'approches. Autant on peut relever un argumentaire constant sur certains sujets malgré le changement de situation, autant on peut relever des développements différents et même divergents sur un même sujet dans la même situation. C'est à se demander s'il existe un fil conducteur dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 à 1998. Le chapitre suivant essaiera de trouver une réponse à cette question au moyen d'une synthèse thématique.

I.3- Synthèse thématique.

Pendant la période de 1988 à 1998, il y a eu de grands bouleversements dans la vie socio-politique au Cameroun : une crise économique qui a été politisée à l'extrême, accentuant une crise sociale que les populations subissaient stoïquement depuis des années. Divers acteurs sociaux se sont manifestés à ce sujet, parfois de manière très violente, suscitant des revirements de situations, des coups et contrecoups, mais surtout entretenant une tension sociale avec des conséquences très graves sur la vie des populations tantôt excitées et tantôt résignées. Les interventions des évêques du Cameroun, fortement médiatisées, ont été des plus remarquables pendant cette période, à la fois par leur nombre et leurs sources, mais aussi par la façon dont elles ont été présentées aux publics, ouvrant parfois la voie à une certaine cacophonie au sein du corps épiscopal. Dans cet embrouillamini, la question se pose de savoir s'il existe une ligne de pensée permanente qui sous-tend toutes ces interventions épiscopales, qu'elles soient collectives ou individuelles, de façon à définir une communication ou un enseignement suivi des évêques, relativement à la cahoteuse situation socio-politique du Cameroun entre 1988 et 1998.

Pour comprendre cette question, il suffit de se référer au corpus de l'Enseignement social de l'Église, depuis son avènement en 1891 avec *Rerum Novarum* de Léon XIII. En effet, le thème de la condition ouvrière, ou, pour parler au présent, de la condition des travailleurs et travailleuses, qui en est le thème central, a été repris tout au long du siècle par différents papes, malgré les changements dans le monde du travail et dans les

systèmes économiques et politiques. Le *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église* fait ressortir de fort belle manière cette permanence de l'enseignement du magistère catholique sur le travail humain, non dans une répétition qui ignorerait les réalités changeantes qui marquent les époques, mais en relevant son actualité, son adaptation au temps, et la prise en compte de différents contextes. Ainsi peut-on constater que l'enseignement donné dans l'environnement social qui s'est progressivement mis en place avec l'ère industrielle a été mis à jour compte tenu des réalités du monde du travail et de l'environnement social à l'ère des *Res Novae*¹³⁸, sans que son fondement anthropocentrique change. Jean-Paul II écrit à cet effet : « il convient de garder présent à l'esprit que ce qui sert de trame et, d'une certaine manière, de guide à l'encyclique et à toute la doctrine sociale de l'Église, c'est la *juste conception de la personne humaine, de sa valeur unique*, dans la mesure où « l'homme est sur la terre la seule créature que Dieu ait voulue pour elle-même ». »¹³⁹ Il n'est donc pas étonnant que les références à l'être individuel et social de la personne humaine, la dignité humaine, les droits humains, la liberté religieuse... soient nombreuses dans des discours sociaux des papes sur les sujets d'ordre politique, économique ou social comme : la propriété privée, la distribution des biens et des richesses, la nature de l'État, la capitalisme, le marxisme, le libéralisme, la démocratie, la guerre, la justice sociale, l'option préférentielle pour les pauvres, la solidarité, la subsidiarité, le développement social, le bien commun, etc. Même le changement dans la méthode d'approche des réalités du monde, adopté par le concile Vatican II, et particulièrement notable dans *Gaudium et spes, Dignitatis humanae*, ainsi

¹³⁸ *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église* Nos 310-322.

¹³⁹ *Centesimus annus* No 11.

que dans *Populorum progressio* et *Octogesima adveniens* de Paul VI, n'a pas modifié le fond de l'enseignement social des papes. C'est dire que les contingences ne devraient en rien changer le fond d'une démarche pédagogique qu'on veut productive, même si des aménagements sont nécessaires compte tenu des circonstances et des fluctuations dans le cours des événements.

L'objectif de ce chapitre est donc de trouver le principe directeur qui sous-tend les interventions, collectives et individuelles, des évêques du Cameroun sur la crise socio-politique du pays entre 1988 et 1998, malgré les changements conjoncturels et les variations dans l'environnement social. Il s'agit aussi de ressortir les thèmes majeurs par lesquels les évêques développent ou traduisent ce principe directeur lorsqu'ils abordent les différents problèmes qui se posent de diverses façons tout au long de cette crise, de façon à en faire un enseignement permanent pour les différents publics en présence.

Comme l'indique son titre, ce chapitre sera bâti suivant une démarche de synthèse. Après la constitution du corpus (chapitre 1) et l'évaluation de ses éléments afin de les quantifier, dégager les sujets développés et les méthodes d'approche (chapitre 2), la synthèse thématique permettra de recueillir les thèmes, disséminés dans différents éléments du corpus, qui participent à l'expression du principe directeur qui sous-tend les interventions socio-politiques des évêques du Cameroun. Les tableaux du chapitre précédent, particulièrement ceux de l'Évaluation détaillée, faciliteront cette tâche de synthèse, puisqu'ils présentent déjà l'ensemble de l'argumentaire que les évêques développent dans leurs interventions. Il suffira donc de faire ressortir et résumer les arguments qui portent sur ce principe directeur, qui sera préalablement déterminé dans le premier élément de ce chapitre.

I.3.1- Le principe directeur de la communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 à 1998.

Les 38 éléments du corpus de la communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 à 1998 ne constituent pas un tout homogène ni par les circonstances qui les motivent, ni par les sujets traités, ni par leurs sources, ni par la présentation, ni par l'approche. Bien sûr qu'il y a des récurrences concernant l'un ou l'autre aspect, mais leur commun dénominateur, c'est qu'ils sont produits dans un environnement social très troublé pour des raisons de crises économique et politique qui affectent profondément la gestion du bien commun et du vivre ensemble, ce qui est une base bien trop large et ouverte, pour ne pas dire bien trop vague pour permettre la formulation d'un principe directeur. Il peut donc être difficile, sinon hasardeux de vouloir dégager un fil d'Ariane d'un tel ensemble hétéroclite, sauf peut-être en partant de la spécificité de la mission des évêques, auteurs des éléments du corpus. Autrement dit, à quel titre les évêques du Cameroun interviennent-ils lorsqu'ils traitent de la situation socio-politique du pays en vue d'instruire leurs publics, et qu'est-ce qu'ils recherchent?

À la question de savoir à quel titre les évêques du Cameroun interviennent sur la situation socio-politique du pays, la réponse ne semble pas évidente, au regard des intentions qui leur sont prêtées dans le public, et qui transparaissent dans la presse : lorsque, dans son édition du 6 juillet 1990, *Le Messager* publie un article de Théodore Ateba-Yene sous le titre « L'Archevêque de Yaoundé est-il au service du spirituel ou du

temporel ? »¹⁴⁰, ce ne sont pas seulement la Messe pour la paix¹⁴¹ du 30 mars 1990 à la cathédrale de Yaoundé et l'interview de l'archevêque de Yaoundé dans *Cameroon tribune* No 4662 du 20 juin 1990¹⁴² à la suite de la Conférence de presse du cardinal Christian Tumi au sujet de la *Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays*, qui sont en cause, ce ne sont même pas seulement les interventions de Mgr Zoa en général qui font problème; c'est tout simplement que la position de la hiérarchie catholique, prise dans son ensemble comme dans ses individualités, n'est pas claire sur la situation du pays. Le flou est tel qu'à plusieurs reprises, les évêques eux-mêmes sentent le besoin d'apporter des précisions afin qu'il soit clairement établi que « vos évêques ne prétendent nullement se substituer à l'État, face aux dimensions politiques de la crise. »¹⁴³, et dissiper les doutes de ceux qui ne croient pas en la neutralité politique de la hiérarchie catholique au Cameroun : « ... l'Église catholique ne s'identifie à aucun système ou à aucun parti politique donné... »¹⁴⁴; ou de démentir sans ambiguïté des ambitions politiques qu'on les soupçonne d'avoir : « Ces ambitions ont toujours été dissipées pour ce qui me regarde. Je n'ai jamais eu ces ambitions... »¹⁴⁵; ou de se démarquer clairement de quelque autre rôle qu'on voudrait rattacher à leur intervention, comme celui de médiation que le journaliste évoque au sujet de l'appel du 24 juillet 1991 : « Nullement. Mais comme vous le savez, l'Église est toujours prête à apporter sa

¹⁴⁰ *Le Messenger* No 190 du 6 juillet 1990, pp. 10-11.

¹⁴¹ Vr Documents Nos 4 et 5 du corpus.

¹⁴² Vr Document No 9 du corpus.

¹⁴³ *Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays*, No 2.

¹⁴⁴ Cardinal C. Tumi, in *Le Messenger* No 187 du 5 juin 1990.

¹⁴⁵ Mgr A. Ndongmo, in *Le Messenger* No 202 du 23 octobre 1990.

contribution... »¹⁴⁶ Même un intellectuel, en plus d'être un théologien, aussi avisé que Éboussi Boulaga n'hésite pas à croire que l'Église catholique au Cameroun se laisse parfois aller à « fonctionner comme un *groupe de pression* », particulièrement pour la question scolaire.¹⁴⁷ Ce qui est certain, c'est que les évêques ne ratent aucune occasion de rappeler la neutralité politique de leurs interventions, mais davantage, de démentir toute intention qu'on leur prêterait d'avoir des ambitions politiques ou de rechercher quelque strapontin : « L'Église n'est pas un parti politique et, en tant qu'institution, elle n'a pas de programme politique. C'est d'ailleurs pour cette raison que sa hiérarchie doit impérativement se tenir en dehors des positions partisans et ne peut pas accepter de prendre des responsabilités politiques de haut niveau. »¹⁴⁸.

À quel titre les évêques interviennent-ils donc dans les problèmes ou les situations relatives à la crise socio-politique que traverse le pays? Le *Communiqué* du 22^e Séminaire des évêques répond assez clairement à cette question : « Depuis quelques années, avec nos collaborateurs, nous réfléchissons sur notre rôle de pasteurs, à la lumière de l'enseignement social de l'Église et dans le contexte sociopolitique du Cameroun. » C'est donc dans un registre pastoral qu'il faut situer les interventions des évêques et les comprendre. Bon nombre de ces interventions sont d'ailleurs clairement présentées sous cette étiquette de la pastorale : dans sa *Circulaire*, expliquant à ses collaborateurs les raisons de la controversée Messe pour la paix du 30 mars 1990, Mgr Zoa écrit : « Je vous avoue que j'ai considéré cette célébration comme un événement

¹⁴⁶ Mgr A. Wouking, in *Cameroon tribune* No 4936 du 26 juillet 1991.

¹⁴⁷ ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 404

¹⁴⁸ *Communiqué de la présidence de la Conférence des évêques du Cameroun* (2 octobre 1997).

missionnaire... » En outre, la mémorable *Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays* est très explicite à ce sujet dans son introduction : « Voilà pourquoi nous, vos Évêques et Pasteurs, avons décidé de vous adresser cette lettre comme un message de solidarité dans vos épreuves, de soutien, d'encouragement et d'espérance... »

D'une manière générale, pour comprendre le sens que les évêques donnent à leur rôle de pasteurs, il faut se référer à celui à l'image de qui ils tiennent ce rôle : le Christ, le Bon Pasteur¹⁴⁹. Dans la présentation qui en est faite dans l'Évangile de Jean, le Bon Pasteur se distingue des bandits et des mercenaires par la complicité qui le lie à ses brebis et son dévouement total pour eux, fut-ce au prix de sa vie. Le bon pasteur, c'est aussi celui qui met un point d'honneur à retrouver la brebis égarée et se réjouit davantage pour elle plus que pour les quatre-vingt-dix-neuf autres qui ne se sont pas égarées¹⁵⁰ : c'est dans ce sens évangélique du pasteur qu'il faut comprendre la démarche de Mgr Zoa lorsqu'il saisit l'occasion de la Messe pour la paix « pour « guérir » nos « grands » de ce « complexe d'orphelins » qui guette les catholiques hauts placés », au risque d'être accusé de collusion avec le Parti-État, de voir son geste être malhonnêtement exploité par les médias d'État, d'être vilipendé dans la presse de l'opposition, et d'être rejeté par une bonne frange de la population.

Dans le contexte du Cameroun des années 90, les évêques apportent des précisions sur leur rôle de pasteur en des termes assez clairs : l'*Appel* du 10 janvier 1993¹⁵¹ répond en ces termes : « ... nous tenons à affirmer que la mission spécifique qui est la nôtre :

¹⁴⁹ Jean 10, 1-18

¹⁵⁰ Matthieu 18, 12-14 ; Luc 15, 4-7

¹⁵¹ Vr Document No 27 du corpus.

annoncer la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ, implique pour l'Église le devoir de promouvoir le bien commun et de défendre la dignité et les droits de la personne humaine, sans partis pris. »¹⁵²; et le *Communiqué de la présidence de la Conférence des évêques du Cameroun* (2 octobre 1997)¹⁵³ de continuer : « Toutefois, dans la mesure où les lois politiques engagent la vie des personnes, la justice et la paix sociale, non seulement l'Église ne peut pas rester indifférente au jeu politique mais, pour exercer sa fonction prophétique, elle a le devoir de rappeler, à temps et à contretemps, les enjeux de ces choix. »

Pour garder cette image du pasteur, il faut relever que l'épiscopat du Cameroun ne se trouve pas en présence d'un troupeau homogène et unanime; bien au contraire. Des intérêts divergents, et même contraires dans certains cas, opposent les acteurs socio-politiques et économiques en présence, sans oublier l'incertitude et la confusion dans lesquelles se trouve le plus grand nombre, la masse populaire. Dans cette circonstance, le rôle de pasteur se trouve complexifié : en effet, il y a le risque qu'il soit réduit à celui de juge, d'arbitre ou de médiateur; c'est ce rôle qu'ont tenu les évêques qui furent choisis pour présider les Conférences nationales dans certains pays d'Afrique au cours de la même période : servir de modérateur entre les différents acteurs et les différentes tendances en présence, diriger les débats en toute impartialité, préparer une synthèse qui convienne à toutes les parties, organiser la mise en place des nouvelles structures de l'État conformément aux décisions de la Conférence nationale. C'est une position de neutralité qui ne peut être celle du pasteur authentique : celui-ci ne peut pas être

¹⁵² *Appel de la CENC* (10 janvier 1993), No 1.

¹⁵³ Vr Document No 37 du corpus.

seulement intéressé par la situation de ses brebis et, de ce fait, se contenter d'y participer comme un arbitre; il en est concerné, puisqu'il va jusqu'à donner sa vie pour elles. Ce faisant, si sa position le démarque des situations et des acteurs, c'est davantage pour que, s'élevant au-dessus de la mêlée, il puisse avoir une vue générale de la situation, en faire une évaluation objective, percevoir les dispositions environnantes et les éléments extérieurs qui pourtant influencent la situation, et envisager des voies de sortie de crise satisfaisante pour tous.

Les évêques du Cameroun présentent ce qui leur semble être la voie de sortie de crise satisfaisante pour tous, autrement dit l'objectif de leurs interventions socio-politiques en tant que pasteurs, dans le *Communiqué* du 22^e séminaire annuel des évêques du Cameroun : « L'intérêt jamais démenti de notre Église pour les questions de justice et de paix, intérêt qui se traduit par les multiples interventions faites ces dix dernières années, la tenue des deux derniers séminaires à ce sujet, la création de la Commission Nationale de Justice et Paix (CNJP) et de nombreuses Commissions Justice et Paix diocésaines et paroissiales, afin de promouvoir partout une culture de justice et de paix. »¹⁵⁴ Ainsi peut être formulé le principe directeur qui a sous-tendu les interventions épiscopales sur la crise socio-politique entre 1988

¹⁵⁴ La Commission nationale de Justice et Paix instituée par les évêques du Cameroun est une reproduction locale de la Commission pontificale Justice et Paix créée, dans la ligne du Concile Vatican II (*Gaudium et spes* No 90.3), le 6 janvier 1967 par le Motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam*, et présenté dans *Populorum progressio* No 5. Cette commission pontificale deviendra, en 1988, le Conseil pontifical « Justice et Paix » dans la constitution apostolique *Pastor Bonus* de Jean-Paul II. Déjà en 1969, le SCEAM publiait une déclaration sur la paix et la justice (*Documentation catholique* No 1548), et, en 1978, Justice et paix en Afrique (*Documentation catholique* No 1751). Parmi les résolutions prises au cours du Séminaire panafricain sur la justice et la paix, organisé par le SCEAM au Lesotho, du 29 mai au 3 juin 1988, on trouve en bonne place la décision « d'établir des Commissions de Justice et Paix dans tous les diocèses et dans toutes les paroisses en vue d'éduquer les gens de la base à la justice et à la paix, de leur faire connaître leurs droits et leurs devoirs. » (Vr *Spiritus* No 114 de février 1989, pp. 82-85). La question de la justice et de la paix était le quatrième point, dans l'ordre, prévu des travaux de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques de 1994, et elle très présente dans l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* (No 105) qui en a résulté. Dans les *Cahiers internationaux de théologie pratique*, Série « Actes » n° 2, René Luneau dit d'ailleurs à ce sujet que, « pour peu qu'on interroge l'histoire des Églises d'Afrique au cours des quarante dernières années, on découvre que ces impératifs de justice et de paix n'ont été à aucun moment oubliés. »

et 1998 : Justice et paix sociales. Les évêques précisent que leur intérêt dans cette quête pour le Cameroun n'est pas seulement de l'ordre des discours, mais est manifeste dans la création et la mise en place des structures qui en accompagnent la concrétisation jusque dans les paroisses, unités de base de l'organisation ecclésiale : les Commissions Justice et Paix. Elles sont censées jouer à peu près le rôle tenu par l'Action catholique, en son temps, pour l'expansion de la doctrine sociale de l'Église. Reste désormais à présenter la façon dont ce principe directeur est rendu dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun.

I.3.2- Les thèmes sur la justice et la paix sociales dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 à 1998.

De quelle façon la quête de justice et de paix sociales est-elle exprimée ou rendue dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 à 1998? Cette partie permettra de rassembler tous les thèmes par lesquels les évêques du Cameroun définissent, développent, illustrent, enseignent, défendent, réclament la justice et la paix sociales, ou encore dénoncent, conjurent tout ce qui constitue une menace à leur encontre. En trois tableaux, correspondant aux trois périodes déjà présentées au chapitre précédent, chaque élément du corpus sera présenté avec son thème directeur et le résumé de son argumentaire sur la justice et la paix sociales. Suivra alors un récapitulatif des thèmes par lesquels les évêques présentent leur quête. Il importe peut-être de commencer par se faire une idée un peu plus précise de la justice sociale et la paix sociale, afin que la lecture de l'argumentaire contenu dans les éléments du corpus à cet effet soit moins équivoque.

La **justice sociale** est un des grands enjeux de l'éthique contemporaine. John Rawls est de ceux qui y ont travaillé en profondeur, particulièrement dans *A theory of justice* (1971), où il présente une approche de la justice distributive, à la place de l'Utilitarisme, fondée sur les principes d'égale liberté et d'égalité des chances pour tous. La question de justice sociale est au cœur de l'enseignement social de l'Église depuis ses origines avec *Rerum novarum*, et son approfondissement a pris de l'ampleur depuis lors, passant de la dimension des classes sociales à la dimension du monde, comme le relève le pape Jean-Paul II dans *Laborem exercens* No 2.4. Il est écrit dans le *Compendium* à cet effet que

« La *justice sociale*, exigence liée à la *question sociale* qui se manifeste aujourd'hui sous une dimension mondiale, concerne les aspects sociaux, politiques et économiques et, surtout, la dimension structurelle des problèmes et des solutions qui s'y rattachent. »¹⁵⁵

Le Catéchisme de l'Église catholique présente la justice sociale comme suit : « La société assure la justice sociale lorsqu'elle réalise les conditions permettant aux associations et à chacun d'obtenir ce qui leur est dû selon leur nature et leur vocation. La justice sociale est en lien avec le bien commun et avec l'exercice de l'autorité »¹⁵⁶. C'est donc en situation que la justice sociale prend sens.

La **paix sociale** peut se définir de prime abord comme des rapports calmes entre des citoyens - citoyennes, et entre les citoyens et les institutions qui les gouvernent. Mais elle se définit plus souvent par la négative, c'est-à-dire ce qu'elle n'est pas : ainsi dira-t-on que la paix c'est l'absence de conflits, de guerre ou de troubles sociaux, le refus de recourir à la violence pour régler les conflits. Mais on parle aussi de paix comme le maintien d'un équilibre entre des forces adverses. L'enseignement de l'Église et des papes fonde la paix sur un état intérieur : « De fait, la paix ne saurait régner entre les hommes, si elle ne règne d'abord en chacun d'eux, c'est-à-dire si chacun n'observe en lui-même l'ordre voulu par Dieu. »¹⁵⁷ Il définit aussi la paix en corrélation à d'autres concepts comme la justice ou le développement. Ainsi, la Catéchisme de l'Église catholique enseigne que « la paix ne peut s'obtenir sur terre sans la sauvegarde des biens et des personnes, la libre communication entre les êtres humains, le respect de la dignité

¹⁵⁵ *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église* No 201.

¹⁵⁶ *Catéchisme de l'Église catholique* No 1928.

¹⁵⁷ *Pacem in terris* No 165.

des personnes et des peuples, la pratique assidue de la fraternité. Elle est « tranquillité de l'ordre ». Elle est œuvre de la justice et effet de la charité. »¹⁵⁸ Et le pape Paul VI écrit que « La paix ne se réduit pas à une absence de guerre, fruit de l'équilibre toujours précaire des forces. Elle se construit jour après jour, dans la poursuite d'un ordre voulu par Dieu, qui comporte une justice plus parfaite entre les hommes. »¹⁵⁹ C'est aussi dans cette même encyclique qu'on trouve la fameuse formule « Le développement est le nouveau nom de la paix ».

La justice sociale et la paix sociale se présentent donc comme des construits, d'où la difficulté d'élaborer avec pertinence sur l'un ou l'autre sans évoquer des situations concrètes. Les tableaux suivants présentent la façon dont les évêques du Cameroun ont élaboré sur la justice sociale et la paix sociale face aux situations par lesquelles la crise socio-politique s'est manifestée au Cameroun entre 1988 et 1998.

¹⁵⁸ *Catéchisme de l'Église catholique* No 2304.

¹⁵⁹ *Populorum progressio* No 76.

Tableau 14 : Argumentaire sur la justice et la paix sociales en 1988 et 1989

Élément du corpus	Cause immédiate	Thème directeur	Argumentaire sur la justice sociale	Argumentaire sur la paix sociale
<i>L'engagement des laïcs dans la vie de la nation</i> (15 janvier 1988)	Prochaines élections législatives (24 avril 1988)	Négocier le tournant de l'ouverture démocratique avec sagesse, responsabilité et détermination	- tout homme a le devoir de participer à la construction de la cité terrestre. - Le chrétien y participe en conformité avec sa foi, afin que la cité terrestre soit bâtie selon le projet de Dieu. - La communauté politique doit se constituer d'hommes compétents et probes. - La démocratie comporte des valeurs chrétiennes qu'il faut promouvoir.	- être vigilant le jour des élections; - éviter toute campagne malhonnête; - respecter le verdict des urnes; - prier pour le pays.
<i>Communiqué de la commission épiscopale enfance et jeunesse</i> (31 mai 1988)	Loi No 87/022 du 17 décembre 1987, par laquelle les subventions de l'État à l'enseignement privé deviennent « éventuelles » et les taux de scolarité sont libéralisés	Consécration d'une situation d'injustice et de discrimination sociale.	- Ne traduit pas la totalité de la politique du Renouveau. - Aucun décret d'application publié. - L'Église catholique est disposée à contribuer à un projet éducatif national	- Inquiétude des partenaires de l'enseignement catholique

<i>L'enseignement catholique</i> (13 janvier 1989)	Loi No 87/022 du 17 décembre 1987, par laquelle les subventions de l'État à l'enseignement privé deviennent « éventuelles » et les taux de scolarité sont libéralisés	L'engagement de l'Église dans l'éducation participe de sa mission, mais, particulièrement au Cameroun, il répond à l'appel des pouvoirs publics et des populations.	- L'État est injuste en établissant des disparités de financement entre les ordres d'enseignement du pays. - il est inapproprié d'appliquer les mêmes dispositions financières à l'enseignement privé laïc et l'enseignement privé confessionnel qui est une organisation à but non lucratif. - Nous invitons les partenaires de l'école catholique, les chrétiens et les hommes de bonne volonté à participer à l'instauration des lois conformes à la justice sociale et respectueuses des libertés en matière scolaire.	- Nous sommes disposés à participer à la recherche des solutions durables dans le cadre d'une commission mixte.
---	---	---	---	---

En 1988 et 1989, la situation socio-politique du Cameroun est à la normale. Deux situations notables cependant : les premières élections législatives avec des candidatures multiples du parti unique, et la loi No 87/022 du 17 décembre 1987, qui établit que les subventions à l'enseignement privé seront désormais « éventuelles », et que les taux de scolarité sont libéralisés autant pour l'enseignement privé laïc que l'enseignement privé confessionnel.

- Concernant les législatives, afin de favoriser la justice sociale, les évêques évoquent, à l'intention des populations, le devoir de participation et de choisir des candidats

compétents et probes, sans oublier de faire la promotion de la démocratie. Pour sauvegarder la paix sociale, ils invitent à la vigilance et au sens civique, avec la prière à l'appui.

- Pour ce qui est du financement des différents ordres d'enseignement, les évêques dénoncent la discrimination faite à l'enseignement privé et la confusion volontairement créée entre l'enseignement privé laïc et l'enseignement privé confessionnel. Ils sollicitent des appuis en faveur d'une législation équitable pour le financement de tous les ordres d'enseignements et respectueuse des libertés de choix en matière scolaire. En vue de la paix sociale, les évêques attirent l'attention sur les inquiétudes des partenaires de l'enseignement catholique et manifestent leur disponibilité à participer à la recherche d'une solution durable.

Tableau 15 : Argumentaire sur la justice et la paix sociales entre 1990 et 1992

Élément du corpus	Cause immédiate	Thème directeur	Argumentaire sur la justice sociale	Argumentaire sur la paix sociale
<i>Homélie de Mgr Jean Zoa à la messe pour la paix</i> (30 mars 1990)	Clôture du meeting politique de la section RDPC du Mfoundi contre le multipartisme.	Associer Dieu à notre gestion des affaires terrestres.	- Inscrivons nos engagements dans une quête de bien-être pour tous.	
<i>Circulaire No 15/90 de Mgr Jean Zoa</i> (3 avril 1990)	Messe à la clôture du meeting politique contre le multipartisme, organisé par la section RDPC du Mfoundi.	Entretenir l'identité chrétienne des catholiques qui assument de grandes responsabilités socio-politiques.		- Célébrer la messe pour la paix.
<i>Sur la crise économique dont souffre le pays</i> (17 mai 1990)	La crise économique perdure et ses affres s'étendent.	L'Eglise ne peut rester indifférente à cette situation alarmante, et les évêques veulent manifester leur solidarité et apporter leur éclairage en vue des solutions.	- Seul un nouvel ordre économique mondial basé sur la solidarité et la justice dans les termes des échanges peut permettre de rééquilibrer l'économie et d'envisager la prospérité. - Mettre fin à la mauvaise gestion des biens publics et aux comportements	- La souffrance et la misère sont grandes, qui inspirent aux agitateurs irresponsables et incontrôlés des idées de déstabilisation du pays; - L'incertitude de la situation pousse les pouvoirs publics

			irresponsables à divers niveau de la société. - La crise ne doit pas être une raison pour l'État de renoncer à ses missions sociales. - L'État doit veiller à garantir la sécurité et les libertés publiques par une démocratie effective et la promotion de la solidarité.	à abuser des populations.
Interview du cardinal Christian Tumi, in <i>Le Messenger</i> No 187	Bilan de l'Église catholique au Cameroun après 100 ans d'existence.	Face à la crise socio-politique de l'heure, quelle Église?	- L'Église se soucie du respect de la dignité humaine en tout régime. Son mode opératoire privilégié à cet effet est de saisir directement les autorités compétentes pour des cas avérés.	
Conférence de presse du cardinal Christian Tumi in <i>Le Messenger</i> No 189 et 190	Expliquer la Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays.	Le Cameroun vit actuellement 3 crises, morale, économique et politique, à résoudre.	- La dette internationale et l'ajustement structurel sont des solutions inadaptées pour des pays aux économies précaires. - Le multipartisme est une disposition constitutionnelle qu'il suffit de réguler par une législation	

			adéquate qui protège l'unité et l'intégration nationales.	
Interview de Mgr Jean Zoa , in <i>Cameroon tribune</i> No 4662	Réaction à la Conférence de presse du cardinal Christian Tumi.	Face à la crise actuelle dans le pays, quelle attitude attendre des évêques, responsables de l'Église catholique.		- La hiérarchie de l'Église doit veiller au devoir de réserve pour sauvegarder la fragile unité nationale.
Interview de Mgr Albert Ndongmo , in <i>Le Messenger</i> No 202	Réaction à la Conférence de presse du cardinal Christian Tumi et à la réaction subséquente de Mgr Jean Zoa dans son interview à <i>Cameroon tribune</i> .	Le message du Christ est un message de vérité qu'on ne peut éternellement contourner par peur.		- L'unité nationale ne peut se faire en sacrifiant la vérité et le respect des libertés individuelles sur l'autel du devoir de réserve.
Interview du cardinal Christian Tumi , in <i>Le Messenger</i> No 223	Bilan depuis la Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays.	L'Église n'agit pas à la manière d'un groupe de pression, elle apporte sa contribution, et observe ce qui s'ensuivra.	- La Conférence nationale semble incontournable parce qu'une large frange de l'opinion la réclame. Elle serait le cadre d'une révision constitutionnelle.	- Le principe du multipartisme est désormais acquis; sa gestion concrète doit viser le dénouement de la crise politique.
Interview du cardinal Christian Tumi ,	Menace des responsables de l'enseignement	Une injustice dont la réparation ne concerne pas	- Une injustice à l'enseignement privé en général, une	

in <i>Le Messenger</i> No 223	catholique de mettre leurs établissements en grève à l'échelle nationale.	seulement l'Église.	méprise sur la finalité de l'enseignement confessionnel et un complot des sociétés secrètes contre l'enseignement catholique. - Les parents doivent revendiquer leur droit à l'éducation de leur choix pour leurs enfants.	
Propos de Mgr Jean Zoa , in <i>Le Messenger</i> No 223	Menace des responsables de l'enseignement catholique de mettre leurs établissements en grève à l'échelle nationale.	L'idéologie et la politique éducatives du Cameroun.	- Anachroniques même chez ses concepteurs, injustes et discriminatoires pour l'enseignement confessionnel, attentatoires au droit d'avoir l'éducation de son choix, l'idéologie et la politique éducatives qui ont cours au Cameroun doivent être contestées. - Les parents doivent prendre leurs responsabilités et saisir leurs représentants au Parlement en vue d'un changement.	
Appel de la CENC , (13 avril	La prolifération de la violence	La solution est dans le dialogue.		- Le dialogue fraternel est

1991).	sociale.			nécessaire pour éviter les radicalisations et encourager toutes les contributions à la recherche de la paix. - Organiser des prières à cette intention.
Point de vue du cardinal Christian Tumi in <i>Cameroon Tribune</i> No 4873	Loi sur l'amnistie générale et amendement de la Constitution.	C'est un bon départ, mais les attentes sont encore grandes.	- Pour l'amendement de la Constitution, on attend des députés des décisions plus courageuses. - Le code électoral doit résulter d'une démarche consensuelle.	- L'amnistie est une nécessité pour la réconciliation nationale. - Il s'impose désormais de systématiser le dialogue en toute circonstance et à tous les niveaux.
Interview de Mgr Jean Zoa , in <i>Cameroon Tribune</i> No 4892	Face aux manifestations violentes qui se multiplient dans le pays.	Vaincre la haine pour vaincre la crise.		- Ces événements invitent à la prière et au patriotisme. - Il faut faire attention à la manipulation de l'information qui attise la haine.
Appel de la CENC , (24 juillet 1991).	La prolifération de la violence sociale.	La solution est dans le dialogue.		- La responsabilité historique des

				leaders politiques doit les gagner au dialogue fraternel. - Cultiver le sens du patriotisme pour tous. - Il faut persévérer dans la prière pour la paix.
Interview de Mgr André Wouking, in <i>Cameroon Tribune</i> No 4936	Un éclairage sur l'Appel du Conseil permanent de la CENC, du 24 juillet 1991.	Face au difficile apprentissage de la démocratie, le dialogue doit être promu entre le pouvoir, les partis et d'autres personnalités.		- Le conseil permanent exprime l'inquiétude des évêques et veut attirer l'attention sur la menace que représente la situation actuelle. - Les évêques n'entendent pas tenir un rôle particulier, ni porter de jugement sur les différents acteurs politiques en présence. - Ils sont disposés à collaborer pour débloquer la situation.

Message de Mgr Paul Étoga , in <i>Cameroon Tribune</i> No 4940.	La prolifération de la violence sociale.	Sagesse et prudence.		- Il ne faut pas confondre les échelles de valeurs.
Lettre ouverte de Mgr Albert Ndongmo , in <i>Le Messager</i> No 241	L'impasse politique autour de l'exigence, par les partis politiques de l'opposition, d'une Conférence nationale souveraine.	Conférence nationale souveraine, une nécessité.	- Dans le contexte nouveau de la démocratie, le Cameroun a besoin de nouvelles règles pour l'accession au pouvoir politique et son exercice en vue d'un avenir meilleur.	
Interview du cardinal Christian Tumi , in <i>Cameroon Tribune</i> No 4995	À la suite du message du président de la République annonçant la Rencontre Tripartite et des Législatives multipartites.	On saura qui contrôle la majorité des Camerounais.		- Belle occasion pour aplanir les dissensions et départager l'opinion.
Interview de Mgr Jean-Baptiste Ama , in <i>Cameroon Tribune</i> No 4995	À la suite du message du président de la République annonçant la Rencontre Tripartite et des Législatives multipartites.	Le dialogue devrait décrire la situation.		- Le retour à la sérénité se fera si toutes les couches sociales sont représentées. - L'opposition sera plus en confiance si le chef de l'État se met au-dessus des jeux partisans en quittant la

				direction du RDPC.
Mémoire de l'épiscopat à la Commission mixte sur l'enseignement privé au Cameroun , (30 avril 1992)	Éclairage à l'intention de la Commission mixte sur l'enseignement privé.	Nécessité de repenser la politique éducative du Cameroun.	- Il y a en place une politique injuste et inefficace qui veut jouer l'enseignement public contre l'enseignement privé, mettant en cause l'égalité des droits des citoyens et les valeurs affichées du gouvernement. - Il s'impose, pour l'avenir du pays, d'établir une législation équitable pour le financement par l'État de tous les ordres d'enseignement.	
Déclaration des évêques du Cameroun sur l'enseignement catholique (03 mai 1992)	Les insuffisantes subventions accordées à l'enseignement catholique ne sont même pas payées.	L'école catholique et ses partenaires sont menacés d'asphyxie.	- Il faut une plateforme de concertation entre le gouvernement et les évêques en vue d'une révision de la loi No 87/022 réglementant l'enseignement privé au Cameroun.	
Message de l'archevêque de Bamenda aux fidèles de son	La répression de l'insurrection populaire après la présidentielle par	Participer à la construction de la paix en renonçant à toute sorte	- Le faux-témoignage, ainsi que l'atteinte aux biens d'autrui par le vol ou la destruction,	- Rappelez-vous l'appel des évêques au dialogue

diocèse , (29 novembre 1992).	l'armée à Bamenda.	d'exaction.	sont des violations des Commandements de Dieu. - Il faut prier pour la préservation des droits humains. - La torture est une pratique déshumanisante.	constructif, contre les solutions extrêmes de la provocation et de la répression.
Communiqué du Conseil permanent des évêques du Cameroun (11 décembre 1992).	Le gouvernement met en doute la probité de l'archevêque de Bamenda à la suite de son interview sur RFI au sujet des violences à Bamenda.	Le sens de responsabilité de l'archevêque de Bamenda n'a jamais fait l'ombre d'un doute.	- Mgr Verdzekov a publié un message pour exhorter les fidèles de son diocèse à la paix et à la prière pour les victimes, dénoncer les atteintes à la dignité humaine, et rappeler les valeurs d'hospitalité et d'entraide, ce qui est digne d'un grand pasteur.	

Entre 1990 et 1992, la situation socio-politique au Cameroun est très mouvementée. La quête de justice et de paix sociales est la même qu'en 1988 et 1989 pour ce qui est du financement des différents ordres d'enseignement. Cependant, les évêques durcissent leurs propos et vont même jusqu'à laisser leurs collaborateurs en matière d'éducation envisager et programmer un débrayage des cours dans les établissements catholiques à l'échelle nationale, au risque de troubler l'ordre public.

Concernant les autres situations, leurs arguments sont plutôt divers sur ce qui devrait contribuer à la justice et la paix sociales.

Justice sociale :

- Un nouvel ordre économique mondial.
- Le sens de responsabilité pour tous.
- Une meilleure gestion des biens publics.
- Le devoir pour l'État d'assurer ses missions sociales, de garantir une démocratie effective, de promouvoir la solidarité, de respecter la dignité humaine, d'assurer la sécurité, de légiférer en toute équité, de rendre la justice selon le droit, de veiller à l'unité et à l'intégration nationale.
- Une révision consensuelle de la Constitution et du code électoral.

Paix sociale :

- La prière.
- Éviter les situations, attitudes et comportements qui menacent la stabilité du pays : abus de pouvoir, tribalisme, manipulation de l'information, provocations, solutions extrêmes, répression.
- Sens de responsabilité : devoir de réserve, respecter les libertés, sens civique, patriotisme.
- Dialogue fraternel, ouverture du débat national à tous.
- Amnistie.
- Le président de la République doit se mettre en position non partisane.
- Les évêques sont disposés à collaborer à l'apaisement.

Tableau 16 : Argumentaire sur la justice et la paix sociales entre 1993 et 1998

Élément du corpus	Cause immédiate	Thème directeur	Argumentaire sur la justice sociale	Argumentaire sur la paix sociale
<i>Appel de la CENC</i> (10 janvier 1993).	La morosité du climat social du pays.	Après les violences, restaurer la confiance.	- Mettre au point des fondamentaux consensuels pour le vivre ensemble et la conquête du pouvoir politique. - La révision constitutionnelle annoncée peut être l'occasion d'un dialogue sincère et d'une démocratisation véritable par la séparation des pouvoirs, la sécurisation des consultations électorales, la libéralisation des communications et le principe d'alternance au pouvoir. - Les évêques sont disposés à collaborer à cet effet, et exhortent à la prière.	
<i>L'école catholique ne doit pas mourir,</i> (24 avril 1993)	Aux graves difficultés financières de l'école catholique, certains en proposent la	- Il est vrai que son maintien en l'état actuel est une caution à l'injustice faite aux parents et aux enseignants	- Les évêques dénoncent la discrimination qui est faite à l'école catholique et à ses partenaires. - Refusent d'en faire l'apanage des seuls riches par l'augmentation des frais	

	fermeture.	- la fermer c'est aider l'État, déjà insouciant des droits des citoyens, à tuer le pluralisme scolaire, à bafouer les droits des parents à choisir l'éducation qu'ils veulent pour leurs enfants, et à enlever aux enseignants leur travail	de scolarité. - n'envisagent pas de fermer l'école catholique. - En conséquence, ils invitent la communauté nationale, chacun à son niveau, à faire de l'éducation une priorité, malgré la crise économique.	
<i>Communiqué final du Conseil permanent</i> (7 décembre 1993)	Découragement général dû à la persistance de la crise économique et socio-politique.	Il ne faut pas céder au défaitisme.	- Des efforts louables sont en cours pour rétablir un dialogue constructif. - Les évêques encouragent toutes les initiatives susceptibles de soulager les situations urgentes. - Envisagent pour bientôt des mesures concrètes en vue d'un dialogue dans la Vérité et la Sagesse. - Exhortent à l'espérance enseignée par les prophètes.	
<i>Communiqué final du Conseil permanent</i> (13	Découragement général dû à la persistance de	Faute d'obtenir le dialogue tant souhaité, saisir la	- Conjointement avec les Églises protestantes, les évêques ont proposé au	

décembre 1994)	la crise économique et socio-politique.	bouée offerte par la reprise du débat constitutionnel.	plus haut niveau du gouvernement un processus de dialogue, mais en vain. - Ils gardent espoir, surtout avec la reprise du débat sur la Constitution. - Que ce débat constitutionnel soit assez large et inclusif pour un nouveau départ.	
Déclaration des évêques du Cameroun après la mort du père Engelberg Mveng (29 avril 1995)	L'assassinat du père Engelberg Mveng.	Avec le cas du Père Mveng, la liste des ouvriers apostoliques assassinés s'allonge.	Que les pouvoirs publics, au plus haut niveau, se décident enfin à faire la lumière sur les crimes au Cameroun.	
Communication de Mgr Raphaël Ze aux États généraux de l'éducation , (26 mai 1995)	États généraux de l'éducation.	La formation morale dans le système éducatif camerounais.	- L'éducation vise la maturation de toute la personnalité du citoyen. - la dimension morale de cette maturation de la personnalité passe par la formation spirituelle.	
Communiqué final du Conseil permanent (15 décembre 1995)	Découragement général dû à la persistance de la crise économique et socio-politique.	Rendre efficiente la réforme constitutionnelle en cours, ainsi que les élections municipales à venir.	- La révision constitutionnelle porte une lueur d'espoir avec la séparation des pouvoirs et la décentralisation de l'Exécutif envisagées. - Les députés font preuve	- Pour les Municipales, il faut se rappeler les recommandations de la Lettre pastorale de

			d'un grand sens de responsabilité à cet effet, et puisse le bien commun être leur préoccupation majeure. - Un certain scepticisme plane sur la transparence des Municipales du 21 janvier prochain. - Pour ouvrir des perspectives d'avenir, il importe que ceux qui en ont la responsabilité mettent fin à l'impunité en appliquant la loi. - que les décideurs, particulièrement dans les communautés chrétiennes de base travaillent à l'éducation des consciences. - que tous participent à la quête du bonheur et de l'épanouissement commun.	janvier 1988.
Sur le tribalisme (6 novembre 1996)	La Crise économique perdure, et l'une de ses causes se développe de façon inquiétante : le tribalisme.	« Le tribalisme détruit les efforts des bonnes volontés et s'oppose à tout vrai développement ».	- Le tribalisme, rejet et exclusion des autres. - Le tribalisme mène au repli sur les siens, particulièrement lorsque l'État ne peut garantir la sécurité sociale. - Cultiver le sens de l'acceptation de l'autre comme une grâce qui ouvre	- Souvent certaines personnes en profitent pour manipuler les plus faibles en vue de leurs ambitions personnelles, au risque d'attenter à la stabilité des

			sur la solidarité ou charité évangélique.	institutions et à la cohésion sociale.
<i>Communiqué final du XXe séminaire des évêques du Cameroun</i> (31 janvier 1996)	Séminaire annuel des évêques sur « Le développement dans le cadre de l'Église en Afrique ».	Le développement porte sur l'intégralité de l'humain, et participe de la mission de l'Église.	- Les évêques se réjouissent des progrès relevés lors des dernières Municipales et de ceux annoncés dans la nouvelle Constitution, et espèrent une amélioration du processus électoral parce que la paix en dépend. - Cependant, les atteintes à la vie, particulièrement à la vie des membres du corps ecclésiastique, et restées non élucidées, constituent une préoccupation majeure.	
<i>Communiqué final du XXIe séminaire des évêques du Cameroun</i> (11 janvier 1997)	Séminaire des évêques sur les problèmes de Justice et paix.	Travailler à la promotion de la dignité humaine.	- Le salut annoncé par Jésus Christ passe par le respect de la personne humaine et de ses droits. - Au Cameroun, la misère est partout, qui constitue une hypothèque à l'épanouissement de l'humain. - Il en est de même de l'insécurité qui est multiforme : tracasseries policières et menaces des coupeurs de route, abus des	- Faire de 1997 une année d'espoir en s'engageant pour la justice et la paix, en faisant des prochaines échéances électorales une occasion d'affermir l'unité nationale et d'améliorer notre démocratie

			autorités, sorcellerie, tribalisme et autres exclusions, corruption, précarité chez les jeunes, brimade des veuves et maltraitance des détenus. - Que ceux qui exercent le pouvoir d'État préservent le bien commun de toute prédation.	- Les évêques encouragent tous ceux qui travaillent à l'avènement d'une société de justice et de paix.
<i>Communiqué de la présidence de la Conférence des évêques du Cameroun</i> (2 octobre 1997)	Élection présidentielle du 12 octobre.	Les exigences du jeu démocratique ne sont pas réunies.	- L'Église hiérarchique ne prend pas d'engagement politique, mais sa mission prophétique lui impose d'y intervenir parce que la vie des personnes, la justice et la paix sociale y sont en jeu. - En se fondant sur les élections antérieures, les évêques insistent sur deux exigences du jeu démocratique : une instance neutre pour garantir des élections transparentes; la séparation effective des pouvoirs.	- Ces deux exigences ne sont pas satisfaites, et les évêques redoutent que les prochaines élections n'entraînent des réactions violentes. - Continuer de prier, mais aussi agir pour éviter le pire.
<i>Communiqué final du XXII^e séminaire des évêques du Cameroun</i> (9	Séminaire des évêques sur la Bonne gouvernance.	Rechercher les meilleurs moyens de gérer harmonieusement les personnes et les biens dans la	- Il y a des signes de bonne gouvernance dans les germes d'espérance qui éclosent partout : le dialogue entre les partis politiques, des	

janvier 1998).		société et l'Église.	engagements manifestes pour la promotion de la justice. - Cependant, il reste encore du chemin à parcourir : les atteintes aux droits de l'Homme et autres injustices, le détournement de fonds, la corruption et les autres exactions et abus de pouvoir, l'absence de véritable séparation des pouvoirs. - Promouvoir la dignité humaine et le sens du bien commun par l'éducation. - Des structures de dialogue, de contrôle et de formation seront établies.	
----------------	--	----------------------	--	--

C'est une population tétanisée qui sort des années de braise, et les esprits encore en éveil sont disposés à toutes sortes de magouilles pour survivre. L'argumentaire étant le même concernant le financement par l'État des différents ordres d'enseignement, il n'est pas nécessaire de le reprendre, de même que les exhortations à la prière. Sur les autres situations socio-politiques, les évêques parlent de justice et de paix sociales relativement à la gestion concrète du pouvoir et du quotidien des citoyens, mais surtout travaillent à encourager et à susciter l'espoir.

Justice sociale :

- En vue d'une démocratisation effective, les évêques insistent sur la séparation des Pouvoirs, la sécurisation des consultations électorales par la création d'une institution neutre qui en assure la transparence, et l'adoption du principe d'alternance au pouvoir.
- Encouragement de tous les efforts de dialogue constructif.
- Garder espoir.
- Débat constitutionnel large et inclusif.
- Faire la lumière sur les crimes et mettre fin à l'impunité.
- Apporter une dimension morale à l'éducation.
- Éduquer les consciences.
- Cultiver le sens de l'acceptation de l'autre.
- Éradiquer la misère et l'insécurité.

Paix sociale :

- Encouragement de toute initiative d'apaisement.
- Les évêques regrettent que leur démarche en vue d'une contribution concrète au dialogue dans la Vérité et la Sagesse n'ait pas abouti.
- Encouragement de tous ceux qui travaillent à l'avènement d'une société de justice et de paix.

Conclusion

Donner sens à la justice et à la paix sociales, participer à leur avènement dans un pays fortement secoué par une crise socio-politique qui a fini par briser les ardeurs des populations, voilà ce que les évêques du Cameroun ont recherché à travers leur communication socio-politique de 1988 à 1998. Et, ce qui les anime en ce sens, c'est simplement le souci pastoral qu'ils ont pour leurs peuples, sans parti pris : ce sont eux qu'ils veulent enseigner et responsabiliser, c'est d'eux qu'ils se veulent solidaires, c'est pour eux qu'ils formulent des messages de soutien, d'encouragement et d'espérance, afin que la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ se réalise pour eux et avec eux dans la promotion du bien commun et la défense de la dignité et des droits de la personne humaine.

Les arguments sont nombreux et manifestes dans tous les éléments du corpus de la communication socio-politique des évêques, qui attestent de leur quête pastorale de justice et de paix sociales pour le Cameroun : des éclairages en vue d'une participation efficace à la démocratisation du système politique (1988-1989), des orientations pour sortir de la crise économique qui se couple d'une crise socio-politique (1990-1992), et des paroles de réconfort et d'espérance pour résister à l'abatement et aux tentations qui l'accompagnent (1993-1998), sans oublier les récurrentes exhortations à la prière.

La volonté des évêques du Cameroun de participer à la construction de la justice et de la paix sociales dans le pays étant ainsi établie comme une constante de leur discours socio-politique, il importe désormais d'en établir la pertinence. En effet, au regard des résultats déjà palpables pendant la période de 1993 à 1998, c'est-à-dire le retour

progressif à l'autoritarisme de l'État, il faut reconnaître qu'on se trouve dans une situation paradoxale : Pourquoi une quête si acharnée de justice et de paix sociales a-t-elle pu aboutir plutôt à un retour à l'autoritarisme? Telle est la question qui s'impose et qui fera l'objet de la deuxième partie de ce travail.

**DEUXIÈME PARTIE : VÉRIFICATION DE LA
PERTINENCE DE LA COMMUNICATION SOCIO-
POLITIQUE DES ÉVÊQUES DU CAMEROUN, DE 1988 À
1998. LES RAISONS D'UN RENDEZ-VOUS MANQUÉ.**

La première partie de ce travail a permis de présenter la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, et de la constituer en un corpus. L'évaluation du contenu manifeste de ce corpus de 38 éléments révèle la richesse des interventions épiscopales au cours des crises économique, politique et sociale qui, alors, tenaient en haleine toutes les populations, l'élite politique et la hiérarchie des différentes confessions religieuses du pays. Outre les lettres pastorales, les communiqués et autres appels des différentes assemblées épiscopales, les évêques prennent la parole individuellement dans les médias publics et privés, parlent au nom du corps épiscopal sans pour autant cacher leurs opinions personnelles. Compte tenu de la tension sociale palpable d'alors, il n'est pas exagéré de dire qu'ils ont pris des risques et ont fait preuve d'audace. Avec la diversité des genres rédactionnels dans lesquels ces interventions sont présentées aux différents publics, l'approche que les évêques adoptent dans leurs analyses des situations est toute aussi diversifiée : déductive, personnaliste, axiologique et théologique, formelle, normative, constructiviste et inductive. Une activité communicationnelle débordante, dont le but avoué est de faire œuvre pastorale afin de parvenir à l'instauration de la justice et de la paix sociales.

Malheureusement, on constate que le résultat final est plutôt paradoxal : le retour à l'autoritarisme de l'État. En effet, c'est à partir de 1993 que le régime prépare, grâce à diverses manœuvres politiciennes, la mise sous contrôle absolu du pouvoir d'État, usant de subterfuges pour revenir sur tous les compromis politiques acquis pendant les années de braise, et d'usure pour arriver à la démobilisation générale sur les questions sociales. Le corset du pouvoir d'État est finalement bien ajusté lorsqu'il trouve la formule

soporifique de « Démocratie apaisée » pour mettre fin à toute revendication et manifestation, au nom des discussions qui commencent entre le Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC), parti au pouvoir, et le Social Democratic Front (SDF), principal parti d'opposition, en novembre 1997. On peut se demander à quoi ont servi toutes ces actions conjuguées des populations, des leaders politiques de l'opposition et des confessions religieuses, particulièrement des évêques du Cameroun?

Il ne s'agit pas de donner l'impression que les évêques disposent d'un pouvoir magique pour changer les situations, ni même de surestimer la valeur de leurs communications socio-politiques. Mais on ne peut nier que l'Église catholique, à travers sa hiérarchie, est une force de taille dans le pays, à la fois du fait de son investissement sur le terrain, de l'estime et de la confiance dont elle jouit généralement au sein des masses populaires, de la respectabilité et de l'influence qu'elle impose dans tous les groupes et les couches de la société camerounaise. On ne peut non plus dire qu'il n'y avait rien à attendre des interventions des évêques dans l'élan populaire en vue des temps nouveaux au Cameroun. L'objectif de cette partie du travail est donc de rechercher ce qui, dans la participation des évêques à la quête du changement socio-politique et économique, et particulièrement dans leur déploiement communicationnel en vue de l'instauration de la justice et de la paix sociales, n'a pas marché. C'est l'étape de la démarche critique, qui consistera en un processus de vérification de la pertinence de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998. Il importe, cependant, de commencer par signaler les critiques généralement formulées par des théologiens africains, qui relèvent des limites de l'enseignement social de l'épiscopat africain à promouvoir des changements politiques et sociaux sur le continent en général.

II.1- Les limites de l'enseignement social de l'épiscopat africain à promouvoir des changements.

Depuis le concile Vatican II, l'Église catholique a résolument signifié son intérêt pour les conditions de vie des peuples, affirmant que « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. » (*Gaudium et spes*)

1) Cependant, l'orientation de la réflexion théologique africaine, au-delà de la dimension purement religieuse et intra-institutionnelle, vers les questions socio-politiques, n'a clairement pris forme qu'au Colloque d'Accra¹, avec une audacieuse remise en cause des convictions, des solidarités et des identités que les croyances religieuses chrétiennes avaient contribué à former. Depuis lors, les théologiens africains veillent au grain², et un certain nombre de leurs travaux porte sur la participation de la hiérarchie des Églises

¹ Le colloque d'Accra au Ghana, a eu lieu du 17 au 23 décembre 1977. Les actes de ce colloque ont été publiés sous le titre *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*, aux éditions L'Harmattan en 1979.

² Le discours théologique africain est unanime sur l'unique défi de l'heure qui doit être l'élaboration d'une nouvelle dynamique sociale soucieuse d'un mieux-être humain. Dans son livre *Théologie africaine et Ethnophilosophie. Problèmes de méthodes en théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1985, Éloi MESSI METOGO fait la synthèse de ces deux approches dans le but de réajuster la pensée théologique africaine à l'actualité socio-politique. Achille MBEMBÉ, dans *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris Khartala, 1988, exalte la résistance symbolique que les Africains ont opposée à l'hégémonie politique et religieuse des puissances coloniales pour en faire le fondement d'une théologie politique et populaire. KÄ MANA, dans *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993, appelle à se départir des efforts déployés pour enraciner la conception occidentale du monde et de la foi chrétienne dans l'histoire et la culture africaine, dans un rêve d'appropriation du système occidental, afin d'imaginer une nouvelle rationalité dans une théologie de la reconstruction de l'Afrique.

chrétiennes³ à l'avènement de meilleures conditions de vie sur le continent. Deux exemples seront présentés à cet effet : les travaux sur le phénomène insolite des évêques-présidents des conférences nationales et sur l'enseignement social de l'Église concernant l'Afrique. Suivront les critiques que les théologiens africains formulent généralement au sujet des interventions de la hiérarchie catholique sur les questions socio-politiques.

³ Deux instances représentent les Églises chrétiennes au niveau du continent africain : Le SCEAM (Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar) qui rassemble la hiérarchie catholique en Afrique, et la CETA (Conférence des Églises de Toute l'Afrique) qui est ouverte à toutes les confessions chrétiennes en Afrique.

II.1.1- Les travaux sur le phénomène des évêques-présidents des conférences nationales.

Pour rester dans le contexte plus restreint des années 90, il y a eu une intervention épiscopale d'un genre nouveau sur la scène politique du continent africain, qui n'a pas échappé à l'attention des théologiens africains et autres : la présidence des Conférences nationales par des évêques. De quoi s'agit-il? Lorsque commencent en Afrique subsaharienne, en 1989, les manifestations sociales contre les conditions de vie toujours plus inhumaines, officiellement du fait de la crise économique, et que des voix de plus en plus nombreuses s'élèvent pour mettre en cause le système de gouvernement monopartite alors largement répandu, le besoin s'impose de restructurer toute la machine politique. Avec le démantèlement du bloc de l'Est, l'obligation de changement de système devient une évidence dans les pays où le régime marxiste-léniniste était en vigueur. Le discours de la Baule ayant ajouté une pression de plus sur les chefs des États africains du pré-carré français, qui savent que leur maintien au pouvoir dépend pour beaucoup du bon vouloir de l'Élysée, tous se mirent à la recherche des moyens pour se mettre au goût du jour, à savoir l'instauration du multipartisme et des élections supposées ouvertes et libres. Une des recettes qui fit école fut la Conférence nationale, souveraine dans quelques cas. C'est le Bénin qui lance le galop d'essai, et la présentation générale qui en est faite est la suivante :

En décembre 1989, après des mois de contestations internes, de pressions externes et de tentatives d'ouverture, le président Mathieu Kérékou porté au pouvoir par un coup d'État le 30 octobre 1972, met fin au règne du parti unique, abandonne le "marxisme-léninisme" et convoque une "Conférence nationale des forces vives de

la nation” qui devra servir de base à la définition d’un ordre nouveau. Celle-ci se tient du 19 au 28 février 1990 sous la direction de l’archevêque de Cotonou, Mgr De Souza. Ayant proclamé sa souveraineté et le caractère exécutoire de ses décisions, elle amorce le changement de régime. Après dissolution des anciennes instances “révolutionnaires”, des institutions de transition sont mises en place.⁴

D’autres pays essayeront cette recette avec plus ou moins de bonheur : le Gabon (23 mars-19 avril 1990), le Congo (février-juin 1990), le Niger (29 juillet-3 novembre 1991), le Mali (29 juillet-12 août 1991), le Togo (8 juillet-28 août 1991), le Zaïre (7 août 1991 – 6 décembre 1992) et le Tchad (janvier-avril 1993). À l’exception de celles du Gabon et du Tchad, toutes ces conférences nationales sont dites « souveraines ». À la demande de la majorité des participants à ces forums, cinq d’entre elles sont présidées par des évêques : Mgr Isidore de Souza, archevêque de Cotonou, pour le Bénin; Mgr Basile Mvé, évêque d’Oyem, pour le Gabon; Mgr Ernest Kombo, évêque d’Owando, pour le Congo; Mgr Philippe Kpodzro, archevêque de Lomé, pour le Togo; Mgr Laurent Monsengwo Pasigna, archevêque de Kisangani, pour le Zaïre.

Les analystes politiques s’accordent sur le fait que seules quatre d’entre elles ont débouché sur un changement véritable de la structure politique, celles du Bénin, du Congo, du Mali et du Niger. Fabien Éboussi Boulaga a mené une enquête et une réflexion approfondies sur les conférences nationales en Afrique, particulièrement sur le cas du Bénin. Son opinion générale sur ce phénomène est la suivante :

Il y a comme une singularité ou une exceptionnalité béninoise. Elle est l’illustration de « la transition démocratique », sans heurts et se couronnant des plus pures formes de la légalité qui confèrent une respectabilité « universelle ».

⁴ Richard BANEGAS, « Action collective et transition politique en Afrique : La conférence nationale du Bénin », in *Dossiers : Politique*, <http://www.afrology.com/pol/confbenin.html>

Justement, les réserves les plus fortes à l'égard du phénomène de la conférence nationale partent de l'admiration du cas le plus favorable. Il a la beauté de la chose unique, incomparable. Le modèle béninois ne s'exporte pas. Ses copies sont toujours défectueuses, voire caricaturales. Le prix du mimétisme est l'artifice, qui fait violence aux données et à l'histoire spécifiques de contrées différentes. La conférence nationale n'est pas une panacée en ce premier sens qu'elle ne sied pas à toutes les constitutions, à tous les organismes. Ils n'ont pas l'air de manquer de bon sens ceux qui l'applaudissent ici et la désapprouvent ailleurs, ni de prudence ceux qui n'en vantent les mérites qu'après-coup, quand elle est légitimée par ses victoires et l'institutionnalisation d'une légalité supérieure à celle qui prévalait avant sa tenue. Pourquoi céder à l'enthousiasme illuminé?

La conférence nationale n'est pas une panacée, en un deuxième sens. Elle n'est pas la potion magique, qui, en un instant, guérit de tous les maux. Elle n'a pas été une recette miracle même pour le Bénin, qui se débat encore avec ses problèmes les plus cruciaux, ceux de la vie quotidienne.

Il reste à conclure que, pour intéressante qu'elle soit, la conférence nationale n'est pas l'unique voie d'approche des problèmes africains de l'heure. Il suffit de rappeler que sa revendication ne se fait entendre que dans la zone « francophone » de l'Afrique subsaharienne. Son « concept » ne semble pas pouvoir se formuler dans l'idiome et la vie politique anglosaxonne. Jugée à ses résultats concrets, elle ne décourage pas la comparaison avec d'autres expériences récentes, comme celle des élections libres qui culbutent des régimes de parti unique et écartent du pouvoir le « père fondateur ».⁵

Cette longue citation a l'avantage de donner une idée assez précise du phénomène des conférences nationales qui était à la fois nouveau et ponctuel, afin de le relativiser, de la même manière qu'il convient de le faire pour d'autres concepts qu'on exporte de continent en continent, comme s'il s'agissait d'un remède miracle. Éboussi n'accorde pas une attention particulière au fait que des évêques aient été choisis pour présider les conférences nationales dans cinq des huit pays où elles se sont tenues; cependant, concernant le cas du Bénin, il relève qu'« Il était difficile de trouver une personnalité d'envergure qui n'eût pas été associée aux égarements du passé, compromise par la

⁵ Fabien ÉBOUSSI BOULAGA, *Les Conférences Nationales en Afrique Noire : une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, pp. 14-15.

connivence à ses exactions, à ses mensonges, à ses extorsions, de manière active ou passive. Parmi celles qui étaient au-dessus de tout soupçon de complaisance, il n'y en avait guère qui ne fussent animées de partisanerie, d'esprit de revanche ... Mgr de Souza a été tenu éloigné du brouillamini béninois par ses fonctions de recteur de l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest à Abidjan. Il a acquis une réputation méritée de pondération, d'ouverture et d'humanité. »⁶

Si pour Éboussi, Mgr de Souza a été choisi surtout en raison des mérites personnels, d'autres s'attardent davantage sur l'autorité morale de l'Église que ces évêques-présidents représentent au sein de toutes les couches de la population, y compris dans les plus hautes sphères de l'État. Dans le cadre restreint des conférences nationales, leur présence imposait un certain respect mutuel entre les participants, et leur rôle de modérateur impartial a pu fléchir les durcissements et apaiser les antagonismes. Dans le cadre plus large de la restructuration sociale en vue d'une meilleure gestion du vivre ensemble et du bien commun, ils étaient, théoriquement, les personnes les mieux indiquées pour animer l'action générale : leur souci pour le peuple, en même temps que leur désintérêt pour le pouvoir politique, en tant qu'hommes d'Église, en faisaient des têtes froides et lucides pour conjurer les manœuvres politiciennes qui avaient mené les pays à la faillite, et pour ouvrir la voie vers un système de gouvernement qui correspond aux réalités du pays et est conçu par le peuple pour son développement intégral. C'est d'ailleurs ce qu'en dit l'un d'eux, Mgr Monsengwo, dans son discours à la cérémonie de son installation à la présidence du bureau provisoire de la Conférence nationale

⁶ ÉBOUSSI, *Les Conférences Nationales en Afrique Noire : une affaire à suivre*, pp. 71-72.

souveraine du Zaïre, le 24 décembre 1991 : « À travers ma modeste personne, c'est surtout l'Église et toutes les confessions religieuses que le peuple a choisies : elles, dont la mission est précisément de rassembler les enfants de Dieu dispersés dans le monde. C'est pourquoi je m'efforcerai d'être l'homme de tous, sans acception de personne et surtout sans ambition politique aucune, précisément pour aider la Conférence Nationale Souveraine à devenir toujours davantage la préfiguration de la future société zaïroise : une société de frères et de sœurs, une société bâtie sur la justice, le droit, la vérité, le travail et la paix. »⁷ Mgr Kombo, du Congo voisin, va dans le même sens, quand il s'agit de dire son indisponibilité à briguer la magistrature suprême après son mandat à la tête du Haut Conseil de la République : « Nous sommes à une période qui permet à un prêtre de jouer son rôle dans la chemise que vous lui avez donnée. Mais après cette période, il faudra que le président soit soutenu par une classe ou par un parti. Or je ne peux pas me laisser soutenir par un parti, fût-il celui des anges. »⁸ Les évêques-présidents des conférences nationale comprennent donc que ce rôle est confié non à leur personne d'abord, mais à l'autorité morale de l'Église qu'ils représentent et en qui le peuple a confiance; ils sont conscients de la grande importance de ce rôle par lequel le peuple attend qu'ils les mènent vers un nouveau départ plus avisé; ils comprennent aussi que ce rôle est ponctuel, parce que spécifiquement créé pour la situation, et qu'on en attend des résultats rapides et probants.

⁷ Philippe DE DORLODOT, " Marche d'espoir," Kinshasa 16 février 1992. *Non-violence pour la démocratie au Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 161.

⁸ *Pirogue*, No 88 de mars 1993, p. 28.

Malheureusement on ne peut pas dire que les résultats des conférences nationales, en général, aient été probants, puisque, dans la plupart des cas, la démocratie, qu'on a brandie aux populations comme le remède miracle, a plutôt été un leurre dans bien des cas. La gestion du vivre ensemble et du bien commun est des plus catastrophiques : des pays comme le Niger, le Bénin, le Mali ou encore la Guinée comptent aujourd'hui encore parmi les plus pauvres du monde; d'autres comme le Congo ou l'ex-Zaïre ont été saccagés par des guerres fratricides qui n'en finissent plus. Jean Claude Djereke⁹ s'est interrogé sur le résultat de la présidence des conférences nationales par les évêques. S'il ne met pas en doute la perspicacité de ces pasteurs qui ont évité à leur pays en crise une explosion imminente qui ne faisait plus l'ombre d'un doute, il évoque des insuffisances qui ont mené à une réconciliation et une restructuration sociales superficielles. Dans le cas du Congo, il se demande comment Mgr Kombo, avec tout le pouvoir dont il disposait, n'a pas pu faire venir le Président Sassou Nguesso devant la Conférence nationale pendant toute sa longue durée (105 jours), pour confesser ses crimes pourtant connus, ni faire « voter une loi excluant définitivement du jeu politique des gens (les mêmes depuis l'indépendance) prêts à des alliances contre-nature parce qu'intéressés plus par leur enrichissement personnel avec l'argent du pétrole que par la construction de routes, d'hôpitaux et d'écoles? »¹⁰ Quant à l'ex-Zaïre, il parle du manque de fermeté de Mgr Monsengwo, qui avait le soutien de tout le peuple, face au président Mobutu qui, malgré le rejet du peuple, défiait et méprisait toute la nation. À cet effet, il cite Wamu

⁹ Jean-Claude DJEREKE, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2001.

¹⁰ DJEREKE, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, p. 204.

Oyatambwe qui reproche « à l'archevêque de Kisangani "des erreurs d'appréciation, une certaine naïveté et une approche dogmatique de la réalité politique". »¹¹ Avant de conclure, évoquant *Pacem in terris*, que « La réconciliation nationale au Congo et dans l'ex-Zaïre, à notre avis, n'obligeait pas à faire l'impasse sur la justice qui implique une reconnaissance des torts commis, un sincère regret de la part des coupables (...) et une volonté de réparation, condition d'une réparation et d'une paix vraies, durables et profondes. »¹² Il n'en est pas autrement du Togo, où les militaires du président Eyadema ont tenu en respect l'archevêque de Lomé et tous les participants à la conférence nationale, pourtant souveraine, les obligeant à débâter inutilement. Et que dire du Gabon, sinon que la conférence nationale n'était qu'une farce, puisqu'elle n'a même pas pu obtenir d'être souveraine. Il a fallu se déporter en France, l'ancienne métropole coloniale, en octobre 1994, pour obtenir, des Accords de Paris, que le Président Bongo cède quelques strapontins à ses opposants pour calmer leur excitation.

L'expérience des évêques-présidents des conférences nationales permet de comprendre que, malgré la confiance manifeste des populations en l'Église et malgré le dévouement de ses pasteurs à la cause nationale, elle ne dispose pas d'un pouvoir magique qui lui permette de résoudre les situations de crises socio-politique et économique qui minent l'Afrique. Malgré leur probité, il n'est pas certain que les évêques et les prêtres soient des gestionnaires appropriés de la chose politique, et pas seulement pour des raisons canoniques ou des questions de principe, ou par manque de formation et de disposition humaine adéquates. Des théologiens africains nous révèlent une autre dimension de l'engagement socio-politique de la hiérarchie catholique en Afrique, avec ses limites à apporter les changements souhaités.

¹¹ DJEREKE, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, p. 205.

¹² Ibid.

II.1.2- Les travaux sur l'enseignement social de l'Église concernant l'Afrique.

Ce qui semble être le meilleur compte rendu de l'enseignement social de l'Église concernant l'Afrique est donné par Bernard Munono Muyembe.¹³ L'impressionnant travail de ce prêtre congolais, divisé en trois parties, reprend toute la réflexion que la hiérarchie catholique a menée sur l'évangélisation en profondeur et la promotion des droits humains en Afrique, depuis le concile Vatican II jusqu'à l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques en 1994.

Sa réflexion commence en posant la communion ecclésiale et l'action collégiale comme les principes théologiques fondamentaux de l'évangélisation, principes qui ont été appliqués en Afrique par « une prise de parole conséquente et permanente » des évêques d'Afrique. Il recense ensuite les maux sociaux que les évêques dénoncent (les violations des droits de l'homme, les préjugés raciaux dont l'apartheid est l'expression la plus odieuse, l'inégalité du dialogue Nord-Sud, le poids de l'endettement, la multiplication des foyers de conflits qui amplifie le problème des réfugiés, le sous-développement qui déstructure la société sur les plans économique, social, politique, moral et spirituel, et le manque de solidarité autant à l'interne qu'au niveau international), et ce qui leur semble en être les causes : les causes externes constituées de « structures de domination et de paupérisation qui entravent le développement harmonieux de l'Afrique »¹⁴ (le néo-

¹³ Bernard MUNONO MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains*, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, 1995.

¹⁴ MUNONO MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains*, p. 140.

colonialisme, le clivage idéologique, la dépendance économique, le poids culturel de l'Occident), et les causes internes (la fragilité des institutions, l'effritement des valeurs morales, la corruption, les tensions ethniques).

Dans la deuxième partie, il ressort que le but de la hiérarchie catholique à travers son discours social sur le continent africain est de purifier l'ordre social établi à la lumière de l'Évangile, d'encourager le témoignage de vie et un développement authentiquement africain au moyen de l'éducation et de la conscientisation afin d'arriver à la conversion, car « c'est du dedans et non du dehors que viendra le changement. »¹⁵

Munono Muyembe commence le dernier chapitre de son travail par un résumé de la critique prophétique contenue dans le discours social des évêques africains, et il est important d'en relever la conclusion : « Il résulte de ces brèves réflexions que le discours de la hiérarchie africaine et malgache, tout en se voulant critique, ne cherche pas à détruire l'ordre établi. Ce que l'Église poursuit, c'est le renouvellement de cet ordre - là où il est vicié -, à la lumière des valeurs évangéliques. »¹⁶ Suit une analyse critique des principes qui sous-tendent le discours social des évêques africains afin d'en établir la portée et les limites. Pour ne s'en tenir qu'à la perspective éthique de cette critique, il propose de passer de l'habituelle recherche du bouc-émissaire qu'inspire l'expression

¹⁵ MUNONO MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains*, p. 208.

¹⁶ MUNONO MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains*, p. 213.

« structures de péché » à l'éveil de la conscience de chacun, « là où il se trouve, à la responsabilité solidaire ».¹⁷

Des travaux plus récents, dépassant le cadre des principes sur lesquels la hiérarchie catholique africaine fonde son engagement social, mènent une analyse critique des paroles, faits et gestes qui le constituent. Djereke étudie l'engagement de l'Église catholique sur la scène politique africaine non pas seulement dans les théories et les déclarations, mais davantage dans ses actions et ses pratiques effectives au sein des populations, et par rapport aux situations concrètes qu'elles vivent : après avoir distingué la politique, « politics » qui renvoie à la conquête du pouvoir, de la politique « policy » comme organisation de la cité pour le vivre ensemble harmonieux, il estime que l'engagement politique du clergé dans la misérable situation africaine a pour but d'éveiller les consciences et d'entretenir l'espérance, à la manière du Christ qui est son modèle et dont il est le disciple. Aussi va-t-il de soi qu'il ne tarisse pas d'éloge et d'admiration pour tous les évêques et prêtres qui se sont prononcés ouvertement contre les abus du pouvoir politique en Afrique. Malheureusement, il est obligé de relever le désenchantement et le découragement général qui paralyse désormais les Africains, leur rêve de meilleures conditions de vie à la fin du parti unique ayant fondu comme beurre de karité au soleil.¹⁸ Cependant, il continue de croire que la mission de l'Église doit être comme celle du prophète, de dénoncer le mal fait aux pauvres et d'entretenir ceux-ci dans l'espérance : « Quel dommage donc si, après s'être adressés à l'Église en 1990

¹⁷ MUNONO MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains*, p. 221.

¹⁸ DJEREKE, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, pp. 27-31. Vr aussi J-M Éla, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1998.

pour les aider à asseoir de nouvelles règles du jeu pour un meilleur vivre-ensemble, les peuples africains étaient amenés à dire aujourd'hui : "même l'Église nous a laissés tomber! Même les prêtres et les évêques se sont laissés acheter par les politiciens sans scrupule!" »¹⁹ Djereke étend au niveau africain ce que Ngomo-Okitembo²⁰ redoutait au Zaïre, quand Mgr Mosengwo a démissionné de la présidence du Parlement transitoire : un sentiment d'abandon chez le peuple, mais aussi la perte de la crédibilité de l'Église. C'est pourquoi ils préconisent de prendre des dispositions internes à l'Église pour rendre son message plus efficient²¹. Djereke ajoute à cela une dimension nouvelle dans l'engagement socio-politique des évêques d'Afrique : la présence de la hiérarchie catholique africaine dans les instances politiques et économiques continentales où l'on discute et décide de promotion humaine en Afrique, parce que « Être témoins de l'espérance, c'est aussi cela : se joindre à tous ceux qui veulent construire un monde de paix et de justice. »²² Cette proposition rejoint une grande question de l'éthique sociale contemporaine qui ne veut plus être réduite à réfléchir sur les états de faits, soit pour arrondir les bords d'un ordre social imposé par les puissances politiques et économiques,

¹⁹ DJEREKE, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, pp. 268-269.

²⁰ Louis NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'Église catholique au Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 344.

²¹ Au sujet de l'efficiencia de l'engagement social des Églises chrétiennes en Afrique, ces deux auteurs attirent l'attention sur la qualité peu élaborée des enseignements sociaux, relèvent aussi le fait que les fidèles laïcs ne sont pas consultés pour leur élaboration, dénoncent la collusion entre la hiérarchie des Églises et le pouvoir politique, signalent les comportements de tribalisme et d'autoritarisme qui prévalent à l'intérieur de l'Église en contradiction avec ses enseignements publics, mesurent la part dérisoire qui est consacrée dans la réflexion théologique aux questions socio-politiques et à la promotion humaine, s'indignent des divisions et luttes de leadership qui fragilisent la capacité incontestable de la hiérarchie des Églises à mobiliser une grande force sociale, s'offusquent de la lutte que les Églises mènent pour préserver les privilèges sociaux attribués à leurs œuvres socio-caritatives, au dépend de l'ardeur pour la naissance d'un ordre social nouveau.

²² DJEREKE, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, p. 273.

soit pour leur servir de caution, soit encore pour travailler à la socialisation des décisions dont elle n'a pas participé à l'élaboration et n'en connaît ni les tenants ni les aboutissants.

Pour revenir à l'enseignement social des évêques du Cameroun de 1988 à 1998, il faut dire que la littérature qui s'en préoccupe de façon spécifique est plutôt maigre : on en trouve quelques extraits dans le livre du prêtre camerounais Jean Mbarga²³, qui fait un recoupement thématique de l'enseignement social de l'ACERAC²⁴ de 1972 à 1995, pour en dégager des « repères éthiques face à la crise africaine ». Un autre Camerounais, plus ancien dans la réflexion théologique africaine, Fabien Éboussi Boulaga, revient plus profondément sur la communication socio-politique des évêques entre 1990 et 1995.²⁵ Il est significatif que ce théologien ait traité de la participation des institutions religieuses²⁶ au processus de démocratisation au Cameroun dans le chapitre sur « Les forces politiques », comme dans un désir d'en évaluer le poids sur l'échiquier politique national. Cela explique certainement le fait qu'il évoque surtout les évêques qui ont tenu le devant de la scène et suscité la controverse : le cardinal Christian Tumi, archevêque

²³ Jean MBARGA, *L'Église face à la crise actuelle de l'Afrique. L'enseignement social des conférences épiscopales des pays de l'Afrique centrale*, Groupe éthique, imprimerie Saint-Paul, Yaoundé-Cameroun, juin 1997. (Jean Mbarga a été nommé évêque d'Ébolowa-Kribi en octobre 2004, et archevêque de Yaoundé le 31 octobre 2014).

²⁴ ACERAC (Association des conférences épiscopales de la région de l'Afrique centrale) couvre cinq pays : le Cameroun, la Centrafrique, le Congo, le Gabon et le Tchad.

²⁵ Fabien ÉBOUSSI BOULAGA, *La démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1997.

²⁶ Le sous-chapitre sur « Les catholiques » s'inspire largement de l'étude menée en 1994 par Éloi MESSI METOGO sur *Le rôle de l'Église catholique dans le processus de démocratisation au Cameroun (1990-1992)*.

de Douala, et Mgr Jean Zoa, archevêque de Yaoundé.²⁷ De même, il ne retient pour son analyse que les documents épiscopaux ayant suscité des réactions notoires : la lettre pastorale de mai 1990 *Sur la crise économique dont souffre le pays*²⁸, et celle de l'archevêque de Bamenda, Mgr Paul Verdzekov, en novembre 1992.²⁹

²⁷ Yaoundé est la capitale politique du Cameroun, tandis que Douala est la capitale économique. Pendant la crise sociale de la décennie 90, cette dernière était considérée comme le fief de l'opposition politique naissante au Cameroun.

²⁸ Lettre pastorale *Sur la crise économique dont souffre le pays* (mai 1990) in *DC* No 2010 de juillet 1990.

²⁹ *Message de l'archevêque de Bamenda à tous les chrétiens de son diocèse*, le 29 novembre 1992 in *DC* No 2066 de février 1993.

II.1.3- Critiques des théologiens africains au sujet des interventions socio-politiques de la hiérarchie catholique.

Avant de se pencher sur la critique directe des théologiens africains au sujet des interventions socio-politiques de la hiérarchie catholique, il faut signaler le doute qui existe au départ sur la capacité même des Églises à soutenir un vrai changement social en Afrique. Sans nier l'espérance d'une amélioration sociale dont l'enseignement social de l'Église et l'engagement politique de la hiérarchie catholique sont porteurs, Éboussi relève quelques traits de caractère qui constituent des limites certaines à l'engagement social des Églises au Cameroun :

On peut répondre à la question de savoir pourquoi les églises sont limitées dans leur élan pour revendiquer une société plus juste et moins inhumaine. À maintes reprises, nous les avons vus agir en ordre dispersé et certaines ou certains hommes d'église collaborer sans vergogne avec un pouvoir répressif, s'en remettant à Dieu quant au sort des victimes d'hier, d'aujourd'hui et de demain, sans avoir à courir de risques pour des prochains en danger. Les églises partagent avec les États d'être des administrations dotées d'organisations de bienfaisance. On se contente d'en remplir les formalités en croyant qu'il peut en résulter un « peuple de Dieu » conscient de lui-même et constitué de membres solidaires, tandis que pour d'autres, il n'est pas besoin de chercher plus loin, puisque ce sont là les procédures qui procurent le salut individuel.

Une autre limite est la participation à la « gouvernementalité du ventre », avec sa dépendance, ses clientelages, son éthique de la munificence et du gaspillage. La bouche qui est pleine ne parle pas, surtout pas contre la main qui la remplit.

Les églises n'ont pas transcendé ni mentalement ni moralement l'appartenance ethnique. Aux yeux de leur peuple, elles n'ont pas encore fourni une contribution éthique qui impose leur autorité à la conscience. Il est encore trop facile de les enfermer dans une faction, de se débarrasser de ce qu'elles annoncent comme un moyen d'assurer leur subsistance, leurs intérêts matériels ou de servir leur tribu. Une certaine « inculturation » est un enkystement dans une africanité fantôme et rétrograde, désarmée devant les manipulations.

Enfin, structurellement, les églises ont des affinités avec le principe autoritaire. Elles le confortent avec leur idéologie de la chefferie qu'elles incorporent dans les

rituels d'ordinations sacerdotales, la propension au merveilleux qui produit des rois thaumaturges, la sanctification automatique et préjudicielle du pouvoir, parce que, selon les Écritures, « toute autorité vient de Dieu ». Leurs traditions d'un christianisme colonial n'ont pas développé des antidotes contre la tyrannie et n'ont pas donné la primauté à la justice plutôt qu'à la bienfaisance.

Mais il ne convient pas d'oublier ce que nous avons dit des mérites, de l'affirmation d'une irréductible sociabilité, du maintien de la faible lueur de l'espoir d'un monde différent et meilleur. On fait probablement erreur en demandant à l'église de fonctionner comme un *groupe de pression*. Quand elle se laisse aller à ce jeu, comme pour le problème scolaire, elle devient mesquine, partisane, accrochée aux positions acquises au lieu d'aller à la conquête de terres neuves ou de recréer ce dont elle a l'intendance. Peut-être n'est-elle, par essence, qu'une force d'aspiration, qui porte à aller toujours plus loin et ailleurs et fait croire que ce monde nôtre pourrait et devrait être autrement qu'il n'est aujourd'hui.³⁰

On n'aurait certainement aucun mal à trouver ces traits de caractère dans les Églises des autres pays du continent.

Pour parler plus directement de l'enseignement social de l'Église en Afrique et de ses limites, il se dégage des travaux des théologiens africains qu'ils dénoncent un ensemble de comportements qui seraient à l'origine de la déplorable situation africaine, et proposent des attitudes personnelles et structurelles susceptibles d'apporter des changements aux conditions de vie des populations. Cet enseignement se fonde sur un ensemble de valeurs prises comme référence absolue, véritables axiomes sociaux qui mènent à l'effort de reproduction des clichés de la gestion du vivre ensemble et du bien commun. Cet enseignement s'inspire des sources classiques de la doctrine catholique, les Écritures Saintes, l'enseignement du Concile et des papes, avec le souci de se conformer aux principes et normes qui s'en déduisent; ce qui signifie que l'analyse de la situation socio-politique

³⁰ ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, pp. 403-404.

africaine est faite pour correspondre à des solutions préalablement définies, ces espèces d'œillères qui limitent les contours de la situation africaine aux schèmes d'appréciation et d'organisation sociales développés par le système chrétien-occidental considéré comme archétype. Enfin, cet enseignement laisse aussi apparaître le souci qui habite les évêques de conserver, dans l'ordre social, la place et les privilèges reconnus à l'Église catholique depuis la colonisation; en conséquence, ils ne mettent pas vraiment en cause le système en place, et leur souci n'est point de le changer : une petite touche de correction ou d'amélioration ici et là leur conviendrait bien. Tout ceci amène à penser que l'épiscopat d'Afrique se contente de transposer sur leur continent des valeurs et des pratiques conçues et définies en d'autres lieux et/ou pour d'autres situations, avec d'autres visées.

Il semble aussi promouvoir une éthique personnaliste, soucieuse d'engager la responsabilité individuelle, mais peu préoccupée de la constitution d'une collectivité responsable; on comprend donc l'insistance sur la conversion des personnes et la prise de conscience individuelle pour le changement des comportements, mais rarement la mise en cause du système entier qui tient en otage tout le peuple. Son approche de la situation apparaît comme une réaction à un état de fait afin d'en adoucir les conséquences, mais sans aucune réelle initiative novatrice, et moins encore révolutionnaire. En définitive, l'impression qui se dégage de l'engagement socio-politique de la hiérarchie de l'Église catholique en Afrique, c'est celle d'une autorité puissante et bienveillante, qui plaide auprès d'une autre autorité puissante mais peu attentionnée, pour les pauvres populations irresponsables, qui n'ont qu'à prier et à se tenir bien pour mériter quelques faveurs. On revient ainsi à ce vieux cliché de la relation ambiguë et instable entre la religion et la politique, l'Église et l'État, relation qui

participe de l'édification du monde occidental³¹ et qui se trouve transposé en plein cœur de l'Afrique à la fin du XXe siècle.

Cette impression est confortée par un certain nombre d'attributs qui caractérisent le discours social de la hiérarchie catholique en Afrique : il est purement formel, parce qu'il découle d'une éthique des valeurs préétablies. Il est aussi très général, comme toute déclaration d'intention, s'adressant à tous et à personne en particulier. Et il est du genre accommodant, essayant de ménager la chèvre et le chou. Pas surprenant qu'à la fin, personne ne s'en sente vraiment concerné, et même les évêques qui sont supposés l'avoir élaboré le dénoncent, comme Éloi Messi Metogo le relève si bien dans le cas du Cameroun³². Un état de choses qui interpelle toute l'Église catholique en Afrique, la hiérarchie et les fidèles, sur sa capacité à formuler un enseignement social pour l'Afrique³³ : un enseignement qui prendrait en compte l'aspiration des peuples africains non pas seulement à améliorer leurs conditions de vie; un enseignement qui participerait à la conception d'un système de gestion du vivre ensemble et du bien commun en adéquation avec leurs réalités actuelles; un enseignement qui tienne compte de tous les acteurs sociaux impliqués, y compris ceux qui, de loin, influencent les situations africaines en fonction de leurs intérêts.

³¹ Jean-Claude ESLIN, *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident*, Éditions du Seuil, Paris, 1999, pp. 11-12.

³² Éloi MESSI METOGO, *Le rôle de l'Église catholique dans le processus de démocratisation au Cameroun (1990-1992)*, étude menée à Yaoundé en 1994, inédit.

³³ Un certain nombre d'auteurs comme Charles CURRAN, *Catholic social teaching, 1891 – present. Historical, theological and ethical analysis*. Washington DC, Georgetown University press, 2002 ; M-D CHENU, *La « doctrine sociale » de l'Église comme idéologie*, Paris, Cerf, 1979), ou encore Jean-Yves CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Paris, les Éditions de l'Atelier, 1999, attirent l'attention sur le fait que le discours social de l'Église est très centré sur les papes, que la vision du monde qui s'en dégage provient exclusivement du monde occidental, et que le caractère abstrait et universaliste des principes qu'il proclame avec autorité frise l'idéologie. Des remarques qui étaient déjà perceptibles dans la lettre du pape Paul VI au cardinal Roy, autrement connu sous le titre *Octogesima adveniens* (No 4).

Conclusion

La présence des évêques sur la scène politique africaine n'a laissé personne indifférent dans les années 90. Qu'il s'agisse de la présidence des Conférences nationales, qu'il s'agisse de l'enseignement social de l'Église concernant l'Afrique, que ce soit de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques, du SCEAM ou des conférences épiscopales régionales ou nationales, ou qu'il s'agisse d'autres interventions épiscopales individuelles dans les médias nationaux ou internationaux sur des questions ponctuelles, la part prise par l'épiscopat dans différents pays d'Afrique à la quête multiforme d'une amélioration des conditions de vie et du vivre ensemble des populations a retenu une attention générale. Les théologiens africains, en particulier, ont analysé l'engagement socio-politique de la hiérarchie catholique en Afrique afin d'en relever la portée et les limites, en vue d'un engagement plus efficient de l'Église sur les questions socio-politiques et économiques. Il faut reconnaître avec eux que, dans la dramatique situation africaine où toute réflexion critique à l'endroit des pouvoirs publics entraîne souvent la répression, les interventions socio-politiques des évêques ne manquent pas d'audace. Malheureusement, elles ne semblent pas assez pertinentes pour amener au nécessaire changement de l'ordre social fondamentalement vicié qui est établi dans les pays. Pour expliquer cet échec, ces théologiens relèvent un certain nombre de limites aux interventions épiscopales : l'inadéquation entre les principes fondamentaux enseignés et la nécessaire communion d'action à promouvoir; la contradiction entre la parole moralisatrice et les comportements déshonorants au sein de l'Église et de sa

hiérarchie; la discordance entre l'espérance de changement qui est soutenue et l'attachement aux privilèges particuliers reçus ou attendus du pouvoir politique décrié.

Ces limites sont notoires dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 à 1998, et des éléments concrets qui en donnent l'illustration sont nombreux dans la première partie de ce travail. Le chapitre suivant voudrait poursuivre cette analyse critique que les théologiens africains portent sur l'enseignement social de l'épiscopat d'Afrique, mais en insistant cette fois sur la dimension communicationnelle. Il s'agira essentiellement de définir la nature de la communication des évêques du Cameroun de 1988 à 1998 afin d'en vérifier la pertinence théorique et pratique, c'est-à-dire sa capacité, comme élément communicationnel, à mener vers l'objectif visé qui est l'instauration de la justice et de la paix sociales dans le pays.

II.2. De la pertinence de la communication socio-politique des évêques du Cameroun.

Ce chapitre poursuit l'analyse critique commencée avec l'étude de certains théologiens africains au chapitre précédent, sur la capacité ou non des interventions épiscopales à apporter un véritable changement à la situation socio-politique de l'Afrique en général et du Cameroun en particulier. C'est la dimension communicationnelle des interventions épiscopales qui sera ici analysée, une dimension qui est essentielle pour l'atteinte des objectifs visés par les évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, c'est-à-dire la promotion de la justice et de la paix sociales. En effet, ces interventions ne consistent pas en des énoncés doctrinaux, ou des vérités à croire, mais ouvrent la voie à un échange, où des publics sont sollicités, et leurs participations requises en vue d'atteindre le but visé. C'est dire que le résultat de ces interventions dépend, du moins pour une partie, de la pertinence de la communication des évêques, c'est-à-dire de leur capacité à se faire accepter comme des interlocuteurs valables par les publics en présence (pertinence théorique), et leur capacité à présenter des messages de façon à obtenir un changement de comportement au sein de ces publics (pertinence pratique). C'est cette double pertinence que ce chapitre se propose de vérifier. Il importe, cependant, de commencer par éclairer la dimension communicationnelle des interventions épiscopales.

Pour mener une analyse sur l'aspect communicationnel des interventions épiscopales dans le cadre d'une étude théologique, comme c'est le cas de la présente, il importe de commencer par rappeler, même de façon brève, les différents facteurs qui entrent en ligne de compte dans un processus de communication. Ainsi peut-on s'assurer non

seulement que les termes utilisés dans l'analyse ne prêtent pas à équivoque, mais davantage, de faire une brève présentation des modèles de communication qui serviront de grille de lecture des interventions épiscopales.

II.2.1- Les facteurs du processus de communication.

Depuis Aristote, le processus de communication a été illustré au moyen de différents modèles qui en permettent l'analyse suivant le type de communication : communication interpersonnelle, communication de groupes, communication de masses. Le modèle du linguiste Roman Jakobson, dans son essai *Linguistique et poétique*³⁴, est souvent présenté comme la vision globale de ce en quoi consiste une communication. Il se constitue de six éléments qui conditionnent toute communication, ce qu'on appelle les facteurs de la communication :

1. L'émetteur qui formule et exprime le message;
2. Le récepteur à qui le message est adressé;
3. Le message qui est un énoncé, un ensemble de signes expressifs;
4. Le canal qui est le moyen par lequel le message est transmis;
5. Le code qui est le support du message;
6. Le référent qui est la situation sur laquelle se fonde le message.

³⁴ Roman JAKOBSON, « Linguistique et poétique », in *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, 1963.

La première partie de ce travail a permis de faire ressortir implicitement ces facteurs de la communication, à la fois dans la constitution du corpus (chapitre 1) et au moyen des différents tableaux d'évaluation de ce corpus (chapitres 2 et 3) : les sources collectives et individuelles des interventions épiscopales (émetteurs), ceux à qui elles sont adressées (récepteurs), les genres rédactionnels dans lesquels elles sont publiées (messages), les moyens de communication par lesquels elles sont présentées (canal), les formulations et les termes que les évêques choisissent pour libeller leurs messages (code), et les contextes ou causes immédiates qui ont suscité les interventions (référénts).

À partir de ces six facteurs de la communication, Jakobson a établi les six fonctions du langage :

1. La fonction expressive, qui est en rapport avec l'émetteur et donne sa personnalité au message. Elle traduit l'attitude ou le sentiment de l'émetteur par rapport au sujet ou à la situation dont il parle.
2. La fonction conative, qui est en rapport avec le récepteur. Elle se traduit par l'interpellation directe de celui-ci ou par l'utilisation de l'impératif.
3. La fonction poétique, qui est en rapport avec le message, et lui donne sa coloration et sa tonalité. Elle porte sur la formulation du message, le style et le genre littéraire ou rédactionnel choisis pour sa présentation.
4. La fonction phatique, qui est en rapport avec le canal et assure l'accessibilité du message. C'est le moyen par lequel l'émetteur s'assure du contact avec le récepteur.
5. La fonction métalinguistique, qui est en rapport avec le code et porte sur le

choix des termes qui donnent au message sa clarté, de façon à s'assurer qu'on parle de la même personne ou de la même chose, et qu'on se comprend.

6. La fonction référentielle, qui est en rapport avec le référent et est l'information ou la situation de base sur laquelle le message est fondé, ou à laquelle le message renvoie.

Ces fonctions sont toutes présentes dans une communication, mais à des degrés divers selon l'objet du message : ainsi dira-t-on que c'est la fonction poétique qui est l'objet du message dans une œuvre lyrique, alors que la fonction métalinguistique en est l'objet dans un lexique. Dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, les trois fonctions suivantes sont particulièrement remarquables : la fonction référentielle, traduite dans la présentation de la situation qui suscite chaque intervention, et qui se trouve dans la colonne Raison immédiate; la fonction expressive qui transparaît dans l'analyse ou l'argumentaire que les évêques élaborent au sujet des différentes situations; et la fonction conative, manifeste dans les diverses interpellations que les évêques adressent aux différents publics ou groupes qu'ils sollicitent pour l'un ou l'autre sujet. De ces trois fonctions, c'est la fonction conative qui fait l'objet du message dans la plupart des interventions des évêques du Cameroun, et les deux autres ne sont développées que pour y préparer. En effet, le but visé dans la plupart des éléments du corpus, particulièrement les éléments de sources collectives, est d'élaborer un argumentaire convaincant pour engager des publics donnés à une action donnée. Voilà qui aidera à définir la nature de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998.

Pour compléter le modèle de Jakobson, ou mieux pour l'inscrire dans un type plus précis de communication, il y a le modèle des sociologues John et Matilda Riley, dans *Communication de masse et systèmes sociaux*³⁵, qui relève la force, dans un processus de communication, de l'appartenance à des groupes sociaux au sein d'un système social global. La communication socio-politique des évêques du Cameroun est en fait une communication de groupe qui s'inscrit dans un système plus global, la société camerounaise : le groupe social « Évêques du Cameroun »³⁶ s'adresse à d'autres groupes sociaux qui participent avec lui de ce système plus global. Est-il reconnu et accepté par ces autres groupes sociaux comme interlocuteur valable sur les sujets en cause dans les crises économique et socio-politique qui agitent le pays ? C'est la question de la pertinence théorique, et l'approche sociologique que propose le modèle de Riley aidera à y répondre.

Quant à la pertinence pratique de la communication des évêques du Cameroun, il convient de rappeler que l'objectif de cette communication est non de donner un avis ou un enseignement sur la situation du pays, mais de promouvoir la justice et la paix sociales³⁷. Cet objectif étant du domaine comportemental, l'appréciation de la pratique communicationnelle porte davantage sur les effets que sur la qualité du message. Pour faire ressortir cette distinction, il importe de revenir au modèle de communication de Harold Dwight Lasswell, dans *Structures et fonctions de la communication dans la société*³⁸. S'inspirant de la rhétorique selon

³⁵ John et Matilda RILEY « Mass Communication and the Social System » in *Sociology Today*, 1959.

³⁶ Groupe social « évêques du Cameroun » renvoie ici à l'institution Église catholique au Cameroun que les évêques représentent, dont ils sont les responsables et les dirigeants, et au nom de qui ils parlent.

³⁷ Voir le point I.3.1- Le principe directeur de la communication socio-politique des évêques du Cameroun de 1988 à 1998, dans le chapitre sur la Synthèse thématique ci-dessus.

³⁸ Harold Dwight LASSWELL, « The Structure and Function of Communication in Society », in *The Communication of Ideas*, Harper and Row, Lyman Bryson (ed.), 1948.

Quintilien, Lasswell définit les cinq questions qui permettent d'établir les constituants d'un processus de communication : « (**Who** says **What** to **Whom** in **Which** channel with **What** effect ? Qui dit Quoi à Qui par Quel canal et avec Quel effet ? ».

Pour être plus clair :

- 1- Qui ? (Destinateur)
- 2- dit Quoi ? (Message)
- 3- à Qui ? (Destinataire)
- 4- par Quel canal ? (Canal)
- 5- avec Quel effet ? (Objectif)

Avec la cinquième question, Lasswell porte la communication au-delà de la simple transmission d'un message, pour attirer l'attention sur son objectif ; ce faisant, l'objectif devient le point focal de la communication, et la pertinence de celle-ci se trouve moins dans l'effort mis à peaufiner la qualité du message que dans les moyens déployés pour atteindre cet objectif. C'est cela la pertinence pratique, dont la vérification permettra de s'assurer que la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, a été menée de façon à atteindre l'objectif qu'ils se sont fixé.

Ces trois modèles de communication, le modèle de Jakobson, le modèle de Riley et le modèle de Lasswell, permettront de mener l'analyse critique de la dimension communicationnelle des interventions des évêques du Cameroun en trois points : définir la nature de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, en vérifier la pertinence théorique, puis la pertinence pratique.

II.2.2- La nature de la communication socio-politique des évêques du Cameroun.

Dans le chapitre 3 sur la synthèse thématique, il a été clairement établi que les interventions des évêques du Cameroun sur la situation socio-politique du pays s'inscrivent dans un registre pastoral, à la lumière de l'enseignement social de l'Église, dans le but de promouvoir la justice et la paix sociales. Il faut relever qu'il ne s'agit pas simplement d'une profession de la foi ou d'une leçon de morale sur des sujets ou des situations sociales, puisque la fonction conative est très présente dans les éléments de communication des évêques. En effet, dans divers éléments du corpus, on peut relever que des groupes sociaux précis, les populations, les leaders politiques, le gouvernement, les parents d'élèves, les enseignants, etc. sont sollicités et invités à agir d'une certaine manière, à adopter un certain nombre de valeurs, d'idées, d'attitudes ou de mesures, sur un sujet précis ou dans une situation précise : cela s'appelle la Communication persuasive.

D'une manière générale, « la communication avec d'autres hommes ne peut se passer d'une volonté, même minime, d'influencer ces hommes. Communiquer, c'est nécessairement intervenir pour changer l'état de la situation pour autrui, ne serait-ce que son information, et donc agir sur lui. »³⁹ Dans une perspective plus précise, la

³⁹ Denis BENOIT, « La communication "efficace" : convaincre, persuader, influencer, manipuler... », in D. BENOIT (Dir.), *Introduction aux sciences de l'information et de la communication*. Les Éditions d'Organisation, 1995; judicieusement repris par Claude COSSETTE dans son article *De la communication au viol des foules*, in *La publicité, déchet culturel*, Éditions de l'Institut québécois de recherche sur la culture, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 23.

communication persuasive « désigne un type de communication conduite dans le but d'influencer, de changer les attitudes ou les comportements des individus vis-à-vis d'un sujet précis. Les moyens utilisés à des fins de persuasion sont très variés allant des procédés linguistiques (syntaxiques et sémantiques), argumentatifs (rhétoriques) ou psychologiques (séduction, manipulation) jusqu'au langage corporel, les images, etc. Les messages peuvent viser à susciter des émotions chez le destinataire, ils peuvent être directs et explicites ou, inversement, implicites véhiculant le sens de manière déguisée, parfois en provoquant un doute, voire un état de tension désagréable dû à une contradiction. »⁴⁰

On peut réduire la communication persuasive à la propagande ou à la manipulation, qui est un processus de conditionnement psychologique, ou au marketing commercial qui joue avec la publicité, la marque, la promotion, le mix (produit et services), et l'emballage. Il y a pourtant mieux que cela, car, même pour gagner le public à une cause juste et noble, il faut arriver à l'en convaincre, la justesse et la noblesse d'une idée, d'une cause ou d'un comportement proposé ne relevant ni de l'évidence, ni même du pur bon sens; c'est pour cela que le marketing des causes sociales gagne à être davantage connu⁴¹. De plus, l'activité pastorale de l'Église comporte une part de persuasion, et pas

⁴⁰ La thèse de Doctorat en sciences de l'information et de la communication de Natacha ROMMA sur *Communication de changement comportemental sur le Web : comparer l'efficacité de la persuasion et de l'engagement pour promouvoir l'éco-citoyenneté*, Université du Sud Toulon – Var, janvier 2010, fait une très belle recension des travaux récents sur la Communication persuasive ou la Persuasion en communication.

⁴¹ Jacques DE GUISE a écrit un article très fouillé sur ce sujet, « Le marketing social », in *Communication publique et société, repère pour la réflexion et l'action*, Boucherville, Gaëtan MORIN, 1991, pp. 285-331. Le cours ISC 3701 du professeur Martin BLAIS, *Marketing des causes sociales*, automne 2003, Faculté des Sciences humaines, Université Saint-Paul, Ottawa, apporte une grande clarté sur le sujet et présente une bibliographie très fournie à cet effet.

seulement dans le cadre du prosélytisme. En effet, le pasteur n'a pas seulement de souci de recruter de nouveaux adeptes de la foi, mais encore celui d'affermir la foi des fidèles, de les encourager et les conforter en les persuadant en permanence qu'ils ont fait le bon choix, qu'ils doivent persévérer, et surtout qu'ils doivent adopter des attitudes qui correspondent aux exigences et aux préceptes enseignés. C'est justement ce qui ressort de la Circulaire No 15/90 par laquelle Mgr Zoa justifie la Messe pour la Paix du 30 mars 1990 à la Cathédrale de Yaoundé : « Combien de fois nous reprochons à nos fidèles ayant des responsabilités de ne pas s'afficher chrétiens... Là, je les sentais fiers d'appartenir à l'Église... Ne faut-il pas saisir toutes les occasions pour "guérir" nos "grands" de ce "complexe d'orphelins" qui guette les catholiques haut placés, complexe qui pousse quelques-uns d'entre eux à rechercher d'autres "familles spirituelles" ? »⁴²

Pour présenter le processus de communication persuasive, il faut noter que toute communication comporte un message qui est sous-tendu par l'intention de l'émetteur, et que le récepteur reconstitue toujours cette intention, avec le risque de la dénaturer. De plus, toute communication crée une relation entre l'émetteur et le récepteur, une relation qui, selon la qualité de la communication, peut être un pont ou un fossé. En effet, la façon dont l'émetteur communique peut mettre le récepteur suffisamment à l'aise pour prêter attention au message, ou autrement le contrarier, ou tout au moins le désintéresser de la suite : « Tout acteur social (groupe, organisation, sous-ensemble cohérent d'une organisation...) entre en communication avec les autres acteurs sociaux à travers la mise

⁴² Document No 5 du corpus.

en place d'une relation dont la qualité peut être extrêmement variable. »⁴³ Dans la communication persuasive, la relation entre l'émetteur et le récepteur prend une dimension plus importante avant même l'acte communicationnel : « un des phénomènes premiers qui a lieu lors d'une rencontre entre deux acteurs sociaux est le phénomène de sympathie-antipathie. »⁴⁴ De plus, « Toutes les pratiques communicationnelles mettent en œuvre les systèmes de pertinence des différents acteurs qui interviennent sur la définition de la nature de la relation aux partenaires (confiance-méfiance, soumission-domination, coopération-compétition, alliance-conflit...). »⁴⁵ Cette relation participe à la reconstitution de l'intention de l'émetteur, et prédispose donc le récepteur à s'exposer ou non au message : « La sociologie s'est occupée de ces études de positionnement (études sur les places des différentes élites, les clercs et les intellectuels, les entrepreneurs, les journalistes, les hommes politiques). Tout échange entre chaque acteur travaille à fixer les caractéristiques de la relation entre ces deux acteurs. Les paramètres habituels de la relation ont depuis longtemps été étudiés par les psychosociologues : la relation peut être : 1) intime ou distante; 2) égalitaire ou hiérarchique; 3) consensuelle ou conflictuelle; 4) influencée ou influençante. Ces huit pôles pouvant se combiner entre eux. »⁴⁶ Autrement dit, le type de relation qui existe entre l'émetteur et le récepteur a une incidence sur la disposition mentale de ce dernier à se prêter à la communication, puis à s'exposer au contenu de la communication; on parle de positionnement :

⁴³ Alex MUCCHIELLI, *Théories des processus de la communication*, Paris, Armand colin, 1998, p. 66.

⁴⁴ MUCCHIELLI, *Théories des processus de la communication*, p. 65.

⁴⁵ MUCCHIELLI, *Théories des processus de la communication*, p. 66.

⁴⁶ MUCCHIELLI, *Théories des processus de la communication*, p. 46.

- selon qu'il s'agit d'un ami, ou de quelqu'un avec qui on partage la même condition, ou encore d'un leader en qui l'on a confiance, le récepteur sera plus prédisposé à écouter et à accueillir le message : c'est la nature de la relation entre l'émetteur et le récepteur.

- Il faut cependant ajouter que la force de cette affinité n'est pas fondée sur le seul sentiment, parce que le récepteur ne s'ouvrira à la communication sur un sujet, même avec son ami, que s'il reconnaît à l'émetteur une certaine compétence en la matière : c'est la qualité de la relation entre l'émetteur et le récepteur.

- Puis, il y a la façon dont l'émetteur se positionne par rapport au récepteur : un étranger ou un proche, un supérieur ou un compagnon, un intéressé ou un concerné. Tout cela participe de la décision du récepteur à s'ouvrir ou non à la communication : c'est le niveau de la relation entre l'émetteur et le récepteur.

Suit l'acte communicationnel, la transmission du contenu de la communication ou du message, en vue d'atteindre l'objectif de l'émetteur, qui est ici non seulement de convaincre (développement d'un argumentaire), mais davantage de persuader le récepteur, c'est-à-dire l'amener à adopter un comportement ou à changer de comportement; cela suppose une approche clairement définie, et le déploiement d'une stratégie et des moyens de persuasion.

Lorsque les évêques du Cameroun se lancent donc dans une communication persuasive en vue de promouvoir la justice et la paix sociales, la question première porte sur le genre de relation qui les lie aux différents publics auxquels ils s'adressent. Il s'agit de la

nature, de la qualité et du niveau de cette relation, qui permettent d'envisager que leurs publics acceptent de se prêter à leur communication, puis de s'exposer à son contenu : c'est la pertinence théorique. La deuxième question porte sur l'approche, la stratégie et les moyens que les évêques se donnent pour atteindre leur objectif, à savoir non seulement convaincre leurs publics de la justesse de leur message, mais encore les persuader de la nécessité de l'adopter et d'agir en conséquence : c'est la pertinence pratique.

II.2.3- Vérification de la pertinence théorique de la communication socio-politique des évêques du Cameroun.

Vérifier la pertinence théorique de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, c'est rechercher la nature, la qualité et le niveau de la relation qui les rendent aptes à communiquer dans ce domaine. Il s'agit de trouver ce qui, dans la personnalité des évêques comme émetteurs dans le processus de communication qu'ils entreprennent sur la situation socio-politique du pays, de 1988 à 1998, prédispose ceux et celles à qui ils s'adressent à vouloir même les écouter. Trois questions pour éclairer cette démarche :

- Qu'est-ce qui lie les évêques à la situation socio-politique du Cameroun de sorte que ceux et celles qui la vivent puissent s'intéresser à leur communication sur le sujet?
- De quelle expertise les évêques disposent-ils de la situation camerounaise pour convaincre leurs publics de leur capacité à mener une analyse de fond et à proposer des solutions appropriées en vue de promouvoir la justice et la paix sociales qui est leur but avoué?
- Comment les évêques se situent-ils par rapport aux autres acteurs et actrices de la situation en présence pour les prédisposer à se prêter à leur communication?

Trois points pour répondre à ces trois questions : Présenter le corps épiscopal du Cameroun dans ses constituants, vérifier sa compétence à traiter des sujets socio-politiques, et explorer la façon dont il se situe par rapport aux différents publics à qui il s'adresse.

a. Les constituants de l'épiscopat du Cameroun.

En 1988, l'épiscopat du Cameroun est constitué de 19 membres, archevêques (5), évêques (12) et évêques auxiliaires (2). 16 d'entre eux sont des Camerounais, qui sont nés au pays, y ont grandi, y ont étudié et y ont exercé leur ministère presbytéral et épiscopal, après un court intermède d'études supérieures à l'étranger, pour la plupart. Ils sont donc les fils de l'environnement délétère qui s'est mis en place au fil des années, des tensions et des accommodations économiques, sociales, politiques et culturelles qui se sont enchevêtrées jusqu'à devenir un mélange détonant. Ils connaissent la situation du pays de l'intérieur parce que, comme dit justement le cardinal Tumi, « ... soyez sûr que nous sommes conscients et nous sommes au courant des choses qui se passent. Les gens me mettent au courant de tout ce qui se passe. Mais il faut toujours vérifier. »⁴⁷ Mieux encore, quand ils parlent, entre autres, des abus des chefs de village, d'exclusions tribales ou familiales, ou encore de veuves dépouillées de leur héritage par la famille⁴⁸, ils parlent de leurs frères ou sœurs, de leurs neveux ou nièces qui vivent concrètement ces situations; quand ils parlent d'injustice sociale, il s'agit, entre autres, des écoles dont ils ont la charge et des enseignants dont ils doivent assurer les salaires; quand ils parlent d'insécurité, il s'agit des prêtres et même des évêques⁴⁹ dont la vie est en danger, puisqu'il y en a qui ont été assassinés. La crise socio-politique et économique du pays, ils la portent dans leur chair et la vivent au quotidien, si ce n'est directement, du moins à travers leurs confrères, leurs

⁴⁷ Interview du cardinal Tumi in *Le Messager* No 223 du 11 avril 1991, document No 11 du corpus.

⁴⁸ *Communiqué final du XXI^e séminaire des évêques du Cameroun*, document No 36 du corpus.

⁴⁹ Mgr Yves Plumey, archevêque émérite de Garoua, a été assassiné dans sa résidence de retraite à Ngaoundéré dans la nuit du 2 au 3 septembre 1991. Beaucoup d'autres prêtres, religieux et religieuses ont été assassinés dans différents diocèses à la même période, dont le père Engelbert Mveng, jésuite, retrouvé sans vie à son domicile à Yaoundé le 23 avril 1995.

collaborateurs, leurs parents, leurs amis et camarades d'école, leurs anciens élèves et étudiants, les fidèles confiés à leur sollicitude pastorale, etc. Il n'y a donc aucun doute que les évêques soient bien placés pour parler de la situation du Cameroun dans laquelle la plupart d'entre eux ont été pétris depuis leur tendre jeunesse.

Les évêques font aussi partie de l'élite intellectuelle du pays, mais davantage ils sont des leaders d'opinion, et leurs interventions dans le domaine socio-politique ne laissent personne indifférent : pendant la tourmente des années 90, les masses populaires espéraient d'eux un appui en vue du changement de l'ordre politico-social insoucieux de leurs besoins les plus élémentaires; les leaders politiques appréciaient leurs prises de parole selon qu'ils y trouvaient leur compte ou non, mais n'y étaient pas indifférents : le gouvernement les consultait, et les leaders de l'opposition naissante les écoutaient et tenaient compte de leurs avis⁵⁰; les intellectuels y ont recouru à des fins de recherche scientifique, et c'est sans surprise que de nombreux livres publiés ou des conférences publiques organisées⁵¹ alors sur la situation socio-politique africaine s'appesantissent sur le rôle joué par les évêques. Pris donc dans leur ensemble, les évêques du Cameroun sont une voix qui fait autorité sur les questions socio-politiques du pays dans les années 90.

⁵⁰ Des évêques sont invités par le gouvernement à toutes les rencontres organisées en vue de désamorcer la crise politique de la période de 1990 à 1992, et c'est grâce à la médiation du cardinal Tumi, entre autres, que L'Opposition radicale continuera sa participation aux travaux de la rencontre Tripartite du 30 octobre au 15 novembre 1991.

⁵¹ Pierre TITI NWEL, « Les Églises chrétiennes locales face à la tourmente démocratique au Cameroun », (conférence de Leeds en 1993). La version anglaise de ce texte a été publiée dans un collectif dirigé par Paul GIFFORD, *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, 1995, dans *Supplements to the Journal of Religion in Africa* No 12, de l'Université de Leeds ; MESSI METOGO, *Le rôle de l'Église catholique dans le processus de démocratisation au Cameroun (1990-1992)*.

- b. La compétence des évêques à traiter des questions économiques et socio-politiques.

Cet aspect du processus de vérification de la pertinence de la communication socio-politique des évêques du Cameroun n'est pas de moindre importance, au regard de l'argumentaire qui a été développé par la presse, particulièrement les médias d'État, pour remettre en question les interventions épiscopales en matière socio-politique⁵². Il y a par exemple cette question (entre autres) d'un journaliste de la *Cameroon Radio Television* (CRTV) au cardinal Tumi, lors de sa conférence de presse du 11 juin 1990 : « ... vous avez parlé de la dette; je suis de l'avis de mes collègues qu'on a l'impression, au niveau des évêques, qu'il y a beaucoup de confusions au niveau de certains concepts; ce qui fait que vous avez des difficultés à bien voir la différence entre une dette, d'où elle sort, à quoi sert-elle, comment est-ce qu'elle est contractée? Et qu'on a l'impression, lorsque vous parlez d'annuler la dette, que les évêques sont un peu naïfs. »⁵³ Cet argumentaire pourrait se résumer en des termes plus simples : l'autorité ne vous donne pas la compétence pour traiter des questions économiques.

Ce qui est ici en cause, ce n'est ni la formation, ni l'autorité, deux qualités dont on ne peut évidemment douter concernant les évêques du Cameroun : ils ont tous une formation universitaire éprouvée, ils représentent l'autorité de l'Église catholique, une

⁵² Avant même la parution de la lettre pastorale *Sur la crise économique dont souffre le pays* (mai 1990), les médias d'État l'ont dénoncé comme étant une ingérence des évêques dans un monde auquel ils ne comprennent pas grand-chose. De même, le porte-parole du gouvernement accusera l'évêque de Bamenda, dans les colonnes de *Cameroon tribune* No 5277 du 9 décembre 1992, suite à sa lettre pastorale et à son interview à *Radio France International* sur l'état d'urgence imposé dans la province du Nord-Ouest du Cameroun, d'avoir tenu des propos légers, malveillants et irresponsables.

⁵³ « Bras de fer entre l'Église et la presse : Les vérités déplaisantes du Cardinal Tumi », in *Le Messager* Nos 189 du 26 juin 1990.

des confessions dominantes du pays, et ils constituent, indépendamment des confessions religieuses, une autorité morale reconnue dans toutes les couches de la population. Il s'agit plutôt d'expertise et de compétence, deux qualités qui s'acquièrent par la confrontation permanente aux réalités de la situation, la compréhension des acteurs et des mécanismes en présence, le travail sur des données directes, le recul qui permet d'évaluer la situation, et l'ouverture d'esprit aux apports extérieurs : cela s'appelle autrement l'expérience. Or, on ne peut pas dire que les évêques soient des spécialistes des questions socio-politiques et économiques, et moins encore qu'ils puissent prétendre à quelque expérience en la matière. Alors, d'où tirent-ils l'expertise qui justifierait qu'on se prête à leur communication sur ces questions?

La réponse à cette question apparaît dans l'intervention du père Engelbert Mveng au cours de cette même conférence de presse organisée pour expliquer la *Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays* :

J'interviens pour revenir à la dette, parce que j'ai entendu beaucoup d'interventions des journalistes ici qui donnent l'impression qu'ils n'ont pas lu le document. ... Concernant la dette et le réajustement structurel, nous avons à la page 7 du document, en note de référence, un certain nombre de documents que l'Eglise a publiés concernant des structures de péché aux structures de solidarité. Nous avons, d'autre part, à la page 34, une autre référence sur l'approche éthique de l'endettement international, document de la commission pontificale Justice et Paix, avec référence au document publié dans la Documentation catholique du 15 février 1987. Ensuite, nous avons beaucoup d'autres références à la page 9; ... Alors, nous sommes étonnés, nous sommes scandalisés que notre presse officielle soit en train de travailler pour l'enlisement de notre pays dans la misère au nom de grands mots, n'est-ce pas, parce que nos évêques ne sont pas des économistes. Mais le Cameroun a des économistes! Et il y a des économistes camerounais qui ont écrit des articles très fouillés sur ces questions, et on vous donne des références sur la base desquelles les Évêques ont affirmé ce qu'ils ont affirmé. ... La

commission qui a étudié l'aspect éthique de l'endettement international n'est quand même pas faite d'analphabètes!⁵⁴

Un autre élément de réponse vient de Jean Paul Messina, qui lève un coin de voile sur la façon dont les évêques invités se sont préparés à participer aux travaux du Comité consultatif sur l'avant-projet de la Constitution le 15 décembre 1994 : « L'avant-projet de la loi constitutionnelle avait été élaboré au cours de la tripartite en 1991 et soumis aux experts pour en faire la synthèse. Mais, au moment où Mgr Jean Zoa est invité à participer aux travaux, ainsi que les autres prélats d'ailleurs, le texte à examiner ne se trouve qu'entre les mains de quelques privilégiés. L'archevêque de Yaoundé ne l'obtiendra par ses propres réseaux que 24 heures avant l'ouverture des travaux. La veille, le cardinal Christian Tumi et lui avaient travaillé toute la nuit, avec l'aide de l'abbé Louis-Paul Ngongo⁵⁵; il s'agissait pour eux d'analyser le texte pour éventuellement suggérer des modifications. »⁵⁶ Il apparaît donc que, même si les évêques ne sont pas des spécialistes des questions socio-politiques et économiques, ils se concertent et s'informent abondamment sur le sujet et aux meilleures sources en vue de leurs interventions. Mieux encore, ils se font accompagner dans leurs réflexions sur ces

⁵⁴ « Bras de fer entre l'Église et la presse : Les vérités déplaisantes du Cardinal Tumi », in *Le Messager* Nos 189 du 26 juin 1990.

⁵⁵ L'abbé Louis-Paul Ngongo, docteur d'État en Sciences politiques, a enseigné pendant plusieurs années à la Faculté de Droit et de Sciences économiques de l'Université de Yaoundé, avant d'être nommé directeur de l'Institut des relations internationales du Cameroun (IRIC). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la participation de diverses institutions religieuses à l'histoire politique du Cameroun, dont *Histoire des forces religieuses au Cameroun, de la Première Guerre mondiale à l'Indépendance (1916 – 1955)*, Karthala, Paris, 1982.

⁵⁶ MESSINA, Jean Zoa, *Prêtre archevêque de Yaoundé, 1922-1998*, pp. 248-249.

questions par des personnes avisées et des commissions d'étude concernant des aspects précis du sujet.

Comme tous les responsables avisés, l'épiscopat du Cameroun est conscient de ne pas avoir la science infuse; aussi s'entoure-t-il de conseillers et d'experts qui l'assistent dans la rédaction de ses communications sur l'un ou l'autre sujet dans des domaines divers, dont ceux de la politique, de l'économie et du social. Mieux encore, il s'informe sur ces sujets au plan national et international, de façon à ne pas avoir une vue étriquée de la situation. Tout cela ne donne certainement pas l'expérience de la chose politique, économique et sociale, qui a ses méandres connus de ses seuls praticiens, mais au moins en fait des intervenants éclairés et avisés. En conséquence, les évêques peuvent, à la lumière de l'enseignement social de l'Église, se permettre de proposer une orientation pertinente pour une meilleure suite des événements, en l'occurrence la promotion de la justice et de la paix sociales. Et si les publics, y compris leurs contradicteurs, prêtent une attention soutenue à leurs interventions, ce n'est pas seulement en raison de l'autorité morale qu'ils représentent⁵⁷, mais davantage parce qu'ils leur reconnaissent une certaine compétence en la matière, et surtout la capacité d'analyser la situation en toute probité.

⁵⁷ On ne peut pas nier que, dans un jeu de calcul politique, le gouvernement invite des évêques aux rencontres sur la situation socio-politique du pays dans le but de donner une caution morale aux textes qui en résultent, des textes souvent préparés à l'avance et sur lesquels aucun débat de fond n'est permis ni aucun amendement accepté. C'est pour dénoncer ces petits calculs politiques que le cardinal Tumi démissionne du Comité consultatif constitutionnel du 15 au 22 décembre 1994.

c. La façon dont les évêques se situent par rapport à leurs publics.

Dans le chapitre sur la synthèse thématique, il est apparu clairement que les évêques inscrivent leurs interventions dans une démarche pastorale. Tenir le « rôle de pasteurs, à la lumière de l'enseignement social de l'Église et dans le contexte sociopolitique du Cameroun. »⁵⁸ Pour garder l'image, il faut relever que ces pasteurs se trouvent en présence d'un troupeau pas du tout homogène. Les évêques s'adressent à des publics non seulement différents, mais des publics dont les intérêts divergent, et s'opposent même en plusieurs points : il y a le gouvernement qui tient à garder le pouvoir d'État, même si sa gestion est décriée par le peuple à qui ce pouvoir appartient originellement; il y a ensuite les leaders politiques, avec d'un côté ceux et celles qui soutiennent le gouvernement et lui sont assimilés, et de l'autre ceux et celles qui s'opposent au gouvernement et veulent le remplacer; il y a enfin les populations, divisées en plusieurs segments qui se chevauchent et dont les positions varient selon les sujets. Autant de groupes sociaux au sein d'un système social global qui les enserme dans une relation complexe, du fait d'un enchevêtrement inextricable.

Vu dans la perspective pastorale, l'épiscopat veille à se tenir à équidistance de chacun de ces groupes sociaux, dans une volonté certaine de correspondre à l'image officielle d'une Église qui est impartiale et ne participe pas à la partisanerie politique : cette volonté est manifeste dans plusieurs éléments du corpus où les évêques affirment et

⁵⁸ *Communiqué du 22e Séminaire des évêques*, document No 38 du corpus.

réaffirment que l'Église n'est liée à aucun parti politique⁵⁹, et que les évêques ne jugent ni ne soutiennent aucun des leaders politiques en présence⁶⁰.

Il s'y trouve aussi de nombreuses mises en garde, comme des sonnettes d'alarme, lorsque les situations menacent de dégénérer en explosion sociale ou d'en provoquer⁶¹; là aussi, les évêques se tiennent dans leur rôle de pasteurs, veillant à prendre de la distance, et même de l'ascendance par rapport aux autres groupes sociaux, comme pour se placer au-dessus de la mêlée, dans la position du veilleur.

Enfin, toujours dans leur position de pasteurs, les évêques inscrivent leurs interventions dans la perspective de la mission de l'Église en faveur de la dignité humaine. En conséquence, ils ne demandent ni n'attendent aucun mandat ni aucune reconnaissance de personne pour mener leurs actions, mais davantage, ils participent à la formation des personnes selon l'esprit de l'Évangile au moyen de leurs écoles⁶², et souhaitent que l'enseignement des valeurs morales soit intégré au programme scolaire dans l'ensemble du pays⁶³. Il apparaît ainsi que, d'une manière générale, les évêques veillent à être libres à l'égard de tous les groupes sociaux en présence, dans un souci d'être tout à tous, pour la cause de l'Évangile⁶⁴.

Il ne faut cependant pas oublier que l'Église catholique au Cameroun est une institution qui se manifeste à travers des personnes, des structures et infrastructures concrètes et

⁵⁹ Voir documents Nos 7 et 27 du corpus.

⁶⁰ Voir document No 18 du corpus.

⁶¹ Voir documents Nos 14, 16, 17, 19, 29, 30, 37 du corpus.

⁶² Voir document No 3 du corpus.

⁶³ Voir document No 32 du corpus.

⁶⁴ 1 Corinthiens 9, 16-23.

matérielles. Ainsi ne se situe-t-elle pas en marge des crises économique et socio-politique qui suscitent des tourments multiformes dans le pays. Les évêques, qui sont chargés de la gestion de cette institution, de son personnel et de ses œuvres, ne peuvent donc échapper au fonctionnement du système social global qu'est la société camerounaise, et non pas seulement du fait des multiples affinités personnelles qui les lient aux membres individuels ou collectifs de l'un ou l'autre des groupes sociaux en présence.

Bien qu'il représente une Église qui se veut libre de tout engagement partisan, l'épiscopat constitue un groupe social intéressé du système social global, ne fut-ce que du fait des œuvres sociales qu'il crée ou promeut, auxquels il tient, et dont il veut assurer la survie : les écoles catholiques n'en sont qu'un exemple, et la première partie de ce travail a montré l'importance qui y est accordée dans la communication socio-politique des évêques⁶⁵. De même, l'occasion a été donnée de relever le changement de ton dans leur communication lorsque les œuvres de l'Église ou la vie des ouvriers apostoliques sont menacées⁶⁶. Les évêques se trouvent donc pris, autant individuellement que dans leur ensemble, dans l'enchevêtrement inextricable de la relation qui lie les différents groupes de la société camerounaise. Et, pour calquer le modèle de Riley qui, dans un processus de communication, met l'accent sur l'appartenance à des groupes sociaux au sein d'un système social global, on peut dire que le groupe social « Évêques du Cameroun » ne constitue pas un groupe à part, à l'abri des tourments des crises économique et socio-politique : il doit faire face, comme les autres groupes sociaux, aux

⁶⁵ Voir le Tableau 3 et le commentaire qui s'ensuit.

⁶⁶ Voir les Déclarations dans l'évaluation du corpus.

menaces internes et externes qui pèsent sur le système global; il doit aussi gérer les antagonismes qui non seulement opposent les groupes sociaux, mais encore existent au sein de chaque groupe, parce qu'il n'en est pas épargné. Il dispose même des moyens de pression qui mettraient à mal le système social global, comme ce fut le cas avec la menace de grève nationale des écoles catholiques⁶⁷. Il se trouve ainsi à un niveau de relation égalitaire avec les autres groupes sociaux au sein du système social global qu'est la société camerounaise, et se positionne comme un concerné dont la communication sur la situation commune mérite d'être entendue.

Conclusion.

Il ressort de cette analyse que les évêques du Cameroun, comme émetteurs d'une communication sur la situation socio-politique du pays, sont liés à leurs récepteurs, les publics à qui ils s'adressent, par une relation qui dispose ces derniers, à plusieurs égards, non seulement à les écouter, mais encore à tenir compte de leurs messages dans leurs agissements relativement à cette situation. En effet, ils connaissent la situation de l'intérieur et la vivent au quotidien, et, parce qu'ils sont des leaders d'opinion, leur voix porte. De plus, ils ont une formation et une autorité morale reconnues de tous, et savent s'entourer de conseillers et d'experts qui éclairent leurs propos sur les situations. Enfin, ils veillent à se tenir au-dessus de la mêlée, dans le rôle de pasteurs, afin d'avoir une vue impartiale de la situation générale, même s'ils en sont concernés au même titre que les autres groupes sociaux en présence. On peut donc dire de la relation entre le groupe

⁶⁷ Voir les documents 12 et 13 du corpus.

social « Évêques du Cameroun » et les autres groupes sociaux du pays, qu'elle est : de nature intime et sympathique en général; que la confiance et la méfiance s'y côtoient dans la complexité qui caractérise toute relation entre groupes sociaux en temps de crise; et que la tendance est à la fois à la coopération et à la compétition, dans un groupe social global dont les éléments s'influencent mutuellement. Théoriquement donc, la pertinence de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, est plutôt évidente. En sera-t-il de même de la pertinence pratique? Le point suivant permettra d'en faire la vérification par l'analyse des dispositions et des actes concrets de cette communication.

II.2.4- Vérification de la pertinence pratique de la communication socio-politique des évêques du Cameroun.

Une communication persuasive s'organise généralement au moyen d'une campagne, un processus de communication ciblée, mené par une organisation pendant une période précise, sur un sujet précis, pour obtenir un effet auprès d'un public cible. Le schéma classique à cet effet est celui de Lasswell, qui entrevoit la communication comme un processus d'influence et de persuasion d'un émetteur vis-à-vis d'un récepteur. Cependant, à la différence de la propagande vers laquelle semble tendre le modèle de Lasswell, la communication ici se situe en contexte social ouvert, où plusieurs acteurs, concrets et virtuels, participent au jeu. En effet, alors que la propagande rappelle le monopole du pouvoir en contexte dictatorial avec une communication massive à sens unique et la fragilisation psychologique des personnes, le récepteur ici n'est pas passif, bien au contraire, puisqu'il est lui-même un acteur du jeu social, avec la possibilité de se positionner comme un partenaire ou un adversaire de l'émetteur.

De plus, entre l'émetteur et le récepteur il y a des obstacles, considérés comme des bruits qui viennent parasiter le message : un environnement qui influence la disposition et la compréhension du récepteur, d'autres campagnes qui interfèrent et ne manquent pas de pertinence au jugement du récepteur, ou, plus radicalement, des adversaires qui torpillent le message. Il y a, certes, une diversité de types de campagnes, mais aucune ne s'improvise. C'est pourquoi on en parle autrement comme une communication planifiée, différente de la communication spontanée qui est plus répandue. Une

communication planifiée suppose que tous les éléments constitutifs du processus, suivant le schéma de Lasswell (Qui dit Quoi à Qui par Quel canal et avec quel effet), sont établis et contrôlés : des intervenants qui agissent de manière concordante et complémentaire, des messages clairs, cohérents et assortis d'objectifs réalistes, un public cible bien étudié, un support médiatique approprié, et une stratégie conséquente.

Lorsque les évêques présentent la promotion de la justice et de la paix sociale comme l'intérêt poursuivi dans leurs « multiples interventions faites ces dix dernières années »⁶⁸, tout porte à croire qu'il s'est agi d'une campagne, et d'une bien longue campagne : dix années. La question est de savoir si chacun des éléments communicationnels de cette longue campagne, rassemblés dans le corpus, est conçu et présenté de façon à répondre aux exigences d'un processus de communication planifiée tel que défini ci-dessus, et qui se résume dans les points suivants :

- a. Des intervenants concordants et complémentaires (Qui?);
- b. Des messages clairs, cohérents et assortis d'objectifs réalistes (dit Quoi?);
- c. Un public cible bien étudié (à Qui?);
- d. Des services médiatiques appropriés (par Quel canal?);
- e. Une stratégie conséquente (avec Quel effet?).

C'est la question de la pertinence pratique. Une relecture de la communication socio-politique des évêques du Cameroun à la lumière de ces points permettra d'en faire la vérification.

⁶⁸ Voir document No 38 du corpus.

a. Des intervenants concordants et complémentaires (Qui?).

La première partie de ce travail a permis de relever que la communication socio-politique des évêques du Cameroun provenait tantôt de sources collectives, particulièrement la CENC, tantôt de sources individuelles. Il va de soi qu'il y ait plusieurs intervenants dans une campagne pour la même cause, pourvu que tous restent concordants et complémentaires dans leurs différentes interventions.

La Conférence épiscopale nationale du Cameroun (CENC) est le lieu par excellence où l'unité du corps épiscopal du Cameroun est le plus manifeste, et sa communication est supposée être endossée par tous ses membres. Il n'est cependant pas surprenant qu'elle délègue un de ses membres pour parler en son nom sur l'un ou l'autre sujet, ou apporter des éclaircissements sur l'une ou l'autre de ses interventions. En effet, la CENC étant organisée en commissions présidées par différents évêques, le membre délégué pour une communication est d'autant plus habilité à parler au nom de tous qu'il est responsable de la commission qui se charge du sujet en question. Aussi n'est-il pas surprenant que les Propos de Mgr Zoa sur la question de l'enseignement catholique⁶⁹, rapportés par *Le Messenger* en avril 1991, soient le point de vue de tous les évêques, puisqu'il est alors le président de la commission épiscopale enfance et jeunesse de la CENC. Il n'en est pas autrement de la *Communication* que Mgr Ze présente aux États généraux de l'éducation en 1995⁷⁰, puisqu'il est le président de la commission épiscopale pour l'éducation catholique; ou encore de l'interview que Mgr Wouking accorde à *Cameroon Tribune* au

⁶⁹ Voir document No 13 du corpus.

⁷⁰ Voir document No 32 du corpus.

sujet de l'Appel du 24 juillet 1991⁷¹, puisqu'il est le vice-président de la CENC et représente le Conseil permanent de la CENC qui lance cet appel à la Nation.

On peut ainsi relever que l'émetteur CENC est décomposable, et se manifeste, selon les circonstances, tantôt par la voix de son Conseil permanent, tantôt par celle de l'un ou l'autre de ses membres. Ceux-ci faisant office de porte-paroles de l'ensemble du corps épiscopal, ils doivent traduire, dans son intégrité et dans le respect du mandat qui leur est accordé, la pensée et la position de la CENC qui devient alors leur commanditaire, même si chacun d'eux peut s'exprimer dans un style propre. Cette exigence de concordance avec la pensée du mandant est aussi requise entre les différents propos, la multiplication des interventions ne se justifiant dans ce cadre que pour mieux faire ressortir, par la répétition ou la complémentarité, la pensée et la position du commanditaire. Ceci est tout à fait notoire dans les interventions concernant l'école catholique⁷², mais il en est autrement au sujet des autres questions socio-politiques, particulièrement depuis la conférence de presse du 11 juin 1990.

Le 11 juin 1990, le Secrétariat général de la CENC organise, en son siège à Yaoundé, une conférence de presse⁷³ pour éclairer l'opinion au sujet de la *Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays*⁷⁴, vivement vilipendée dans les médias gouvernementaux avant même sa publication officielle. Le cardinal Tumi, alors président de la CENC, est mandaté par ses pairs pour expliquer le contenu de cette lettre

⁷¹ Voir document No 18 du corpus.

⁷² Dans le Tableau 3 on relève seulement 2 interventions individuelles, manifestes dans les documents Nos 12 et 13 du corpus, sur les 6 interventions concernant l'école catholique.

⁷³ Voir document No 8 du corpus.

⁷⁴ Voir document No 6 du corpus.

pastorale à la presse nationale et internationale. Dans la dernière partie de son intervention, répondant aux questions des journalistes sur certains événements socio-politiques marquants de l'heure, le cardinal commence à parler en termes de « c'est mon opinion », « selon mon sentiment », « c'est ce que je pense », sortant de ce fait du cadre de son mandat de représentant de la CENC chargé d'éclairer l'opinion sur un sujet bien précis, la *Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays*. Mieux, le cardinal prend le risque de dire, au cours de cette même conférence de presse : « J'ai mes opinions personnelles. Peut-être si j'écrivais cette lettre en tant qu'individu, le ton serait autre. », comme dans un désir de se démarquer de ses pairs au sujet de cette lettre pastorale qu'il est pourtant chargé d'expliquer à la presse nationale et internationale. Il n'en faudra pas plus pour que Mgr Zoa sorte de ses gonds et se répande dans la presse⁷⁵, relevant la confusion à laquelle prête cette partie de l'intervention de son confrère; en effet, certains journaux avaient déjà franchi le pas en attribuant à la hiérarchie catholique tout entière les positions prises par le cardinal au cours de la conférence de presse. De plus, l'archevêque de Yaoundé dénonce chez le cardinal un manquement au devoir de réserve qui s'impose quand on se trouve à un certain niveau de responsabilité, ne fut-ce que pour préserver l'unité de l'Église locale et l'harmonie de la nation. La voix de Mgr Ndongmo⁷⁶, évêque émérite de Nkongsamba et exilé politique au Canada, vient en ajouter à cette ridicule cacophonie, opposant le devoir de vérité au devoir de réserve prôné par Mgr Zoa.

⁷⁵ Voir document No 9 du corpus.

⁷⁶ Voir document No 10 du corpus.

Certains ont voulu expliquer cette discordance entre d'éminents membres de la hiérarchie catholique au Cameroun, particulièrement entre le premier et seul cardinal du pays, et l'archevêque de la capitale politique du Cameroun et évêque le plus ancien encore en fonction, par l'ouverture d'esprit qui existe au sein de l'Église, la contradiction y étant acceptée tant que la foi n'est pas menacée. Ils ont même trouvé le moyen de présenter cette divergence flagrante comme une leçon de démocratie au peuple camerounais⁷⁷.

Il faut dire que, sur le plan de la communication, et particulièrement dans le cadre d'une communication planifiée, ce fut une catastrophe, et la suite des événements le confirme : l'opinion publique se divise au sujet des interventions épiscopales, les uns prenant le parti de Mgr Zoa, les autres se définissant pour le cardinal Tumi, les adversaires se réjouissant de voir se briser le front uni de l'épiscopat, et le plus grand nombre s'enfermant dans la perplexité; outre les communiqués et autres déclarations de la CENC, les évêques interviendront désormais en rangs dispersés, ou plutôt se manifesteront « à titre personnel » sur les questions et les situations socio-politiques du pays : Rencontres-concertations avec le premier ministre Sadou Hayatou de mai 1991, Rencontre tripartite d'octobre-novembre 1991, Commission consultative de révision de la Constitution de novembre 1994, Conférence nationale, etc., cette discordance au sein de l'épiscopat est restée ouverte, laissant libre cours à toute sorte d'interprétations et de suppositions, mais permettant surtout de relever que la CENC, commanditaire de la

⁷⁷ MESSINA, *Jean Zoa, Prêtre archevêque de Yaoundé, 1922-1998*, p. 243.

communication épiscopale dans le cadre de cette campagne, n'avait prévu aucun service de relations publiques pour rattraper de telles bévues communicationnelles.

Le service de relations publiques est une des décompositions ou subdivisions de l'émetteur dans une communication planifiée. Non seulement ce service assure une présence permanente auprès du public afin de veiller sur l'image du commanditaire, mais encore il assure la gestion des bruits, c'est-à-dire de tout ce qui se situe entre l'émetteur et le récepteur, et menace la bonne compréhension du message. À cet effet, on distingue les bruits prévisibles, comme les journalistes qui ont voulu torpiller la *Lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays*; la riposte fut prompte, à travers l'organisation de la conférence de presse du 11 juin, juste quelques jours plus tard. Il y a les bruits imprévisibles, qui peuvent être des erreurs dans la communication, comme cette bourde de la conférence de presse du 11 juin, qui a finalement détourné l'attention de la lettre pastorale qu'elle était supposée éclairer. Faute de réaction conséquente pour rattraper et corriger la situation, la communication de la CENC sur les questions socio-politiques s'est transformée, par la suite, en une déplorable cacophonie.

b. Des messages clairs, cohérents et assortis d'objectifs réalistes (dit Quoi?).

Un message est un construit verbal, pictural ou sonore, porteur d'une information à transmettre à un récepteur. Dans le cadre d'une communication planifiée, le message vise à persuader ou à induire un comportement, et s'accompagne donc nécessairement d'un objectif à atteindre. C'est l'atteinte des différents objectifs de différents messages, livrés en différentes circonstances ou au cours de différents événements organisés

expressément ou qui surviennent opportunément, qui permet, en fin de compte, d'atteindre le but d'une campagne de communication. La pertinence d'une pratique communicationnelle dans le cadre d'une campagne s'évalue par la clarté des analyses menées et le réalisme de l'objectif fixé pour chaque message, ainsi que par la cohérence entre les différents messages.

La communication socio-politique des évêques du Cameroun est essentiellement de type argumentatif (seul le message de Mgr Paul Etoga⁷⁸ est de type allusif). Outre les nombreuses références sur lesquels leurs éléments communicationnels s'appuient, l'Évaluation détaillée, dans le chapitre 2 de ce travail, a permis de relever les différentes méthodes ou approches qui ressortent de l'analyse que les évêques font des différentes situations, et on peut en conclure à la clarté de leurs analyses. De même, dans le chapitre sur la Synthèse thématique, des tableaux ont permis de relever, dans les différents éléments communicationnels, indépendamment des périodes et des genres rédactionnels, la constance des arguments en faveur de la justice et de la paix sociales qui sont considérées comme le but de la campagne. Quant à la cohérence, il faut commencer par signaler cette aberration dans la lettre pastorale sur *L'engagement des laïcs dans la vie de la Nation*, où les évêques parlent d'ouverture démocratique dans un système de parti unique⁷⁹. Par ailleurs, il y a cette contradiction dans le *Communiqué de la présidence de la Conférence des évêques du Cameroun*, au sujet des législatives du 17 mai, et de la présidentielle du 12 octobre 1997 : il y est affirmé que les conditions de transparence et de bon arbitrage de ces élections ne sont pas réunies. Cependant, à la fin de ce même

⁷⁸ Voir document No 19 du corpus.

⁷⁹ Voir document No 1 du corpus.

communiqué, les évêques invitent implicitement les populations à participer au scrutin, ainsi qu'à prier et agir « pour que le pire n'advienne pas »⁸⁰. Entre les messages, on ne peut manquer de signaler certaines contradictions, explicables certes, mais qui sont nuisibles dans le cadre d'une communication planifiée : il y a, par exemple, l'événement de la reprise du débat sur la révision de la Constitution en décembre 1994; le Conseil permanent de la CENC fonde beaucoup d'espoir sur cette rencontre et invite, par conséquent, les populations à en faire autant⁸¹. Mais on constate par la suite que le cardinal Tumi, contrairement à Mgr Zoa, est de ceux qui refusent d'y participer, arguant qu'il s'agit d'une mascarade qu'il ne peut, en conscience, cautionner⁸². On peut relever, pour expliquer cette contradiction, que le cardinal y est invité à titre personnel; mais les publics n'ont cure de ce genre de détail, car ils voient les évêques comme un corps; de plus, aucune explication de la CENC n'est donnée subséquemment pour faire le point sur cette discordance.

Que dire des objectifs? Il faut relever que la promotion de la justice et de la paix sociales comme but de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, n'apparaît que tardivement dans les éléments du corpus. En effet, c'est dans le Communiqué final du XXIIe séminaire des évêques du Cameroun⁸³ que ce thème est présenté comme « l'intérêt », autrement dit la motivation des « multiples interventions faites ces dix dernières années ». Ce but n'est donc pas établi au début du processus,

⁸⁰ Voir document No 37 du corpus.

⁸¹ Voir document No 30 du corpus.

⁸² MESSINA, *Jean Zoa, Prêtre archevêque de Yaoundé, 1922-1998*, p. 249. Vr Aussi ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 399.

⁸³ Voir document No 38 du corpus.

comme cela se doit, dans un document-programme où des objectifs de parcours sont préalablement fixés. Cependant, grâce à l'argumentaire développé dans chaque document, on peut vérifier si chaque message est assorti d'un objectif, comme cela s'impose dans le processus d'une campagne de communication. Les objectifs ici constituent comme des points de relais ou des jalons du processus, et sont conçus non seulement pour contribuer à l'atteinte du but final, mais encore pour donner un nouveau souffle à chaque nouvelle étape du processus, compte tenu de leur niveau d'atteinte. L'objectif consiste en une action concrète et réaliste que le message veut amener le public cible à prendre : concrète, cette action doit être quantifiable, de sorte que son évaluation permette d'établir la proportion de son atteinte par rapport au niveau prévu; réaliste, la faisabilité de cette action doit être établie, à la fois parce que l'émetteur en contrôle les moyens de réalisation et parce qu'elle est à la portée du public cible.

L'exemple le plus patent de message de campagne dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun est la lettre pastorale de janvier 1988 sur *L'engagement des laïcs dans la vie de la nation*⁸⁴. Ce document est ici choisi à dessein parce que, non seulement il est le premier message de la campagne des évêques en vue de la promotion de la justice et de la paix sociales, mais encore, il est différent des autres par le contexte de sa publication : en effet, comme signalé dans le chapitre sur l'Évaluation du corpus, cette lettre pastorale est essentiellement proactive, et son message veut persuader les populations de participer activement à l'élection de nouveaux députés par la mise en candidature des citoyens probes, l'expression massive

⁸⁴ Document No 1 du corpus.

de leur suffrage, et un comportement responsable tout au long du processus. Elle se conclut par des recommandations qui ouvrent sur un objectif, une action que le message veut amener chaque membre des populations à prendre lorsqu'il choisit ses députés : « ... s'assurer que ses élus comprennent et veulent le bien de tous. » (No 24)

- Cet objectif est un relais sur le chemin vers le but recherché par la campagne de communication socio-politique des évêques du Cameroun, à savoir la promotion de la justice et de la paix sociale. En effet, de bons députés votent de bonnes lois qui assurent le cadre juridique d'une société juste et paisible. De plus, si l'objectif d'une Assemblée nationale constituée de députés probes est atteint, les messages subséquents pourraient porter sur des situations d'injustice sociale, comme celle de l'école catholique si présente dans la communication des évêques, avec l'espoir de faire passer une loi plus équitable, comme souhaité dans le *Mémoire*⁸⁵ d'avril 1992.
- Cet objectif, même s'il porte sur une action concrète, est difficilement quantifiable. En effet, si l'on peut évaluer quantitativement l'expression du suffrage, il est plus difficile d'établir la probité des députés choisis. La probité ne relève pas du domaine de la quantité, mais plutôt de celui de la qualité, qui a une connotation sentimentale, et échappe donc à toute possibilité d'évaluation certaine.
- Le réalisme de cet objectif est encore moins certain, du fait que sa faisabilité échappe au contrôle des évêques, et n'est pas entièrement à la portée des populations : le contexte des législatives de 1988 est celui du parti unique. Cela

⁸⁵ Voir document No 23 du corpus.

signifie qu'une partie des citoyens, candidats potentiels, quel que soit le niveau de leur probité, est exclue du processus du seul fait de leur non-appartenance au parti. De plus, le dernier mot dans la désignation et l'investiture des candidats à la députation revient à l'instance supérieure du parti, bien loin du regard des évêques et des populations.

On se trouve donc en présence d'un message dont les arguments de persuasion sont clairs et bien documentés. Il comporte un objectif concret qui pourrait constituer un bon relais pour la suite de la campagne en vue de la promotion de la justice et de la paix sociales. Malheureusement, l'atteinte de cet objectif ne peut être évaluée, et sa faisabilité est difficile, sinon impossible, parce que les conditions de sa réalisation échappent au contrôle des évêques, les commanditaires du message, et ne dépendent pas des populations qui en constituent le public cible. Dans les systèmes multipartites, où les candidatures aux élections sont décidées par la base au niveau des primaires, cet objectif aurait été de grande pertinence; mais on se trouve ici au Cameroun, en 1988, sous le régime de parti unique et Parti-État.

Les messages des autres documents du corpus n'établissent pas d'objectifs clairs et, quand on s'efforce d'en trouver, ils portent cette même tare de l'impossible faisabilité, parce que les évêques ne peuvent en contrôler la réalisation. Il en est ainsi de l'objectif qui revient souvent au sujet du problème de l'enseignement catholique : « Nous demeurons disposés à participer à la recherche de solutions durables à ce problème

fondamental... » (No 35)⁸⁶; ou encore des appels continus au « dialogue fraternel »⁸⁷ entre les leaders politiques, alors même que les évêques confessent leur incapacité à convaincre « les autorités gouvernementales au plus haut niveau » d'accepter une plateforme de dialogue avec l'opposition⁸⁸. Les recommandations et autres solutions proposées dans les messages, malgré l'argumentaire solide et fortement documenté, ne constituent en réalité que des vœux pieux parce qu'ils sont irréalisables dans le contexte camerounais d'alors, où le gouvernement s'emploie systématiquement à opprimer ou à biaiser.

c. Un public cible bien étudié (à Qui?).

À qui les évêques s'adressent-ils? Les connaissent-ils suffisamment pour pouvoir les persuader?

S'il est important, pour l'émetteur, de définir le destinataire de son message dans toute communication, cela devient une exigence dans une communication persuasive. Ce destinataire s'appelle « public cible » dans un processus de campagne, et il ne suffit plus simplement de le définir, il faut le connaître, c'est-à-dire l'étudier pour savoir où se trouvent ses intérêts de l'heure et ce qu'il pense du sujet en question; cela permet de formuler un message qui lui convient, qui retient son attention et qui l'oblige à agir ou à réagir dans le sens voulu. Il faut aussi le connaître dans sa double entité, individuelle et

⁸⁶ Voir le document No 3 du corpus. Cet objectif est déjà présent dans le document No 2, et revient dans les documents Nos 23 et 24.

⁸⁷ Voir documents Nos 14, 17, 18, 21, 22, 27 du corpus.

⁸⁸ Voir document No 30 du corpus.

collective : un public cible se constitue de personnes concrètes qui ont une psychologie, un niveau de réflexion, des besoins subjectifs, et un niveau de confiance en soi; en contexte de socialisation, ces mêmes personnes ont en partage des habitudes de vie avec d'autres personnes, et il y a des interactions qui influencent leurs décisions. C'est le lieu de signaler les acteurs occultes qui, sans apparaître clairement dans les publics, n'y tiennent pas moins un rôle déterminant quand il faut prendre des décisions. Il faut enfin connaître son opinion sur l'émetteur, afin d'élaborer une approche ou une stratégie qui permette d'obtenir l'effet escompté.

Dans le cadre de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, on remarque bien souvent que les destinataires des messages ou des parties de messages sont évoqués :

- Sur les questions socio-politiques et économiques, ces destinataires ont souvent des contours mal définis, comme dans « à tout le peuple de Dieu qui est au Cameroun, ... et à tous nos compatriotes de bonne volonté »⁸⁹, « À tous nos concitoyens »⁹⁰, « ... tous les croyants de notre pays... tous nos frères et sœurs chrétiens »⁹¹, « ... chrétiens et hommes de bonne volonté... »⁹², « ... à tout le peuple camerounais, à ses dirigeants et à tous les faiseurs d'opinions »⁹³, « ... tous les décideurs, et particulièrement les communautés chrétiennes de base... »⁹⁴. On

⁸⁹ Voir document No 6 du corpus.

⁹⁰ Voir documents Nos 14, 17 du corpus.

⁹¹ Voir documents Nos 14, 17, 27 du corpus.

⁹² Voir document No 29 du corpus.

⁹³ Voir document No 30 du corpus.

⁹⁴ Voir document No 33 du corpus.

peut, cependant, en situer certains, ou les conceptualiser au sein des populations :
 « à tous les responsables des affaires publiques »⁹⁵, « ... aux détenteurs de l'autorité publique... les différents acteurs de la vie nationale »⁹⁶, « ... aux Pouvoirs et aux Chefs des partis d'opposition... »⁹⁷ « ... les plus hautes instances de la République. »⁹⁸, « ... à tous ceux qui ont la responsabilité de veiller sur le respect des lois... »⁹⁹

- Au sujet de l'école catholique, la désignation du destinataire est souvent plus explicite, et la segmentation de ce public cible apparaît dans certains messages :
 « ... aux Secrétaires à l'éducation et aux parents... »¹⁰⁰ « *Parents* », « *Responsables administratifs, pédagogiques et financiers de nos écoles* », « *Prêtres et autres ouvriers apostoliques* », « *Ordres religieux enseignants* », « *Enseignants* », « *Enseignants catholiques dans les écoles publiques et privées laïques* », « *Élèves* », « *jeunes catholiques* », « *Et vous tous, membres du peuple de Dieu et hommes de bonne volonté* »¹⁰¹.

Les évêques connaissent-ils suffisamment ces publics cibles pour pouvoir les persuader?

Il semble que la meilleure façon répondre à cette question soit de procéder par étape :

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Voir document No 14 du corpus.

⁹⁷ Voir document No 17 du corpus.

⁹⁸ Voir document No 31 du corpus.

⁹⁹ Voir document No 33 du corpus.

¹⁰⁰ Voir document No 2 du corpus.

¹⁰¹ Voir documents Nos 3 et 28 du corpus.

- Les évêques connaissent-ils où se trouvent les intérêts de leurs publics en ces années de crises socio-politiques et économiques?
- Les évêques connaissent-ils la double entité, individuelle et collective, de leurs publics, y compris les acteurs occultes?
- Les évêques connaissent-ils l'opinion que ces publics ont sur la hiérarchie catholique au Cameroun dans la situation de l'heure?

Il ne faut certes pas perdre de vue la relation complexe qui lie les évêques, en tant que personnes, mais aussi en tant que pasteurs, à chaque personne individuelle ou collective du peuple camerounais. Il ne faut non plus oublier que les évêques constituent ou représentent un groupe social, avec ses complexités, à côtés d'autres groupes sociaux, qui ne lui sont pas nécessairement acquis, dans le système social global de la société camerounaise ; cela a été développé dans le point précédent sur la pertinence théorique.

- Les évêques connaissent-ils où se trouvent les intérêts de leurs publics en ces années de crises socio-politique et économique?

Dans leurs messages sur l'enseignement catholique, les évêques évoquent un certain nombre de publics à qui ils s'adressent directement, les invitant à apporter, ou à garder, ou à renforcer leur soutien à la mission éducatrice de l'Église à travers les écoles catholiques. Pour ne parler que de ceux et celles qui sont déjà acquis à la cause, en l'occurrence les parents et les enseignants de cette école, il importe de ne pas oublier qu'ils ne sont pas seulement des fidèles de l'Église ou des partisans de l'éducation catholique : les premiers sont aussi des clients qui attendent de bons services pour leurs enfants, et qui continuent de

faire confiance à cette institution depuis des années qu'elle vivote; les seconds sont des employés qui attendent un salaire pour vivre et faire vivre leurs familles, et restent fidèles au poste malgré de nombreux mois d'arriérés d'un salaire de misère. Dans une communication planifiée, il faut tenir compte de ce qu'on appelle le seuil de tolérance du public cible, et cela participe de la connaissance que l'émetteur doit avoir de celui-ci afin de formuler un message qui lui convient. Or, les évêques ne semblent pas faire cas de cela dans leur communication : en effet, ils ne prévoient aucune disposition pour répondre au ras le bol des uns et des autres, comme s'ils étaient insensibles au fait que de nombreux parents aient retiré leurs enfants des écoles catholiques au fil des années du fait de nombreuses grèves des enseignants réclamant leurs salaires, ou comme si la grogne croissante des enseignants n'était pas dirigée vers eux, leurs employeurs¹⁰².

Quant à l'administration publique comme l'autre public cible à qui les évêques s'adressent, son intérêt n'a jamais été le bon fonctionnement de l'enseignement confessionnel qu'elle regarde comme un concurrent idéologique; cela a été relevé au chapitre 2 de ce travail, dans l'évaluation du corpus. Elle est encore moins disposée à y apporter un supplément de financement par ces temps de crise économique, lorsque, soumis au programme d'ajustement structurel du FMI et de la Banque mondiale, le gouvernement est obligé de couper dans les dépenses publiques. Les évêques ne semblent pas non plus tenir compte de cet aspect du problème dans leurs requêtes financières en faveur de l'école catholique, et

¹⁰² Le 11 décembre 1992, les maîtres du diocèse de Nkongsamba envahirent l'évêché et gardèrent en otage l'évêque pendant plus de 5 heures, réclamant leurs arriérés de salaires qui portaient sur de nombreux mois. Il fallut l'intervention énergique des forces de police et de l'armée de la base militaire de la ville, à la demande du préfet du Moungo, pour libérer l'évêque. On alléguait par la suite que ces enseignants avaient été manipulés, mais tout porte à croire qu'il s'agissait davantage d'un ras le bol qui tardait à s'exprimer depuis trop longtemps.

continuent de demander une solution négociée comme s'ils avaient en face un partenaire de leurs œuvres scolaires.

En ce qui concerne les autres questions socio-politiques, les leaders politiques du parti au pouvoir comme de l'opposition, de même que le gouvernement, ne prêtent attention aux évêques que si leur présence ou leur propos servent leur cause : ce dont ils ont besoin l'un et l'autre, c'est d'un soutien franc à leur processus partisan, ce qu'aucun évêque ne peut objectivement leur apporter sans se dénier. Les évêques semblent l'avoir finalement compris à partir de 1992, lorsqu'ils cessent de se répandre dans la presse, et commencent à réduire leur communication à des appels au dialogue et à la paix, attirant l'attention sur les risques de dérapage du fait des positions raides : aucune intervention individuelle notoire sur les questions socio-politiques depuis lors; le cardinal Tumi refuse de participer aux travaux du Comité consultatif sur l'avant-projet de la Constitution (15 décembre 1994) sur lesquelles le Conseil permanent de la CENC fonde pourtant des espoirs. L'épiscopat s'en tient juste à ce qu'il faut pour, éventuellement, se rendre utile et encourager les populations, mais a de la peine à cacher sa lassitude par rapport au gouvernement¹⁰³.

La connaissance des intérêts des publics concernés par la situation permet aussi, à l'émetteur d'une communication planifiée, de se trouver des alliés au sein du public cible, car non seulement celui-ci n'est pas passif, mais encore il comporte des leaders d'opinion qui, s'ils partagent l'intérêt de la cause, peuvent en devenir des supporters actifs. Dans sa campagne du début de la décennie 2000 contre la manipulation qui voulait transformer une rivalité entre politiciens en une guerre de religion en Côte d'Ivoire, l'épiscopat de ce pays s'est allié

¹⁰³ Voir documents Nos 30 et 37 du corpus.

les pasteurs protestants et les imams. De ce fait, son message, rappelant les peuples de Côte d'Ivoire à l'harmonie qui a toujours existé entre eux indépendamment des appartenances religieuses, a gagné un plus large public constitué non plus seulement de catholiques, mais aussi de protestants et de musulmans de toutes les dénominations. C'est ainsi que le projet macabre de ces politiciens et de leurs parrains fut déjoué, sans régler la crise politique en cours certes, mais obligeant ses vrais responsables à assumer leur forfait devant le monde et l'histoire.

Cette heureuse expérience de collaboration entre les confessions religieuses sur un sujet d'intérêt commun amène à relever que, dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, il n'existe presque aucune mention d'action conjointe¹⁰⁴ ou de collaboration, de quelque manière ou sur quelque sujet, avec les leaders des autres confessions religieuses. Tous jouissent pourtant d'une autorité morale certaine au sein des populations, ou au moins au sein de leurs fidèles qui se comptent par millions¹⁰⁵; et ce ne sont pas des aspirations, des quêtes ou des intérêts communs, ou au moins convergents, qui manquent pour justifier quelque action commune ou concertée entre les différentes confessions religieuses face à la crise socio-politique et économique qui secoue alors le pays, ou encore face au système répressif qui étouffe l'ardeur des populations.

¹⁰⁴ Il y a une brève mention d'une démarche « en communion avec les Églises protestantes... auprès des autorités gouvernementales au plus haut niveau pour permettre la mise en route du processus de dialogue souhaité » dans le *Communiqué final du Conseil permanent*, du 13 décembre 1994 (vr. document No 30 du corpus). Dans *La démocratie de transit au Cameroun*, Éboussi signale « un Appel conjoint d'hommes d'Église et de personnalités indépendantes », signé, entre autres, par le cardinal Tumi (p. 399).

¹⁰⁵ Dans son rapport de 2011 sur une population du Cameroun, estimée à plus de 17 millions d'habitants, L'Institut national de la statistique du Cameroun, signale 38,2 % de catholiques, 25,7 % de protestants et 21,3 % de musulmans. Vr. *État et structure de la population : indicateurs démographiques*, p. 6, in http://www.statistics-cameroon.org/downloads/Etat_et_structure_de_la_population.pdf

- Les évêques connaissent-ils la double entité, individuelle et collective, de leurs publics, y compris les acteurs occultes?

Pour revenir aux parents et aux enseignants de l'école catholique, aucun des membres du public cible n'est qu'une individualité : un parent est aussi une entité collective qui prend sa décision en matière scolaire non seulement en raison de sa foi et de sa fidélité à l'Église et à son système éducatif, mais aussi en tenant compte de ses parents et voisins dont les enfants reçoivent des cours réguliers dans d'autres écoles et obtiennent leur promotion ou réussissent leurs examens de fin d'année; un enseignant réside dans un environnement où il n'a pas envie d'être ou de paraître moindre que les autres. Cela aussi ne semble pas pris en compte dans la formulation de la communication des évêques.

Sur les questions socio-politiques, un leader politique, qu'il soit du côté du pouvoir ou de l'opposition, est aussi le chef d'un parti qui veut garder la confiance de ses militants et sympathisants réels ou potentiels, en respectant la ligne et la stratégie du parti pour la conservation ou la conquête du pouvoir. Un gouvernement, ce n'est pas seulement un président de la République qui décide selon son bon vouloir ou qui s'en tient à une philosophie politique en toute circonstance¹⁰⁶; c'est aussi un ensemble d'acteurs visibles et occultes qui lui apportent un soutien multiforme qu'ils peuvent lui retirer si ses décisions, même circonstanciées, ne les arrangent pas : le FMI et la Banque mondiale sont largement évoqués dans la communication des évêques au sujet de la crise

¹⁰⁶ Dans les documents Nos 2 et 27, références sont faites au discours politique du renouveau en matière d'éducation et au livre de philosophie politique du président de la République, *Pour le libéralisme communautaire*, comme dans un désir d'amener le gouvernement à respecter la parole ou la pensée de son chef.

économique¹⁰⁷; le cardinal Tumi parle du complot des sociétés secrètes contre l'enseignement catholique¹⁰⁸; que dire de la France politique, l'ancienne métropole, qui a la triste réputation, depuis les indépendances africaines, de faire et de défaire les gouvernements de ses anciennes colonies, au gré de ses intérêts¹⁰⁹.

La présence de la France politique est très palpable dans les décisions socio-politiques du gouvernement camerounais pendant toute la période dite de démocratisation : il faut relever, par exemple, que le président du Cameroun a réprimé toute velléité et toute manifestation en faveur du multipartisme au début des années 1990, jusqu'à ce que le président français, au 16e Sommet franco-africain de la Baule, du 19 au 21 juin 1990, enjoigne aux présidents de l'Afrique francophone de tourner la page du parti unique dans leurs pays. Et juste une semaine plus tard, le 28 juin, Paul Biya demande aux militants de son parti, le parti unique, de se préparer pour la concurrence. Faut-il rappeler qu'un mois plus tôt, le 26 mai 1990, un rassemblement à Bamenda, pour la naissance d'un parti politique, avait été réprimé dans le sang? C'est tout dire du rôle déterminant de la France dans la décision d'accepter le multipartisme comme système politique au Cameroun. Il est aussi notoire que le président du Cameroun annonce la plupart des grandes décisions politiques de cette époque pendant ou après une visite officielle en France : dans un article à haute teneur sarcastique et humoristique, et sous un titre évocateur à souhait, « Voir Paris et... parler »¹¹⁰, Thomas Eyoum'a Ntoh parle

¹⁰⁷ Voir documents Nos 6 et 8 du corpus.

¹⁰⁸ Voir document No 12 du corpus.

¹⁰⁹ La littérature est plutôt abondante sur le Net au sujet de la Françafrique et des réseaux Foccart.

¹¹⁰ Thomas EYOUM'A NTOH, « Voir Paris et... parler » in *Le Messager*, No 223 du 11 avril 1991, p. 11.

de cette langue de Paul Biya qui se délie chaque fois qu'il se trouve sur le perron de l'Élysée, révélant aux Camerounais les intentions de leur président sur la gestion de leur pays. Et comme pour confirmer qu'il va à Paris en consultation auprès de son maître, c'est là aussi que le président de la République du Cameroun, chef d'un État indépendant depuis 30 ans alors, déclare, sans vergogne : « Je ne crois pas déformer la pensée du Président [Mitterrand] en disant qu'il estime que je suis parmi les meilleurs élèves »¹¹¹. Voilà qui éclaire sur le rôle déterminant de la France politique dans les décisions du gouvernement camerounais. Curieusement, il n'y a aucune évocation claire¹¹² de cet acteur, plus ou moins occulte, dans la communication des évêques du Cameroun, ce qui ne peut pas ne pas susciter des questionnements.

Pourquoi ce presque silence au sujet d'acteurs majeurs d'une situation aussi préoccupante que celle de l'Afrique? Des éléments de réponse à cette question pourraient se trouver dans l'homélie de Mgr Thomas Nkuissi¹¹³ le 17 février 1991 à Nkongsamba, qui a été évoqué dans la première partie de ce travail : elle éclaire sur la manifestation de ces acteurs, avec les défis que cela ajoute à la situation déjà assez difficile à gérer en Afrique.

Même si elle ne portait pas directement sur la crise socio-politique de l'heure, cette homélie attirait l'attention sur ces acteurs de l'ombre qui tiennent depuis longtemps une place déterminante dans la situation qui prévaut en Afrique. Ils sont englobés dans

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Voir document No 13 du corpus.

¹¹³ Thomas NKUISSI, «Homélie du centenaire», in *Dernières paroles d'évêque diocésain*, évêché de Nkongsamba, février 1993, pp. 9-22.

l'expression « Solidarité occidentale », dont le souci est de sauvegarder l'hégémonie et les intérêts de l'Occident au moyen d'actions dont l'efficacité « est garantie par les sociétés multinationales, économiques ou religieuses, qui visent à maintenir le reste de l'univers dans la passivité et la médiocrité. »¹¹⁴ Pour illustrer son propos, l'évêque de Nkongsamba évoque la question No 11 des *linéamenta* en vue de la préparation de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques de 1994, sur « la multiplicité des congrégations religieuses de droit diocésain en Afrique » et relève que :

« ... parmi les 400 congrégations présentes en Afrique Occidentale et Centrale, 371 sont étrangères et 29 seulement sont de droit diocésain africain, 29 congrégations indigènes, 2 pour les hommes et 27 pour les femmes, contre 371 congrégations étrangères, 64 pour les hommes et 307 pour les femmes. Et ce sont les 29 pauvres instituts diocésains qui sont frappés de multiplicité par le questionnaire du document antépréparatoire de la première session de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques.

La Fontaine a écrit que le besoin est docteur en stratagème. Jusqu'ici il y a quelque part des gens qui créent des besoins pour l'Afrique et pour l'Église en Afrique, et qui ont créé des structures solides pour répondre à ces besoins, comme ces 371 congrégations étrangères qui doivent absolument pourvoir à tous les besoins spirituels des Africains, si bien que les 29 congrégations indigènes sont de trop et méritent un plan de réduction drastique à la prochaine réunion de l'épiscopat continental.

371 sociétés étrangères sur la moitié de l'Afrique, c'est de la saturation jusqu'à la nausée, c'est de l'étouffement jusqu'à l'asphyxie, c'est de la stérilisation spirituelle, c'est du viol culturel. Il y en a qui viennent juste de faire du continent africain leur nouvelle priorité.¹¹⁵

On peut relever que ce qui est ainsi dit au niveau de l'Église catholique en Afrique se vérifie à tous les niveaux de la vie des Africains, avec une des pratiques les plus pernicieuses que l'Occident a développées pour tenir l'Afrique en laisse, et que l'on peut

¹¹⁴ NKUISSI, «Homélie du centenaire», in *Dernières paroles d'évêque diocésain*, p. 10.

¹¹⁵ NKUISSI, «Homélie du centenaire», in *Dernières paroles d'évêque diocésain*, pp.11-12.

percevoir chaque fois qu'une crise s'ouvre quelque part sur ce continent : la pratique du « chaperonnage ». En effet, il n'est pas une seule situation, politique, économique, sociale, culturelle ou religieuse, qui surgit en milieu africain sans que des « experts » occidentaux se précipitent avec des solutions toutes faites pour y remédier. Ce fut le cas au lendemain des indépendances africaines, où le multipartisme naissant fut remplacé par le parti unique comme moyen d'unité et d'intégration nationales en vue de rassembler tous les citoyens autour d'un projet de développement, selon ces experts. Trente années plus tard, devant le constat d'échec d'un tel système politique, le multipartisme fut remis au goût du jour comme le sésame à tous les maux africains. Force est pourtant de constater qu'aujourd'hui encore, près de 25 ans après la mise en place de cette formule, les pays qui ont été internationalement jugés comme ses meilleurs pratiquants, le Bénin comme le Mali, entre autres, comptent parmi les pays les pauvres du monde. Puis, il y a eu, à la fin des années 80, les programmes d'ajustement structurel pour résorber la crise économique, et qui a plutôt empiré la situation socio-économique des populations africaines. Il n'en est pas autrement de la gestion des crises socio-politiques nées justement du multipartisme : le cas de la Côte d'Ivoire est flagrant, où la France, par les accords de Marcoussis, a légitimé une rébellion armée qui tenait la moitié nord du pays dans la terreur, et a fait tout ce qui est en son pouvoir pour entraver toute médiation africaine qui échappait à son contrôle. D'où cette réaction du théologien ivoirien, Jean-Claude Djereke : « ... que l'ancienne puissance coloniale tourne le dos à l'arrogance, à l'infantilisation des Africains, à l'injustice (nos matières premières

achetées à vil prix) et à la prétention de savoir et de dire ce qui est bon pour les Africains. »¹¹⁶

Se référant aux papes et au concile, Mgr Nkuissi déclare dans la suite de son homélie que « le choix des formes de la vie religieuse chez nous doit répondre aux besoins de l'Afrique et des Africains, et non pas à ceux de la Solidarité Occidentale. » Il ne se fait pourtant pas d'illusion sur les difficultés d'un tel choix, qui demande courage, audace, et détermination :

Évidemment, à 29 contre 371, nous sommes découragés et tentés de rendre les armes, puisque toutes ces puissantes sociétés étrangères nous tombent du ciel et se déversent sur nous. Mais il dépend de nous d'engager le combat terrestre où nous serons imbattables. Car nous sommes maîtres du terrain : terrain de la langue, terrain de la culture, terrain des traditions, terrain des coutumes, terrain de la pauvreté et du partage.

Sur ce terrain-là, nous pourrions ressentir nos véritables besoins qui ne seront pas des copies conformes des besoins que d'autres créent pour nous pour le besoin de leur cause.

Le besoin est maître en stratagème. Face à nos vrais besoins qui restent à découvrir, à évaluer et répertorier, ce ne sont pas des stratagèmes qu'il nous faut, mais une vraie stratégie, c'est-à-dire l'art de créer, de rassembler, de combiner et de diriger un ensemble de forces vives pour la réalisation d'un but unique : l'Incarnation authentique de Jésus Christ en Afrique.

Pour atteindre ce but, trois objectifs nous sont proposés, qui sont autant de défis à relever : la prise en main de la mission, l'inculturation et la nouvelle évangélisation.¹¹⁷

Rappelant l'invitation du pape Jean-Paul II à une nouvelle évangélisation avec des objectifs spécifiques pour chaque continent, l'Europe, l'Amérique Latine, l'Asie,

¹¹⁶ Jean-Claude DJEREKE, « Soyons davantage cohérents et constants », in le *Courrier d'Abidjan* No 572 du 25 novembre 2005, sur <http://news.abidjan.net/presse/courrierabidjan.htm>

¹¹⁷ NKUISSI, « Homélie du centenaire », in *Dernières paroles d'évêque diocésain*, pp.15-16.

l'évêque de Nkongsamba termine en attirant l'attention de l'Afrique sur ce qui est original dans ce renouveau de la mission de l'Église :

La nouveauté est dans la stratégie : l'Église n'est plus une société internationale, fusse-t-elle mondiale, mais une communauté universelle. Il n'y a plus un centre politique qui dirige, mais un Père commun qui visite, qui unit, qui conforte et qui anime. L'évangélisation n'est plus confiée à des sociétés spécialisées, mais aux Églises locales, partout dans le monde.

En ces jours où partout ailleurs triomphe la raison du plus fort, dans la nouvelle évangélisation, tous les continents ont le même statut. Il n'y a plus d'experts internationaux, chaque continent, voire chaque Église locale devra produire et mobiliser les siens.

Le passé a pu être ce qu'il a été sans nous. Mais le futur ne pourra pas être ce que Dieu veut qu'il soit sans nous. Chacun est occupé chez soi.

Nous avons la Parole de Dieu, nous avons la doctrine du concile, nous avons le droit du code, le Pape vient chez nous, l'Esprit du Seigneur remplit l'univers : que nous faut-il davantage?¹¹⁸

Cette homélie se termine sur l'appel à la mobilisation générale en vue de la nouvelle évangélisation dont les pasteurs des Églises d'Afrique sont les responsables. Elle attire l'attention sur les actions souterraines d'un Occident dominant dont il faut apprendre à se passer désormais, sur tous les plans, si l'Afrique veut découvrir ses vrais besoins et y apporter une réponse adéquate.

Au niveau des Églises chrétiennes, on ne peut pas dire que les propos de l'évêque de Nkongsamba soient vraiment révolutionnaires, puisque la question de « l'incarnation authentique de Jésus Christ en Afrique » hantait déjà la pensée théologique africaine avant même le concile Vatican II. Ce qui semble nouveau, c'est qu'un évêque l'endosse de façon aussi explicite. La suite des événements montrera bien que ce genre de discours

¹¹⁸ NKUISSI, «Homélie du centenaire», in *Dernières paroles d'évêque diocésain*, p. 20.

n'est pas acceptable au sein de la hiérarchie de l'Église près de 30 ans après le concile : Mgr Nkuissi, l'évêque de Nkongsamba et auteur de cette homélie, sera rageusement vilipendé par des membres africains de certaines congrégations missionnaires au cours d'une des réunions de la conférence épiscopale nationale qui ont suivi; presque un an plus tard, en décembre 1992, il sera contraint à la démission et à l'exil, au motif explicite de cette homélie. Voici la présentation que Mgr Nkuissi fait de cet événement :

La veille de Noël, le Pro-nonce m'a averti au téléphone.
 Le lendemain de la fête, il est venu à l'évêché. Il parla de démission. Je demandai s'il avait un formulaire.
 Il me tendit une feuille avec deux lignes imprimées.
 Je signai.
 Puis suivit un commentaire. En arrière-plan l'homélie du 17 février 1991. On causa, on mangea, il partit.
 Chers frères et sœurs, Jésus est le seul sauveur. Il veut sauver chaque peuple, sans zigzag ni méandre. Et l'Esprit du Seigneur remplit tout l'univers. J'accepte de mourir pour cela.
 Du moment que l'eau de pluie tombe du ciel, nous n'avons pas à devoir puiser dans les rigoles.¹¹⁹

Juste après son départ, la nonciature prit des dispositions pour « suspendre » la rentrée de janvier 1993 au grand séminaire diocésain de Nkongsamba pour le deuxième trimestre de l'année académique. Ensuite, l'administrateur apostolique, nommé pour assurer l'intérim au siège épiscopal de Nkongsamba, se chargea d'éclaircir les rangs des séminaristes du diocèse de Nkongsamba en formation dans les autres grands séminaires du pays. Les instituts diocésains des Servantes de Marie Immaculée (SMI) et de la

¹¹⁹ NKUISSI, «Au revoir au peuple du diocèse de Nkongsamba», in *Dernières paroles d'évêque diocésain*, p. 63.

Fraternité des Oblats de Nyabang (FON) furent mis à mal¹²⁰ et, dépités, plusieurs de leurs membres durent s'en aller. On était ainsi certain de briser la mobilisation dont il était question dans la fameuse homélie de l'évêque de Nkongsamba.

La raison est là, du quasi-silence au sujet d'acteurs majeurs d'une situation aussi préoccupante que celle de l'Afrique. Ces acteurs occultes, aux niveaux socio-économique et politique, comme au niveau religieux de l'Église catholique, sont suffisamment puissants pour faire taire toute langue et disloquer toute tentative de contrecarrer leurs intérêts ou leur hégémonie, tout en faisant accepter au monde entier que leur agissement est juste, moral et légal.

L'intérêt, pour ce travail, de présenter cette homélie et ses conséquences, c'est de montrer la détermination des acteurs occultes de tout bord, à la fois internes et externes, à tenir l'Afrique en laisse. On ne peut donc penser à la résolution des crises africaines sans tenir compte d'eux, même s'ils donnent l'impression de n'être concernés qu'à titre humanitaire.

- Les évêques connaissent-ils l'opinion que ces publics ont sur la hiérarchie catholique au Cameroun dans la situation de l'heure?

On ne peut pas douter du respect et de la confiance que les populations, en général, accordent aux évêques. Dans un mouvement d'humeur, on remarque quelques

¹²⁰ V^r Anne Léocadie TIAKO TCHAKO, *Chemin de croix, chemin d'espérance. Calvaire et mort d'une religieuse*, Présentation et commentaires de Bernard Kentia, Yaoundé-Cameroun, Éditions Terroirs, 2007, pp. 65-66.

mécontentements manifestés dans la presse contre l'un ou l'autre membre du corps épiscopal, mais rien de bien sérieux. Il n'en est pas autrement des leaders politiques, qui n'expriment aucun désagrément profond à l'endroit des évêques. Mais l'opinion que le gouvernement a de l'épiscopat, dans son ensemble comme dans ses individualités, n'est pas des plus saines, au regard des faits : on peut citer, entre autres, le discrédit systématique que les médias gouvernementaux essaient de porter sur la lettre pastorale *Sur la crise économique dont souffre le pays*, l'envenimement de la dissension entre Mgr Zoa et le cardinal Tumi au sujet de la conférence de presse de ce dernier, la violence des propos contre Mgr Verdzekov au sujet de son interview à *Radio France International* sur la répression des populations à Bamenda. Éboussi relève aussi les comportements belliqueux à l'encontre des propositions du cardinal lors de la rencontre Tripartite; en continuant à l'inviter aux rencontres au sommet, on sent comme un désir de l'obliger à une présence silencieuse.

Tout cela permet d'établir l'opinion que le gouvernement a des évêques, l'opinion sur laquelle il se fonde pour organiser son jeu de façon à les prendre à leur propre jeu :

- Cette opinion, c'est que les évêques ont une autorité certaine sur les populations, et qu'il vaut mieux les avoir avec soi, non pas pour obtenir un autre regard sur la situation, mais pour s'assurer une caution morale. Cette approche a déjà fait ses preuves lorsque le gouvernement a organisé sa vraie-fausse démocratie avec des candidatures multiples au sein du parti unique, et que les évêques y ont vu une ouverture démocratique pour laquelle il fallait bénir le ciel,

« même si pour certains, le cadre de ce choix paraît encore limité »¹²¹. Alors, pourquoi se passer d'un ingrédient qui donne un si bon goût à la sauce? C'est ainsi que des évêques sont invités aux diverses rencontres supposées décisives, où ils peuvent même prendre la parole, pourvu qu'ils ne tiennent pas des propos contradictoires au schéma prévu et arrêté.

- Cette opinion, c'est aussi que les évêques, étant les tenants d'un système autoritaire, ne contesteront jamais une autorité établie qui maintient l'ordre, fut-ce par la répression, sous peine de se trouver en contradiction avec eux-mêmes; voilà qui explique l'admonestation à Mgr Verdzekov qui déroge à la règle en élevant la voix contre l'expédition punitive de Bamenda, alors qu'aucun évêque n'a réagi aux répressions précédentes en d'autres lieux, particulièrement à l'Université de Yaoundé où les étudiants ont été traqués et massacrés dans l'indifférence totale de l'épiscopat du Cameroun¹²².

- Cette opinion, c'est surtout que les évêques sont les partisans de la légalité : « Tout doit se faire dans la légalité », titre *Cameroon Tribune*, comme pour résumer les propos du Cardinal Tumi à la conférence de presse du 11 juin 1990. Mais qui formule les lois et les décisions portant le sceau de la légalité si ce n'est le président de la République et son gouvernement! Qui vote les lois et leur donne une valeur légale si ce ne sont les députés qui sont exclusivement ou

¹²¹ Voir document No 1 du corpus.

¹²² Dans le document No 16 du corpus, l'archevêque de Yaoundé parle de cette situation en termes de désinformation, mais sans aucune allusion aux tueries qui y ont été perpétrées; pourtant Ateba Yene déclare, dans *Le Messenger* No 241 du 16 août 1991, que le père Romuald affirme avoir remis à l'archevêque, « dans le cadre de l'Aumônerie des Œuvres universitaires de NDJON MELEN, un rapport exhaustif qui faisait état des exactions commises par l'armée à l'Université. »

majoritairement du RDPC (parti au pouvoir) et de ses affidés au Parlement! Alors, une belle loi sur mesure, dont on peut d'ailleurs retarder l'application, au besoin, et les légalistes sont rassurés et confortables.

- Cette opinion, enfin, c'est que la hiérarchie catholique au Cameroun est un corps qui ne sait pas faire corps : il en fut ainsi autour du problème des écoles catholiques en 1965 et de l'Affaire Ndongmo dans les années 70; il en est ainsi autour de la lettre pastorale sur la crise économique dont souffre le pays; et il n'en sera pas autrement autour de tout sujet de grande sensibilité, pourvu qu'on place les bons mots aux bons endroits : unité et intégration nationales, ordre et paix sociale, respect de la loi et des institutions républicaines, dialogue et réconciliation, patriotisme, etc., tous ces principes qui renvoient à des valeurs morales et sociales réelles sous d'autres cieux, mais qui ne sont ici que du vent.

Pour en revenir à la question sur la connaissance de ses publics cibles, on peut répondre par l'affirmative. Qu'ils parlent de l'école catholique ou des autres questions socio-politiques, les évêques connaissent bien les destinataires de leurs messages, mais ne prennent pas toujours en considération la réalité de leur état d'esprit ou de leurs intérêts de l'heure; de même, ils ne tiennent pas compte de toutes les forces, visibles ou occultes, qui influencent les décisions des individualités qui constituent ces publics cibles. Enfin, les évêques semblent oublier que l'opinion, même favorable, que ces publics ont à leur égard, peut, dans les mains d'un manipulateur tel que le gouvernement, servir d'arme pour neutraliser leurs efforts en faveur de la justice et de la paix sociales.

d. Des services médiatiques appropriés (par Quel canal?).

Pour la transmission de leurs messages au public cible, les évêques disposent d'un atout exceptionnel qui est lié à l'organisation structurelle interne de l'Église catholique au Cameroun : les paroisses. Outre les différentes rencontres hebdomadaires des paroissiens, les annonces au cours de la messe dominicale sont des moyens de communication infaillibles qui permettent de transmettre non seulement des informations générales sur les activités pastorales paroissiales et sur la vie de l'Église, mais aussi d'orienter les comportements par des enseignements explicites et des consignes expresses. De plus, dans la plupart des cas, elles sont faites directement dans la langue des paroissiens, ce qui est un avantage certain. La paroisse constitue donc un canal des plus appropriés pour la communication de la hiérarchie catholique, ce dont ne dispose même pas l'administration publique. Presque toutes interventions de la CENC, lettres pastorales, communiqués des séminaires des évêques, etc., suivent habituellement ce chemin, et les prêtres, catéchistes et autres agents pastoraux s'y prêtent généralement de fort belle manière.

Il reste cependant vrai que le gros des populations les plus intéressées aux questions socio-politiques et les plus engagées dans les actions et les manifestations à caractère politique, particulièrement dans les centres urbains, ne se retrouvent pas toujours dans les églises. À leur intention, comme à l'intention de la communauté internationale, les médias modernes restent le canal le plus indiqué. À cet effet, il convient de signaler que l'univers médiatique des années 90 est dominé au Cameroun par la presse écrite, la radio et la télévision étant l'apanage du gouvernement et du parti au pouvoir qui, sur le plan

informationnel, les utilisent à leur seule propagande. À la faveur de la loi No 90/052 du 19 décembre 1990 sur la libéralisation des communications sociales, il y a un foisonnement de journaux de toutes les tendances : le Centre de recherche et d'étude en économie et sondage (CRETES) en dénombre jusqu'à 80 en activité en 1993¹²³. Parmi ceux-ci, on compte *Cameroon Tribune*, le journal du gouvernement, et *Le Messager*, réputé être critique envers le pouvoir politique et ses démembrements structurels aux niveaux national et local, et considéré comme le journal de l'opposition pendant les années de braise. C'est dans ces deux titres qu'on trouve toutes les interventions individuelles des évêques, et même certains communiqués de la CENC. Il faut cependant relever qu'ils ne sont pas au service de la communication de la hiérarchie catholique au pays, et exploitent celle-ci selon les besoins de leur ligne éditoriale.

L'Église catholique dispose pourtant d'un organe de presse à elle, et il paraît régulièrement pendant cette période de grande activité communicationnelle de la hiérarchie catholique¹²⁴ : *L'EFFORT camerounais*, le journal d'information générale de l'Église catholique au Cameroun, a été créé en octobre 1955. Les évêques voulaient qu'il serve à « l'information, l'expression et le témoignage de la communauté religieuse dans un pays en pleine recherche de sa personnalité. »¹²⁵ Après les indépendances, *L'EFFORT camerounais* devient un vrai cauchemar pour le régime répressif d'Ahmadou Ahidjo, le premier président du Cameroun, qui, estimant qu'il doit se

¹²³ CRETES, *La presse écrite dans le paysage médiatique du Cameroun : une analyse dynamique*, Publication de la Fondation Friedrich Ebert au Cameroun, 1995.

¹²⁴ La parution de *L'EFFORT camerounais* sera suspendue en octobre 1992.

¹²⁵ Jean-Paul BAYEMI, *L'EFFORT camerounais ou la tentation d'une presse libre*, Col. Mémoires Africaines, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 29.

défendre contre ses ennemis « comme par exemple le “naïf” de l’Effort Catholique (sic!) »¹²⁶, usera de tous les moyens pour le réduire au silence. Il faudra attendre novembre 1987 pour revoir *L’EFFORT camerounais* dans les kiosques et, hasard de l’histoire, au moment où il peut reprendre sa vocation première qui était de servir « un pays en pleine recherche de sa personnalité »; en effet, avec le vacillement du régime de parti unique, le pays est à la recherche de nouveaux repères. En se fondant sur son glorieux passé de défenseur des populations contre les abus des pouvoirs publics, ce journal aurait pu être le canal approprié des évêques dans leur campagne pour la promotion de la justice et de la paix sociales. En apercevant son directeur de publication et rédacteur en chef dans le rôle de modérateur lors de la conférence de presse du 11 juin 1990, on aurait pu penser qu’il serait la cheville ouvrière d’un service de relations publiques à la CENC. Non seulement il n’en fut rien, mais encore, on trouve très peu d’interventions épiscopales sur les questions socio-politiques dans le journal d’information générale de l’Église catholique au Cameroun : deux des appels de la CENC¹²⁷, et une interview d’un évêque (« Mgr Owono Minboe, au sujet de la Rencontre tripartite d’octobre-novembre 1991 »)¹²⁸. Cette presque absence des éléments de la communication socio-politique des évêques du Cameroun dans ce qui est supposé être leur journal n’a pas manqué de susciter quelques interrogations auxquelles des pistes de réponse sont proposées dans le Mémoire de Maitrise professionnelle en communication

¹²⁶ Bayemi, *L’EFFORT camerounais ou la tentation d’une presse libre*, p. 39.

¹²⁷ *L’Effort camerounais* Nos 38 et 42.

¹²⁸ *L’Effort camerounais* No 45.

de Bernard Kentia¹²⁹. En voici une, à titre indicatif, de Pascal Baylon Mvoe, le directeur de publication de *L'EFFORT camerounais* : « Vous devez être d'accord avec moi que nous ne serons jamais d'accord sur tout, tellement les problèmes sont complexes : les rédacteurs, ils ne sont pas des robots, les évêques, s'ils ont les mêmes dogmes, ils n'ont pas tous la même théologie, encore moins la même approche pastorale... »¹³⁰ Faut-il comprendre que les divergences sur ces questions sont telles au sein de l'épiscopat que son journal doit en être protégé en censurant les évêques? Toujours est-il que ce canal, qui est certainement le plus approprié pour la communication socio-politique des évêques et pour une campagne de communication de l'épiscopat du Cameroun, ne fut pas la voix de la hiérarchie de cette Église à laquelle il appartient pourtant.

e. Une stratégie conséquente (avec Quel effet?).

Une stratégie de campagne est un effort de créativité ou d'imagination en vue de trouver la façon dont il faut attaquer un public cible. Une stratégie conséquente est celle qui permet de toucher la fibre sensible du public cible de façon à produire sur lui l'effet escompté. Elle commence par la planification des événements de communication, ce qu'on pourrait appeler « le bon moment », celui où le public cible est le mieux disposé à écouter un message précis que l'émetteur lui destine. Or, il est apparu clairement dans le chapitre 1 sur la constitution du corpus que les éléments de la communication socio-

¹²⁹ Bernard KENTIA, *L'avènement de la démocratie dans la presse catholique au Cameroun : Analyse de contenu de L'EFFORT camerounais, d'avril 1990 à mars 1992*, Mémoire de Maitrise professionnelle en communication, ICAO/ISCOM, Abidjan, année académique 1999/2000. On y trouve également une présentation détaillée sur *L'EFFORT camerounais* : historique, présentation, ligne éditoriale, etc.

¹³⁰ Pascal Baylon MVOE, Rapport à l'intention du Conseil permanent de la CENC, 1989.

politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, étaient liés, pour la plupart, à des événements qui ne dépendaient pas d'eux; les évêques essayaient de s'inscrire dans le cours des événements qui survenaient. Cela ne constitue pourtant pas une excuse qui tienne, car même un élément de communication comme la lettre pastorale *Sur la crise économique dont souffre le pays*, longuement préparé et programmé, finit par échapper au contrôle de la CENC, si bien qu'elle se trouve plutôt à improviser une défensive au cours de la conférence de presse prévue pour expliquer la lettre, avec le dérapage que l'on connaît.

Pas de planification d'événements de communication, pas de maîtrise sur les éléments communicationnels préparés, difficile donc de parler de stratégie de campagne. Peut-on, tout de même, trouver une stratégie conséquente dans les éléments de communication pris individuellement, c'est-à-dire un scénario d'attaque du public, envisagé dans un élément communicationnel, qui produit l'effet escompté? Deux exemples de stratégies permettent de répondre : celle que propose d'une part Mgr Zoa, et de l'autre le cardinal Tumi, dans le but de forcer le gouvernement à prendre des mesures en vue du financement de l'école catholique qui compte plusieurs années de subventions non payées : « Après la session parlementaire dite des libertés, mettons les parents des enfants de nos écoles en face de leurs responsabilités : organisons-nous pour cela. Organisons de vastes campagnes d'information, d'organisation, de formation à l'intention de ces parents. Pour moi, en dehors de cela, je ne vois pas de solution, ils sont les seuls capables de forcer les parlementaires qui sont leurs élus, ils sont les seuls à pouvoir forcer le gouvernement à réviser leur conception, leur idéologie et leur politique

scolaire... » (Mgr Zoa)¹³¹. « Mais je crois qu'il revient aux parents de résoudre ces problèmes ... Vous savez ce qui s'est passé en France, un événement qui a provoqué un changement de gouvernement. En 1984 en France, les parents sont descendus dans la rue parce que l'État voulait jouer avec l'enseignement privé. Ils sont descendus demander que leurs droits soient respectés ... On a l'impression que les parents au Cameroun croient que c'est une faveur que l'État fait à l'enseignement confessionnel. C'est une obligation. » (Cardinal Tumi)¹³². Stratégies pas du tout conséquentes parce que le gouvernement, à cette période d'avril 1991, maîtrise non seulement le Parlement, mais aussi la rue où toute manifestation est matée dans le sang sans aucun égard. Mais pouvait-on attendre autre chose des évêques qui ont l'habitude de transposer des manières d'agir d'ailleurs dans un pays où les réalités sont carrément différentes? Finalement, ce sont les Secrétares à l'éducation et les Principaux des collèges de l'enseignement catholique qui trouvèrent la stratégie conséquente, un scénario de confrontation que le gouvernement ne pouvait ni réprimer, ni ignorer, ni différer : la menace d'un débrayage des cours dans tous les établissements scolaires catholiques du Cameroun. Il s'empessa de payer les 2/3 des arriérés dus pour l'année scolaire 1989/90, et s'engagea à payer le reste dans les plus brefs délais; la Commission mixte, demandée en vain par les évêques depuis des années, fut lancée et se tint un an plus tard, en avril 1992.¹³³

¹³¹ Voir document No 13 du corpus.

¹³² Voir document No 12 du corpus.

¹³³ Voir communiqué de la Direction de l'enseignement catholique de Douala, en date du 2 avril 1991, in *Le Messager*, No 223 du 11 avril 1991, p. 11.

Il s'impose de reconnaître que la pratique communicationnelle des évêques du Cameroun en matière socio-politique, de 1988 à 1998, dans le but de promouvoir la justice et la paix sociales, manque de pertinence sur toute la ligne. Des 5 questions d'évaluation, empruntées du modèle de Lasswell qui est le modèle classique pour une communication persuasive, aucune n'a reçu une réponse concluante pour une campagne de communication : un commanditaire bien organisé pour réussir une communication planifiée, mais avec des décompositions défaillantes et sans service de relations publiques pour rattraper ses erreurs; des messages bien argumentés et documentés, mais fondés sur des principes qui ne correspondent à aucune réalité du milieu, et donc ne peuvent déboucher que sur des vœux pieux; des publics cibles bien connus, mais dont les intérêts et les personnalités individuelles et collectives ne sont pas pris en compte dans la formulation des messages, de même que leur capacité de malice semble sous-estimée; un service médiatique saisi au petit bonheur, qui parasite davantage le message qu'il ne le clarifie, alors que le canal approprié est miné par des querelles de clocher; aucun scénario d'attaque original et contextuel qui puisse atteindre et avoir des effets sur les publics cibles.

C'est donc sans surprise qu'on peut conclure que la promotion de la justice et de la paix sociales, sur laquelle les évêques disent porter leur intérêt dans leurs interventions, est tout simplement de l'ordre du discours, un discours bien documenté, mais constitué de clichés qui ne correspondent pas aux réalités camerounaises d'alors. Le gouvernement se fit un plaisir de s'appuyer sur ces doux rêves pour neutraliser les velléités épiscopales sur les questions socio-politiques et consolider sa domination au sein du système social global.

Conclusion.

La deuxième partie de ce travail a permis de présenter un résumé de la réflexion critique des théologiens africains sur le discours social de la hiérarchie catholique sur l'Afrique, et plus précisément de relever les limites de ce discours à apporter une amélioration réelle à la situation socio-politique déplorable sur ce continent. Elle a aussi été le lieu d'une analyse de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, afin d'en vérifier la pertinence théorique et pratique. Ils ont essayé; c'est ce qu'on peut dire de mieux, concernant ce que la CENC a voulu présenter comme l'intérêt poursuivi dans ses « multiples interventions faites ces dix dernières années » : la promotion de la justice et de la paix sociales. À cet effet, les évêques se sont essayés à une communication persuasive, mais on s'aperçoit qu'ils ne se sont pas donné les moyens d'une campagne ciblée qui est le processus à suivre pour ce genre de communication. Non seulement ils n'ont pas mis en place une planification leur permettant de contrôler une pratique communicationnelle à laquelle l'organisation interne de la CENC se prêtait pourtant de fort belle manière, mais encore ils n'ont pas pu gérer leurs dissensions internes comme groupe social.

La pertinence théorique de leur communication ne fait l'ombre d'aucun doute : en effet, les évêques du Cameroun, dans leur individualité comme dans leur ensemble, sont bien placés pour parler et se faire entendre sur la situation du pays; ils savent acquérir l'expertise nécessaire pour analyser et présenter les différentes manifestations des crises qui secouent la société camerounaise; dans leur rôle de pasteurs, ils se placent dans la position de veilleurs et d'éclaireurs, ce qui leur gagne un surcroît de respect, d'estime et

de confiance au sein des populations en général; de plus, leurs engagements comme groupe social dans des œuvres sociales, n'est en opposition ouverte à aucun autre groupe social en présence, même si quelques jeux de rivalité existent, sont connus, et donc peuvent être gérés.

Mais force est de constater que la pratique communicationnelle des évêques est un échec lamentable, non pas seulement parce qu'ils n'ont pas obtenu l'effet escompté sur leurs publics, mais davantage parce que, sans en avoir conscience, ils ont servi la cause de l'autoritarisme gouvernemental contre tous les autres groupes sociaux en présence, les leaders politiques de tous les bords, les populations de tous les segments, et même eux-mêmes : sur le plan technique, les règles fondamentales d'une communication planifiée n'ont pas été suivies; d'une manière générale, en contexte connu, ils ont mené une réflexion fondée sur des principes très répandus et très documentés, mais hors contexte, et donc sans aucune prise sur l'âme sociétale; pire, en prenant des valeurs atemporelles et anhistoriques comme référence absolue de l'action sociale, ils ont abouti à la reproduction des clichés dont le gouvernement s'est insidieusement servi pour abuser des populations, les dépouiller de leurs droits souverains et confisquer le pouvoir d'État qui leur appartient. Plus concrètement, en appelant au dialogue et à la négociation avec un système répressif qui biaise et use de dilatoire pour ne jamais s'acquitter de ses devoirs, qui se joue de tous les compromis et revient sur toutes les décisions prises de commun accord, les évêques ont dévoyé le combat du peuple contre l'autoritarisme. En se contentant d'exhorter les populations à des actions pieuses, ils ont entretenu la déresponsabilisante mentalité du miracle à laquelle se réduisent les peuples résignés. En

conséquence, et peut-être de bonne foi, au lieu de la paix sociale, ils ont favorisé la paix des cimetières, et à la place de la justice sociale, ils ont assisté à la légalisation de l'iniquité : quel paradoxe!¹³⁴

Cet échec de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, peut s'étendre à la communication socio-politique des évêques des autres pays africains parce qu'on y trouve essentiellement les mêmes tares : le recours aux principes hors contexte comme fondement de la réflexion sur la situation africaine, et la présentation des valeurs atemporelles et anhistoriques comme références absolues pour gérer les crises socio-politiques africaines. Tout cela s'ajoute aux limites relevées par les théologiens africains au discours social des évêques d'Afrique pour en expliquer l'incapacité à avoir prise sur les populations.

Le point commun des deux approches se trouve au niveau de l'inadéquation entre le discours et la réalité. Cette inadéquation, au-delà de la dimension comportementale qui est très présente dans l'analyse critique des théologiens africains, se trouve surtout au niveau de la conception du message et de la stratégie dans la communication épiscopale sur l'Afrique, et peut être illustré par l'expression populaire du « Copier-Coller » : des concepts comme « Structures de péchés », ou encore « Commission justice et paix », etc. qui, parce qu'ils se trouvent dans l'un ou l'autre discours du pape, deviennent les thèmes majeurs du discours des évêques en Afrique, sans qu'on soit capable d'établir que cela renvoie à une réalité effective ou constitue un objectif réaliste qui permet d'améliorer la

¹³⁴ Dans *Gaudium et spes*, No 82.4, les pères du concile Vatican II mettaient déjà le monde en garde contre « de fausses espérances » et « la paix redoutable de la mort »; il s'agissait alors de la paix internationale. Cette mise en garde devrait être prise en compte au niveau des nations, lorsqu'on se trouve en situation d'autoritarisme, où le langage qui prévaut est celui de la terreur, de la répression, de la fourberie et du grenouillage.

situation des populations sur ce continent. La conséquence, c'est qu'il en résulte un discours qui ne rencontre pas l'âme des populations qui lui permettrait de porter du fruit, en même temps que le sursaut des populations n'y trouve pas de point d'appui dont il a besoin pour renverser la situation. Ainsi se confirme l'hypothèse de ce travail, selon laquelle un enseignement social qui veut être un facteur de changement socio-politique réel en Afrique devrait être élaboré à partir de la situation africaine comprise de l'intérieur, en tenant compte des réalités historiques qui l'ont façonnée, des intérêts qui y sont en jeu, et des acteurs qui y sont impliqués.

La question porte désormais sur la façon de raviver la dimension du changement dans la mission de l'Église en Afrique, et d'imprégner la communication socio-politique de sa hiérarchie de la critique « éthico-prophétique » qui fait de l'Évangile le ferment de l'éternel renouveau de tout ordre social et moral. C'est l'appel à une réflexion sur la manière d'être Église pour l'Afrique, et la démarche praxéologique est proposée comme la piste à explorer à cet effet.

**TROISIÈME PARTIE : LA NÉCESSITÉ D'UNE
NOUVELLE ÉTHIQUE ET DE LA DÉMARCHE
PRAXÉOLOGIQUE EN VUE D'UN ENSEIGNEMENT
SOCIAL POUR L'AFRIQUE. LA PRÉPARATION DES
RENDEZ-VOUS PROCHAINS.**

La préoccupation de la hiérarchie catholique est manifeste au sujet d'une Afrique où les conditions de vie des populations en général sont des plus déplorables. À cet effet, l'abondante communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, s'inscrit dans l'ensemble plus vaste du discours social de l'Église sur l'Afrique, au niveau des conférences épiscopales nationales ou régionales, au niveau du SCEAM, et même au niveau des instances romaines telles que l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques. La deuxième partie de ce travail a permis d'établir un certain nombre de faits qui corroborent cette préoccupation, particulièrement les interventions individuelles et collectives de l'épiscopat dans l'arène politique et dans les médias sur un certain nombre d'événements socio-politiques marquants de l'heure. Prenant la parole au nom de l'Église et comme pasteurs, les évêques ont dénoncé les maux qui minent l'Afrique et éveillé les consciences sur les structures externes et internes qui en sont les causes. Leur objectif était d'apporter un renouveau à l'ordre social en place et d'entretenir l'espérance au sein des populations brimées et paupérisées. Leur proximité avec ces populations qui leur sont majoritairement acquises, mais aussi la sollicitation des experts pour apprécier les situations, attestaient de leur volonté d'intervenir en toute pertinence.

Malheureusement, la réalité des conditions de vie sous-humaines est là, aujourd'hui encore, pour montrer que cette préoccupation de l'Église au sujet de la situation africaine n'a pas apporté beaucoup de changement, bien au contraire. L'occasion a été donnée de présenter les raisons de cette contre-performance des interventions épiscopales en faveur des temps nouveaux : elles peuvent se résumer en un ensemble

d'impertinences pratiques, dont la plus notoire, sur le plan des comportements comme de la communication, est l'inadéquation entre le discours et la réalité. Au-delà des impertinences liées aux comportements des personnes individuelles ou collectives, on peut relever que cette inadéquation vient du fait que la hiérarchie catholique regarde et analyse la situation de l'Afrique par rapport aux valeurs chrétiennes occidentales, considérées comme des axiomes sociaux et des modèles éternels et universels; comme si un médecin examinait un patient non en fonction des symptômes que celui-ci présente, mais d'un médicament miracle dont il s'efforce de faire respecter les conditions d'application. En conséquence, non seulement le discours social de l'Église en Afrique ne rencontre pas l'âme africaine, mais, paradoxalement, il participe plutôt à dévoyer la lutte des populations contre un ordre social et moral devenu mortifère.

On ne peut pourtant douter que l'Évangile, sur lequel se fonde l'enseignement de l'Église, soit le ferment de l'éternel renouveau de tout ordre social et moral. Les exemples sont nombreux dans l'histoire, où l'Église a porté une critique « éthico-prophétique » efficace, comme ce jour du 9 mars 1983, où la voix du pape Jean-Paul II a retenti en Haïti, en plein duvaliérisme, en ces termes mémorables : « Il faut que quelque chose change ici. » Il faut vraiment que les choses changent en Afrique, et l'Église peut être un atout dans le processus de ce changement. C'est à cet effet que l'hypothèse suivante a été formulée pour ce travail : Un enseignement social qui veut être un facteur de changement socio-politique réel en Afrique devrait être élaboré à partir de la situation africaine comprise de l'intérieur, en tenant compte des réalités historiques qui l'ont façonnée, des intérêts qui y sont en jeu, et des acteurs qui y sont impliqués.

Le moment est venu de développer cette hypothèse. Elle a été formulée sur la base de l'éthique contextuelle, qui sera explorée comme l'approche pouvant conduire à une nouvelle manière d'être Église pour l'Afrique aujourd'hui. La praxéologie sera proposée ensuite comme le mode opératoire de la nouvelle relation entre l'Église et la société africaine en procès. Il faut cependant reconnaître que la contextualisation de la mission de l'Église, c'est-à-dire de l'Évangélisation, d'une manière générale, n'est une approche nouvelle ni dans l'enseignement de l'Église en général, ni dans la réflexion théologique en Afrique; d'où la nécessité de commencer par présenter ce qu'il en est jusqu'ici.

III.1. Les efforts de contextualisation de l'évangélisation en Afrique.

La première évangélisation s'est malheureusement confondue en Afrique avec la « Mission civilisatrice », associant les missionnaires et les colonisateurs dans un même mouvement d'implantation du système occidental. Son mode opératoire fut celui du transfert, comme dans « transfert de technologie » : il consiste en une transposition pure et simple des concepts et des outils d'un système qui existe en Occident, avec pour seule précaution la tropicalisation qui permet de protéger le matériel oxydable contre les intempéries. Le problème avec ce genre d'opération, c'est qu'il faut toujours en référer à la maison de fabrication lorsqu'il y a un problème, ou lorsqu'il faut trouver des pièces de rechange. C'est la situation des États africains aujourd'hui encore, particulièrement dans les anciennes colonies françaises, dont les dirigeants, en plus de s'entourer de conseillers français sur toutes sortes de sujets, doivent se référer à l'Élysée pour prendre la moindre décision déterminante dans leurs pays. Rien d'étonnant à cela, puisque ceux qui tiennent les rênes du pouvoir politique en Afrique ont gardé la machine administrative héritée de la colonisation, répliquant les institutions qui animent l'État en Occident, copiant presque mot pour mot les textes fondamentaux et l'organigramme de l'administration publique qui y est en vigueur. Ainsi se trouve-t-on à gérer non seulement les limites de cette machine, mais aussi les imperfections inhérentes à toute copie, sans oublier ses incohérences en milieu africain.

Il n'en est pas autrement de l'Église dont la structure et l'administration, et même la pastorale, ne sont pas très différentes de celles héritées de la première évangélisation :

l'église paroissiale, avec ses prêtres, administrateurs des sacrements et des biens de l'Église (écoles, dispensaires, plantations et autres biens meubles et immeubles), reste le centre de la pratique de la foi, à côté de la vie et des activités quotidiennes des fidèles. Cependant, à la différence de leurs camarades qui ont remplacé les administrateurs coloniaux, le clergé africain s'est essayé, par diverses approches, à donner un visage africain à l'Église et à l'expression de foi chrétienne, dans le but d'inscrire la mission de l'Église dans la réalité africaine. Ces approches ont varié au cours du temps et selon les lieux, surtout au niveau de la réflexion théologique africaine, en s'appuyant sur les enseignements des plus hautes instances de l'Église universelle, dans le souci de répondre à la question suivante : comment enraciner l'Évangile en Afrique ? On peut en relever quelques grands moments, avec leurs tendances :

- *Des prêtres noirs s'interrogent*, paru en 1956 aux éditions Présence Africaine. Cet ouvrage des prêtres africains et haïtiens, écrit dans la mouvance du mouvement de la Négritude en France, et dans le contexte des luttes anticoloniales en Afrique, pose la question de la survie d'une Église qui a mené sa mission d'évangélisation selon la méthode du placage ou de l'application du vernis. L'accent est ici mis sur la nécessité de donner une identité africaine aux pratiques chrétiennes en Afrique : les traductions des textes bibliques et les compositions de cantiques en langues africaines se multiplient alors. Ce livre, que certains considèrent comme « l'acte de naissance de la théologie africaine », a été réédité en novembre 2006 aux Éditions Karthala. Cette réédition, qui traduit un désir de retourner aux sources d'une quête fondamentale, a été suivie, en février 2007, d'un

Colloque sur le thème *Évangélisation, Théologie et Salut en Afrique, la Théologie Africaine Cinquante Ans après Des Prêtres Noirs s'interrogent (1956-2006)*, qui s'est tenu à l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest/Unité Universitaire d'Abidjan (Côte d'Ivoire). Le but était de rappeler l'actualité de la problématique d'une évangélisation en profondeur de l'Afrique, particulièrement au moment où l'Église y est essentiellement animée par des évêques, des prêtres, des religieux et religieuses, et des laïcs africains. C'est à ce colloque qu'est née l'Association de Théologiens Africains (A.T.A), dont l'un des objectifs est de « contribuer à la réflexion sur l'évangélisation et la renaissance du continent africain »¹.

- Vatican II, dans *Lumen gentium*, sa Constitution dogmatique sur l'Église, stipule que la mission de l'Église, particulièrement dans les jeunes Églises, est la suivante :

L'Esprit Saint la pousse à coopérer à la réalisation totale du dessein de Dieu qui a fait du Christ le principe du salut pour le monde tout entier. En prêchant l'Évangile, l'Église dispose ceux qui l'entendent à croire et à confesser la foi, elle les prépare au baptême, les arrache à l'esclavage de l'erreur et les incorpore au Christ pour croître en lui par la charité jusqu'à ce que soit atteinte la plénitude. Son activité n'a qu'un but : tout ce qu'il y a de germes de bien dans le cœur et la pensée des hommes ou dans leurs rites propres et leur culture, non seulement ne pas le laisser perdre, mais le guérir, l'élever, l'achever pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme. À tout disciple du Christ incombe pour sa part la charge de l'expansion de la foi.²

¹ Voir l'acte de naissance de l'ATA publié par Paulin POUCOUTA sous le titre « Association des Théologiens Africains est née » dans l'espace *Théologies africaines* du Centre International Lumen vitae Online in http://www.lumenonline.net/main/document/document.php?cidReq=PC&curdirpath=%2FAssociation_des_Theologiens_Africains

² *Lumen gentium* No 17

Cet enseignement du Concile dénonce de manière explicite une certaine évangélisation qui a jeté l'opprobre sur tout le vécu africain lors de la mission implantation de l'Église sur le continent. En effet, renforçant les thèses coloniales selon lesquelles les cultures indigènes étaient sauvages et barbares, les missionnaires ont enseigné qu'elles étaient des pratiques païennes et diaboliques, à éradiquer sans aucune concession³. C'est dans ce contexte que le Concile peut être considéré comme la première ouverture officielle des portes de l'Église universelle aux réalités des jeunes Églises comme celles d'Afrique. Dès lors, les théologiens seront encouragés dans leurs recherches sur les « valeurs authentiquement africaines » que l'on pourrait intégrer à l'expression du Christianisme en Afrique : c'était l'ère de l'indigénisation ou de l'adaptation, avec ce que l'on a appelé la théologie des « pierres d'attente et pierres d'achoppement »⁴; il s'agissait alors de trouver dans la tradition africaine, au moyen de l'ethnologie ou de la sociologie, ce qui pourrait être considéré comme des valeurs qui prédisposent à l'accueil des valeurs chrétiennes, ou qui y sont compatibles, à la différence de celles qui y seraient en opposition. À côté de cette tendance, il y a ceux qui pensent que l'évangélisation doit plutôt se fonder sur la situation de l'Afrique moderne si elle veut apporter une réponse prometteuse pour l'avenir. Nyamiti fait une analyse critique de ces tendances et aboutit à la proposition suivante :

³ La littérature négro-africaine est riche de ces récits sur la création des villages chrétiens, sous la supervision des prêtres ou des catéchistes, dans le but de soustraire et préserver les convertis du paganisme ambiant. Au Cameroun, MONGO BETI est reconnu pour la force qu'il met, dans ses œuvres (*Ville cruelle* en 1954, *Le pauvre Christ de Bomba* en 1956) à décrire le bouleversement profond de la société africaine au contact des missionnaires et administrateurs coloniaux.

⁴ NGINDU MUSHETE présente la théologie des pierres d'attente dans sa communication au colloque d'Accra, « L'histoire de la théologie en Afrique : de la polémique à l'irénisme critique », dans *Libération ou adaptation ? La Théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, Éditions l'Harmattan, 1979, pp. 30-48.

Le terme que l'on peut utiliser comme guide pour une juste approche de ce problème, c'est celui qu'a proposé récemment P.E. Hoffman : la « contextualité » (ou contextualisation). Ce terme inclut et va au-delà de « indigénisation » qui a tendance à être utilisé au sens de « réponse à » l'évangile dans le cadre d'une culture traditionnelle. « Contextualisation » est plus dynamique et ouvert à l'évolution moderne du Tiers Monde. Il ne signifie pas pure conformité aux situations passées et présentes, mais confrontation critique et prophétique avec le mouvement de l'histoire.⁵

- Le 14 mai 1971, pour le 80^e anniversaire de *Rerum novarum*, le pape Paul VI écrit une Lettre apostolique adressée au cardinal Roy, alors président de la Commission Justice et Paix et du Conseil des laïcs, sous le titre *Octogesima adveniens*. Le pape attire l'attention sur la diversité des situations dans le monde pour relever l'impossibilité de proposer un remède qui convienne en tout lieu :

Face à des situations aussi variées, il Nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission. Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Évangile, de puiser les principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'église tel qu'il s'est élaboré au cours de l'histoire et notamment, en cette ère industrielle, depuis la date historique du message de Léon XIII sur « la condition des ouvriers », dont nous avons l'honneur et la joie de célébrer aujourd'hui l'anniversaire. À ces communautés chrétiennes de discerner, avec l'aide de l'Esprit Saint, en communion avec les évêques responsables, en dialogue avec les autres frères chrétiens et tous les hommes de bonne volonté, les options et les engagements qu'il convient de prendre pour opérer les transformations sociales, politiques et économiques qui s'avèrent nécessaires avec urgence en bien des cas. Dans cette recherche des changements à promouvoir, les chrétiens devront d'abord renouveler leur confiance dans la force et l'originalité des exigences évangéliques. L'Évangile n'est pas dépassé parce qu'il a été annoncé, écrit, vécu dans un contexte socioculturel différent. Son inspiration, enrichie par l'expérience vivante de la tradition chrétienne au long des siècles, reste neuve pour la conversion des hommes et le progrès de la vie en société, sans que pour autant on en vienne à

⁵ Charles NYAMITI, « Vues sur la théologie africaine », dans *Théologies du Tiers Monde. Du conformisme à l'indépendance*, Paris, Éditions l'Harmattan, 1977, p. 124. Ce colloque de l'Association des théologiens du Tiers Monde s'est tenu à Dar-es-Salaam (Tanzanie) du 5 au 12 août 1976.

l'utiliser au profit d'options temporelles particulières, en oubliant son message universel et éternel.⁶

Il faut reconnaître qu'on ne peut mieux inviter l'Église, dans les différentes parties du monde, à une démarche contextuelle qui permettrait à l'Évangile d'agir à la fois comme lumière et force de changement. L'accent est ici mis sur l'atemporalité de l'Évangile qui en fait une source d'inspiration ouverte, si bien que son utilisation dans une circonstance particulière n'en épuise pas la richesse inépuisable. Cette indication est de grande importance pour l'Église en Afrique, où le donné révélé a été mis au service des options de vie et de genre de société propres à l'Europe qui, dans le cadre de la mission civilisatrice, ont été retenues comme la norme sociale par excellence. Le modèle n'étant plus de Christ des Évangiles, mais celui incarné dans la culture occidentale, devenir chrétien en Afrique voulait dire vivre et se comporter comme le chrétien européen. Le défi reste encore actuel, d'un engagement de l'Église dans la situation africaine indépendamment des valeurs chrétiennes occidentales, par un choix exclusif de l'Évangile comme lumière et force révolutionnaire.

- Le colloque d'Accra, qui s'est tenu du 17 au 23 décembre 1977, a été un des moments décisifs de la réflexion des théologiens africains sur l'évangélisation en profondeur de l'Afrique. Les Actes de ce colloque ont été publiés aux Éditions L'Harmattan en 1979, sous le titre *Libération ou adaptation ? La Théologie africaine s'interroge*. Le défi ici est de trouver une façon d'annoncer la Bonne Nouvelle de Jésus

⁶ *Octogesima adveniens* No 4.

Christ aux hommes et femmes d'Afrique à partir de leur situation réelle⁷. À cet effet,

Kofi Appiah-Kubi écrit en avant-propos :

Que l'Évangile soit venu et soit maintenant présent en Afrique est un fait, mais aujourd'hui nos réflexions théologiques doivent s'alimenter au contexte réel des situations africaines. Notre question ne doit être : qu'est-ce qu'ont à nous dire Karl Barth, Karl Rahner, ou les autres Karl, mais plutôt ce que Dieu a à nous dire dans nos conditions concrètes de vie, depuis trop longtemps en effet, théologiens et professeurs africains chrétiens ont été préoccupés par ce que le missionnaire A, le théologien B ou le professeur C avaient à nous dire sur Dieu et le Seigneur Jésus-Christ.

*Le combat des théologiens, des éducateurs, et des chrétiens africains engagés dans des entreprises comme cette rencontre d'Accra, est de travailler à inventer une théologie qui parle au peuple que nous sommes, qui soit capable de répondre à la question critique de Jésus : qui dites-vous (Chrétiens africains) que je suis ? Notre objectif est de faire descendre la théologie des rayons des bibliothèques universitaires pour en faire une réalité vivante, dynamique, active et créatrice au sein de nos sociétés.*⁸

En novembre 1984, à Yaoundé au Cameroun, les théologiens africains, membres de l'Association des théologiens du tiers monde, se constitueront en un groupe plus formel, dénommé Association œcuménique des théologiens africains (AOTA). Selon l'un de ses illustres promoteurs et fondateurs, le père Engelbert Mveng, la contextualisation et l'inculturation sont les méthodes théologiques qui conviennent pour exprimer la Révélation chrétienne en Afrique, parce que le discours théologique africain doit se fonder sur la situation historico-culturelle de ce continent, et que le témoignage de la foi doit être manifesté dans son contexte culturel. Il insiste également sur une lecture

⁷ Dans la première partie de son livre *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, pp. 15-56, sous le titre « Théologies chrétiennes africaines : Évolution de leur problématique et enjeux actuels de leur réflexion », KĀ MANA présente avec force détails l'origine et l'évolution de la théologie africaine, avec ses nombreux défis, ses tendances et ses orientations hier et aujourd'hui.

⁸ KOFFI APPIAH-KUBI, « Avant-propos » in *Libération ou adaptation ? La Théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, p. 5.

africaine de la Bible afin d'en découvrir la force libératrice dont l'Afrique a plus que jamais besoin. Cette perspective est largement développée par Jean-Marc Éla dans *Repenser la Théologie africaine*⁹ et peut ainsi se résumer :

Une attention lucide sur les « problèmes de libération des opprimés » oblige à repenser toute la manière de faire la théologie dans les régions du continent où les théologiens africains ont dû reconnaître au colloque d'Accra que « l'oppression n'est pas seulement culturelle, mais aussi dans les structures politiques et économiques et dans les mass media dominants [...]. Il y a oppression du peuple par les institutions nationales et multinationales. Dans tous ces cas de captivité, nous avons à nous libérer ».¹⁰

Au-delà des approches en vue du renouveau de l'évangélisation de l'Afrique, il y a un défi certain et incontournable que Kwesi A. Dickson mettait déjà en exergue au colloque de Dar-es-Salaam en 1976 :

Les chrétiens africains qui souhaitent reformer l'enseignement chrétien pour eux-mêmes et leur peuple, ne devraient pas travailler à partir de l'hypothèse qui considère les catégories traditionnelles des énoncés doctrinaux comme immuables. Accepter ces catégories sans interrogation pourrait très bien vouloir dire qu'on est obligé de faire de la théologie « selon les champs de pensée définis en Occident »; l'originalité en souffrirait sans aucun doute. »¹¹

Plus qu'une question d'originalité, c'est le défi même de la pertinence pratique du discours théologique africain qui se pose ici, avec le risque du résultat paradoxal qui a été constaté dans la vérification de la pertinence pratique de la communication socio-politique des évêques du Cameroun dans la deuxième partie de ce travail. C'est pourquoi

⁹ Jean-Marc ÉLA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Éditions Karthala, Paris, 2003. Pour démontrer leur communion de pensée sur ce sujet, l'auteur a dédié ce livre « Au père Engelbert Mveng, s. j. En souvenir des longues nuits de partage sur l'Évangile des Béatitudes et le destin de l'Afrique. »

¹⁰ ÉLA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, pp. 17-18.

¹¹ KWESI A. DICKSON, « Principes d'une théologie africaine », in *Théologies du Tiers Monde. Du conformisme à l'indépendance*, p. 241.

la contextualisation conduit nécessairement au dépassement des a-priori théologiques de la mission implantation, qui continuent d'enserrer la mission de l'Église en Afrique. Face à la situation de chaque peuple, l'Église doit s'imposer la tâche de trouver une dynamique nouvelle dans l'Évangile qui est un ferment toujours nouveau.

- À la veille du troisième millénaire chrétien, le pape Jean-Paul II a invité chaque continent à s'engager dans une nouvelle évangélisation. L'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques de 1994 a été l'occasion privilégiée des travaux sur ce sujet pour le continent noir, et le thème retenu à cet effet, *L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*. Vous serez mes témoins, allait bien dans ce sens. En préparation à cette grande concertation au sommet sur l'évangélisation de l'Afrique, Jean-Paul II s'est adressé au Conseil du Secrétariat général de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques, le 10 septembre 1990 à Yamoussoukro, en Côte d'Ivoire, en ces termes :

Nous arrivons à une heure décisive pour l'Église en Afrique. Après les commencements antiques de l'évangélisation du continent, après la prédication missionnaire reçue généreusement par des millions d'hommes et de femmes accédant à la foi, voici que l'Église est enracinée dans votre sol, voici qu'elle envoie ses ouvriers dans les champs immenses qui restent à féconder par le Verbe de Vie! Les pasteurs nés sur cette terre conduisent la marche de l'Évangile, jadis ouverte par les messagers venus partager avec vos peuples le don de la foi, la force de l'espérance, l'ardeur de la charité. Ici, la parole de Jésus a été entendue : « Vous serez mes témoins » (ac 1, 8). Par les baptisés, les consacrés, les prêtres, les évêques, l'Église en Afrique a conscience de sa mission : elle-même annonce l'Évangile, « une force de Dieu pour le salut de tout homme » (Rm 1, 16).¹²

¹² Discours du pape Jean-Paul II au Conseil du Secrétariat général de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques, Yamoussoukro (Côte-d'Ivoire), lundi, 10 septembre 1990, No 1.

L'Exhortation post synodale *Ecclesia in Africa*, du pape Jean-Paul II, publiée à l'issue de ces assises, présente l'inculturation comme une priorité de l'évangélisation de l'Afrique¹³, et y revient à plus d'un titre : l'inculturation figure en deuxième position des cinq activités par lesquelles l'évangélisation s'exprime, juste après l'« annonce »¹⁴; selon les pères du synode, elle constitue « une priorité et une urgence dans la vie des Églises particulières en Afrique : c'est surtout par-là que l'Évangile pourra s'enraciner solidement dans les communautés chrétiennes du continent. »¹⁵; elle est un défi qui « consiste à faire en sorte que les disciples du Christ puissent assimiler toujours mieux le message évangélique, restant cependant fidèles à toutes les valeurs africaines authentiques. »¹⁶ Ce document pontifical fait la part belle aux pères du synode : ils sont régulièrement évoqués comme la référence fondamentale des enseignements qui y sont retenus et officialisés. La réflexion des théologiens africains sur la mission de l'Église en Afrique y est aussi prise en compte, à travers le choix de l'idée-force de « l'Église Famille de Dieu » comme le concept sur lequel fonder une ecclésiologie qui sous-tendra la nouvelle évangélisation de l'Afrique¹⁷.

Même s'il faut reconnaître avec Cheza que « l'institution synodale relève davantage de la primauté pontificale que de la collégialité épiscopale »¹⁸, il convient de relever qu'en faisant largement référence aux pères du synode et en retenant un concept tiré de la

¹³ *Ecclesia in Africa* Nos 48 et 59.

¹⁴ *Ecclesia in Africa* No 57.

¹⁵ *Ecclesia in Africa* No 78.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Voir Augustin RAMAZANI BISHWENDE, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2001.

¹⁸ Maurice CHEZA (éd.), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 80.

réflexion des théologiens africains en vue d'une nouvelle manière d'être Église en Afrique, le pape confirme la responsabilité (dans le sens de répondre de) qui revient désormais aux fils et filles d'Afrique d'évangéliser leurs peuples. C'est à eux qu'incombe désormais le devoir de l'évangélisation en profondeur et du témoignage de vie à travers une nouvelle manière d'être Église, d'être pasteurs et d'être théologiens : théoriquement, ils en ont la capacité puisqu'ils connaissent leurs peuples de l'intérieur : ils sont les fils de ce continent, ils y sont nés, y ont grandi et y exercent leur ministère; ils connaissent les réalités des différents milieux et groupes sociaux, non pas seulement dans ce qui est visible et perceptible, mais aussi au niveau de ce que l'on sent, même si l'on n'a pas de mots pour le dire; ils connaissent l'âme de l'Afrique. Il leur reste à se donner la volonté pastorale, et à prendre des dispositions pratiques audacieuses qui donnent sa pertinence effective au message du salut, à la fois historique et eschatologique, dans les communautés africaines qui sont confiées à leur sollicitude pastorale. Avec *Ecclesia in Africa*, on peut affirmer que la perspective clairement dessinée est celle de la subsidiarité.

- Puis il y a eu la deuxième Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques de 2009. Pour comprendre son importance, il faut rappeler que la première s'inscrivait dans l'élan général de la nouvelle évangélisation : le pape Jean-Paul II a voulu impulser sur chaque continent, une manière plus appropriée de mener la mission de l'Église compte tenu des nouveaux défis locaux, en vue du nouveau millénaire chrétien. La deuxième Assemblée synodale pour l'Afrique s'inscrit certes dans le sillage

de la première, comme Benoît XVI l'affirme d'ailleurs dans *Africae munus*, l'Exhortation apostolique post-synodale :

J'ai désiré que la deuxième Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques qui s'est déroulée du 4 au 25 octobre 2009, se situe dans la continuité de l'Assemblée de 1994 qui s'est « voulue une manifestation d'espérance et de résurrection, au moment même où les événements semblaient pousser l'Afrique au découragement et au désespoir. L'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* de mon prédécesseur, le bienheureux Jean-Paul II, recueillait les orientations et les options pastorales des Pères synodaux pour une nouvelle évangélisation du continent africain.¹⁹

Cependant, les populations africaines en attendent quelque chose de plus concret, au-delà des dénonciations, des déclarations générales et des bonnes intentions du synode de 1994²⁰. À cet effet, en préparation de cette deuxième Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques, et en vue d'un apport plus dynamique aux communautés chrétiennes d'Afrique, Pierre Lefebvre plaide pour que tous les fidèles, depuis la base, soient associés à la réflexion, et que celle-ci soit fondée sur le vécu :

Une autre préoccupation majeure est qu'on parte, non de doctrines, surtout si elles viennent d'ailleurs, et d'habitudes mentales, mais bien plutôt de la réalité analysée avec ceux-là même qui la vivent. Nous savons très bien qu'une des urgences de la réflexion chrétienne en Afrique est qu'elle s'enracine dans la réalité et les situations concrètes de la vie des communautés chrétiennes. D'autant plus s'il s'agit d'élaborer un projet d'action missionnaire régionale. Cela ne peut se faire à partir des points de vue d'experts, sans étroit contact avec ce que vit et ressent la population. De telles approches contextuelles, respectueuses des sensibilités particulières, impliquent évidemment qu'on soit prêt à sortir des modèles traditionnels et des cadres familiers pour faire preuve d'inventivité.²¹

¹⁹ *Africae munus*, No 2.

²⁰ Voir *L'Église et les défis de la société africaine. Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*, dans *Cahiers internationaux de théologie pratique*; Série « Actes » n° 2, sur <http://www.pastoralis.org/ACTES-no-2-L-Eglise-et-les-defis>. René LUNEAU y publie un article intitulé « Relecture du synode africain d'avril-mai 1994 », où il présente les acquis du Synode pour l'Afrique de 1994 ainsi que les questions en attente, particulièrement sur le thème de Justice et paix qui est mis en exergue pour la deuxième Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques de 2009.

²¹ Pierre LEFEBVRE, « Préparer le 2e synode sur l'Afrique de 2009, dans *L'Église et les défis de la société africaine. Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*,

Une fois de plus, les « modèles traditionnels » de l'évangélisation sont mis en cause, ce carcan constitué des valeurs chrétiennes occidentales que l'on impose à tous les peuples de toutes les nations comme préalables pour entrer dans l'Église, qui est en réalité un héritage à la fois encombrant et paralysant, et qui constitue comme des œillères chaque fois qu'il faut analyser une situation en dehors du contexte occidental.

La particularité de cette Assemblée, c'est qu'elle est une réponse à la demande des pasteurs d'Afrique. En effet, dans les *lineamenta*, on peut relever qu'en novembre 2004, lorsque Jean-Paul II en annonce la convocation prochaine, il prend la peine de préciser que l'initiative ne vient pas de lui :

Accueillant les vœux du Conseil post-synodal, interprète des désirs des pasteurs africains, je saisis l'occasion pour annoncer mon intention de convoquer une Deuxième Assemblée Spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques. Je confie ce projet à votre prière, alors que je vous invite tous avec ferveur à implorer du Seigneur le don précieux de la communion et de la paix pour la bien-aimée terre africaine.²²

Elle est plus précise sur l'enjeu qui, d'ailleurs, est clairement exprimé dans son thème : *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix* : « Vous êtes le sel de la terre ... Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5, 13.14). Benoît XVI se veut plus explicite à ce sujet :

Il convenait, au terme de la première décennie de ce troisième millénaire, que se fassent vives notre foi et notre espérance pour contribuer à construire une Afrique réconciliée, par les voies de la vérité et de la justice, de l'amour et de la paix (cf. Ps 85, 11) !²³

dans *Cahiers internationaux de théologie pratique*; Série « Actes » n° 2, sur <http://www.pastoralis.org/ACTES-no-2-L-Eglise-et-les-defis>.

²² Jean-Paul II, *Allocution aux participants au Symposium des Évêques d'Afrique et d'Europe* (13.11.2004) No 5.

²³ *Africae munus*, No 2.

Elle met aussi l'accent sur la dimension pratique de la nouvelle évangélisation en Afrique :

La deuxième Assemblée synodale pour l'Afrique s'est penchée sur le thème de la réconciliation, de la justice et de la paix. La riche documentation qui m'a été remise après les Assises – les Lineamenta, l'Instrumentum laboris, les rapports rédigés avant et après les discussions, les interventions et les comptes rendus des groupes de travail –, invite à « transformer la théologie [...] en pastorale, c'est-à-dire en un ministère pastoral très concret, dans lequel les grandes visions de l'Écriture Sainte et de la Tradition sont appliquées à l'œuvre des évêques et des prêtres à un moment et en un lieu déterminés²⁴

Et elle invite à un engagement inventif et proactif :

C'est pourquoi, les Pères synodaux ont vu que les difficultés rencontrées par les pays respectifs et les Églises particulières en Afrique, ne représentaient pas des obstacles empêchant d'avancer, mais défiaient plutôt ce qu'il y a de meilleur en nous : notre imagination, notre intelligence, notre vocation à suivre sans concession les pas de Jésus Christ, à rechercher Dieu, « Amour éternel et Vérité absolue ». Avec tous les acteurs de la société africaine, l'Église se sent donc appelée à relever ces défis. C'est, en quelque sorte, comme un impératif de l'Évangile.²⁵

Cette deuxième assise synodale renforce la responsabilité, déjà affirmée dans *Ecclesia in Africa*, des fils et filles d'Afrique dans l'évangélisation de leurs communautés et de leurs peuples par des initiatives pastorales. Il s'y ajoute un élément nouveau, incontournable pour atteindre des objectifs sociaux concrets, que les pères synodaux relèvent avec pertinence : la collaboration avec « tous les acteurs de la société africaine ». C'est reconnaître non seulement que l'Église n'a pas de solution magique, mais aussi qu'elle doit agir en synergie, et mieux encore qu'elle ne peut pas ne pas tenir compte des ressources humaines, spirituelles, culturelles, politiques, économiques et sociales qui

²⁴ *Africae munus*, No 10.

²⁵ *Africae munus*, No 12.

participent de l'être même des communautés africaines. La conscience est ainsi établie dans l'Église qu'elle est un groupe social qui participe à la construction d'un système social global avec d'autres groupes sociaux différents, peut-être même adverses, mais avec lesquels elle doit collaborer pour l'avènement des temps nouveaux.

Les efforts en vue de contextualiser l'évangélisation en Afrique constituent donc une longue démarche réflexive engagée par des prêtres africains depuis 1956, et qui a trouvé sa voie jusqu'au sommet de la hiérarchie de l'Église. Il est désormais établi que les fils et filles d'Afrique doivent assumer la responsabilité d'évangéliser leurs peuples, avec ses résultats. La réflexion théologique africaine récente, qui est ressortie du colloque que l'Association des théologiens africains (ATA) a organisé du 8 au 12 novembre 2010 à Nairobi, sur le thème *L'Église en Afrique, cinquante ans après les indépendances : perspectives théologiques et pastorales*, montre bien que les théologiens africains ont une pleine conscience du rôle qu'ils doivent tenir pour que l'Église participe efficacement à l'avènement des temps nouveaux en Afrique. Du résumé qu'Ignace Ndongola présente des travaux de ce colloque, on peut retenir l'analyse critique qui a été menée sur la façon dont l'Église a participé jusqu'ici à l'activité économique et socio-politique en Afrique :

Le bilan passionné, mais néanmoins nuancé de la période coloniale et postcoloniale a posé la question de l'Église. La rétrospective sur son rôle dans le développement du continent a engagé un échange sur la fonction de substitution qu'elle exerce à travers diverses œuvres caritatives, éducatives et sanitaires.

L'intelligence de la situation sociopolitique actuelle des pays de l'Afrique au sud du Sahara montre comment, en oscillant à des degrés variables entre prophétisme, compromis et silence, l'action de l'Église à l'heure des démocraties à l'africaine requiert la descente dans le concret de la décision

politique. Tout en reconnaissant qu'elle n'exerce aucun pouvoir politique, les théologiens ont invité l'Église à améliorer son expertise en matière temporelle de manière à peser sur la politique. Ils ont également mis en avant les principes d'un bon fonctionnement démocratique qui doivent orienter le comportement pratique des chrétiens : liberté d'expression et des élections, indépendance de la justice, respect de l'opposition et de l'alternance, refus du silence face au mal et engagement pour une société juste.

Les théologiens africains ont aussi retravaillé les paradigmes dans lesquels ils inscrivent aujourd'hui leurs travaux (inculturation, libération, reconstruction, invention, relèvement...). Il en résulte une approche renouvelée du travail théologique, qui inscrit le politique au cœur de la réflexion théologique. La visée qui l'organise établit une corrélation entre la portée eschatologique de la foi et la pratique sociale.

Faire de la théologie dans ce contexte nouveau revient à corréler le croire, le savoir et l'agir. C'est aussi tirer les conséquences des possibles inédits de la Parole de Dieu dans la vie économique, sociale et politique. C'est enfin traverser avec le peuple de Dieu le désert des dictatures et les bourrasques de la mondialisation. La responsabilité publique de la théologie ici engagée est désormais portée par l'exigence d'une ouverture aux questions du temps dans une perspective pratique. Le cadre à l'intérieur duquel s'articule une telle ouverture suppose une véritable théologie qui rende compte des aspects proprement théologiques de l'ecclésiologie de l'Église famille de Dieu. Mais cette nouvelle page de la recherche théologique *in statu nascendi* reste encore à écrire.

Les travaux des théologiens africains sur la pratique sociale de la foi et ses implications politiques encouragent à explorer les possibilités d'une Afrique autre. Ce qui s'affirme et s'affine dans ces travaux reconnaît à l'Église un rôle dans la remobilisation des ressources disponibles pour la reconstruction sociale. Partageant l'espérance de voir demain surgir en Afrique une « Église-fraternité » critique et libératrice, bref, un véritable corps social alternatif, ils entendent réactiver la conscience missionnaire des chrétiens, remobiliser les ressources disponibles au sein de la société civile et faire des communautés ecclésiales de base des matrices de politique. L'insistance sur leur responsabilité de créativité et l'impératif d'action de l'Église prend les contours d'un plaidoyer en faveur du leadership visionnaire des membres de l'Église.²⁶

Il faut reconnaître que les temps nouveaux en Afrique ne peuvent commencer autrement que par la remobilisation de ces populations atterrées, et rien de mieux que l'esprit et la

²⁶ Ignace NDONGOLA, « Les théologiens africains veulent réinventer leur continent », in <http://missionsafricaines.org/les-theologiens-africains-veulent,463.html>, 20 juin 2011.

force de l'Évangile pour redonner vie à ces êtres paupérisés, dont il ne reste souvent que des ombres. L'apport de l'Église peut donc être déterminant dans le processus d'une « Afrique autre », et il ne fait pas de doute que ses évêques et théologiens disposent d'atouts majeurs pour assurer un « leadership visionnaire » à cet effet : la connaissance des personnes et des réalités des milieux, avec leurs richesses, leurs pauvretés, leur histoire et la mentalité qui les sous-tend, et le désir de revisiter l'héritage de la mission implantation.

Dans ce registre, il faut relever l'importance de l'« échange » que les théologiens africains ont eu sur la fonction de substitution assumée par l'Église dans la société africaine pendant la période coloniale et postcoloniale; c'est le pendant social de ce que Ngongo appelle « fonction tribunitienne »²⁷ en ce qui concerne les questions politiques. Cet échange, qui a consisté en une réflexion critique sur l'héritage chrétien-occidental transféré en Afrique, fait la différence entre les théologiens africains et leurs camarades qui sont au service du gouvernement et des structures politiques aujourd'hui, et qui servent scrupuleusement l'héritage de l'administration et des politiques coloniales. Cet échange démarque les théologiens africains des autres intellectuels africains qui en sont encore à gérer ou à perpétuer servilement le modèle du monde reçu de la colonisation ou de la mondialisation, dans les différents autres secteurs de société. Même s'ils n'ont pas les réponses, les théologiens africains mettent en cause l'héritage des missionnaires et se demandent si l'ordre social et moral que ceux-ci ont participé à instaurer, au moyen des œuvres caritatives, éducatives et sanitaires et des interventions sur la scène politique, n'a

²⁷ Vt l'Introduction générale, p. 15.

pas aidé à enfermer les esprits dans un modèle trop restrictif, tuant de ce fait toute capacité d'inventivité et de perspective hors de ce cadre.

L'exemple le plus patent de cet héritage à la pertinence douteuse est celui des écoles catholiques, si présentes dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, et connues sous l'ère coloniale sous le nom d'écoles des missions. Elles sont les premières au pays, puisque l'administration coloniale allemande avait confié le volet éducation de ses activités aux institutions religieuses chrétiennes présentes dans la région au début de la colonisation. Le problème commence et se politise progressivement avec l'arrivée de l'administration française au Cameroun pour assurer le mandat au nom de la SDN après la défaite des Allemands à la Première Guerre mondiale, puis la tutelle au nom de l'ONU après la Deuxième Guerre mondiale. Ngongo explique :

Au-delà des discussions sur le taux des subventions à accorder à l'enseignement privé, la question scolaire se pose ici en termes d'orientation de la société, de transformation en profondeur des mentalités. L'administration impériale allemande ignorait pratiquement ce problème, parce que, sur ce point, régnait un consensus national. Il n'en est pas de même en France et par répercussion – inévitable au Cameroun – où depuis la III^e République la question scolaire constitue l'une des pommes de discorde qui oppose les Français entre eux. Laïque, privée ou confessionnelle, telles sont les épithètes, expressions d'options philosophiques, qui accompagnent le terme école dans le langage politique des Français. Ainsi conçue comme véhicule d'une « Weltanschauung », d'une philosophie de l'existence à inculquer dans l'esprit encore malléable de l'enfant, l'école ne peut manquer d'être au Cameroun le lieu d'affrontement des acteurs politiques qui ne partagent pas un même projet de société.²⁸

²⁸ Louis NGONGO, *Histoire des forces religieuses au Cameroun, de la Première Guerre mondiale à l'Indépendance (1916 – 1955)*, Karthala, Paris, 1982, pp. 130-131.

Plus de cinquante ans après l'indépendance du Cameroun, l'ombre de cette vieille rivalité au sujet du contrôle du mental des communautés plane encore sur les relations entre les confessions religieuses et l'administration publique; un problème d'un autre âge certes, mais davantage une aberration pour un continent qui a besoin que toutes ses forces vives s'harmonisent pour sa construction. Une rivalité incompréhensible au regard du résultat obtenu par l'Église dans son souci de créer des écoles pour grossir le troupeau du Christ : aujourd'hui encore, l'école catholique répond à un besoin réel des populations, parce que l'État ne consacre pas des moyens suffisants à l'éducation. Mais force est de constater que la plupart des enseignants des écoles catholiques sont plutôt révoltés contre l'Église et constituent de plus en plus un contre-témoignage flagrant sur le plan de la pratique de la foi telle qu'enseignée par les missionnaires qui les ont institués; de plus, depuis les indépendances, les députés qui votent les lois assassines contre l'école catholique ont majoritairement été formés dans ces écoles, ainsi que les membres du gouvernement qui proposent ces lois, à commencer par le président de la République qui est un ancien séminariste. Rivalité déstabilisante pour les enfants qui sont supposés être les premiers bénéficiaires de ces écoles, ainsi que pour les communautés, petites et grandes, où ces enfants vivent : en effet, dans une société où l'enfant grandit dans une grande famille et est éduqué par tous les membres adultes de la communauté, comment comprendre qu'ils doivent fréquenter des systèmes scolaires qui sont opposés, et qui se méprisent et se rejettent mutuellement ? Le droit pour les parents d'envoyer leurs enfants à l'école de leur choix est une question de fait en Occident, où des gens ont des problèmes avec Dieu. En Afrique, cette question n'existe que comme une réalité virtuelle, et prend forme sur le terrain socio-politique africain parce qu'elle se

trouvait dans les bagages des missionnaires et des colons français, si ce n'est dans le bloc de civilisation transféré, comme un ver dans le fruit exporté en Afrique.

La question scolaire ainsi posée, avec d'autres questions semblables, participe de l'héritage à la pertinence douteuse que le système chrétien occidental a laissé à l'Afrique, et qui mine la mission de l'Église, ou encore distrait l'Église dans son analyse éthico-prophétique de la situation africaine. C'est en les revisitant que la hiérarchie de l'Église et les théologiens africains pourront formuler, à l'intention de leurs parents, frères et sœurs, fils et filles, un message authentiquement évangélique avec ses défis, au lieu de continuer à leur servir les valeurs chrétiennes occidentales avec ses problèmes. Ce faisant, les théologiens africains feront « surgir en Afrique une “Église-fraternité” critique et libératrice », se démarquant concrètement des autres intellectuels africains qui sont pris dans un mimétisme aveugle du modèle occidental, et pourront ainsi assurer un « leadership visionnaire des membres de l'Église » dans l'exploration des « possibilités d'une Afrique autre ».

Conclusion

La nécessité de contextualiser le message du salut en Jésus Christ était déjà une préoccupation pour le clergé africain alors même que les missionnaires étaient encore responsables de l'évangélisation.

Le Concile et les autres instances du magistère de l'Église ont été l'occasion de confirmer et d'appuyer cette quête : dans un élan général, on peut relever les points suivants : *Lumen gentium* enseigne que l'Église, dans sa mission, doit veiller à ce que rien de ce qui est bien dans la culture des peuples ne se perde, mais plutôt soit porté à son achèvement pour la gloire de Dieu; Paul VI, dans *Octogesima adveniens*, confesse ne pas avoir la solution magique pour les problèmes particuliers de toutes les communautés du monde, ouvrant ainsi la perspective à chacune d'elles d'y voir, à la lumière de l'évangile, avec l'aide de l'Esprit saint et en communion avec leurs évêques. Dans le cas précis de l'Afrique, Jean-Paul II et Benoît XVI, dans les exhortations apostoliques qui résultent des deux Assemblées spéciales pour l'Afrique du synode des évêques (1994 et 2009), valident d'abord la responsabilité qui revient aux pasteurs africains d'enraciner le message de l'Évangile au cœur de leurs peuples pour leur salut à la fois historique et eschatologique; suit l'appel à collaborer avec les autres acteurs sociaux en présence pour l'avènement des temps nouveaux.

Les théologiens africains ont fait de l'enjeu de l'enracinement du message évangélique dans le cœur et la situation des communautés africaines leur cheval de bataille. Assez clairement au colloque de Dar-es-Salaam, et plus fermement au colloque d'Accra, ils ont pris l'engagement d'inscrire Jésus Christ et son message dans la vie quotidienne des

populations d'Afrique par une réflexion théologique qui les rejoigne dans leur situation. L'AOTA hier, au-delà de l'indigénisation et de l'adaptation, avait pour objectif d'inculturer la foi et de contextualiser la mission de l'Église en Afrique. À l'ATA aujourd'hui, la mobilisation des ressources humaines est à l'ordre du jour, ainsi qu'une analyse critique de la fonction de substitution qui a conduit à la constitution d'un héritage de valeurs et de structures chrétiennes occidentales à la pertinence bien douteuse en contexte africain. Le but est d'ouvrir la voie vers une Afrique autre, sous la houlette d'« une “Église-fraternité” critique et libératrice » : c'est en ce sens qu'ils parlent « d'un plaidoyer en faveur du leadership visionnaire des membres de l'Église », et la connaissance intime qu'ils ont de leurs peuples constitue un atout à cet effet.

Théoriquement, tout est en place pour que le discours de l'Église en Afrique, ou tout simplement sa mission, entre en adéquation avec l'âme des populations africaines et leur insuffle la force de l'Évangile en vue de son renouveau; le principe de la contextualisation est acquis dans tous ses contours. Reste la dimension pratique, dont la pertinence est davantage de l'ordre du savoir-faire. En effet, c'est sur le terrain de la pratique, dans les champs de la pastorale et de l'éthique, que l'Évangile, le ferment de l'éternel renouveau de tout ordre social et moral, est proposé au vécu des personnes individuelles et collectives, afin d'éclairer et de fortifier leur engagement dans le processus du salut historique et eschatologique de leurs communautés. Et puisqu'il est question dans ce travail d'un enseignement social qui puisse participer concrètement au changement socio-politique en Afrique, c'est sur l'aspect éthique que les chapitres suivants se proposent de présenter un modèle de contextualisation qui permet à l'Église et à ses pasteurs d'être en adéquation avec les populations africaines dans leur quête de mieux-être.

III.2- Contextualiser pour participer adéquatement à l'édification d'un ordre moral et social nouveau en Afrique.

La contextualisation de la mission de l'Église n'étant donc pas une approche nouvelle ni dans l'enseignement de l'Église en général, ni dans la réflexion théologique en Afrique, le but de ce chapitre est de proposer une nouvelle approche éthique, qui permettrait à l'Église de participer adéquatement à l'édification d'un ordre moral et social nouveau en Afrique.

Il ne s'agit pas d'une voie nouvelle, car, comme le pape Jean-Paul II l'écrivait dans *Sollicitudo rei socialis*, « La doctrine sociale de l'Église n'est pas une "troisième voie" entre le capitalisme libéral et le collectivisme marxiste, ni une autre possibilité parmi les solutions moins radicalement marquées : elle constitue une catégorie en soi. Elle n'est pas non plus une idéologie, mais la formulation précise des résultats d'une réflexion attentive sur les réalités complexes de l'existence de l'homme dans la société et dans le contexte international, à la lumière de la foi et de la tradition ecclésiale. » (No 41). Mais l'Église ne peut se contenter d'un discours creux ou d'un brassage de vent, parce qu'elle est porteuse de la force de l'Évangile, Parole de Dieu exprimée en langage humain dans la personne de Jésus Christ, qu'elle peut introduire dans les processus humains, y compris les mouvements sociaux, comme le ferment du renouveau. Il est vrai que Jésus Christ n'est pas une réponse magique aux problèmes humains, mais il est présence de Dieu au cœur de la vie des humains pour apporter un éclairage nouveau, un soutien indéfectible et une force inconditionnelle.

L'Église, sacrement du Christ, peut-elle veiller à ce que cette grâce ne manque à aucune personne, individuelle ou collective, dans sa quête du salut historique et eschatologique? Tel est le défi que l'Église doit relever aujourd'hui, si elle veut participer adéquatement à l'édification d'un ordre moral et social nouveau, si elle veut transformer le discours social en mission sociale. Ce défi est à la fois celui de la réflexion éthique et de la nouvelle manière d'être Église en Afrique.

Avec les théologiens africains, il a été donné de constater que le discours social de la hiérarchie catholique en Afrique est purement formel, parce qu'il découle d'une éthique des valeurs préétablies; qu'il est aussi très général, comme toute déclaration d'intention, s'adressant à tous et à personne en particulier; et qu'il est du genre accommodant, essayant de ménager la chèvre et le chou. Il est évident que ce n'est pas sur un tel discours qu'on peut s'appuyer pour renouveler l'ordre social et moral qui sévit en Afrique à travers un pouvoir politique qui biaise sur tout et se joue de tout le monde.

Comme relevé dans le premier chapitre de ce travail, le système en place non seulement au Cameroun, mais aussi dans la plupart des pays africains, tient à la fois de la pieuvre et de l'hydre, de sorte qu'on ne peut le combattre ni partiellement, ni partialement; il tient aussi par sa consistance, ayant pris corps jusque dans les fibres du quotidien des populations résignées, si bien qu'on ne peut s'y attaquer par à-coups. En conséquence, il n'y a d'espoir de renouveau possible qu'avec une éradication totale du système au moyen d'une guerre totale et permanente : la guerre éthique, celle de la remise en cause de tout ordre social et moral devenu abusif et oppressif. En Afrique, cet ordre est tout simplement mortifère, si bien qu'une éthique des valeurs ou une morale normative n'y a

aucune prise, particulièrement avec un gouvernement manipulateur, comme cela a été relevé dans la deuxième partie de ce travail. C'est pourquoi il faut trouver une nouvelle approche, une nouvelle éthique, différente de celle des valeurs, un discours formulé en contexte, qui engage tous les acteurs et groupes sociaux en présence, y compris l'Église elle-même, dans le processus d'élaboration d'un nouvel ordre social et moral. À cet effet, Kā Mana a développé la théologie de la reconstruction de l'Afrique, qui ouvre la perspective de cette éthique en vue des temps nouveaux.

III.2.1- Kā Mana et la théologie de la reconstruction de l'Afrique.

Dans la première partie de son livre²⁹, Kā Mana rappelle tout le chemin parcouru par les théologiens africains pour parvenir à fixer leurs réflexions sur la situation socio-politique africaine en vue d'y apporter un changement novateur, ainsi que d'autres approches spirituelles, tels les mouvements messianiques, qui avaient pour but d'aider les Africains à prendre en main leur destin. Il regarde les manifestations populaires des années 90 en Afrique contre les systèmes politiques oppressifs comme un refus de la fatalité et l'assurance d'une capacité interne de créativité chez les peuples. Encouragé par les prises de position des Églises, qui mettent à nu la faillite des idéologies et des systèmes politiques, économiques, sociaux et culturels en cours sur le continent depuis la colonisation, il veut pousser l'engagement plus loin que la critique du colonialisme et du néocolonialisme, dans la phase de reconstruction de l'Afrique :

Les théologies africaines sont en train de sortir progressivement du paradigme théorique et pratique que leur imposait la problématique de l'identité culturelle et celle de la libération face à l'Occident. Elles cherchent à intégrer ces problématiques dans un nouvel espace de pensée et d'action, un nouveau paradigme pour la réflexion théologique et l'organisation concrète de la vie des églises.

La conférence des Églises de toute l'Afrique (CETA) nous semble avoir trouvé le concept le plus adéquat et le plus fécond pour désigner le nouveau paradigme en émergence : le concept de reconstruction (43). Comme l'ont bien remarqué José Belo Chipenda et André Karamaga qui ont initié le projet même d'une théologie de la reconstruction à l'échelle des églises de la CETA, ce concept rend compte des besoins et des attentes de nos peuples et de nos Églises. Il englobe des nécessités et des urgences qui concernent tous les domaines de la vie de notre continent. Après l'échec de nos trente ans d'indépendance, nous avons à reconstruire des économies viables, des politiques humaines, des sociétés

²⁹ KĀ MANA, dans *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

créatrices et des cultures d'initiative historiques. Notre théologie ne peut donc qu'être une théologie de reconstruction, avec ce que cela exige de connaissance du terrain, de lucidité dans les choix des moyens, de rationalité dans la conduite des travaux, de profondeur dans la conception des espaces à vivre et d'imagination prospective pour inventer l'Afrique nouvelle.

Dans l'évolution de la pensée théologique de notre continent, nous sommes à ce stade où il convient de penser la reconstruction comme exigence et de nous consacrer à ce qu'elle implique comme vision du monde et pratique de la vie.³⁰

Kä Mana est convaincu que son idée traduit la quête profonde des fidèles qui ont conscience de leur rôle historique dans l'avènement d'un ordre social nouveau. Il propose à cet effet une éthique fondée sur la Parole de Dieu qui est actualisée dans le discours social des Églises d'Afrique, et à partir de laquelle il dégage les piliers de la reconstruction :

Face à la crise de l'Afrique, la théologie de la reconstruction apparaîtra ainsi dans ce qu'elle veut être réellement : la quête d'une dynamique éthique capable d'aider notre continent à sortir de sa condition actuelle, à assumer sa responsabilité en tant que continent dans l'utopisme de l'humain que Dieu libère en l'homme face à l'inhumain de notre situation actuelle.³¹

Pour élaborer cette dynamique éthique, la théologie de la reconstruction doit pousser la prise de position des Églises plus loin en trois points : s'imposer « une lucidité exigeante dans l'analyse des problèmes » de façon à aller au-delà des maux sociaux qui ne sont que la manifestation d'une problématique philosophique et théologique à ressortir; donner à la réflexion « une orientation pratique » afin que, libérée de toute idéologie et de tout dogmatisme, la force de changement que comporte l'Évangile engage les

³⁰ KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, pp. 45-46.

³¹ KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, p. 86.

consciences et les imaginations dans des actions concrètes et ouvertes aux autres acteurs sociaux; s'inscrire dans une dynamique « de créativité et d'inventivité responsables » qui répond aux espérances des peuples d'Afrique et correspond à la fécondité évangélique.³²

Il y a aussi une dimension stratégique à mettre au point :

Il ne suffit pas, pour élaborer une théologie de la reconstruction, de formuler des exigences d'articulation théorique du discours. Il faut que ces exigences induisent une action à partir de stratégies claires et précises. Autrement dit : il faut que les exigences prennent corps dans des institutions vivantes qui déploient des stratégies cohérentes et repérables en tant que telles. La théologie de la reconstruction serait ainsi un processus de constitution des lieux d'action, des structures de changement. En elle, la théologie est une pratique et une ecclésiologie active; le déploiement des forces concrètes et organisées pour agir sur tous les lieux décisifs pour l'orientation de l'avenir, sur tous les fronts, dans tous les combats de l'homme.³³

Cette stratégie comporte trois points : le dialogue comme rencontre de l'autre afin de porter la force de changement de l'Évangile dans ce qu'il a de vital, la participation à tous les combats afin de porter l'Évangile partout où les décisions se prennent sur l'humain, le rassemblement de toutes les forces en présence en une communauté d'action en faveur de la dignité humaine. L'auteur entrevoit ainsi une éthique commune de la reconstruction qui permet d'imaginer une nouvelle structuration du vivre-ensemble :

³² KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, pp. 113-114.

³³ KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, p. 118.

... le concept de reconstruction comporte un enjeu éthique dont le projet est de mobiliser les forces de créativité des individus, des Églises et des sociétés africaines pour leur transformation en profondeur, dans tous les domaines et à tous les niveaux. Plus exactement, c'est un concept d'éthique politique, c'est-à-dire de nouvelle institution imaginaire de la société, pour reprendre l'expression de Cornelius Castoriadis. Une telle institution s'opère en l'occurrence avec la Parole de Dieu comme mesure et comme trame. Mesure qu'il s'agit de penser et de concrétiser; trame qu'il importe d'articuler à travers les principes et les stratégies pour lesquelles la foi en Dieu met en jeu et en question l'être même de l'homme et de la société.³⁴

Il n'est pas superflu de relever que la réflexion de Kā Mana sur la reconstruction de l'Afrique a été menée à partir de plusieurs tentatives de compréhension de l'abominable situation africaine : dans *Destinée négro-africaine* (1987), il pense que l'Afrique est déboussolée par rapport au monde historique, particulièrement l'irruption de l'Occident dans son histoire, à cause de son profond attachement au monde métaphysique : la communauté, l'harmonie entre les éléments du cosmos, la tradition immuable. Dans *L'Afrique va-t-elle mourir?* (1993), son regard se tourne vers la négativité que les Africains ont de leur société et de son avenir, une attitude qui, inévitablement, tue toute initiative et toute puissance créatrice dans le monde présent, et favorise le retour vers une hypothétique brillante culture qui aurait existé : c'est « la crise de l'imaginaire ». C'est pour sortir de cette vision paralysante de la culture et de l'histoire qu'il naît à la démarche éthique vers un dynamisme d'utopie :

La rencontre avec la religion d'utopisme par excellence qu'est le christianisme s'était alors imposée à nous comme une nécessité interne à notre réflexion philosophique. Nécessité parce que cette religion est aujourd'hui une force sociale et culturelle réelle en Afrique noire. Nécessité aussi parce qu'au cœur du message

³⁴ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, p. 120.

de la foi chrétienne se révèlent des noyaux de sens pour une reprise éthique de l'initiative historique dans nos pays. Nécessité surtout parce que le christianisme comme utopisme de l'humain rompt avec le modèle substantialiste des choses pour déployer un modèle éthique où l'homme, la société et la réalité tout entière sont toujours à faire à nouveau, selon l'ambition de l'humain dont la mesure, et non le contenu, est esquissée dans la parole biblique. Cette parole qui, comme l'a bien vu Gabriel Vahanian, ne « finit » pas l'homme, mais « l'infini »

Nous avons dû partir de ce paradigme éthique de la novation comme utopisme et désigner ce cadre théorique comme le meilleur champ pour libérer l'imaginaire social négro-africain et instituer une nouvelle dynamique de créativité par rapport à la tradition africaine.³⁵

Il apparaît donc clairement à Kā Mana qu'il faut fonder l'éthique en vue de la reconstruction de l'Afrique sur l'enseignement biblique; il parle d'ailleurs de l'éthique du christianisme comme le terrain « de l'humain qui se dégage de la révélation biblique en tant que manifestation d'une structure d'être, d'une pratique de vie et d'une conscience d'existence ouverte à l'utopie de Dieu dans le monde. » Elle est aussi essentiellement chrétienne, et le modèle chrétien occidental est proposé comme un exemple de cheminement qui pourrait éclairer l'Afrique dans sa démarche de reconstruction :

Si nous avons évoqué la place du christianisme dans l'histoire de l'Occident, c'était pour mettre en lumière un fait capital pour la théologie de la reconstruction : la nécessité où elle se trouve de se défaire de toute tentation d'être coupée des réalités vécues et urgentes, la nécessité qu'elle a à se concevoir comme combat au cœur de la situation ambiguë de la vie humaine, sans angélisme ni naïveté.

Cela exige pour l'Afrique de prendre conscience de la réalité que constitue l'Occident dans nos cœurs d'Africains et dans notre imaginaire : son statut de paradigme théologique grâce auquel nous pouvons saisir les liens entre foi chrétienne et culture, christianisme et vie concrète des peuples. Comme l'histoire de l'Occident est devenue notre propre histoire et sa conscience, notre conscience, les leçons que nous pouvons en tirer valent pour notre propre destinée. Les orientations que nous pouvons en dégager révèlent le chemin que nous avons à

³⁵ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, p. 127.

prendre : construire l'humain par une présence créatrice à notre monde et par une réorientation de notre devenir, dans le sens des structures fondamentales de destinée que nos analyses des situations de crise dans la Bible nous ont aidé à définir.

Certes, elle n'est pas la seule voie empruntée par l'Afrique dans ses voies spirituelles. Comme nous l'avons montré dans la première partie de ce livre, d'autres voies ont été ouvertes pour accomplir les aspirations spirituelles de notre continent : le recours à l'Égypte, les nouvelles synthèses magico-religieuses, le sacré des religions traditionnelles africaines ou l'ouverture aux spiritualités de l'Orient.

Le problème aujourd'hui n'est pas de savoir laquelle de ces voies est la plus apte à sortir le continent de sa crise globale, mais de pouvoir maintenir, dans toutes nos quêtes, l'exigence de l'humain dont il est aujourd'hui impossible de parler sans se référer au pivot éthique de la foi chrétienne : l'esprit même du Christ.

Parlant à partir de ce sol éthique et du cœur de son dynamisme, nous pensons que notre théologie de la reconstruction est une contribution essentielle au débat sur l'avenir de notre continent.³⁶

Il ne faut cependant pas manquer de relever qu'en fondant son éthique de la construction sur la foi chrétienne, et même sur le christianisme occidental, Kā Mana est d'abord fasciné par la personne de Jésus Christ qui y est présentée. Il considère l'avènement de Jésus comme la référence pour tous, chrétiens et non chrétiens, lorsqu'il s'agit de mener une réflexion éthique, parce qu'avec lui, l'humain est au cœur du débat. On aura bien compris qu'il ne s'agit pas de dogmes à croire, d'enseignements formulés ou de normes et valeurs fondées sur la personne de Jésus Christ, mais de la cohérence manifestée dans son être tout entier, qui fait de l'humain une quête universelle :

La cohérence de son être et de sa parole, de sa pensée et de son action, de sa vie et de sa mort, de sa présence dans l'histoire et de l'horizon qu'elle ouvre est un ancrage décisif. C'est en elle qu'il s'offre non pas comme une réponse à l'humanité, mais comme la question de l'humain au cœur de l'histoire.

³⁶ KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, pp. 181-182.

Comment peut-on assumer l'existence humaine une fois que le Christ s'y plante comme interrogation capitale?

Comment peut-on penser la destinée de l'humanité une fois que le Christ se présente à tous comme force de questionnement sur l'être et le destin, sur la vie et la mort, sur l'absolu de la vie et l'ultime sens de l'existence? Comment vivre et agir avec la conscience que la figure du Christ concerne toute l'humanité?

Ces questions, il est du rôle du christianisme de les formuler de manière claire, non pas comme de simples façons de se mettre en valeur dans le message qu'il annonce, mais comme une forme de responsabilité devant le visage à donner à l'homme tel que le Christ lui-même le façonne. Il s'agit de poser le Christ au cœur des situations politiques, économiques, sociales et culturelles concrètes, d'interpeller clairement notre pratique de vie dans tous ces domaines fondamentaux, où règnent puissamment Baal et Pharaon. Le Christ dans la cohérence de son être a ainsi une dimension d'éthique politique pour l'institution imaginaire nouvelle de nos sociétés.³⁷

Cette cohérence qui traverse tout l'être de Jésus est sous-tendue par l'amour vécu dans ses exigences les plus radicales, qui ouvre la perspective d'un monde nouveau où se réalise l'utopisme de l'humain, libre selon le projet de Dieu.

Dans le monde unipolaire de l'économie libérale, l'éthique fondée sur l'amour invite à constituer une force d'opposition qui affirme le droit de tous les humains, sans exclusive, au bonheur et à la pleine vie. C'est une démarche essentiellement christologique, parce qu'il s'agit d'élaborer une structure socio-politique dont le Christ est à la fois la charpente et l'âme. Cela exige de l'Afrique une rupture radicale avec la manière dont elle est au monde aujourd'hui, afin que naisse la solidarité créatrice entre les différentes forces qui croient et œuvrent à l'avènement d'un nouvel ordre mondial fondé sur l'humain :

³⁷ KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, pp. 186-187.

Dans l'Afrique d'aujourd'hui, ces forces sont non seulement constituées par les Églises, les associations et les partis politiques, mais par les peuples eux-mêmes qui enfantent énergiquement un nouvel esprit créateur dans la lutte quotidienne contre la dictature des partis uniques et celle du sous-développement. Le travail d'évangélisation de toutes ces forces qui œuvrent dans le champ social engage la réflexion théologique à s'orienter vers des axes pratiques dont les églises seront des lieux de vitalité concrets. Mais ces axes ne peuvent s'ouvrir qu'à partir du moment où il sera clair que la christologie comme cœur de la théologie de la reconstruction n'est pas un discours au seul usage interne des Églises, mais une dynamique du dialogue avec le champ social dans son ensemble. La détermination de l'humain à partir du Christ avait pour objet de maintenir ces deux aspects. Cela étant fait, nous pourrions passer à l'axe ecclésiologique défini selon l'exigence de la reconstruction.

De même qu'il n'y a d'idée de reconstruction qu'avec l'éthique de l'humain, comme centre d'une nouvelle institution de l'imaginaire, de même il n'y a de chance de mise en pratique de cette idée qu'avec une force sociale capable de la porter clairement et de la vivre concrètement. Dans la situation actuelle de l'Afrique, les Églises semblent avoir pris conscience de leur rôle d'avant-garde dans ce domaine. Comme le montrent toutes leurs prises de position, elles ne pensent pas que la reconstruction politique, économique, sociale et culturelle de l'Afrique puisse se faire sans un vecteur spirituel et un ferment de transcendance qui ferait de l'humain le tissu même de la vie.

C'est donc dans la conception même de l'Église comme force de changement global de la société que se médiatise la théologie de la reconstruction pour être véritablement une idée pratique.³⁸

Les Églises ou les communautés chrétiennes doivent donc être les centres de rayonnement de l'éthique de l'humain en vue de la reconstruction de l'Afrique, d'où la nécessité d'une ecclésiologie nouvelle :

Alors que la conscience ecclésiologique était jusqu'à nos jours déterminée par une certaine idée que l'Église avait d'elle-même en se pensant comme force caritative et institution de secourisme social, nous assistons aujourd'hui à l'éclosion d'une Église qui pense en terme d'agent des mutations fondamentales dans la société africaine. La volonté de reconstruire tout sur des bases nouvelles devient ainsi l'élément central dans le travail théorique et pratique des communautés ecclésiales. C'est cette dimension qui donne à la théologie de la reconstruction sa

³⁸ KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, pp. 194-195.

puissance comme théologie de toute l'Église et non comme pensée de quelques théologiens en mal d'idées nouvelles.³⁹

En résumé, on peut retenir que, dans la théologie de la reconstruction de l'Afrique, Kā Mana explore les possibilités d'une « Afrique autre » au moyen d'une éthique fondée sur la Bible. Cette éthique est centrée sur l'humain qui a été le principe de cohérence de l'être tout entier de Jésus Christ, et qui doit devenir de ce fait une quête universelle. La mission des Églises chrétiennes comme institutions de l'imaginaire doit consister donc à porter cette éthique à sa réalisation concrète. Les communautés ecclésiales sont les lieux de son rayonnement, au moyen d'un dialogue avec les autres acteurs sociaux en vue de la reconstruction d'un nouvel ordre social en Afrique et dans le monde : c'est l'utopisme de l'humain, qui invite à lancer la dynamique de l'éternel renouveau en toute situation. Les prises de position des Églises au sujet de la crise sociale en Afrique constituent déjà un bon point de départ pour cette éthique de la reconstruction de l'Afrique, non seulement parce qu'elles révèlent la nécessaire dimension spirituelle et transcendante de cette démarche, mais encore parce qu'elles permettent aux Églises de se manifester comme force de changement socio-politique.

Il faut reconnaître à Kā Mana le mérite d'avoir réussi, dans les deux premiers chapitres de ce livre, une remarquable synthèse de la réflexion africaine sur le Dieu de Jésus Christ, et pas seulement dans les Églises instituées et mondialement reconnues, mais aussi dans ce qu'il appelle les « spiritualités et théologies para-chrétiennes et extra-chrétiennes ». Sa critique de ces dernières l'amène à considérer le christianisme occidental, tel qu'il s'est déployé en Afrique, et qui constitue à son avis la religion de l'utopisme, comme le creuset de la

³⁹ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, pp. 195-196.

reconstruction d'un nouvel ordre social. Kā Mana se laisse conforter dans cette conviction par les prises de position des Églises chrétiennes sur la crise socio-politique en Afrique dans les années 80; il y consacre d'ailleurs le troisième chapitre du livre, avec force citations des textes des institutions chrétiennes africaines aux niveaux national, régional, continental.

Kā Mana n'est pas le seul à avoir été enthousiasmé par les interventions des Églises sur les questions socio-politiques en ces années de révoltes populaires contre un système déshumanisant qui n'avait que trop duré. Les évêques présidents des conférences nationales, les lettres pastorales et autres communications de la hiérarchie des Églises, tout cela a suscité un espoir sans pareil de changement d'un ordre socio-politique devenu invivable. Il semblait évident qu'avec l'intervention des Églises, ces institutions qui se sont manifestées comme les seules forces d'opposition capables de résister et d'infléchir le pouvoir de l'administration publique depuis le temps de la colonisation, la situation changerait certainement, et en mieux.

La suite est aujourd'hui connue, et la deuxième partie de ce travail en a rendu compte, de sorte qu'on ne peut plus penser que l'Église puisse être le creuset du changement de l'ordre social, et que les communautés ecclésiales soient le centre de rayonnement de l'éthique de l'humain en vue de la reconstruction de l'Afrique. Il faut commencer par dire à cet effet que les Églises comme forces politiques et sociales de substitution sont d'un autre âge. Ensuite, il faut relever le fait que les communautés ecclésiales ne sont souvent que des réalités circonstancielles, à côté des communautés humaines permanentes où les gens organisent et vivent leur vie au quotidien. Enfin, il y a la question plus générale de savoir si l'Église peut s'impliquer directement dans le changement politique avec ses soubresauts et ses imprévus,

sans risquer de se trouver en contradiction avec les valeurs et principes qu'elle enseigne depuis des siècles comme éternels. On peut répondre à cette question en reprenant ce que Éboussi disait en conclusion de sa réflexion sur les limites des interventions de l'Église dans les situations de changement socio-politique : « Peut-être (l'Église) n'est-elle, par essence, qu'une *force d'aspiration*, qui porte à aller toujours plus loin et ailleurs et fait croire que ce monde nôtre pourrait et devrait être autrement qu'il n'est aujourd'hui. »⁴⁰

Pourtant l'Église ne peut pas être seulement une force d'aspiration puisque l'Évangile, Bonne Nouvelle au service de laquelle elle a été fondée, est aussi une force d'action. En Afrique particulièrement, l'Église ne peut se permettre le luxe de n'être qu'une force d'aspiration, parce qu'elle est pratiquement la seule institution où le système hérité de la mission-implantation, comme de la colonisation, est fondamentalement remis en cause. C'est le lieu où les intellectuels, pasteurs et théologiens, portent justement l'utopisme de l'Afrique autre, et ce continent ne peut se permettre de se passer de tels visionnaires. Cependant, point n'est besoin que l'Église soit le creuset ou le moteur de la dynamique du changement de l'ordre moral et social, et moins encore qu'elle se substitue aux autres acteurs sociaux dans ce processus⁴¹. Trouver sa place en situation, dans le mouvement des collectivités, serait bien suffisant, et la conduirait certainement à une nouvelle manière d'être et d'agir plus efficiente. La nouvelle éthique de Marc Maesschalck peut apporter un éclairage certain à cet effet.

⁴⁰ ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p 404.

⁴¹ *Africae munus*, No 108, éclaire les pasteurs sur leurs engagements socio-politiques : « Céder à la tentation de vous transformer en guides politiques ou en agents sociaux, serait trahir votre mission sacerdotale et desservir la société qui attend de vous des paroles et des gestes prophétiques. »

III.2.2- Maesschalck et la nouvelle éthique sociale.

Pour bien comprendre ce qui est en jeu dans cette partie du travail sur la contextualisation de la mission de l'Église, il importe de se départir du schéma de l'Église, autorité morale qui valide l'activité des personnes, individuelles ou collectives, du sceau de l'orthodoxie. La deuxième partie de ce travail sur la pertinence a démontré que, non seulement les populations n'attendent plus l'Église pour se lever contre le système qui les opprime, mais davantage le système oppressif, lorsqu'il semble solliciter l'avis de l'Église, ne recherche en fait qu'une caution morale à ses basses manœuvres.

Il faut passer à l'Église qui participe à l'action sociale, non pas pour dire ce qu'il faut faire ou non, ou dire ce qui est bien ou pas, ou encore donner la démarche à suivre : tout simplement parce qu'elle n'a pas la science infuse et ne saurait donc avoir une solution préconçue à toutes les situations. Il faut entrer dans le schéma d'une Église qui, tout en restant le sacrement du Christ, se met en contexte, afin de comprendre la situation de l'intérieur. La gestion du capital de grâce confié à l'Église par le Seigneur n'est pas ici en cause; bien au contraire, puisqu'il est justement question qu'elle se mette dans de meilleures conditions pour une gestion efficace des merveilles de Dieu dont elle est la dépositaire par excellence. Il s'agit donc d'une Église qui apprend afin de pouvoir formuler l'enseignement qui convient à la situation en présence, qui participe afin d'éclairer l'action en cours, qui soutient afin que l'utopie soit portée à sa pleine réalisation. Ce chapitre vise donc à dessiner les contours du processus qui mène à être Église autrement, avec les exigences et les défis que cela comporte, en vue d'une participation efficiente à l'avènement d'une Afrique autre.

La nouvelle éthique sociale de Marc Maesschalck⁴² est très inspirante à cet effet parce qu'elle soustrait sa démarche à toute valeur ou norme préalable, ainsi qu'à tout chaperonnage : ainsi évite-t-on de stériliser l'imagination ou d'handicaper l'action. C'est en situation qu'on détermine l'action qui convient le mieux pour résoudre le problème, ce qui laisse la voie à tous les possibles au départ, et stimule donc la créativité.

On ne peut cependant pas nier les abus commis au nom de l'éthique contextuelle dans certains domaines de l'éthique appliquée, particulièrement dans le domaine de la recherche où le respect de la personne humaine est requis. Mais peut-il y avoir pire abus que ce qui a cours dans les systèmes institutionnels africains aujourd'hui? L'engagement en vue du changement comporte son lot de risques, et une éthique en situation en est, autant que toute démarche qui appelle à la créativité. Plus qu'une porte ouverte sur les abus, l'éthique contextuelle ouvre la possibilité à une collectivité de rêver les choses comme elle les désire et de se demander « *pourquoi pas?* ».

On ne peut non plus passer sous silence le débat passionnel qui oppose une certaine éthique dite universelle au concept d'éthique contextuelle, mais la question ici ne se pose pas en termes d'opposition des concepts. Face à la calamiteuse situation africaine, régentée et entretenue par un système dominant qui manipule toutes les règles de l'éthique universelle en matière de gestion du vivre ensemble et du bien commun, le risque d'une action sociale sans règles préétablies participe aussi de la stratégie de lutte pour le changement de l'ordre moral et social oppressif en place; et c'est de bonne guerre. Mais, plus qu'une stratégie, il s'agit de laisser les collectivités prendre la

⁴² Marc MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1991.

responsabilité de leur lutte contre le système qui les opprime, selon les voies qu'elles maîtrisent. L'exemple le plus encourageant en ce sens est celui des Secrétaires à l'éducation et des Principaux des collèges de l'enseignement catholique qui, au début de 1992, trouvèrent la stratégie adéquate pour obtenir les arriérés des subventions à l'enseignement catholique et la Commission mixte sur l'enseignement privé⁴³. Faut-il rappeler que les évêques n'avaient même pas pu obtenir l'attention du gouvernement sur ce sujet pendant de nombreuses années de réclamations et de discours véhéments sur la justice sociale? Et certainement que le résultat de la Commission mixte, tenue en 1992, aurait été autre si les évêques avaient laissé les mains libres à la collectivité des enseignants catholiques pour mener les négociations, se contentant de l'accompagner et de lui manifester leur soutien⁴⁴ : savoir parler et agir compte tenu du contexte pour être efficient, voilà l'enjeu réel de l'éthique contextuelle.

D'une manière plus générale, ce travail porte sur un continent en état de déconfiture avancé, et on ne peut y parler d'éthique universelle comme si on se trouvait en situation de normalité universelle. De plus, il ne s'agit pas de gérer quelques particularités caractéristiques d'une population, mais d'affronter tout un système agressif dont la faillite est devenue endémique, nécessitant un traitement radical. Parlant de la « crise globale » qu'a connue la société québécoise dans les années 60, Jean-Marc Larouche, citant Raymond Lemieux, écrit que « l'état de crise repose sur une certaine conscience des enjeux d'une société et implique le développement d'une conscience. (...) Ainsi,

⁴³ Vr Le point e. Une stratégie conséquente (avec Quel effet?) du chapitre II.2.3.

⁴⁴ Déjà en 1965, les dissensions entre les évêques avaient mis en échec les négociations entre le syndicat des enseignants catholiques et le gouvernement sur cette même question du financement de l'école catholique. Voir la thèse de André Seguè (pp. 297- 307) à cet effet.

toute crise sociale devient une crise morale, et dès lors une crise de la conscience morale.” (p. 196) Ce diagnostic appelle un pronostic qui, on le verra plus loin, ralliera les éthiciens dans l’élaboration “d’une éthique dans l’engagement, dans la quotidienneté, et dans la solidarité à la base” (p. 202). »⁴⁵ Autrement dit, en situation de crise généralisée, la réflexion éthique doit être menée en contexte, selon la situation et l’action collective de l’heure; ainsi se justifie le choix de la démarche de Maesschalck.

Pour comprendre la pertinence de la nouvelle éthique de Maesschalck et son rapport à la quête qui sous-tend ce travail, il importe de découvrir la problématique qu’il développe au sujet de l’ordre social et moral de ce temps, et qui l’amène à proposer une éthique contextuelle. Il commence sa réflexion en affirmant la caducité de l’éthique des valeurs qui, dans les nouveaux modes de production sociale, a été remplacée par l’éthique des états de fait :

L’éthique des valeurs, essentiellement normative et *a priori*, qui a servi de référent symbolique à l’avènement de la société moderne et industrielle, a perdu aujourd’hui son pouvoir de signification. L’ordre social auquel elle a contribué s’est comme séparé d’elle pour produire sa propre culture des rapports sociaux sans référence à des codes symboliques pré-modernes. À l’« éthique des valeurs » s’est substituée, en Occident, une « éthique des états de fait » dont le souci majeur est d’humaniser les nouveaux modes de production sociale engendrés par la science. Déjà, l’éthique des valeurs s’était confinée dans un rôle de sémantique du développement social, mais l’« éthique des états de fait » est même devenue une « pragmatique de ce développement ».

À travers cette évolution, nous pensons que c’est d’abord le défi de la *décision collective* concernant la destinée sociale qui a été évacué des éthiques dominantes depuis les débuts de l’ère industrielle. Les sujets sociaux ont été relégués progressivement au rang subalterne de donateurs de sens, puis d’assimilateurs du progrès : la tâche des humains est seulement d’humaniser un mouvement d’autoproduction sociale dont l’origine leur est inaccessible. Ils ne participent plus à la production de leur destinée, mais ils doivent seulement tenter de s’y retrouver,

⁴⁵ Jean-Marc LAROCHE, *Religion, éthique et société*, sur http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div27.htm

de l'interpréter d'une manière stimulante et structurante pour eux-mêmes, positivement.

De ce point de vue, on pourrait même dire que l'éthique sociale, au sens d'un exercice collectif de la responsabilité dans le destin de l'existence en commun, a disparu complètement de la scène, pour se réduire à une éthique de concertation et de discussion sur les enjeux d'un dynamisme social prédonné, pré-établi. Sans doute, l'apport des philosophies de la dissolution du sujet à cette nouvelle mentalité éthique n'est-il pas négligeable. Étant toujours déjà embarqués dans une société qui se produit, il ne nous reste qu'à trouver des moyens pour habiter au mieux notre situation, en aménageant par exemple des réseaux de communication entre tous les secteurs pour une meilleure compréhension et, éventuellement, un meilleur partage des peines et des désagréments. Quant à la *décision* proprement dite sur une création collective de la société, elle reste tout simplement hors de question.⁴⁶

Dans le chapitre sur l'évaluation du corpus, en première partie de ce travail, il a été relevé que la communication socio-politique des évêques du Cameroun consiste souvent à réagir aux événements passés, et qu'ils appliquent une éthique du fait accompli qui consiste à essayer de socialiser ou d'humaniser une situation de fait. À ce niveau des préludes, la démarche de Maesschalck vers une nouvelle éthique trouve déjà une résonnance dans ce travail. Cette résonnance se poursuit avec la nécessaire implication des collectivités dans la création d'un nouvel ordre social :

Pourtant, l'autoproduction de la société reste l'expression et la constitution de forces dominantes dont le pouvoir se renforce ou s'atténue au fil du temps. Dans la mesure où l'éthique est absolument coupée de ces centres de pouvoir où se décident des stratégies et des projets de production sociale, peut-elle encore prétendre réellement intéresser la responsabilité humaine? Ou n'est-elle qu'un palliatif, un simulacre, qui sert à voiler l'absence de création collective, de participation, de responsabilité partagée? Quand une éthique accepte de se développer sans poser le problème de son rapport effectif au pouvoir de décision, elle a toutes les chances de devenir une simple procédure de légitimation de l'ordre social en place.

Si à l'encontre de cette tendance dominante, on cherche à retrouver un accès à la créativité des sujets engagés dans l'histoire comme peuples, nations ou groupes

⁴⁶ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, pp. 7-8.

sociaux, la question des centres de pouvoir et des mécanismes de décision collective est capitale. Prendre son destin en main, pour la majorité des humains aujourd'hui, n'est pas d'abord une question de subversion idéologique de l'ordre dominant : il s'agit avant tout d'une question de survie, d'une chance à saisir pour se reconstruire une existence plus heureuse, d'une forme de résistance aussi face aux logiques de résignation et de destruction des alternatives aux grands paramètres de l'ordre international. Une éthique libératrice doit poser la question primordiale de l'auto-organisation des groupes sociaux pour s'assurer collectivement d'un bonheur partagé. Les luttes de libération découlent de cette promesse de bonheur inhérente à tout projet d'auto-organisation collective.⁴⁷

En mettant l'accent sur la dimension collective dans la quête de changement de l'ordre social, Maesschalck met en cause l'approche personnaliste qui est manifeste dans la communication des évêques du Cameroun, et qui est le type traditionnel dans l'enseignement social de l'Église : « La doctrine proposée par l'Église catholique traditionnelle est donc fondamentalement de type personnaliste. La collectivité y est envisagée comme collection d'individus dont il faut défendre les biens et les libertés. »⁴⁸

Pour mettre en exergue l'importance de cette dimension collective, Maesschalck signale déjà, en Avant-propos de son livre, le fait que, si tout mouvement éthique se fonde sur la possibilité qui doit être reconnue à tout être humain, au nom de la liberté de diriger sa vie, la nouvelle éthique, quant à elle, interroge les motivations de l'action individuelle par rapport à une communauté de destin où elle se doit de prendre une place responsable.⁴⁹ C'est là que se situe la praxis, entendue par Dussel comme « la manière actuelle d'être dans notre monde devant autrui; c'est la présence réelle d'une personne

⁴⁷ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, pp. 8-9.

⁴⁸ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, p. 300.

⁴⁹ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, pp. 3-4.

devant autrui. »⁵⁰ La communauté apparaît alors comme le lieu où la personne prend sens du fait de sa relation à l'autre considéré comme la fin d'une action, mais aussi lieu de productivité et d'échange pour la satisfaction des besoins humains.

Puis vient la dimension de contextualisation de la nouvelle éthique, qui consiste à partir du quotidien des collectivités humaines concernées pour montrer non seulement qu'il est inacceptable, mais encore qu'il faut y remédier par la prise et le contrôle des instances de décision et de pouvoir :

Dès que l'on retourne à la situation concrète des humains dont la liberté est réprimée dans un « système du quotidien » qui enferme leur existence et les exclut de la « fête du pouvoir », la question centrale de l'éthique doit être reformulée. Non seulement l'éthique doit être en mesure de se rapporter au quotidien et doit, en quelque sorte, se rendre accessible à lui, mais elle doit encore *se situer dans* ce quotidien, révéler d'où elle parle, manifester comment le quotidien se répercute dans le sujet qu'elle présuppose, dire d'emblée si elle a les moyens de se soustraire au quotidien ou si elle y est décidément empêtrée. De cette option dépendront tout autant la méthode d'investigation que la forme d'exposition de l'éthique. Quand on choisit de s'interroger sur les conditions, les méthodes et les exigences de la responsabilité éthique à partir de la situation des opprimés, il faut trouver des voies de transformation des rapports sociaux capables d'interrompre la domination. On ne peut donc éviter de s'interroger sur les incidences anthropologiques d'un complexe répressif, sur les limites intrinsèques des recours aux utopies libératrices et sur le rôle des organisations collectives dans la réalisation d'une communauté de liberté. La manière dont une lutte s'organise et se mène, utilise des projections idéologiques et se rapporte soi-même à l'exercice du pouvoir, devient un problème-clé de l'éthique.

Dans le contexte d'une telle réflexion, il apparaît plus clairement que l'éthique doit parvenir à relier l'invention de critères et l'exercice d'un pouvoir social. Partant de la situation concrète, elle doit viser à montrer l'intolérable de ces situations et créer progressivement les moyens d'y remédier. Ainsi, l'exercice de la responsabilité au sens fort n'est pas séparé de l'éthique, il en est au contraire le cœur. C'est pourquoi l'analyse éthique ne peut se limiter à répertorier des contradictions et des ambiguïtés sans s'interroger sur les actions à mener pour les supprimer. Pratiquée de la sorte, l'éthique sociale opérerait un retour à la source de la source sociale,

⁵⁰ Enrique DUSSEL, *Éthique communautaire*, Paris, Cerf, 1991, p. 16.

plutôt que de se trouver neutralisée en fin de processus pour légitimer des tendances déjà acquises.

Pour parvenir à un tel renversement des pratiques actuelles et relier effectivement critique sociale et engagement ou analyse et exercice collectif de la responsabilité, il faut prendre en compte le lieu d'élaboration de l'éthique, c'est-à-dire le rapport direct qu'entretient la science sociale avec le sujet en situation.⁵¹

Il faut reconnaître à la démarche de Maesschalck le mérite de préserver l'éthique de la récupération des puissants qui la manipuleraient à leur avantage et la réduiraient à un instrument d'« opérationnalisation » en vue de la socialisation et de l'humanisation de leur ordre du monde, comme c'est actuellement le cas avec l'éthique des états de fait. Même l'éthique de la discussion de Habermas, qui pense associer le plus de personnes possible au débat social, tombe dans ce piège du fait accompli parce qu'elle ignore les « rapports de pouvoir » et le « quadrillage idéologique » des problèmes sociaux, sans oublier le « problème de l'hégémonie dans la communication ». La nouvelle éthique « chercherait plutôt, dans le cadre d'une éthique de situation, à déplacer l'*intervention éthique* de la réception à l'invention, de l'ajustement à l'initiative. Il s'agirait en d'autres termes d'une *éthique de la créativité* sociale, où serait en priorité posée la question des formes que l'on veut donner à la vie collective. » Aucune forme ni aucune balise n'étant posées au départ, il devient difficile au système dominant de prendre le contrôle de cette démarche et de la manipuler à son avantage. Elle permet aussi de participer sans ambiguïté à l'action collective de reconquête des lieux de pouvoirs.

Si la nouvelle éthique de Maesschalck prend tout le sens d'une éthique en situation ou éthique contextuelle, sa pertinence pour la quête qui sous-tend ce travail vient aussi de

⁵¹ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, pp. 9-11.

ce qu'elle s'inspire de l'expérience d'un philosophe de l'action sociale en situation d'oppression, qui a centré sa pensée « sur une praxis libératrice de l'analyse sociale, plutôt que sur une critique des idéologies » : Karl Lévêque.⁵² Maesschalck résume sa méthode d'analyse sociale dans les points suivants :

- « Toute analyse d'une situation pour être créatrice doit être menée par des personnes qui s'en considèrent partie prenante et qui tâchent de repérer les logiques répressives en œuvre dans la situation, afin de déterminer les stratégies capables d'enrayer ces logiques et de leurs substituer d'autres qui soient libératrices. »⁵³
- « Analyser la pratique des acteurs sociaux et leurs grilles d'évaluation, sans prétendre se substituer à eux. Il s'agissait donc de comprendre comment la liberté s'autodétermine dans son rapport au monde. »⁵⁴
- « Rejoindre les acteurs sociaux dans leurs situations concrètes de lutte, là où ils manifestent une volonté de s'engager pour le changement. Toute initiative populaire appelle, certes, une certaine prise de distance pour analyser ses

⁵² Karl Lévêque (1937-1986) est haïtien et jésuite. Il s'est engagé à fond au sein de la diaspora haïtienne du Québec dans la lutte contre le régime duvaliérien, s'impliquant dans le Comité Haïtien d'Action Patriotique (CHAP), animant En Avant, une organisation révolutionnaire axée sur les luttes pour le changement politique et la transformation sociale et économique d'Haïti. Karl est mort en mars 1986 à Montréal, alors qu'il s'apprêtait à rentrer en Haïti pour apporter son éclairage à la mise en place d'un ordre social nouveau, juste le mois suivant la chute de Jean Claude Duvalier, le 7 février 1986. Marc Maesschalck s'est beaucoup inspiré de Karl Lévêque pour son livre *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, où il rend compte de sa méthode d'analyse sociale en vue du changement.

⁵³ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, p. 17.

⁵⁴ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, p. 18.

conditionnements, ses ambiguïtés et ses faiblesses. Mais cette initiative est aussi le seul point de départ valide d'une analyse sociale voulant échapper au relativisme sociologique ou au dogmatisme idéologique. Le défi est alors de mener à leur maturation les aspirations contenues dans les luttes concrètes d'un peuple. »⁵⁵

- L'analyse sociale a pour but « de mener à terme l'interruption de la domination provoquée par l'initiative populaire, en la rendant critique par rapport à soi-même en vue d'être plus radicale et plus systématique. »⁵⁶

La réflexion de Karl Lévêque sur l'action sociale ne mène pas au militantisme pour un modèle de société qui existerait, ni ne propose un ordre social nouveau qu'il aurait conçu d'avance. Il vise tout simplement à éclairer sur la façon de répondre au rendez-vous de l'histoire en toute lucidité, sans *a priori* ni absolu, afin de participer à la création d'un ordre social nouveau dont on ne peut dessiner les contours d'avance, parce qu'il s'agit d'une œuvre collective qui s'élabore en situation. Le seul impératif qu'il présente, c'est de respecter l'action populaire et de l'accompagner par des moyens qui permettent de la radicaliser et de la systématiser, de sorte qu'elle ne s'arrête pas avant le renversement et le remplacement effectif de l'ordre social répressif et criminogène, comme celui qui a prévalu en Haïti sous les Duvalier, et qui prévaut aujourd'hui encore dans plusieurs États africains. « L'expérience décisive pour une véritable libération sociale réside dans la

⁵⁵ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, p. 25.

⁵⁶ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, p. 26.

formulation du “besoin d’humanité” qu’engendre une situation de vie : pouvoir dire concrètement tout ce qui nous manque ici maintenant pour vivre ensemble comme des humains qui se respectent; pouvoir raconter une espérance, pouvoir imaginer l’“être autrement”. Loin d’être un rêve éveillé, une telle revendication est le moteur des luttes sociales, la rupture qui rend intolérable la répétition de l’injustice. »⁵⁷

Pour sortir la nouvelle éthique de Maesschalck et l’action sociale de Karl Lévêque de l’impression de rêve éveillé qui semble s’en dégager, il convient peut-être de rappeler que tout ordre social et moral est un construit. Ceux qui le construisent, même s’ils en puisent le matériau aux sources qu’on ne peut soupçonner de malveillance, comme les Écritures Saintes ou la Déclaration universelle des droits de l’Homme, savent bien le tourner en leur faveur, et se donnent des moyens humains et matériels à cet effet. Ils savent aussi créer des conditionnements psychologiques, fondés sur la sacralisation de manières de faire ou des mythes qui obligent et maintiennent les populations dans ce carcan fabriqué à leur avantage : « Cette impression que ce que l’on vit ou que le mode de rapport au monde qui nous détermine est l’expression d’un ordre supérieur, invisible et intemporel, cette attitude “mystique” où l’individu-sujet annule en soi toute volonté d’être-autrement, ce fatalisme social devient une arme redoutable quand il est utilisé par le totalitarisme. »⁵⁸ Ils savent même lui donner une teneur particulière dans chaque contexte, afin que ceux qui le subissent y trouvent une certaine pertinence. C’est pourquoi l’éthique contextuelle ou la réflexion créatrice, dans sa dimension

⁵⁷ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, p. 280.

⁵⁸ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, pp. 20-21.

d'engagement social, invite tout acteur social concerné à s'inscrire aux côtés des collectivités en situation concrète de lutte, dans une dynamique de déconstruction-reconstruction.

Maesschalck n'ignore pas le rôle que la religion peut jouer dans une telle dynamique : la religion ne peut pas déterminer la valeur des luttes collectives, mais elle peut contribuer à son autocritique; elle ne peut pas impulser le changement social, mais elle peut participer à l'éveil des consciences sur les tares du système; le processus de la lutte de libération peut comprendre un moment religieux, particulièrement quand il faut prendre conscience de la nécessité d'un nouvel ordre politique, mais le religieux devient inadéquat quand il s'agit de mettre sur pied les stratégies, les organisations et les actions collectives en fonction d'une situation donnée, de son évolution et des interactions; et pour terminer, il ne faut cependant jamais oublier que la religion doit veiller à garder son autonomie, de façon à pouvoir rappeler, au moment opportun, que la politique n'est pas le tout de l'existence, et qu'il y a des dimensions de l'humain qui ne doivent être inféodées à aucun ordre, fût-il religieux. Pour revenir à la mission sociale de l'Église, armée de la force de l'Évangile qui est le ferment de l'éternel renouveau, l'Église peut participer adéquatement à cette dynamique, autant à la phase de déconstruction qu'à celle de reconstruction, en entretenant la flamme de l'espérance et de la persévérance.

III.2.3- Les défis de l'Église dans la dynamique de déconstruction-reconstruction

Un des éléments de la stratégie des tenants d'un ordre social et moral est de faire croire que toute remise en cause du système en place, leur système, conduirait à la catastrophe; c'est pourquoi tous leurs contradicteurs sont accusés de trouble à l'ordre public et traités de marchands d'illusion, et tout est mis en œuvre pour les faire paraître tels. Il faut une force indépendante (non pas neutre) pour rassurer les esprits et les cœurs dans un processus qui peut être long, éprouvant, et parfois même confus. Animée par le processus de mort-résurrection qui est au centre de la foi chrétienne, l'Église est porteuse de la flamme de l'espérance dont le peuple a besoin pendant la phase de déconstruction, pour s'assurer que ce n'est pas la fin. Pendant la phase de reconstruction qui peut être longue, la fatigue et l'impatience guettent les populations qui ont alors besoin d'être visitées par l'esprit de la persévérance qui permit au Peuple de Dieu de tenir quarante années de route au désert vers la Terre promise, malgré la tentation de rentrer en Égypte, suivant un circuit de chutes et de relèvements; là encore, l'Église est bien placée pour assurer le service. Cependant, il s'impose que l'Église accepte de relever les défis qui sont liés à chacune des deux phases.

a. La déconstruction et ses défis pour l'Église.

L'appel au changement radical ou à la déconstruction ne va pas sans défis majeurs pour l'Église, parce qu'il consiste en un choix entre l'ordre ancien où elle a des acquis, et l'ordre nouveau, à venir, qui ne lui donne aucune garantie. En effet, s'accommoder de

l'odieuse situation actuelle a ses avantages pour l'Église qui, somme toute, y partage la loge des privilégiés : l'Église jouit de la liberté d'exercer ses diverses activités dans la plupart des pays d'Afrique, ce qui n'est pas évident dans tous les systèmes politiques; elle peut se faire entendre en tout lieu et même, comme disait le cardinal Tumi, les évêques peuvent saisir l'autorité administrative compétente ou même la plus haute autorité de l'État « en cas d'atteintes aux droits fondamentaux des citoyens »⁵⁹; sans oublier les extra, en avantages et autres privilèges : à ce sujet, Messina rapporte ces propos de Mgr Zoa quelques années après la rocambolesque affaire de la « Messe pour la paix » du 30 mars 1990 : « *Je constate que ceux qui ont vitupéré contre l'archevêque de Yaoundé au motif d'avoir osé prier pour le RDPC cherchent presque tous aujourd'hui à se rapprocher du même parti, non pas pour la paix, mais pour un profit personnel. Et si le Cameroun avait sombré dans la guerre civile, en auraient-ils le loisir? Quand la critique manque de réalisme, elle freine tout progrès communautaire.* »⁶⁰

La déconstruction constitue une menace réelle pour cette relation de connivence et de complicité tacite qui existe entre l'Église et l'État, et qui n'est pas propre à l'Afrique. Jean-Claude Eslin constate à juste titre qu'en Occident, la politique et la religion ont toujours vécu une relation aux frontières instables, tantôt séparées ou en collusion, mais entretenant une tension dynamisante; d'où le questionnement qui motive son livre *Dieu et le pouvoir. Théologie et pouvoir en Occident* : « Jusqu'à quel point une totale séparation du religieux et du politique est-elle possible sans rendre abstraites à la fois la

⁵⁹ *Le Messager* No 187 du 5 juin 1990, p. 6.

⁶⁰ MESSINA, Jean Zoa, *Prêtre archevêque de Yaoundé, 1922-1998*, p. 245.

politique et la religion? Peut-on envisager aujourd'hui des formes d'interaction entre les deux instances? » ⁶¹ Demander à l'Église de participer à la déconstruction de cet ordre qui lui assure un certain confort relève donc du défi, celui d'être Église autrement pour une autre Afrique.

La déconstruction est certes la voie de l'incertitude pour tous et elle n'offre aucune garantie de sauvegarde des avantages et privilèges que l'Église s'est acquis au cours des siècles, d'abord en Occident, puis dans le monde occidentalisé. Cependant, elle est le passage obligé vers un « pouvoir-être-autrement », la voie qui ouvre sur le renouveau politique, économique et social, et même tout simplement sur la renaissance de l'humain en Afrique. La certitude à cet effet tient simplement au fait que, quand on a touché le fond, on ne peut que remonter; or, en Afrique, l'humain a touché le fond. Mveng a réussi à décrire cette indicible réalité de fort belle manière dans ce qu'il a appelé la « paupérisation anthropologique » :

La situation de l'homme en Afrique, du point de vue du développement, nous conduit au constat de sa paupérisation totale. Le phénomène de la pauvreté prend des formes inédites dans les pays d'abondance. L'Afrique, elle, entre dans le monde moderne, dépouillée, enchaînée et mendiante. L'État indépendant africain offre le premier modèle de cette paupérisation absolue. La singularité et la complexité du contexte africain obligent à recourir à de nouvelles catégories plus proches de la réalité vécue. S'agissant de l'esclavage et de la colonisation, on parle d'annihilation anthropologique. Il ne s'agit pas d'un génocide, car le Noir, à cause de sa force physique et de son aptitude au travail manuel, était une denrée précieusement recherchée. L'annihilation le dépouille de ses attributs humains pour le réduire à l'état de bête de somme et pour le chosifier.

Après les indépendances, c'est la pauvreté qui crée un nouveau système de dépendance qui en appelle à un appareil philanthropique lui servant de couverture à la machine de domination. Les mécanismes de paupérisation ne s'attaquent pas

⁶¹ Jean Claude ESLIN, *Dieu et le pouvoir : théologie et politique en Occident*. Paris : Seuil, 1999, p. 13.

seulement aux institutions et aux sociétés, mais aussi à la condition humaine. Le racisme sud-africain et l'apartheid, pour exemple, sont la négation de la dignité et des droits fondamentaux de *l'homme noir*. Cette négation est toujours actuelle et triomphante dans son impunité totale. Elle est même cautionnée et soutenue par ceux-là qui prônent la dignité et les droits fondamentaux de l'être humain. L'Afrique des indépendances devient donc ce lieu par excellence où les droits de l'homme sont foulés aux pieds. Les pays qui clament le discours révolutionnaire le font, souvent, sur des cadavres immolés à la soif de pouvoir d'individus déséquilibrés. L'homme africain qui avait perdu son identité, sa langue, sa culture, son histoire, son héritage spirituel, (...) sous le régime colonial, ne les a pas toujours recouvrés sous les indépendances. L'homme vit dans un état de paupérisation anthropologique. Voilà pourquoi la condition nécessaire de tout développement en Afrique, doit commencer par la libération et la réhabilitation de l'homme dans sa dignité et ses droits fondamentaux.⁶²

L'engagement de l'Église dans la déconstruction de l'ordre social et moral en place en Afrique constitue aussi le défi de la fidélité à sa mission qui est de semer la Parole de Dieu, la Bonne Nouvelle, de façon à ce qu'elle porte du fruit. Il ne suffit pas de semer, juste pour se faire bonne conscience; encore faut-il mettre la terre à ensemer dans des conditions qui peuvent lui permettre d'accueillir la semence pour lui faire porter du fruit, « l'un trente, l'autre soixante, l'autre cent » (Mc 4, 8). Dans le contexte de paupérisation anthropologique où elle se trouve, l'Afrique ressemble à une terre sans aucune consistance propre pour faire pousser la semence de la Parole de Dieu de façon à lui faire porter son fruit. Pour reprendre la parabole du semeur, continuer à évangéliser dans la situation actuelle, c'est comme jeter de la graine dans une terre aride. Dans cet état d'indigence, de dépouillement, de fragilité et d'abrutissement, le rapport à Dieu, aux personnes et au monde est inexistant, si ce n'est à travers une personnalité d'emprunt, qui mènera fatalement à la production d'un fruit artificiel, comme le sont tous les fruits

⁶² Engelbert MVENG. « Paupérisation en Afrique ». *Revue Quart Monde*, N° 192 - Reconsidérer la pauvreté ? 2004, sur <http://www.editionsquartmonde.org/rqm/document.php?id=2002&format=print>.

produits sous serre par la force des engrais et des hormones. Non seulement ce fruit a le goût insipide du chimique, même si l'on essaie de le rendre comestible en y ajoutant des saveurs artificielles, mais encore il ne peut résister ni au temps ni aux intempéries, à moins d'un autre conditionnement artificiel. Tel est la vie des peuples paupérisés, qui ne tient que sous perfusion, dans tous ses aspects. Par conséquent, la déconstruction de l'ordre social et moral qui a vidé l'être africain de sa consistance et le garde aujourd'hui encore en otage constitue des prolégomènes à la renaissance de l'humain sur ce continent, et l'Église ne peut pas se soustraire à ce processus radical sans trahir sa mission de faire porter à l'Afrique les fruits de l'Évangile digne d'elle.

Puis, il y a le défi de la guerre totale : dans la deuxième partie de ce travail sur la vérification de la pertinence, il est apparu clairement que les interventions épiscopales avaient pour but non de changer l'ordre socio-politique en place au Cameroun, mais d'obtenir quelques touches de correction ici et là pour améliorer la situation. Une approche qui oriente l'attention vers des points qu'on voudrait voir corriger, et donc qui mène à porter un regard partial sur la situation. Ainsi peut-on constater l'insistance sur la question du financement de l'enseignement confessionnel, ou sur la bonne organisation des élections, ou encore sur le respect des droits humains, comme si ces problèmes ne constituaient que des poches d'errements qui mettent à mal un système sain en général. Or, le malaise des populations du Cameroun et de l'Afrique en général, qui est à la fois mal-être et mal-vivre, ne vient pas seulement de ce que les écoles catholiques ne reçoivent pas leur juste part du financement public, ni de ce que les élections sont truquées, ou encore des atteintes aux droits humains. Tous ces maux ne sont en réalité

que les symptômes d'un mal plus grand, plus grave et plus profond qui s'est répandu telles des métastases dans la société tout entière, c'est-à-dire dans tous les groupes sociaux, y compris l'Église. En effet, on a relevé dans l'évaluation de la communication socio-politique des évêques du Cameroun (première partie), et dans l'analyse critique des théologiens africains au sujet des interventions socio-politiques de la hiérarchie catholique en Afrique (deuxième partie), des écarts de comportement au sein même de la hiérarchie de l'Église, qui sont en tout point semblables à ceux qu'on déplore au sein des populations et du gouvernement; en ce corps social, il n'est plus rien de sain nulle part :

Au quotidien, l'être humain est affronté à des *forces positives* d'exploitation qui conditionnent les formes d'oppression symboliques qu'engendrent tous les systèmes de pouvoir pour maintenir leurs structures de production. Si l'on n'est pas capable d'envisager la constitution d'une *force sociale positive* en mesure de s'opposer au pouvoir économique dominant et de le renverser pour rendre possibles d'autres formes d'organisation du quotidien, le discours de l'oppression culturelle et l'injustice dans les rapports sociaux reste purement formel et ne pourra conduire qu'à créer d'autres procédures de légitimation.

On voit mieux dès lors toute l'ambiguïté des analyses qui aujourd'hui restreignent les questions d'injustice et de domination au champ culturel. Il est sans doute impossible d'engager une lutte sociale sans tenir compte des formes symboliques de domination qui occupent l'espace social. Mais se contenter d'analyser et d'attaquer ces formes symboliques revient à négliger leurs rapports organiques à des praxis concrètes d'exploitation systématique. Les formes symboliques ont pour fonction de traduire et de légitimer dans l'espace culturel des praxis répressives dont l'exercice constant est la condition de perpétuation de l'ordre établi. Tout en légitimant, le culturel occulte aussi les forces positives, les spiritualise en quelque sorte, au point, par exemple, de transformer l'exploitation capitaliste en une métaphysique de la liberté s'auto-accomplissant dans l'optimisation de ses entreprises de production et d'accumulation. Pourtant, sur le terrain de la vie collective, ce sont d'abord ces forces physiques d'exploitation qui s'emparent du quotidien et l'agencent selon leur bon vouloir, et ceci depuis l'atelier ou le guichet de banque jusqu'à l'université.⁶³

⁶³ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, pp. 287-288.

Ce n'est pas que les problèmes qui reviennent dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun, ou dans d'autres discours sociaux de l'Église, au niveau des conférences épiscopales régionales ou du SCEAM, ne méritent pas une attention particulière; mais faudrait-il que l'arbre cache la forêt? Il s'agit plutôt de reconnaître qu'ils ne peuvent être résolus de façon isolée, parce qu'ils sont les conséquences d'un système odieux et d'un ordre social et moral qui a perdu tout sens de la société et de la moralité, du vivre ensemble et du bien commun. De même, les solutions qui y sont proposées ne sont pas mauvaises, ou ne démeritent pas du seul fait qu'elles sont importées; il s'agit tout simplement de reconnaître qu'elles ne valent rien dans un contexte où les réalités sont totalement différentes, et particulièrement dans le contexte d'un système complètement gangrené. Le processus de déconstruction porte sur toute la situation, et si des problèmes socio-politiques particuliers doivent être relevés ou recensés comme cela a été fait si minutieusement dans *Ecclesia in Africa*, ce doit être pour établir un diagnostic, à la manière d'un médecin qui recueille minutieusement les symptômes et les analyses par association afin de cerner la maladie, en découvrir les causes et les agents, et trouver les conditions qui favorisent leur éclosion, leur multiplication et leur activité. C'est sur cette tâche d'analyse des réalités sociales que doit porter la réflexion des pasteurs et des théologiens qui rêvent d'une Afrique autre et plaident en faveur du leadership visionnaire des membres de l'Église dans le processus d'une Afrique autre.

Il y a un autre avantage à recenser les problèmes sociaux, particulièrement ceux qui suscitent les manifestations populaires : cela permet de repérer les enjeux qui mobilisent,

de sorte qu'on peut les développer pour éveiller la conscience du peuple sur son rôle historique. Une fois de plus, le souci ne doit pas être d'y trouver quelque solution magique de quelque génie qui, jouissant de la science infuse, l'aurait conçue quelque part pour résoudre ce genre de situation partout dans le monde : « si l'on se perd en vaines joutes oratoires autour des idéologies sensées faire le salut du peuple en lui révélant la vérité sur son histoire, on perdra du même coup l'occasion d'articuler la réflexion aux conflits réels, afin de repérer les blocages créés par le système répressif et de définir les stratégies nécessaires pour les détruire, grâce à une orientation de la force contestatrice déjà éveillée par ces blocages. »⁶⁴ En partant des problèmes sociaux qui les tourmentent au quotidien et grugent tous leurs efforts en vue du mieux-être, la conscientisation des populations sur leur rôle historique est plus prégnante et leur mobilisation plus consistante. Là aussi, l'Église peut tenir un rôle d'appoint grâce à la position de ses pasteurs qui, prenant du recul, et même de l'ascendance par rapport à la situation, se placent au-dessus de la mêlée, dans la position du veilleur et de l'éclaireur, comme cela a été relevé dans la deuxième partie de ce travail : c'est le défi de l'indépendance et de la lucidité. Indépendance par rapport aux puissances mondiales qui veulent imposer leur ordre du monde comme solution universelle à tous les problèmes sociaux partout sur la planète. Lucidité pour distinguer les formes symboliques de domination des systèmes oppressifs dont ces formes ne sont que des émanations et des tentacules, et pour repérer les responsables de ces systèmes, les commanditaires et sponsors, c'est-à-dire ceux qui financent les opérations, les architectes (c'est-à-dire ceux

⁶⁴ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, p. 20.

qui conçoivent, planifient, et recrutent les exécutants), les facilitateurs et les complices, les exécutants et les organisateurs sur place, les hommes de main et les bras armés.

b. La reconstruction et ses défis pour l'Église.

Le processus de reconstruction d'un ordre social et moral peut être très long, avec de nombreux risques d'échec, pour toute sorte de raisons. En effet, autant le processus de déconstruction demande une minutieuse analyse de la situation qui permet de pointer juste le mal et ses facteurs afin d'éviter un faux diagnostic, autant le processus de reconstruction exige une minutieuse préparation des structures en vue d'une prise en main effective des affaires pendant la période transitoire, et une planification de ses étapes, y compris les imprévus. La deuxième partie de ce travail a présenté un modèle de planification dans le domaine de la communication, avec les conséquences négatives de l'improvisation dans la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998. Marc Maesschalck présente un exemple d'improvisation de la dynamique de déconstruction-reconstruction de l'ordre social et moral, tel que Karl Lévêque l'a perçu en Haïti :

Dès 1983, il avait salué le réveil du peuple haïtien. Il lui semblait alors que l'Église pourrait devenir un acteur de premier plan dans le désaveu de la dictature, comme il l'avait observé aussi en son temps pour la République dominicaine. Mais quand le vent commença réellement à tourner en faveur du peuple haïtien et que l'on comptait les heures de Baby-Doc, son optimisme se mua en inquiétude. Des acteurs luttant sur le terrain, mouvements populaires et Églises, aucun n'était porteur de stratégies de prise de pouvoir et, encore moins, d'une alternative sociale. On évoluait donc vers un « duvaliérisme sans Duvalier », toujours inféodé à la puissance voisine. Le peuple s'était mis en mouvement, il s'était découvert des potentialités, une combativité et une créativité, mais son action, pour

révolutionnaire qu'elle fût, n'en débouchât pas pour autant sur un gouvernement révolutionnaire : les acteurs de la répression restaient au pouvoir.⁶⁵

Karl Lévêque a rapidement perçu le fiasco qui pointait à l'horizon du mouvement de déconstruction-reconstruction de l'ordre social et moral en Haïti parce qu'il a développé dans ses réflexions « un véritable appareil d'analyse des réalités sociales », ce qui lui permettait de proposer des repères qui ouvrent des perspectives. Parmi ces repères, on peut noter, outre la responsabilité collective qui a été développée ci-dessus, la place prépondérante qu'il accorde à la réflexion créatrice et à la réflexion-action :

- L'engagement en vue du changement de l'ordre social est une réflexion créatrice, qui prend sens (signification et orientation) seulement en contexte. Autrement dit, elle ne se définit pas par rapport à quelque *a priori*, qu'il s'agisse d'un corps de doctrine, d'un ensemble de valeurs, ou même d'une situation préalablement établie comme l'idéal à mettre en place. L'invite à une réflexion créatrice en situation ne veut point dire improvisation, mais renvoie plutôt à une capacité d'inventivité, d'où la nécessité de disposer d'un appareil d'analyse permanente et actuelle de la situation. Le refus de se subordonner à quelque *a priori* n'est pas motivé par une tendance iconoclaste, mais par le refus de céder à tout mimétisme servile. À ce niveau se trouve un défi pour l'Église, habituée qu'elle est à fonder sa réflexion et son action sur la tradition occidentale pluriséculaire devenue aussi sacrée que les Évangiles. La question est de savoir si elle peut se débarrasser de ces œillères qui conditionnent son discours, de façon à comprendre chaque situation en elle-même afin de créer, avec ceux qui en sont

⁶⁵ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, p. 16.

concernés, un processus de résolution : c'est le défi de la virginité, ou tout au moins du cœur pur. Il importe de dire que l'objectif n'est pas d'ouvrir la voie au relativisme libertaire, mais davantage d'éviter de s'enfermer dans un dogmatisme paralysant qui empêcherait de percevoir toutes les possibilités imaginables de changement en faveur d'un ordre nouveau. Ce défi prend une ampleur notoire pour l'Église en Afrique qui, non seulement a été implantée avec, dans ses bagages, une batterie de solutions prêtes à l'emploi, mais aujourd'hui encore, aborde les questions socio-politiques du point de vue d'un idéal social et moral préfabriqué.

C'est aussi le défi d'être tout à tous, selon l'enseignement de l'apôtre des Gentils : « Libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous, afin de gagner le plus grand nombre. Je me suis fait Juif avec les Juifs, afin de gagner les Juifs; sujet de la Loi avec les sujets de la Loi, moi qui ne suis pas sujet de la Loi, afin de gagner les sujets de la Loi. Je me suis fait un sans-loi avec les sans-loi, moi qui ne suis pas sans une loi de Dieu, étant sous la loi du Christ, afin de gagner les sans-loi. Je me suis fait faible avec les faibles, afin de gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver à tout prix quelques-uns. Et tout cela je le fais à cause de l'Évangile, afin d'en avoir ma part. » (1 Cor. 9, 16-26) Sur ce point, on peut dire que l'Église en Afrique dispose d'un atout majeur puisqu'elle y dispose de pasteurs et de théologiens qui sont les fils et les filles de ce continent, les frères et sœurs des populations, des groupes et acteurs sociaux qui y mènent la lutte pour la survie, résistent à la domination et à la résignation et travaillent à la construction collective d'un mieux-être partagé.

- La réflexion-action est l'autre repère que Karl Lévêque donne à l'engagement social en vue du changement de l'ordre social et moral :

Au niveau d'une éthique sociale, c'est la mise en œuvre qui importe le plus et c'est même l'action sociale qui devient éthique de société dans la manière même dont elle se conçoit et se réalise. Réfléchir les *critères* de l'action en société, l'*analyse* qui doit les sous-tendre et les *stratégies* qui pourront les réaliser, c'est en soi bâtir une éthique de société. Le point de vue épistémologique qui sous-tend cette position est que la production théorique ne peut plus être séparée de son opérationnalisation. L'analyse vise en soi-même un certain *contrôle* de la réalité. Une morale pour notre temps ne peut résider dans un discours sur les valeurs, mais elle doit se présenter comme une science opératoire capable de proposer, par ses analyses, des stratégies adaptées à des conflits déterminés. Karl Lévêque pratique ainsi dans le champ des analyses sociales un retour à « la chose même » : la transformation concrète de conditions déterminées de la vie en commun, où se manifeste un antagonisme issu de structures dominant la liberté; pratique décidément soustraite aux vaines joutes théoriques sur les différents systèmes d'organisation possibles.⁶⁶

La réflexion-action est ce lieu de dépassement des déclarations d'intention, ce lieu où l'on sort de l'admirable logique des principes et des formules, ce lieu où la raison entre en confrontation avec la réalité sociale et ses complexités qui échappent à toute rationalité. Le discours sur les valeurs garde son importance, et Maesschalck se réjouit d'ailleurs de ce que « l'intérêt et le mérite d'un certain discours social de l'Église catholique ces dernières années a été de rappeler le primat de l'homme sur l'organisation matérielle de la production et l'exigence d'inventer des répliques au fil des conflits pour sauvegarder ce primat. »⁶⁷ Mais il s'impose d'imaginer les moyens de faire entrer ce discours dans les opérations des acteurs sociaux en vue du « pouvoir-être-autrement » :

⁶⁶ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, p. 67.

⁶⁷ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, pp. 67-68.

Sans cette approche du conflit réel, on ne peut rejoindre le mouvement de transformation de la réalité sociale et la rationalité, loin de donner son organicité et sa performativité à un projet, reste une pure « théorie » de la réalité, une image produite par un agent passif. La raison organique est celle qui tâche de se donner les moyens (méthode) de rejoindre le mouvement de la réalité sociale pour y intervenir. Mais elle ne peut y réussir qu'à condition de développer une analyse du *complexe imaginaire* à travers lequel les acteurs se rapportent à la situation et y envisagent leur action. Ce complexe est non seulement constitué de *pratiques discursives* (idéologies exprimées sous forme de contenus de conscience), mais surtout de *pratiques concrètes* liées à la religion, à la culture et au pouvoir; ceci sans perdre de vue qu'à côté des groupes ou classes d'individus, il y a dans le champ social les *institutions* qui sont aussi des acteurs, même si elles répondent à des logiques différentes de celles qui traversent les classes sociales.⁶⁸

L'imaginaire ici n'est pas un appel à des élucubrations, mais s'inscrit dans une quête de stratégies qui correspondent à la situation dans laquelle ces acteurs sociaux sont déjà engagés en vue de remplacer les pratiques injustes du système oppressif. Il s'agit donc de trouver sa place dans le mouvement collectif, de façon à y participer dans une perspective dynamique. C'est à ce niveau de la réflexion-action que se trouve le défi de l'Église : analyser la société de façon à trouver sa place dans une situation en procès. En effet, Karl Lévêque estime que l'action collective en vue du changement de l'ordre social ne peut être menée dans un cadre ecclésial : d'abord parce que « l'Église n'est pas le véhicule d'un ordre politique », et ensuite parce que son discours institutionnel ne peut pas s'accommoder des contradictions des mouvements de libération⁶⁹ pour qui la morale a valeur de science opératoire et non de discours sur les valeurs. Et Maesschalck de renchérir en rappelant que les discours universalistes de l'Église, conçus sous

⁶⁸ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, pp. 64-65.

⁶⁹ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, p. 61.

l'hégémonie culturelle occidentale et véhiculés par la mission évangélisatrice, se présentent comme des solutions miracles. De ce fait, non seulement elles ne supportent pas la remise en cause, mais encore elles viennent annihiler l'ardeur créatrice et briser l'aspiration collective d'un peuple à prendre ses responsabilités sociales dans la conception et l'organisation d'un nouvel ordre social propre à sa situation.⁷⁰ La nouvelle éthique s'inscrit au cœur de l'espace politique où l'interaction des différents acteurs sociaux est manifeste, et où la participation d'un grand nombre est requise pour l'exercice effectif de la responsabilité collective. C'est pourquoi elle doit se protéger de l'emprise des forces de domination économique et politique, des pressions populaires et médiatiques, et de la morale classique des pouvoirs religieux. Elle se doit aussi de dépasser l'expression des bonnes intentions pour prendre part à l'action depuis la phase exploratoire qui mène à la prise des décisions; ainsi évite-t-elle d'être juste une caution morale à une manière de faire conçue et élaborée sans elle. Mieux encore, elle participe à ouvrir le passage du fondamental au concret, en indiquant les conséquences politiques de ses propositions, en critiquant les solutions imposées aux problèmes collectifs, et en formant les personnes à l'analyse critique des structures qui fixent les exigences du quotidien et conditionnent leur rapport aux autres.

Cette extra-ecclésialité de la nouvelle éthique ou de l'éthique contextuelle de Maesschalck ne va pas sans susciter des questions sur la place de l'Église et des convictions religieuses dans le projet d'un ordre social plus humain. Ce questionnement est d'autant plus important que les Églises, dans les pays du Sud en général, et en

⁷⁰ MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, pp. 252-262.

Afrique particulièrement, ont une grande influence sur la volonté politique collective; on l'a remarqué dans les deux premières parties de ce travail. On sait qu'en Amérique Latine aussi, les Églises chrétiennes ont été les lieux de légitimation des mouvements sociaux. Mais, Maesschalck⁷¹ fait remarquer à cet effet que la mainmise de la religion chrétienne sur un processus de changement social comporte le danger de voir remplacer les motivations politiques et sociales par un idéal religieux difficilement réalisable sur le plan historique. La solution n'est donc certainement pas dans le rejet de la religion, ni dans sa confusion-collusion avec la politique, comme le relève Jean-Claude Eslin. Denis Müller⁷² attire l'attention sur le grand risque que court l'éthique théologique aujourd'hui de rester en marge des grands mouvements de réflexion éthique dans la société moderne et post-moderne : pour l'éviter, pense-t-il, il importe que la théologie dépasse les limites de l'intelligence de la foi pour trouver un sens anthropologique et ontologique à la religion. Il ne s'agit pas d'accompagner l'élan de sécularisation d'un regard éthique, ni de réduire la religion aux institutions religieuses avec leurs traditions éthiques à ressasser; il faut trouver l'articulation qui existe entre la religion et l'éthique sur le plan anthropologique, parce que les deux participent à la structuration de l'humain créé et vivant dans un espace déterminé qui lui impose des exigences. C'est en ce sens que l'éthique est un processus et non un aboutissement, un lieu où se vit la tension entre l'exigence assumable et l'exigence non assumable. Elle ne peut donc prétendre à un discours univoque ou universel, ni non plus se confiner dans une sphère sociale, mais

⁷¹ Marc MAESSCHALCK, *Pour une éthique des convictions; religion et rationalisation du monde vécu*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1994, pp. 37-73.

⁷² Denis MÜLLER, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris, Cerf, Genève, Labor et fides, 1999.

plutôt continuer à chercher une cohésion toujours plus grande entre les convictions personnelles et le fondement éthique des communautés humaines. En ce sens, l'éthique fait naturellement partie de l'humain, et ne lui est pas imposée de l'extérieur ni par une visée eschatologique. Elle est donc une démarche de la conscience dans son expérience du conflit qui existe entre la radicalité de l'exigence éthique, qui est volonté de Dieu, et le caractère relatif de sa réalisation. Et de conclure que la théologie peut participer au débat éthique contemporain suivant quatre points : (1) Signaler la transcendance par une interrogation critique et prophétique qui appelle au dépassement de soi pour tendre vers cet autre à devenir et par rapport auquel on défie toute limite normative; (2) Répondre du mal, non seulement en assumant sa réalité matérielle, mais encore en reconnaissant qu'il est une réalité anthropologique à accepter chez soi et chez les autres en toute responsabilité, dans une espèce « d'être pour les autres »; (3) Résister aux injustices en commençant par participer au débat sur la définition de ce qui est juste et l'identification de ce qui est contraire à la dignité de la personne et injuste. Cette phase cognitive est suivie par la phase pratique qui consiste à déstabiliser, grâce au potentiel critique et autocritique dont dispose l'éthique théologique, toute norme qui tend à se sacraliser. Le contexte est ici important pour apprécier la situation hors de tout idéalisme éthique, car il est le lieu d'être et d'amour, le foyer du combat et de la transformation; (4) Raviver la dimension spirituelle qui situe les valeurs et les vertus dans une dynamique à la fois subjective et historique pour son expression publique. Elle inspire la joie comme puissance d'action du sujet éthique. Elle rappelle aussi la reconnaissance de l'autre à réhabiliter et restaurer. Elle tient enfin la reconstruction et la réparation dans une dynamique d'espérance libératrice et de responsabilisation du sujet.

Conclusion

D'une manière générale, et particulièrement en Afrique, l'Église est mise au défi de formuler un discours qui va au-delà des déclarations d'intention pour participer à l'édification d'un ordre social et moral nouveau : c'est le défi d'être Église autrement pour les temps nouveaux et une Afrique autre.

Tout ce qu'on sait de cette autre Afrique, c'est qu'elle doit être bâtie sur les cendres du système qui y prévaut actuellement, suivant une dynamique de déconstruction-reconstruction, un processus qui ne manque pas de risques.

La part de l'Église dans ce processus relève d'une réflexion profonde et suivie sur la situation, une réflexion qui n'est subordonnée à aucun préalable ni fondée sur aucun a priori, une réflexion qui apporte l'Évangile, ferment de l'éternel renouveau, au secours de la renaissance humaine et sociale.

Kā Mana envisage à cet effet une théologie de la reconstruction de l'Afrique, qui serait animée par une éthique de l'humain dont la référence est la personne de Jésus Christ, en ce qu'il a choisi l'humain comme le principe de cohérence de son être, inscrivant ainsi l'humain au cœur de toute quête humaine. L'Église doit être le creuset de cette éthique, et les communautés ecclésiales son lieu de rayonnement. L'appel à la créativité et à l'utopie qui caractérise la démarche de Kā Mana se retrouve dans la nouvelle éthique de Marc Maesschalck, à la différence que celui-ci ne retient pas le chaperon de l'Église, ni aucun autre d'ailleurs, afin de laisser la voie ouverte à tous les possibles. La grande exigence réside dans le respect des disponibilités des collectivités concernées par la

situation et engagées dans le combat pour son éradication. La nouvelle éthique dénonce la faillite de l'éthique des valeurs qui, en réalité, n'est plus aujourd'hui qu'une éthique des états de fait, essayant de socialiser et d'humaniser les affres d'un système qui abuse des personnes et de leurs biens. C'est une approche contextuelle qui, à chaque situation sociale, invite à une analyse spécifique dont on peut résumer les étapes comme suit : relever les problèmes sociaux qui sont en réalité les symptômes d'un mal à diagnostiquer et les enjeux mobilisateurs des différents acteurs sociaux; identifier les facteurs du système oppressif à éradiquer, ainsi que ses agents; mesurer le degré de la conscience collective de ceux qui en sont les victimes et leur détermination à s'en débarrasser; évaluer la portée réelle des moyens dont ils disposent à cet effet et leur valeur par rapport aux enjeux; se joindre à l'action collective dans l'imagination de la stratégie de lutte pour se libérer et remplacer le système dominant, mais aussi par un regard critique qui focalise l'attention sur les vrais problèmes à éradiquer définitivement et systématiquement; comprendre l'imaginaire du changement envisagé afin de détecter les résistances et blocages qui découleraient de différentes interactions.

Dans sa conception, cette nouvelle éthique est inspirée de l'analyse sociale que Karl Lévêque a menée par rapport à la mortifère situation sociale en Haïti sous les Duvalier. Cette situation est bien celle dans laquelle se trouve l'Afrique, si bien que les repères qui se dégagent de son analyse gardent leur pertinence pour la nouvelle société africaine tant désirée : la responsabilité collective, la réflexion créatrice et la réflexion-action.

Les défis sont grands et nombreux pour l'Église si elle veut participer adéquatement à l'avènement d'un nouvel ordre social et moral en Afrique en suivant l'approche de

l'éthique nouvelle ou de l'éthique contextuelle de Maesschalck : entre autres on peut signaler le défi d'être le sacrement du Christ pour toute personne qui travaille à son salut historique et eschatologique; le défi de la fidélité à sa mission de faire porter son fruit à la Bonne Nouvelle; le défi de l'indépendance et de la lucidité dans ses relations avec le monde; le défi de la virginité ou du cœur pur pour aborder chaque situation sans a priori; le défi d'être tout à tous, africaine avec les Africains, pour la cause de l'Évangile; et le défi de trouver sa place dans une situation en procès sans la noyauter par des considérations sacralisées. Bref, c'est le défi d'être Église autrement, purifiée du levain des pharisiens (Mt. 16, 6-12), de sorte que le ferment de l'Évangile, dont elle est la servante, agisse dans toute sa pureté et produise une pâte nouvelle (1 Cor. 5, 7).

La praxéologie est le mode opératoire de cette éthique contextuelle : elle en permet la réalisation effective sur le terrain de la construction d'un nouvel ordre social, depuis la conception des fondamentaux jusqu'à l'action concrète, en passant par l'appréciation des interactions des différents acteurs sociaux. Dans la dynamique de cette éthique, la praxéologie est aussi le mode opératoire de la nouvelle relation entre l'Église et la société africaine en procès. Le chapitre suivant, qui est le dernier de ce travail, se chargera de la présenter.

III.3- La praxéologie comme mode opératoire pour une Afrique autre.

La nouvelle éthique de Maesschalck, qui est une éthique contextuelle, a permis d'établir pour l'Église une nouvelle approche de la triste situation africaine, qui permettrait à la Bonne Nouvelle de Jésus Christ d'apporter une force nouvelle à ce continent afin de lui faire porter son fruit. Face aux nombreux défis d'être Église autrement pour une Afrique autre, il faut relever l'optimisme qu'il y a de se trouver en présence des pasteurs et des théologiens conscients de la nécessité d'orienter et de mener la mission de l'Église dans une perspective différente de celle héritée de la mission-implantation. Il y a aussi l'engagement collectif de ces populations africaines qui veulent mettre fin à une longue histoire de paupérisation anthropologique. En effet, depuis les mouvements sociaux des années 90 en Afrique subsaharienne jusqu'au printemps arabe de 2010 en Afrique du Nord, en passant par les émeutes de la faim de 2008 dans la plupart des pays francophones du Centre et de l'Ouest africains, manifestations populaires qui ont été matées dans le sang ou récupérées par les puissances occidentales, l'Afrique ressemble à un volcan endormi et une révolte latente bouillonne en son sein.

Si l'Église veut être au rendez-vous prochain de ces peuples en quête de mieux-être, c'est maintenant qu'elle doit s'y préparer en menant l'analyse sociale sur le modèle de Karl Lévêque, et en travaillant à l'opérationnalisation de l'éthique nouvelle de Maesschalck au moyen d'une praxéologie effective. Tout cela participe de la formulation du discours éthico-prophétique qui imprègnera les âmes et servira de levier aux collectivités africaines en vue de la révolution sociale engagée depuis la deuxième

moitié du XXe siècle, à travers les luttes anticoloniales sur le plan politique et les efforts de contextualisation du message évangélique au sein des Églises chrétiennes. À cet effet, Kā Mana a préconisé une éthique centrée sur l'humain en vue de la reconstruction de l'Afrique, et la nouvelle éthique de Maesschalck invite l'Église à relever le défi du dépouillement pour se mettre en contexte en vue d'une participation efficiente. D'une manière générale, c'est le beau risque de la créativité et de l'utopie qu'il faut aujourd'hui accepter, si l'on veut échapper à l'emprise des systèmes dominants qui sont partout présents et ont la mainmise sur tout; c'est le défi de l'éthique en situation, du comportement libéré de la norme qui se trouve prise en otage et est devenue inopérante. Reste la dimension prophétique, qui ramène à l'aspect communicationnel du discours social de l'Église, le lieu fondateur de ce travail.

Il n'est plus besoin de revenir sur l'importance de la démarche de communication dans un processus de changement de comportement ou de changement social; cela a été développé dans la deuxième partie de ce travail. L'objectif de ce chapitre est donc de voir les dispositions que l'Église peut prendre, dans sa nouvelle manière d'être, pour parler de Jésus Christ et libeller son message sur les questions socio-politiques en Afrique de façon efficiente. Jusque-là, sa pratique communicationnelle a été émaillée de bien des impertinences. Mais, davantage, son discours social a souvent été bâti autour des règles, valeurs et principes qui n'ont aucune portée réelle dans la situation africaine, et jeté comme un pavé dans la mare pour remuer un peu de cette boue politico-sociale dans laquelle les populations sont engluées. N'est-ce pas le moment d'intervenir comme acteur social permanent dans un processus de changement, prendre sa place dans le

champ interactif des acteurs sociaux pour les luttes collectives en vue du « pouvoir-être-autrement »? La démarche praxéologique sera ici proposée comme le mode opératoire de l'éthique contextuelle, offerte à l'Église pour penser son action et formuler son enseignement social pour une Afrique autre. Il importe, cependant, de commencer par établir la relation qui existe entre la praxéologie et l'éthique en situation de Maesschalck.

III.3.1- Éthique contextuelle et praxéologie : même approche de l’agir humain.

Dans le mot praxéologie, on peut remarquer qu’il y a des racines grecques *praxis* (πρᾶξις) et *logos* (λόγος). Il n’est pas besoin de s’attarder sur *logos* qui accompagne habituellement, comme suffixe, plusieurs autres substantifs pour se traduire par Science de... ou réflexion sur...; dans ce cas il s’agirait donc de la Science de la praxis, ou de la Réflexion sur la praxis. Mais, qu’est-ce que la praxis? On peut se contenter de la traduction courante qui dit de la praxis qu’elle est l’Action ou la Pratique, une activité délibérée et décidée en vue d’un résultat bien défini. Dans le cadre de ce travail, il importe de s’arrêter un instant sur la praxis, pour ouvrir au moins deux perspectives intéressantes pour ce chapitre :

a. De la théorie à la praxis.

La praxis, d’abord comme activité ou engagement matériel ou intellectuel pour la réalisation concrète et effective d’une idée, d’une pensée. Se dit aussi du passage de la dimension conceptuelle à la dimension pratique. De ce point de vue, on distingue la praxis ou l’action, de la théorie, la première complétant la seconde pour parfaire la connaissance acquise dans un domaine donné. C’est pourquoi la praxis est très présente dans le domaine éducatif comme le lieu où l’apprenant entre en contact avec la réalité et ses enjeux concrets, applique les méthodes ou techniques apprises, et se confronte aux usages du milieu et aux outils du métier : c’est ce qui se fait dans les cours de Travaux pratiques (TP), en laboratoire ou pendant les stages en entreprise.

Au-delà du cadre académique, la praxis prend corps dans le domaine social par l'engagement, l'appel à l'engagement, ou la préparation à l'engagement au moyen de l'éducation des mentalités et des consciences dans les collectivités. C'est en ce sens que Sergio Torres, au colloque d'Accra, parle de la praxis comme le nécessaire engagement de la réflexion théologique dans le contexte où elle se développe :

Pour l'analyse sociologique, l'amour et le service se traduisent dans une pratique, ou praxis. Ma praxis, c'est ma participation effective au processus de transformation de la société. Dieu conduit le monde vers « les nouveaux cieux et la nouvelle terre ». La praxis, c'est l'action jointe à la théorie : l'action donne corps à la théorie et la théorie à son tour réoriente l'action, et ainsi de suite, le tout situé à l'intérieur d'une perspective globale. Ceux qui s'engagent dans la praxis changent, et changent le monde.

Il est donc nécessaire que la théorie chrétienne soit référée au devenir historique et la foi à la praxis. Compris à la lumière de la foi, la praxis acquiert une signification profonde : elle devient le lieu où la promesse de salut annoncée par le Christ se réalise et où la foi et la fidélité deviennent authentiques.⁷³

Dans ce sens, la praxis est l'étape de parachèvement de la théorie par son application en situation réelle ou sa concrétisation; comme si on disait : « passons maintenant à l'action ». Dans le cadre de ce travail, la praxis est alors l'invitation, adressée à l'Église, à appliquer la nouvelle éthique sur le terrain de la lutte pour une Afrique autre.

b. Praxis et Doxa.

Selon une autre perspective qui est contiguë à la première, la praxis est aussi l'exigence pour une action efficiente. Cette exigence est celle d'analyser, d'apprécier et d'approcher une situation, une entité ou une personne, individuelle ou collective, en

⁷³ Sergio TORRES, « Introduction au colloque » in *Libération ou adaptation ? La Théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, pp. 11-12.

tenant compte de ce qu'elle est dans la réalité de ses constituants, afin d'adopter vis-à-vis d'elle un comportement ou une façon d'agir adéquate et efficiente. La praxis se dit alors par rapport à la doxa (δόξα) qui est l'idée, ou le jugement répandu et généralement admis sur une personne ou une collectivité, une manière d'agir ou une culture, et sur lequel se fonde toute sorte de conjecture positive ou négative. La doxa est du domaine du conceptuel et de l'abstrait, et ne correspond pas nécessairement à la réalité. La doxa est un construit, même si le système qui la conçoit voudrait en faire une vérité immuable. La doxa est un ordre des choses mis en place par le système dominant qui travaille à la faire accepter par tous comme l'ordre naturel et normal dont personne ne doit interroger les fondements.

C'est sur la doxa que les systèmes dominants se fondent pour répandre leur idéologie. De même, ils créent des mythes pour lui donner une crédibilité, et fabriquent des clichés pour lui donner une convenance sociale. C'est ainsi que la doxa devient le lieu où l'on transforme l'histoire ou la culture en nature, l'existence en essence, le construit en donné, les structures sociales en principes de structuration, la convention en loi éternelle, le particulier en général, tout cela dans le but de maintenir et perpétuer un ordre du monde qui sert les intérêts de la classe dominante.

La doxa étant d'abord de l'ordre historique, elle ne peut pas être universelle. Cela signifie que le discours et la théorie qui lui servent de support ne tiennent à l'épreuve des faits et de l'action que dans le cadre du groupe où elle a été systématisée. Importée ailleurs, non seulement elle entre en conflit avec la doxa de cet autre groupe social qui a son système dominant, mais encore la pertinence qu'on lui prétend tourne au fiasco au

niveau de la praxis. Il en fut ainsi de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, conforme à la doxa occidentale, pertinente sur le plan théorique, mais produisant un fruit paradoxal (contraire à la doxa). Et c'est là que l'éthique contextuelle et l'exigence de la praxis se rejoignent et appellent un mode opératoire pour l'action adéquate et efficiente : ce mode opératoire est la praxéologie.

c. C'est quoi, la praxéologie?

La praxéologie s'inscrit dans le grand ensemble des théories sur l'agir humain comme comportement intentionnel. Son objet est l'agir humain, en tant qu'il s'inscrit dans un processus, qu'il soit politique, économique, social, didactique ou communicationnel. La spécificité de la praxéologie par rapport aux autres théories sur l'action humaine vient de ce que c'est cette action même qui constitue son objet d'étude. « La thèse praxéologique dit qu'il y a une certaine connaissance inhérente à nos actes, une connaissance implicite dont on ne peut pas vraiment douter. »⁷⁴ Autrement dit, chaque action comporte en elle-même sa raison d'être, son intelligence intrinsèque, qui ne dépend pas d'un conditionnement extérieur ni de quelque valeur ou norme d'abord; la connaissance de cette intelligence de chaque action permettrait de mieux comprendre non seulement l'action en elle-même, mais aussi son auteur, ce qui permettrait donc de mieux collaborer avec lui dans sa quête. La tâche du praxéologue est de rechercher, par l'analyse des conditions, processus et sens de l'action, cette intelligence intrinsèque de l'action ou du comportement afin d'en découvrir la pertinence par rapport à une situation dans un contexte donné. Le but d'une telle analyse est de comprendre chaque action en

⁷⁴ Gunnar SKIRBEKK, *Rationalité et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 40.

elle-même, en l'arrachant à la confusion de tout ce qui l'entoure et participe à lui donner sens certainement, mais qui souvent aussi la vide de son propre sens. En effet, la relation habituellement établie entre des actions différentes qui se tiennent dans le même temps ou à la même époque, au même lieu ou sphère, selon une même logique ou mouvance est réductrice et appauvrissante pour la teneur de chaque action en soi. À la différence de l'Histoire, la praxéologie ne s'occupe pas de l'ordonnement des actions humaines, puisque

ses affirmations et ses propositions ne sont pas déduites de l'expérience. Elles sont, comme celles des mathématiques et de la logique, a priori. Elles ne sont pas susceptibles d'être vérifiées ou controuvées sur la base d'expériences ou de faits. Elles sont à la fois logiquement et chronologiquement antécédentes à toute compréhension de faits historiques. Elles sont un préalable nécessaire de toute saisie intellectuelle d'événements historiques. Sans elle nous ne serions capables de voir dans le cours des événements rien d'autre qu'un kaléidoscope de changements et un magma chaotique.⁷⁵

La praxéologie a été développée dans des domaines bien précis, que Jean-Guy Nadeau présente brièvement :

La praxéologie relève d'abord des sciences humaines et sociales : sciences économiques, sociologie du travail, sciences de l'organisation et de la décision, etc. Le terme est issu de la philosophie des sciences où il désignait les sciences des fonctions (Bourdeau 1882). Il a été repris en philosophie de l'action pour désigner une sagesse pratique des principes de l'action humaine et de ses techniques (Espinass 1897). Kotarbinski (1937, 1965) et Von Mises (1950) ont développé cette sagesse en une analytique de l'action et de ses agents visant les principes généraux et une méthodologie de l'action efficace, voire de l'efficacité de l'action.⁷⁶

⁷⁵ Ludwig von MISES, *L'action humaine : Traité d'économie*, Presses Universitaires de France, 1985, p.36.

⁷⁶ Jean-Guy NADEAU, « La praxéologie pastorale : faire théologie selon un paradigme praxéologique », *Théologiques*, vol. 1, n° 1, 1993, p. 79-100, in <http://id.erudit.org/iderudit/602383ar>, p. 82.

« Science de l'action efficace », la praxéologie a été instituée en 1923 par le polonais Tadeusz Kotarbinsky en science économique, et couronnée à Paris en 1937 par le Congrès International de Philosophie réuni pour le tricentenaire du *Discours de la Méthode*, sous le parrainage des grands économistes d'alors. L'économiste Ludwig von Mises (1881–1973) la reprend à son compte dans *Human Action*⁷⁷, paru en 1949, où il présente la praxéologie comme la meilleure méthode qui permette d'améliorer la théorie des marchés, en partant du principe qu'il existe des « lois universelles du comportement humain tellement évidentes qu'elles sont universellement valides, ce qui implique que ces lois ne peuvent pas et n'ont pas besoin d'être prouvées ou falsifiées. Un de ces fondements est l'action, car il n'est aucunement besoin de faire une savante recherche pour savoir que les êtres humains agissent pour réduire leur sentiment de malaise ... » En conséquence, et pour se démarquer des théories qui fondent l'économie sur des données purement mathématiques, il écrit :

La praxéologie ne traite pas du monde extérieur, mais de la conduite de l'homme à son égard. La réalité praxéologique n'est pas l'univers physique, mais la réaction consciente de l'homme à l'état donné de cet univers. L'affaire de l'économie, ce ne sont pas des choses et des objets matériels tangibles; ce sont les hommes, leurs intentions et leurs actions. Les biens, les denrées, la richesse et toutes les autres notions relatives à la conduite ne sont pas des éléments de la nature; ce sont des éléments de signification et de conduite pour les hommes. Celui qui veut s'y intéresser ne doit pas porter son regard sur le monde extérieur; il doit les chercher dans l'intention d'hommes qui agissent.⁷⁸

⁷⁷ Ludwig von MISES, *L'action humaine : Traité d'économie*, Presses Universitaires de France, 1985.

⁷⁸ Pierre DESROCHERS donne un résumé du livre de Von Mises sous le titre « Les 50 ans d'un classique économique », in *Le québécois libre* N° 45 du 11 septembre 1999, p. 3. Cet article se trouve sur le site du journal au <http://www.quebecoislibre.org/990911-3.htm> .

Il s'agit d'un recentrage qui invite à rechercher en chaque personne, individuelle ou collective, la fin de son action, de façon à bâtir le discours à son sujet ou à son intention non pas sur la base d'une quelconque *doxa*, mais sur l'intelligence de son action. Autrement dit, et pour être plus concret, pour formuler un discours efficace en situation politique, économique ou sociale inacceptable, ce n'est pas sur des valeurs élaborées dans quelque laboratoire et centre de réflexion à vocation internationale qu'il faut se fonder, mais plutôt sur l'analyse des intentions qui animent ceux et celles qui sont confrontés à cette situation et qui se battent pour s'en tirer.

On comprend donc que la praxéologie ait été adoptée dans les domaines où la parole-action comme technique opératoire, particulièrement en science de l'éducation, en counseling et en pastorale. Dans ces domaines, la praxéologie devient une pratique interactive permettant d'observer, d'interpréter toute situation de l'intérieur, pour ce qu'elle est, avec les intérêts et les acteurs qui y sont en interaction, en évitant tout ce qui en fausserait la réalité intrinsèque. Cette démarche ne se fonde pas sur des principes préfabriqués, mais part de l'aspiration intérieure qui motive l'action d'une personne, entendue comme individu ou collectivité. Il est important de relever ici les dimensions constructiviste et interactionniste qui portent cette démarche vers la quête d'un nouveau savoir-faire plus efficient.

- En Science de l'éducation :

Débordant les facultés d'Économie et de Gestion, c'est toute la profession enseignante qui se trouve sous le charme de la méthode praxéologique, au point que Guy

Archambault, de la faculté des Sciences de l'Éducation à l'Université de Sherbrooke, dit à cet effet que :

La pratique professionnelle enseignante est de nature praxéologique au sens où Yves St-Arnaud définit la perspective praxéologique dans son ouvrage *L'interaction professionnelle* (1995). « Selon ce dernier, la science-action ou praxéologie est un *savoir issu de l'action et utilisable dans l'action*. Dans ce contexte, le savoir n'est pas d'abord issu de l'observation et de la réflexion sur le réel, mais d'une action sur ce dernier et d'une réflexion sur cette action. » [p. 107]. Après avoir cité des propos de Claude Lessard et de Clermont Gauthier qui vont dans le même sens [p. 108], l'auteur ajoute que « le premier but de la praxéologie vise une action de changement. Son deuxième but, indissociable, mais tout de même second, est d'en tirer un savoir, un savoir réfléchi, une praxis, qui servira d'abord à corriger le tir des actions ultérieures et, accessoirement, à construire éventuellement un savoir plus universel. » [p. 109];⁷⁹

Jean-Claude Régnier fait même tout simplement une association entre la praxéologie et l'épistémologie scolaire pour appuyer son Exposé introductif pour la soutenance d'habilitation à diriger des recherches en Sciences de l'éducation :

L'hybridité de notre travail résulte du fait que nous nous sommes intéressé simultanément au champ disciplinaire des mathématiques et de la statistique, et à celui de la pratique professionnelle de l'enseignement. C'est le sens du choix des deux cadres d'appui : la praxéologie et l'épistémologie scolaire.

La praxéologie comme science de l'action humaine, discours scientifique sur l'ensemble des praxis en tout genre et tous domaines.

L'épistémologie scolaire comme méta-regard sur les contenus d'enseignement, une recherche de leur identité profonde au sens de Michel Develay. Une épistémologie à usage scolaire, de questions soulevées à propos de l'école, comme le note François Pluvinage dans son pré-rapport.

Cette hybridité de notre travail est, pour nous, le reflet d'une conduite inscrite dans un schéma proche de celui de Donald A. Schön, à *propos du praticien réflexif*, (Schön 1994 p.94) qu'il décrit en ces termes (:) " Quand quelqu'un réfléchit sur

⁷⁹ Guy ARCHAMBAULT a écrit *Les pratiques professionnelles enseignantes au niveau collégial. Instruments autodiagnostiques. Cégep Beauce-Appalaches, Regroupement des collèges performa*, octobre 1999. Les grandes articulations de ce livre de 189 pages se trouvent dans la fiche de recherche (1999) de l'auteur sur le site de la Faculté d'Éducation de l'Université de Sherbrooke, sur <https://www.usherbrooke.ca/performa/fr/recherche-et-innovation/projets-de-la-delegation-collegiale/par-auteur/archambault-guy/>.

l'action, il devient un chercheur dans un contexte de pratique. Il ne dépend pas des catégories découlant d'une théorie et d'une technique préétablies, mais il édifie une nouvelle théorie du cas particulier. Sa recherche ne se limite pas à une délibération sur les moyens qui dépendent d'un accord préalable sur les fins. Il ne maintient aucune séparation entre la fin et les moyens, mais définit plutôt ceux-ci, de façon interactive, à mesure qu'il structure une situation problématique. Il ne sépare pas la réflexion de l'action, il ne ratiocine pas pour prendre une décision qu'il lui faudra plus tard convertir en action. Puisque son expérimentation est une forme d'action, sa mise en pratique est inhérente à sa recherche. Ainsi la réflexion *en cours d'action* et *sur l'action* peut continuer de se faire même dans des situations d'incertitude ou de singularité, parce que cette réflexion n'obéit pas aux contraintes des dichotomies de la science appliquée."⁸⁰

- En counseling :

En counseling pastoral, Yves Saint-Arnaud propose la méthode praxéologique au conseiller pour évaluer « son action de manière intrinsèque » pour vérifier si elle « a produit l'effet désiré sur son interlocuteur ».⁸¹ À cet effet, il s'inspire de la « Science-action » d'Argyris et Schön qui se définit comme « Une façon d'introduire dans l'univers scientifique des situations qui, en raison de leur unicité, de leur degré élevé d'incertitude et de leur instabilité, ne permettent pas l'application des théories et des techniques de la science traditionnelle »⁸². Cette méthode part du principe que « L'activité humaine n'est pas déterminée uniquement par l'hérédité et l'environnement : elle postule chez l'auteur la capacité de faire des choix personnels et

⁸⁰ Jean-Claude Régnier, « Auto-évaluation et autocorrection dans l'enseignement des mathématiques et de la statistique. *Entre praxéologie et épistémologie scolaire* », Exposé introductif pour la soutenance d'habilitation à diriger des recherches en Sciences de l'éducation, in http://jean-claude.regnier.pagesperso-orange.fr/joao_claudio/artigos/Pub_2000c.htm.

⁸¹ Patrick LECHASSEUR, *Réflexion critique sur ma pratique professionnelle à l'aide de la méthode praxéologique*, Mémoire présenté pour satisfaire à une exigence partielle en vue de la Maîtrise ès Arts, Université Saint-Paul, Ottawa, mai 2000, p. 14.

⁸² LECHASSEUR, *Réflexion critique sur ma pratique professionnelle à l'aide de la méthode praxéologique*, p. 11.

considère que ces choix sont un facteur déterminant de la réalité humaine et sociale dans laquelle on vit. »⁸³ La science-action est supposée servir dans la recherche scientifique, mais surtout dans l'intervention professionnelle où elle créerait « les conditions requises pour que les acteurs concernés par une situation qu'ils veulent changer puissent réfléchir sur leur action, évaluer l'efficacité de cette action, découvrir les causes de leur manque d'efficacité et inventer des stratégies plus efficaces. »⁸⁴ Le modèle praxéologique de Saint-Arnaud est donc « une démarche structurée qui vise à rendre une "action consciente, autonome et efficace. »⁸⁵, la conditionnalité de cette efficacité étant la justesse de la stratégie ou technique employée, et le réalisme des objectifs et des facteurs extérieurs qui échappent au contrôle de l'acteur. L'auteur même de cette méthode a identifié trois difficultés à son application, c'est-à-dire à l'appréciation de l'efficacité de l'action : l'intention du conseiller qui peut se focaliser soit sur la stratégie, soit sur le résultat, soit sur la motivation personnelle, ce qui rend complexe la lecture du processus; le délai d'attente des résultats qui peut être le long terme, « l'ici et le maintenant » ou la vision ajustée qui cherche des signes positifs dans l'interaction, ce qui disperse l'attention; enfin l'écart entre la théorie professée et la théorie pratiquée du fait des conflits internes personnels ou des normes sociales, ce qu'on peut appeler autrement le conflit entre les *doxas* en présence.

⁸³ LECHASSEUR, *Réflexion critique sur ma pratique professionnelle à l'aide de la méthode praxéologique*, p. 11.

⁸⁴ LECHASSEUR, *Réflexion critique sur ma pratique professionnelle à l'aide de la méthode praxéologique*, p. 12.

⁸⁵ LECHASSEUR, *Réflexion critique sur ma pratique professionnelle à l'aide de la méthode praxéologique*, p. 13.

- En pastorale :

La théologie pastorale est l'un des domaines où la praxéologie est utilisée, et elle y est caractérisée par la relation organique qu'elle établit entre l'action et la réflexion : « Elle se définit par l'approfondissement théorique et l'apprentissage pratique des coordonnées majeures de l'intervention pastorale : l'observation, l'interprétation, l'opérationnalisation de l'action, la prospective. »⁸⁶ Jean-Guy Nadeau est celui qui rend le mieux compte de la praxéologie en pastorale. Il est donc plus précis sur le sujet, et parle de la praxéologie pastorale comme

Une approche herméneutique des pratiques chrétiennes, visant à intégrer analyse empirique et discours critique. Science de l'action sensée, elle vise à faire émerger à la conscience la réalité et le discours d'une pratique particulière pour les confronter à ses porteurs et à ses référents, de façon à rendre cette pratique plus consciente de son langage, de ses modes et de ses enjeux en vue d'accroître sa pertinence et son efficacité, son service ou son coefficient de libération. La praxéologie pastorale apparaît ainsi non seulement comme une pratique de recherche intellectuelle, mais d'abord comme une pratique de responsabilisation des sujets de l'action.⁸⁷

Pour mieux relever la pertinence de cette approche en pastorale, Nadeau attire l'attention sur les défis qui sont à l'origine de la praxéologie en pastorale :

Signalons quelques éléments majeurs qui ont marqué l'émergence de la praxéologie pastorale à la fin des années 1960 (Nadeau 1990 : 139-142).

1) Un souci de pertinence de la réflexion théologique et de l'agir pastoral vis-à-vis du réel, ce qui a conduit la praxéologie pastorale à une écoute rigoureuse de ce réel.

⁸⁶ Nicole BOUCHARD, présentation du cours 3760 au programme de Doctorat en théologie pratique, sur le site Web de l'Université du Québec.

⁸⁷ NADEAU, « La praxéologie pastorale », p. 80.

2) Un intérêt pour la signification et l'efficacité des pratiques pastorales, situant l'acte théologique "au point de jonction des impératifs du sens et des impératifs de l'action" (Lucier 1974 : 7).

3) La conscience que les pratiques pastorales sont d'abord des pratiques, et donc à étudier comme telles, qui a tiré la praxéologie pastorale du côté des sciences de l'action.

4) Une lecture de l'Évangile comme récit interprétant de la pratique et de la cause de Jésus Christ, nécessaire pour saisir, évaluer et relancer les prétentions pastorales de nos pratiques. La quête de la pertinence de cette mémoire pour les hommes et les femmes de ce temps fonde le projet de praxéologie pastorale, comme celui de toute théologie, d'ailleurs. Avec les requêtes de connaissance et de reconnaissance, de sens, de planification et de compétence qui marquent toute pratique, c'est cette option de foi qui nous convie à la tâche de corrélations critiques entre l'herméneutique de telle pratique dans son milieu et l'herméneutique de la tradition dont elle se réclame.

5) La reconnaissance du caractère déterminant des pratiques dans l'élaboration de l'humain et de l'histoire, et celle du sujet comme sujet social, agissant et souffrant, interprétant, éthique, etc., qui ont mené la praxéologie pastorale à une reconnaissance de la responsabilité interactive des acteurs d'une pratique.

La praxéologie pastorale veut donc articuler l'étude des pratiques (praxéologie), en regard de leurs référents chrétiens (pastorale). Alors que la première dimension appelle un rapport étroit aux sciences sociales, particulièrement aux sciences de l'action, la seconde appelle un rapport étroit à la théologie, éthique et herméneutique articulant ces deux dimensions.⁸⁸

Michel Campbell campe le contexte trouble des années 60 qui a besoin de solution, et dans lequel la praxéologie pastorale apparaît comme une maïeutique :

Un contexte problématique : absence de canon; éclatement des pratiques et difficulté de constituer des cohortes spécialisées; multiplication des référents (en sciences humaines et en théologie); diversité des profils politico-ecclésiologiques étudiants. Une proposition de solution : la praxéologie pastorale. Une approche andragogique qui, à partir d'un questionnaire-cadre, amène l'étudiant à considérer de façon critique une pratique de son choix. Autour de quatre grands axes : l'observation ou la saisie de l'exercice concret comme du vécu et du milieu réels de la pratique; l'interprétation ou l'utilisation de référents (en sciences humaines ou en théologie) qui permettent de faire un modèle de la problématique de la

⁸⁸ NADEAU, « La praxéologie pastorale », pp. 80-81.

pratique; l'intervention ou l'opérationnalisation nouvelle de la pratique; la prospective ou mise en regard du modèle politique porté par l'intervention avec ceux du milieu.⁸⁹

Il importe de signaler que la praxéologie pastorale s'inspire de la démarche praxéologique de Kotarbinsky et von Mises, et Nadeau présente ce qu'il en retient pour sa réflexion en pastorale :

On doit cependant retenir l'objet spécifique des praxéologies de Kotarbinski et de von Mises, soit l'univers des agents libres qui agencent leurs moyens en vue d'une fin, déterminant leur action à partir de ce que von Mises appelle les trois présupposés de l'action qui me semblent tout à fait valables pour l'action pastorale : malaise devant une situation existante, image d'une grande satisfaction ou d'un moindre malaise possible, représentation d'un pouvoir d'agir. De la science de l'agent, éventuellement utile à celui-ci, la recherche-action a fait une science directement pour l'agent (Goyette 1987: 117) une science pour l'homme d'action (Kaufmann, 1968: 12)⁹⁰

Il attire aussi l'attention sur la dimension communicationnelle qui ressort de la réflexion de von Mises et participe à l'effectivité de l'action pastorale :

De von Mises, la praxéologie pastorale peut aussi retenir que l'action existe par l'échange entre l'Ego et l'Alter Ego, et qu'il importe d'étudier les problèmes de cet échange. En fait, la recherche-action situe au cœur du paradigme praxéologique la notion d'interaction dont elle affirme la nécessité interprétative. Se fondant sur « une théorie pluraliste de l'action humaine comme autoposition des acteurs et transformation des situations sociales » (Goyette et Lessard-Hébert : 118), la praxéologie se fait alors science de la communication.⁹¹

⁸⁹ Michel M. CAMPBELL, « Praxéologie pastorale et discours du savoir » in *Les études pastorales : une discipline scientifique?*, Cahiers de Recherches en Sciences de la Religion 1987, vol. 8, pp. 193-203

⁹⁰ Jean-Guy NADEAU, « Pour une science de l'action pastorale: le souci de la pertinence pratique », dans A. Visscher, dir., *Les études pastorales à l'université, Pastoral Studies in the University Setting*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p.143.

⁹¹ NADEAU, « Pour une science de l'action pastorale. Le souci de la pertinence pratique », p.143.

En entrant donc dans le monde de la parole-action, la praxéologie devient une technique opératoire qui puise dans une pluralité de disciplines scientifiques pour intervenir dans toute situation en vue d'un changement. Ceci lui suppose une dimension éthique que Nadeau ne trouve pas chez les deux praxéologues polonais et autrichien, mais dont on ne peut se passer dans les études pastorales. En effet, toute pédagogie est expression d'une logique ou d'un ordre des choses correspondant à une axiologie, et toute perspective interactionniste sous-entend des incidences positives ou négatives sur chacun des acteurs en présence :

Chez Kotarbinski, la praxéologie visa à élaborer des principes généraux, une méthodologie de l'action efficace. Chez von Mises, elle est une connaissance formelle et générale qui vise, à partir de l'analyse de l'action humaine en termes de composantes et de formes, et à partir de la sagesse pratique déjà colligée dans les Évangiles, les proverbes, les fables, les techniques, etc., à élaborer les lois générales de l'action (efficace par nature chez von Mises) de façon à les appliquer à la décision pratique.

Ces acteurs tendent à réduire cette science de l'action humaine et de la coopération sociale à « l'ajustement des moyens à la réalisation d'une fin donnée sans tenir compte de la valeur intrinsèque de ladite fin » (Daval 1963 : 139)...

C'est ainsi que nous avons cherché à réintégrer à la praxéologie les dimensions axiologiques et herméneutiques de l'action. Préoccupées de signifiante et de pertinence aussi bien que d'efficacité, les pratiques et les études pastorales ne sauraient en effet endosser une telle conception de la praxéologie. Déjà Arnold Kaufmann réagissait à cette réduction du champ de la science de l'action en constatant que « sur ce sujet, on ne peut séparer l'éthique de la logique » (1968 : 11). La praxéologie pastorale se trouve alors plus près de la recherche-action que de la praxéologie polonaise et autrichienne.⁹²

Dans la perspective de la praxéologie pastorale, l'éthique est donc sollicitée pour combler un vide. Mais de quelle éthique s'agit-il?

⁹² NADEAU, « Pour une science de l'action pastorale. Le souci de la pertinence pratique », p.142.

III.3.2- Éthique et praxéologie.

Il faut établir qu'au départ, l'analyse praxéologique se charge d'interroger la nature et la motivation intrinsèque du désir de valeur évoquée à l'actif d'une action non pas pour déterminer que celle-ci est bonne ou mauvaise au sens de la moralité, mais plutôt afin d'en avoir une compréhension claire, précise et sans ambiguïté. L'analyse praxéologique permet ensuite de vérifier la faisabilité ou l'opératoire qui est un cheminement rationnel ou stratégique pour mener l'action à bonne fin. La praxéologie n'a donc aucune visée éthique au départ, et il faut prendre des précautions quand on veut lui en accoler une comme Nadeau entend le faire en praxéologie pastorale. Murray Rothbard dit d'ailleurs à cet effet dans sa critique praxéologique de l'Éthique que :

La praxéologie - l'économie - ne fournit pas de jugements éthiques ultimes : elle fournit simplement les données indispensables nécessaires pour établir ces jugements. C'est une science formelle, mais universellement valide, fondée sur l'existence de l'action humaine et sur les déductions logiques de cette existence. Et cependant la praxéologie peut être étendue au-delà de sa sphère propre, afin de critiquer les buts éthiques. Ceci ne veut pas dire que nous abandonnons la neutralité de la science praxéologique vis-à-vis des valeurs. Cela veut simplement dire que même les buts éthiques doivent être formulés de façon à avoir un sens et que, par conséquent, la praxéologie peut critiquer (1) les erreurs existentielles faites lors de la formulation des propositions éthiques et (2) l'absence possible de signification existentielle ou l'incohérence des buts eux-mêmes. Si on peut démontrer qu'un but éthique est auto-contradictoire et qu'il est *conceptuellement impossible* à réaliser, alors le but est clairement absurde et doit être abandonné par tous. Il faut noter que nous n'éliminons pas les buts éthiques qui seraient irréalisables en pratique, dans une situation historique donnée; nous ne rejetons pas le but de la suppression du vol simplement parce qu'il est peu probable qu'il soit obtenu dans un futur proche. Les buts que nous proposons de rejeter sont les buts éthiques qui sont conceptuellement impossibles à réaliser en raison de la nature intrinsèque de l'homme et de l'univers.⁹³

⁹³ Murray ROTHBARD, « Une critique praxéologique de l'éthique », extrait de *Power and Market* (1977, Sheed Andrews and McMeel, Inc. Chapitre 3, 77-79), traduit par Hervé de Quengo, in http://herve.dequengo.free.fr/Rothbard/Pw/PW_b.htm.

Le défi de l'éthique en praxéologie est donc de ne pas confondre la quête du bien qui est celle de l'éthique et la quête du réalisable qui est celle de la praxéologie. Et si les deux devaient aller de pair, il faudrait veiller à ce que le bien recherché soit aussi conceptuellement et pratiquement réalisable, c'est-à-dire soit de l'ordre du possible dans la situation en question. Ainsi apparaît-il que l'éthique qui est intégrée à la praxéologie en études pastorales ne peut être autre que l'éthique contextuelle, parce que les deux se rejoignent dans une même approche de l'agir humain, selon le processus d'action-réflexion-action en situation qui les caractérise tous les deux. Pour éclairer cette approche qu'ont en commun l'éthique contextuelle et la praxéologie, il serait intéressant de lire le chapitre 4 de *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?*. Paul Valadier l'a intitulé « Intermède praxéologique »⁹⁴, et y mène « une sorte de petit essai de praxéologie, c'est-à-dire d'analyse de l'action dans le contexte moderne. »⁹⁵

Valadier commence par reconnaître l'importance des valeurs, puisque sans elles il n'y aurait ni une saine critique d'une situation donnée ni cette aspiration au mieux-être ou au dépassement qui pousse à remettre en cause continuellement l'ordre des choses. « Mais, comme le suggère l'allusion à Machiavel, la disparité entre l'amplitude du désir inspiré ou aiguillonné par les valeurs et (la) résistance du réel est lourde de menaces : elle peut entraîner au découragement si le désir s'est porté sur un idéal illusoire ou inaccessible, ou simplement entretenir « le dégoût de ce qu'on possède », jugé trop mesquin par rapport à un ordre de choses idéalisé; ... Non pas renoncer à la valeur au profit d'un

⁹⁴ Paul VALADIER, *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?*, Albin Michel, Paris 1997, p. 131-168.

⁹⁵ VALADIER, *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?*, p. 131.

réalisme plat, mais mesurer les possibles sur le réel et apprécier le réel par rapport aux possibles et au désirable. »⁹⁶ Le rapport pas toujours adéquat entre la *praxis* et la *doxa*, signalé au début de ce chapitre, est ici mis en exergue dans une plus grande clarté, ainsi que ses conséquences dans une action collective où il faut savoir tenir compte des moyens et du rythme des acteurs sociaux, pour revenir à la réflexion sur l'action sociale de Karl Lévêque.

Valadier insiste aussi sur la contextualisation de la réflexion éthique en attirant l'attention sur le fait qu'« il ne suffit pas d'évoquer la valeur, d'en justifier l'appel, d'en montrer la pertinence pour une pensée moderne; encore faut-il manifester comment joue une telle référence au sein de la décision morale, et c'est alors qu'on aperçoit qu'une valeur ne prend sens qu'en rapport avec bien d'autres données, et non par elle-même et dans une autosuffisance qui dispenserait de toute autre démarche de pensée et de discernement. »⁹⁷ En évoquant l'engagement social du dominicain Savonarole à Florence, qui rappelle si curieusement les interventions épiscopales au Cameroun, il établit que la pertinence des valeurs est nécessairement liée à leur possible réalisation dans un contexte réel et précis où grouillent des partisans et des adversaires qui n'en ont pas toujours le même sens :

Il faut d'ailleurs en venir à reconnaître qu'on ne sait pas exactement de quoi il s'agit dans l'appel à la valeur tant qu'on n'a point fait l'épreuve du calcul, de l'opérateur, du rationnel. L'inspiration reste vide et aveugle, tant qu'elle n'assume pas une situation effective pour découvrir en elle son contenu et sa portée. Ou encore on dira que le rationnel est le creuset où se fait le vrai et s'éprouve le raisonnable ; on ignore ce que paix, justice, solidarité veulent dire tant qu'on n'a

⁹⁶ VALADIER, *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?*, p. 133.

⁹⁷ VALADIER, *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?*, p. 131.

pas considéré concrètement ce que parler ainsi veut dire et par quel moyen passe la réalisation de ces valeurs ... Tant que la valeur est indéterminée, l'accord est facile, mais il se brise dès qu'on cherche à donner contenu à la valeur. Or peut-on dire qu'on sait ce qu'on veut quand on veut la paix, si l'on ne précise pas de quelle paix il s'agit et quels moyens on se donne pour en approcher? Ou encore, contre quel ennemi (guerre des dieux...) on veut établir cette paix?⁹⁸

Il faut aussi relever avec Valadier que l'attachement aux valeurs n'est pas toujours délibéré, compte tenu des nombreuses influences qui conditionnent l'agir humain :

Il faut certes être attentif aux forces affectives cachées qui portent à adhérer à telle valeur, mais il faut non moins être attentif au contexte historique et social de l'action. Comme l'exemple de la paix le suggère, ces deux orientations ne sont pas incompatibles, elles s'appellent l'une l'autre. Toutefois la première commande plutôt un regard introspectif, tourné vers soi, attentif à dénoncer ses propres adhésions suspectes à la valeur; la seconde oriente vers la prise en compte de l'opérateur et conduit à éprouver ce qu'on veut au juste à travers le creuset du rationnel et du calcul, en utilisant les ressources disponibles dans une société donnée pour apprécier projets, prospectives, plans d'action, etc.⁹⁹

Ce qui revient dans toutes ces disciplines où la praxéologie est évoquée, c'est la recherche de l'efficacité et de l'effectivité de l'action. Celles-ci ne dépendent pas de quelque théorie, principe ou valeur d'abord, mais d'une intelligence intrinsèque à cette action, qui la sous-tend ici et maintenant, et qui motive ses acteurs. Le praxéologue s'engage donc à analyser l'action en elle-même et pour une situation dans un contexte donné, afin de découvrir cette intelligence de l'action et pouvoir participer efficacement à sa réalisation; c'est en ce sens que la praxéologie devient un mode opératoire de l'action humaine, se préoccupant non seulement d'efficacité comme le font les économistes Kotarbinski et de von Mises, mais aussi de sens dans le domaine de la

⁹⁸ VALADIER, *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?*, pp. 134-135.

⁹⁹ VALADIER, *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?*, p. 137.

parole-action. C'est la raison pour laquelle Jean-Guy Nadeau trouve nécessaire d'intégrer une dimension éthique à la praxéologie pastorale. Mais pas n'importe quelle éthique, puisqu'il faut éviter de détourner la praxéologie de son objectif d'efficacité et d'effectivité en l'enfermant dans le cercle des règles, valeurs et principes préétablis, qui confinent ou paralysent l'imaginaire et l'action. L'éthique contextuelle se trouve être la mieux indiquée à cet effet, puisqu'elle rejoint la praxéologie dans le refus de comprendre l'action humaine par rapport à quelque valeur universellement établie, si du moins on entend participer efficacement à sa réalisation effective. L'action humaine est nécessairement sous-tendue par des valeurs, mais ces valeurs ne sont pas toujours celles de la *doxa*, comme on le croit de prime abord : autant c'est en contexte qu'il faut trouver le comportement qui convient pour participer à l'action collective en vue du changement, autant c'est dans la motivation des acteurs qu'il faut aller chercher l'intelligence de leur action afin de participer efficacement à sa réalisation par un discours approprié.

La nécessité est ainsi établie d'associer l'éthique contextuelle et la praxéologie dans un même mouvement, afin de participer efficacement à l'action sociale en vue du changement. Il ne reste plus qu'à voir les dispositions que l'Église pourrait prendre, dans sa nouvelle manière d'être, pour que son message évangélique apporte aux populations africaines la force dont elles ont besoin pour œuvrer à une Afrique autre.

III.3.3- La nécessité d'une démarche praxéologique pour une parole éthico-prophétique.

La présentation de l'éthique contextuelle de Maesschalck et de la praxéologie dans la convergence d'approche qu'ils ont de l'agir humain ouvre la voie à une meilleure appréciation des situations sociales et des actions de ceux et celles qui y sont engagés. Pour les pasteurs et théologiens africains, c'est la perspective d'être Église autrement en Afrique qui est ainsi tracée : il leur appartient désormais, libérés des schèmes ecclésiaux et sociaux hérités de la mission-implantation et de la colonisation, ces œillères qui les empêchaient jusqu'ici d'avoir une juste appréciation de la situation et d'y intervenir adéquatement, de se préparer pour un discours pastoral et social qui rencontre l'âme de leurs peuples. Le défi à cet effet est celui de la signifiante et de la constance : signifiante d'une parole-action qui s'intègre à une action collective pour l'affiner et l'affermir; constance d'une parole et d'une présence réconfortantes qui soutiennent le combat des collectivités contre les systèmes dominants.

Il importe de rappeler ou de préciser que l'intention ici n'est pas de proposer un modèle pastoral ou de discours social, car le moment auquel s'intéresse ce travail se situe en amont de l'activité pastorale ou de la communication socio-politique, au stade où l'Église cherche à définir ses propres repères dans le contexte africain en procès. C'est une étape nécessaire à l'organisation même de l'activité pastorale, parce qu'elle est concrètement celle de la quête du sens¹⁰⁰ à donner à la mission de l'Église en Afrique, particulièrement à son engagement socio-politique. C'est ce sens qui permet à l'Église d'assurer sa mission dans une constance de paroles et de gestes, à la manière des prophètes et du Christ.

¹⁰⁰ Le sens est ici utilisé au double niveau de signification et orientation.

Cette étape correspond à la période de quarante jours que le Christ passe au désert après son baptême et avant de commencer son ministère public (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13), le temps justement de trouver un sens à sa mission. Loin de toute influence, face à lui-même et à tous les possibles qui lui sont offerts, c'est à ce moment que le Seigneur détermine la façon dont il peut efficacement prendre part à la quête du salut historique et eschatologique de son peuple et du monde.

Ce moment correspond aussi à celui que Paul aurait dû prendre avant de se présenter devant l'Aréopage d'Athènes (Act 17, 16-34), afin d'éviter que l'essentiel de son discours ne tombe dans l'insignifiance. L'apôtre des Gentils se repentira d'ailleurs de n'avoir pas focalisé son message à Athènes sur l'élément qui donne sens à son ministère, et rectifiera le tir à la mission suivante qui le mène à Corinthe. À cet effet, il dit justement : « Quand je suis venu chez vous, frères, je ne suis pas venu vous annoncer le mystère de Dieu avec le prestige de la parole ou de la sagesse. Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié. Moi-même, je me suis présenté à vous faible, craintif et tout tremblant, et ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse; c'est une démonstration d'Esprit et de puissance, pour que votre foi reposât, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. » (1 Cor 2, 1-5). Ce qui est en cause dans le discours de Paul à Athènes, ce n'est ni la cohérence, ni la rigueur, ni même l'encodage contextuel du message, mais davantage la signification : dire la pertinence du Christ en situation, c'est-à-dire faire ressortir la force de l'Évangile qui imprègne les quêtes humaines de la sagesse de l'Esprit et permet de les porter à leur achèvement par la puissance de Dieu.

a. La démarche praxéologique pour la quête de sens et de constance.

À la suite du Christ et à l'exemple de Paul, il importe que les pasteurs et les théologiens africains s'imposent, avant toute activité pastorale ou toute formulation d'un discours pastoral, le temps de trouver une signification à leur mission. Ceci n'est possible que par une juste appréciation de la situation en présence, des acteurs qui y sont à l'œuvre, ainsi que des actions qui y sont menées; bref, une démarche praxéologique qui permet de comprendre les événements pour ce qu'ils sont vraiment, parce que saisis dans l'intelligence qui les sous-tend. Alors peut-on trouver la meilleure façon d'y intégrer la force de l'Évangile du Christ, sagesse et puissance de Dieu, sans qu'elle ne tombe dans l'insignifiance : c'est la dimension éthique de la mission de l'Église.

Trouver la signification de la mission à entreprendre est donc le premier élément de cette période. Le second est la constance, qui consiste en une manière d'être et de parler à la fois cohérente dans ses éléments et permanente dans le temps. La constance de la mission de l'Église commence par l'inscription de la situation en présence dans le dessein de Dieu pour son peuple, « desseins de paix et non de malheur, pour vous donner un avenir et une espérance. » (Jérémie 29, 11). C'est un dessein qui ne fluctue pas, quelles que soient les circonstances, et il est remarquable dans l'enseignement des prophètes qui pourtant varie selon les circonstances. C'est à ce niveau que la mission de l'Église acquiert sa dimension prophétique, et apporte à la démarche collective ce quelque chose qui ne peut être autrement acquis : l'assurance que Dieu chemine avec son peuple.

b. La démarche praxéologique pour la formulation d'une parole prophétique.

Faire ressortir la dimension prophétique de la mission de l'Église ne va pas de soi. Dans les situations d'oppression, d'abus de pouvoir, d'injustice et d'exploitation des humains, comme c'est le cas aujourd'hui encore en Afrique, on est tenté de réduire la parole prophétique à la dénonciation des puissants, politiques et économiques, comme c'est le cas chez plusieurs prophètes de l'Ancien Testament. Cela est remarquable dans la plupart des interventions épiscopales en Afrique depuis les années 80, où certains évêques ont fait de la critique des autorités publiques le thème récurrent de leur discours socio-politique, alors même qu'ils se livrent aux mêmes abus et dérives, et ne crachent pas sur les avantages et privilèges que le système leur accorde : on se rappelle, entre autres, les antagonismes et guerres de leadership au sein de l'épiscopat du Cameroun, qui ont été relevés dans la deuxième partie de ce travail, avec leurs conséquences négatives sur la communication socio-politique des évêques; sans oublier la « *gouvernementalité du ventre* »¹⁰¹ que Éboussi présente comme une des limites des interventions épiscopales en faveur d'une société plus juste et plus humaine. La parole prophétique ne peut se réduire à quelque verbiage de circonstance, parce qu'elle se caractérise par la constance de sa visée :

La tâche des prophètes n'est pas d'abord de poursuivre une critique du pouvoir, mais surtout de proférer une puissante parole d'encouragement pour le peuple et pour les peuples. Le second Isaïe en témoigne : « Réconfortez mon peuple » ! (Isaïe 40). Une vue plus large de l'histoire se dégage à l'intérieur même de la vue et de l'événement politique! Y est à l'œuvre la possibilité, pour les peuples et non seulement pour les individus, de repartir, même quand ils ont touché le fond de la dérélition : « Dites-lui que sa servitude est terminée! »¹⁰²

¹⁰¹ ÉBOUSSI, *La démocratie de transit au Cameroun*, p. 403.

¹⁰² ESLIN, *Dieu et le pouvoir : théologie et politique en Occident*, p. 27.

Le prophète est d'abord la voix qui rassure le peuple sur la présence de son Dieu en son sein. Cette voix se manifeste de manière multiforme, tantôt pour confirmer et encourager une décision, et tantôt pour interpeller et réprimer un comportement, mais toujours pour rappeler la fidélité de Dieu à sa promesse. La parole prophétique, dans toute la diversité de son expression, garde donc cette constante qui est d'éveiller les consciences sur la présence de Dieu au milieu de son peuple; une présence rassurante qui doit constituer sa force et affermir son courage dans ses luttes : c'est dans ce sens qu'il faut comprendre les mises en garde contre tout compromis et toute compromission avec quelque puissance ou valeur qui menacerait la fidélité et la confiance en Dieu (Isaïe 36-37). Qu'il s'agisse donc de dénoncer des défaillances individuelles ou collectives qui entravent l'épanouissement du peuple selon le dessein de Dieu (Osée), d'appeler à rejeter les idoles et les alliances qui lassent inutilement le peuple et Dieu (Isaïe 7, 1-17), ou de valoriser Dieu dans tous les engagements de vie en vue de la prospérité prochaine (Deuxième Isaïe), l'objectif de l'enseignement des prophètes est le même : inviter le peuple à agir en toute confiance, car Dieu est le seul gage de son salut : « Si vous ne tenez pas à moi, vous ne pouvez pas tenir » (Isaïe 7, 9). La parole prophétique est donc une expression contextuelle de la présence transcendante et agissante de Dieu auprès de son peuple.

Le prophète est aussi la voix qui rappelle au peuple la communauté de destin qui tient tous ses membres. Que le prophète s'adresse à une personne, à un groupe de personnes ou à l'ensemble des douze tribus d'Israël, y compris le roi, les princes, les notables, les

riches et même les faux prophètes (Jérémie 27), l'objectif final est de les inviter à rester soudé dans la fidélité au Dieu de l'Alliance, parce que le salut est communautaire. Et s'il doit prêcher le malheur, critiquer l'ordre en place et annoncer sa destruction prochaine, c'est toujours avec beaucoup de peine (Jérémie 20, 7-18) parce qu'il fait lui-même partie de ce peuple et souffre de sa souffrance. De même, s'il doit « exterminer et démolir », c'est pour ensuite « bâtir et planter » (Jérémie 1, 10), dans un processus de déconstruction-reconstruction qui a pour but de raffermir l'unité autour de Dieu.

Il faut noter par ailleurs qu'à aucun moment le prophète ne se substitue au peuple dans sa démarche : il l'interpelle, mais c'est lui qui fait ses pas, à son rythme, avec ses moyens. Le prophète n'envoie jamais chercher des secours ailleurs, bien au contraire, parce que la force du peuple se trouve en lui-même. Le prophète ne brise jamais les ardeurs ni ne décourage les audaces tant qu'ils sont en accord avec le projet de Dieu (David contre Goliath), car il s'est manifesté comme le Dieu de l'impossible, et l'exemple de la traversée de la Mer Rouge est souvent évoqué à cet effet.

La parole prophétique n'est donc jamais une improvisation, et elle ne s'accommode jamais de raccourcis : elle est le résultat d'un processus préalable qui consiste en une pleine communion avec Dieu, d'une part, et, d'autre part, en un discours contextuel, élaboré en fonction de la situation en présence, des acteurs, positifs et négatifs, qui y sont à l'œuvre, des intentions qui animent les uns et les autres, et des moyens dont chacun dispose. C'est pour cette raison que l'enseignement prophétique est une parole-action signifiante et efficace : il est de nature praxéologique.

S'il est difficile de proposer un cheminement commun pour arriver à la pleine communion avec Dieu, la démarche praxéologique, pertinente à la fois pour définir la signifiante de la mission de l'Église et pour garantir la constance de sa parole et de sa présence comme sacrement du Christ, est un atout pour la formulation de la parole éthico-prophétique qui atteindra les âmes et servira de levier aux collectivités africaines dans leur quête d'une Afrique autre.

c. La démarche praxéologique en pastorale pour une Afrique autre.

La pastorale est le lieu par excellence de la parole-action de l'Église : elle est le lieu fondateur de l'expression de la signifiante dans la mission de l'Église; elle est aussi le lieu où la parole prophétique se trouve dans son élément naturel qu'est le peuple dans toute sa réalité, une et diverse. La pastorale est le lieu commun où pasteurs et théologiens rencontrent les peuples pour échanger sur le quotidien des personnes, individuelles et collectives, découvrir les défis et les actions, explorer les motivations et les moyens, communier aux échecs et aux victoires, rappeler la communauté de destin et renforcer les liens d'unité, apporter la force de l'Évangile qui rassure et revigore.

C'est par une pastorale signifiante et constante que l'Église devrait s'engager auprès des collectivités et participer à leur lutte pour une vie plus humaine, contre les systèmes dominants. La dimension de participation est ici déterminante parce qu'il ne saurait plus être question de se substituer aux populations, ni de leur proposer des solutions, comme cela s'est fait pendant la mission implantation et se poursuit aujourd'hui encore, avec le résultat que l'on connaît. En effet, les lieux traditionnels de l'activité pastorale, les

églises, les écoles et les diverses structures de catéchèse et d'aumônerie ont montré leurs limites : non seulement une infime partie des peuples s'y rend, mais encore ils évoluent à côté des endroits où les gens mènent leur vie réelle. La question scolaire, par exemple, est apparue comme l'un des thèmes majeurs de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, qui tiennent à leurs écoles parce que c'est un lieu pastoral essentiel pour l'Église. Mais que disent-ils de la multitude d'autres enfants et jeunes qui vont dans d'autres écoles, et avec lesquels la minorité des élèves des écoles catholiques partagent la vie réelle au quotidien? L'enseignement éthico-prophétique de l'Église en vue d'une Afrique autre doit donc être préparé et élaboré non dans un cadre artificiel, mais dans les lieux et en fonction des situations où les personnes mènent le combat quotidien pour la vie :

- C'est là, dans ces lieux de vie réelle, qu'il faut apporter un message signifiant qui leur permet d'affiner et affermir leurs quêtes, et de décider des actions appropriées qui leur permettent de les mener jusqu'au bout. Quand on parle de la nécessaire présence de l'Église dans les lieux où les décisions se prennent, les regards sont directement portés vers les sommets, vers les rencontres et commissions organisées par le gouvernement. Or, les analyses précédentes ont permis de constater que les évêques n'y sont invités, malheureusement, que pour servir de caution à des dispositions déjà arrêtées qui, finalement, ne font pas avancer la situation. Il y a pourtant des comités de quartier et de villages, des associations culturelles et socio-professionnelles de jeunes et d'adultes, de femmes et d'hommes, où des décisions se prennent pour le mieux-être des

populations au quotidien. Ne sont-ce pas des lieux d'une action pastorale plus efficiente?

- C'est là aussi, dans ces lieux de combat quotidien, que les populations ont besoin de la parole et de la présence constante du prophète comme sacrement de Dieu, pour les rassurer, les fortifier et les réconforter dans leurs luttes. Parole et présence rassurantes, mais aussi unificatrices, parce que Dieu est le principe d'unité de son peuple. Il faut se rappeler que le déclin d'Israël commença avec le schisme politique et religieux qui, sous le règne de Roboam, donna naissance au royaume de Juda et à celui d'Israël. (1Roi 12) : « Tout royaume divisé contre lui-même court à la ruine; et nulle ville, nulle maison, divisée contre elle-même ne saurait se maintenir » (Mt 12, 25; Mc 3, 25; Lc 11, 17). Les divisions internes constituent aujourd'hui un des défis majeurs de l'Afrique : des conflits interconfessionnels hérités du monde occidental, particulièrement entre catholiques et protestants, qui entretiennent, jusque dans les familles, une division artificielle; des barrières ethniques qui ont été exacerbées depuis la colonisation, sans oublier les oppositions politiques qui sont purement factices, parce que fondées sur aucune idéologie ni aucun programme de société probant dans la réalité. Et que dire des divisions au sein même du corps épiscopal, qui devrait pourtant être un modèle pour le peuple? Les conséquences de ces divisions sont souvent désastreuses, mais le nom de Dieu reste partout en Afrique un principe unificateur communément partagé, car personne sur ce continent ne rejette Dieu, sauf par snobisme de la part de ceux qui le prétendent. Cet acquis,

lorsqu'il est préservé de toute manipulation des confessions religieuses et des politiciens malveillants et en manque d'inspiration, prépare la voie à la parole prophétique des pasteurs et théologiens sur la communauté de destin qui lie les différentes collectivités africaines, et sur la force intérieure qui doit les animer, parce que leur salut ne viendra d'aucun compromis ni d'aucune alliance avec des puissances étrangères.

La pastorale est donc le lieu premier et ordinaire où la parole éthico-prophétique des pasteurs et théologiens permet à l'Église de participer aux combats des collectivités pour l'avènement d'une Afrique autre; à l'évidence, la démarche praxéologique est un atout majeur pour sa préparation, de façon à en faire une parole-action efficace. Plusieurs travaux existent sur la démarche praxéologique en pastorale ou les démarches de la praxéologie pastorale, qui proposent sur le sujet une expertise de grande pertinence¹⁰³. Qu'il suffise d'ajouter qu'une pastorale ainsi préparée nourrit la hiérarchie de l'Église de matériaux authentiques et originaux en vue de la formulation d'un discours social ou de la conception d'interventions socio-politiques qui soient en adéquation avec la situation africaine.

¹⁰³ De nombreux professeurs de la Faculté de théologie et de sciences des religions (FTSR) de l'Université de Montréal travaillent sur la praxéologie pastorale et peuvent inspirer les pasteurs et théologiens africains sur la conception d'une activité pastorale pour une Afrique autre.

- d. La démarche praxéologique en vue d'une communication socio-politique pour l'Afrique.

La deuxième partie de ce travail a permis d'établir que les interventions socio-politiques des évêques dans la situation africaine des années 80 ont été un fiasco sur toute la ligne, non seulement parce qu'elles n'ont produit aucun des effets escomptés, mais encore parce qu'elles ont paradoxalement servi la cause du mal qu'elles étaient supposées combattre : l'autocratie, l'injustice, les conditions de vie sous-humaines, l'émiettement du tissu social, bref la mauvaise gestion du vivre ensemble et du bien commun. Concernant l'aspect communicationnel de ces interventions, l'analyse des textes des évêques du Cameroun sur les sujets socio-politiques a permis de relever des impertinences au niveau de la pratique, précisément du fait du non-respect des règles fondamentales d'une communication planifiée, et du recours à des valeurs et principes atemporels et anhistoriques comme référence absolue de l'action sociale en cours alors. C'est ici le moment de revenir sur cette pratique communicationnelle, pour présenter la praxéologie comme l'approche qui permettrait à la hiérarchie de l'Église de produire des textes et de tenir un discours qui rencontrent l'âme africaine et l'appuient dans ses actions en vue du « pouvoir-être-autrement ». La référence principale dans cette démarche sera *La nouvelle communication. Épistémologie des sciences de l'information-communication* d'Alex Mucchielli¹⁰⁴.

Alex Mucchielli présente cinq approches communicationnelles qui, à l'analyse, débouchent sur autant de conséquences différentes : la communication-transmission

¹⁰⁴ Alex MUCCHIELLI, *La nouvelle communication. Épistémologie des sciences de l'information-communication*, Paris, Armand Colin, 2000.

d'information, la communication-transaction, la communication-participation, la communication-expression d'un débat, la communication-processus de transformation de la situation. La quatrième approche, la communication-expression d'un débat, est particulièrement intéressante pour une démarche collective originale, parce que, non seulement elle ne se limite pas à la dimension informative (type 1) ou relationnelle (type 2), mais davantage, elle n'est prise en serre dans aucun système préalable auquel les acteurs seraient invités à participer (type 3), ni orientée vers aucun résultat établi d'avance, en vue duquel les éléments d'une situation seraient manipulés (type 5). En effet, la communication s'y définit comme

un construit intellectuel fait en référence à une théorie. Une conception de la communication comme débat, dans un espace social et normatif partagé par des coauteurs, autour d'une définition de la situation, de sa problématique et des réponses collectives à y apporter, préside à cette construction intellectuelle. La théorie de référence est moins conceptualisée que la théorie systémique des communications...¹⁰⁵

À la différence des autres types de communication de cet ensemble, la communication-expression d'un débat met l'accent sur la personnalité de chaque interlocuteur, ce qui le différencie de l'approche systémique où il s'agit davantage d'un jeu de rôle dans un groupe et un environnement organisé en vue d'une interaction collective. Le contenu de cette communication se situe dans une situation communément vécue par ceux qui y participent; ainsi en ont-ils la même compréhension. Mais ce même contenu comporte une proposition sur la manière dont il faut aborder la situation, avec la possibilité pour les différents protagonistes de l'accepter en y participant ou de refuser en changeant de sujet ou en marquant de quelque

¹⁰⁵ MUCCHIELLI, *La nouvelle communication. Épistémologie des sciences de l'information-communication*, p. 23.

manière leur réprobation; c'est pour tout cela que cette communication est présentée comme l'expression d'un débat. L'inscrivant dans la théorie praxéologique, Mucchielli dit qu'elle

est une « vision du monde incarnée » dans une conduite et un état. Elle est aussi une « proposition de définition de la situation » faite dans un « espace public » aux acteurs de la situation. Cette proposition est par ailleurs comprise par les autres acteurs, car elle s'appuie sur « un savoir normatif commun partagé » qui est de l'ordre de l'implicite.¹⁰⁶

Dans la nouvelle manière d'être Église, cette approche de communication peut constituer un défi sérieux parce qu'elle invite les pasteurs et les théologiens à descendre de la cathèdre et de la chaire, et à se débarrasser du manteau magistériel afin de se mettre à niveau. L'enjeu ici n'est pas de mettre en cause l'infaillibilité ou de défier l'autorité morale de l'Église enseignante qui se fonde sur la Parole de Dieu et sur plusieurs siècles d'expérience humaine : dans le cadre d'un discours social concernant l'Afrique, ces attitudes, qui peuvent être une force en certaines situations, se révèlent être une faiblesse, parce qu'elles biaisent le regard de l'Église sur la réalité du peuple au sein duquel elle doit normalement exercer sa mission, handicapant ainsi ses possibilités de comprendre et de se faire comprendre. En effet, la hiérarchie ne peut bien parler que si elle commence par écouter, elle ne peut bien enseigner que si elle apprend au préalable.

L'enjeu n'est pas non plus de multiplier des experts, mais de consulter les meilleurs qui, en définitive, ne peuvent être que ceux qui vivent les situations dans leur chair : les divers acteurs sociaux en présence. Et il n'y a pas meilleures solutions à ces situations

¹⁰⁶ MUCCHIELLI, *La nouvelle communication*, p. 31.

que celles entreprises par les concernés, parce que la lutte est d'abord la leur. De même, il n'y a pas de meilleurs moyens de combat que ceux dont disposent les combattants, qui leur viennent du plus profond d'eux-mêmes, dont ils ont la maîtrise et qui participent de l'intelligence de leurs actions.

Autant l'Église doit commencer par être présente dans les lieux de vie, et donc de décision et d'action des collectivités, pour concevoir sa pastorale participative, autant elle doit commencer par participer au débat social si elle veut que sa communication socio-politique devienne une parole-action efficiente. C'est dans le débat social que se découvre l'intelligence de l'action sociale des collectivités, une intelligence à affiner et à affermir pour la délester de ses ambiguïtés et de ses lourdeurs, et une action à accompagner jusqu'à sa pleine réalisation. Cette « communication-expression d'un débat » ou communication inscrite dans la théorie praxéologique est un préalable incontournable si la hiérarchie de l'Église veut produire une parole-action socio-politique efficace pour une Afrique autre.

Autant une pastorale élaborée suivant une démarche praxéologique apporte un matériau authentique à la conception et à la formulation des interventions sociales de la hiérarchie à un niveau plus général, national ou continental, autant celle-ci, en retour, oriente la pastorale participative vers une parole-action planifiée qui appuie l'action sociale dans sa réalisation progressive. La démarche praxéologique arrache la communication socio-politique de l'épiscopat en Afrique à l'événementiel qui échappe à son contrôle, pour l'inscrire dans le quotidien des peuples dont il a la charge pastorale. Sa sollicitude à leur égard ne se manifeste plus de manière circonstancielle et dans une communication

spectacle qui se réduit à remuer la boue politico-sociale générée par le système; elle est désormais un échange permanent qui caractérise une relation suivie avec tous les autres acteurs sociaux, depuis la base jusqu'au sommet, avec leurs forces et leurs faiblesses, afin que les différentes luttes collectives mènent au « pouvoir-être-autrement-ensemble ».

Conclusion.

L'éthique contextuelle et la praxéologie ont ceci en commun qu'elles veulent saisir, évaluer et apprécier l'action humaine pour ce qu'elle est dans la situation réelle où elle a lieu, à partir de l'intelligence qui la sous-tend, et non par rapport à une *doxa* qui servirait de mesure étalon au nom des valeurs et des principes préalablement établis. La démarche praxéologique dans les actions sociales permet donc de mieux comprendre l'engagement des collectivités dans leur lutte contre le système dominant qui les opprime, un engagement qui prend sens particulièrement dans la vision qu'ils ont de la situation et des moyens dont ils disposent. Cette compréhension intérieure, ou mieux, intime de l'engagement social des collectivités, permet d'y participer efficacement, de façon à le soutenir dans sa réalisation effective.

Grâce à la démarche praxéologique, l'Église dispose d'une meilleure façon de mettre sa mission en adéquation avec la situation africaine et de la mener en pratique avec une pertinence certaine sur ce continent. En effet, en concevant ses activités pastorales à partir des lieux de vie et des réalités vécues des collectivités humaines dans toutes leurs diversités, l'Église découvre de nouvelles possibilités de signification qui ouvrent d'autres perspectives à son engagement social. De même, il en résulte une nouvelle manière d'être présente aux autres et de leur parler, une manière qui, tout en gardant une constance certaine, prend des formes variées selon le contexte. Ainsi sera-t-elle, à la manière des prophètes, voix de l'espérance et de la confiance qui interpelle et encourage, qui réprimande et félicite, qui détruit et reconstruit, avec le souci permanent d'unir les

cœurs, de révéler les forces intérieures et d'éloigner de tout compromis et de toute compromission.

Si la pastorale est le lieu par excellence de cette parole éthico-prophétique qui rejoint les peuples au plus intime de leur quotidien, elle est aussi le terreau où la hiérarchie peut puiser les éléments essentiels pour sa communication socio-politique. Inscrite dans la théorie praxéologique, cette communication sera alors le fruit du débat social auquel elle participe au moyen d'une relation d'échange entretenue avec les autres acteurs sociaux dans leur diversité et à tous les niveaux, rencontrera l'âme des populations, et servira d'orientation générale à une pastorale participative qui deviendra une parole-action planifiée.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Annoncer la Bonne Nouvelle du salut en Jésus Christ jusqu'aux extrémités de la terre, telle est la mission de l'Église. Comment annoncer ce message de façon à lui faire porter ses fruits historiques et eschatologiques à chaque génération de chaque peuple, langue et nation ? Tel est le défi lié à cette mission.

Après plus d'un siècle d'évangélisation, les peuples d'Afrique en sont encore à se demander si le salut annoncé n'est pas un vain mot. Non parce que les pasteurs sont inactifs, mais parce que leurs messages multiformes n'apportent rien aux efforts des populations en vue de se libérer des conditions de vie sous-humaines qui prédominent sur ce continent. En effet, depuis l'arrivée des premiers missionnaires, des écoles, hôpitaux et autres structures socio-caritatives ont été mis en place pour aider les populations à améliorer leurs conditions de vie. Dans certains pays comme le Cameroun, des évêques et des prêtres se sont dressés depuis le temps de la colonisation contre les abus de l'administration publique, comme une force politique de substitution.

La participation de la hiérarchie catholique au débat socio-économique et politique a été particulièrement manifeste en Afrique dans la décennie 90, lors de ce qu'on a appelé le processus de démocratisation. L'Église s'est fait entendre sur la situation africaine non seulement au niveau lointain de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques (1994), mais aussi au niveau continental avec le SCEAM, et même plus près des populations, dans les pays, au niveau des conférences épiscopales nationales. Certains évêques se sont même directement engagés dans l'arène politique, au nom de l'Église, de l'épiscopat ou en leur nom propre, que ce soit dans le cadre des Conférences nationales qui se sont tenues dans certains pays, ou en participant activement à des

rencontres au sommet, organisées par le gouvernement sur la situation du pays. Le cas du Cameroun est encore notoire ici, où les évêques sont intervenus, individuellement ou collectivement dans le débat social, pour participer à la résolution de la crise socio-politique qui a secoué violemment l'ensemble du pays.

Au-delà des faits et gestes politiquement significatifs, on compte pas moins de 38 documents qui constituent ce qu'on peut appeler le corpus de l'enseignement social des évêques du Cameroun de 1988 à 1998 : il s'agit de lettres pastorales, d'homélies, de déclarations, de messages, de communiqués, d'appels et autres interviews accordées aux médias nationaux ou internationaux. Un certain nombre de ces documents porte sur la question scolaire qui est devenue un problème hautement politique, et plus précisément sur le problème de financement de l'école catholique, donnant l'impression que les évêques défendent leurs intérêts. Dans leur majorité cependant, 30 précisément, ces textes abordent les brûlantes questions socio-politiques de l'heure : l'organisation d'élections libres et transparentes, l'insécurité et la précarité, les droits humains et la gestion du bien commun, la réforme constitutionnelle, etc. Cet engagement clair des évêques dans le débat social, à travers une diversité de genres rédactionnels, de méthodes d'analyse et d'approches des situations, et de moyens de communication, vise un seul et même objectif, de leur propre aveu : l'instauration de la justice et de la paix sociales. Le résultat sera malheureusement le retour à l'autoritarisme de l'État, comme si tout ce déploiement n'avait servi à rien.

À l'analyse de l'enseignement social de l'épiscopat d'Afrique, des théologiens relèvent que l'engagement des évêques dans le débat politique n'est pas approprié pour apporter

les changements souhaités, d'abord parce qu'ils n'ont pas la maîtrise de la chose politique, comme on l'a constaté avec le phénomène des évêques-présidents des conférences nationales. Il y a aussi l'intention qui habite les évêques dans leur engagement socio-politique, et qui n'est pas de changer le système en place ou de soutenir une vraie révolution sociale; apporter quelques retouches ici et là leur semble suffisant. On ne peut oublier cette espèce de complicité tacite qui lie l'Église et le pouvoir politique autour du principe autoritaire, si bien que la force de son discours sur le droit et la justice pour tous est diluée dans un fleuve de considérations précautionneuses. Puis il y a les avantages dont les Églises jouissent depuis le temps de la colonisation auprès des pouvoirs publics, et que rien ne garantit dans l'éventualité d'un changement de système.

Si l'on s'en tient au cadre de recherche qui est celui du Cameroun pendant la période de crise sociale généralisée qui a secoué le pays, on constate que les interventions socio-politiques des évêques souffrent de trois tares essentielles qui en limitent la portée analytique, et faussent de ce fait la valeur des solutions préconisées :

1. les textes collectifs et individuels des évêques donnent généralement de la situation du pays une lecture essentiellement fondée sur un certain nombre de valeurs prises comme référence absolue, véritables axiomes sociaux qui mènent à la reproduction des clichés classiques (une analyse essentiellement axiologique à partir des fondements souvent axiomatiques);
2. la plupart du temps, l'analyse de cette situation sociale est faite en vue d'une solution préalablement définie, cette espèce d'œillère qui limite les contours de la

situation africaine aux schèmes d'appréciation et d'organisation sociales développés par le système chrétien-occidental (une analyse orientée d'avance);

3. de plus la tonalité de ces interventions varie en fonction des rapports entre le sujet abordé et les œuvres d'Église, autrement dit le ton change suivant que les intérêts de l'Église sont concernés ou non par la situation analysée (la tentation de se comporter comme un groupe de pression).

De ces constats, on peut déduire que la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, et même l'enseignement social de la hiérarchie catholique sur l'Afrique en général, n'est souvent qu'une tentative de transférer en Afrique des préceptes et principes élaborés en d'autres lieux pour d'autres situations. Il y a une inadéquation flagrante entre les perspectives envisagées et le terrain des événements sur lequel s'échinent les autres acteurs et groupes sociaux. Il en résulte aussi l'accueil mitigé qui y a été accordé, et le résultat paradoxal qui en a découlé. Ce qui est ici mis en exergue ce n'est pas le fait que ces valeurs et principes viennent de l'Occident ou d'ailleurs, mais plutôt leur discordance avec les réalités de la vie quotidienne des populations africaines. Il s'impose donc de reconnaître qu'aucun discours social ne peut être pertinent par la seule adoption des principes prédéfinis qu'on voudrait établir comme la mesure étalon à l'organisation de toute communauté humaine.

On relève aussi que les interventions de l'épiscopat camerounais sont, dans leur majorité, des réactions aux événements passés. Il y a aussi une prédominance de la méthode déductive dans leurs analyses des situations. De plus, l'éthique des états de fait et la négligence de l'action collective sont notoires dans les propositions de solution.

Cela pourrait expliquer, entre autres, le résultat médiocre de ces interventions qui viennent trop tard, restent trop théoriques et n'engagent aucune force réelle sur le terrain des événements.

D'autre part, engagés dans une communication persuasive, les évêques ne prennent pas des mesures internes pour la mener adéquatement :

1. Interrogés individuellement sur ce qui est supposé être leur message commun, ils se lancent dans une sourde discordance qui étale au grand jour la fragilité du corps épiscopal. La teneur de leurs interventions même les plus pertinentes s'en trouve ainsi compromise, sans qu'aucune disposition ne soit prise pour évaluer, compléter ou rectifier les erreurs et dérapages;
2. en arrimant leurs interventions sur des faits et situations qui échappent à leur contrôle, ils ne se donnent aucune possibilité de planifier leurs discours dans le temps, et ils n'ont aucun moyen de vérifier l'atteinte des objectifs qu'ils se fixent, lorsqu'il y en a;
3. ils tiennent très peu compte des intérêts et des différentes personnalités des destinataires de leurs messages, et oublient certains acteurs essentiels de la situation;
4. ne choisissant pas un support dévoué à leur cause pour transmettre leur communication aux publics, ils livrent leurs propos à toute sorte de parasitage;
5. ils n'ont aucune stratégie appropriée qui leur permette d'avoir un effet sur les publics cibles.

En conséquence, les dispositions qui militent en faveur d'une indéniable pertinence théorique de la communication socio-politique des évêques du Cameroun ne débouchent pas sur une pertinence pratique.

Il s'impose donc de reconnaître que ce n'est pas la force de l'Évangile qui est devenue inopérante en Afrique. Ce n'est pas, non plus, ce continent qui est infertile à l'action rénovatrice de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus Christ. Il convient plutôt de dire que l'enseignement social de l'Église, fondé sur l'Évangile, ferment de l'éternel renouveau de tout ordre social et moral, doit être renouvelé dans sa formulation afin d'atteindre l'âme africaine là où elle se trouve. Pour ce faire, l'engagement socio-économique et politique de l'Église doit se départir du modèle hérité de la mission implantation, le modèle occidental-chrétien.

Cette exigence d'un autre modèle d'évangélisation n'est pas nouvelle puisque, depuis 1956, avec *Des prêtres noirs s'interrogent*, des pasteurs et théologiens africains réfléchissent sur la façon d'inscrire la mission de l'Église dans les réalités africaines. À la différence de leurs camarades de l'administration publique qui gèrent servilement l'héritage des administrateurs coloniaux, ils réfléchissent et font des propositions en vue d'une nouvelle évangélisation qui serait adéquate à la situation africaine. Dans cette perspective, ils sont appuyés au plus haut niveau de la hiérarchie de l'Église, y compris par les papes qui, dans les dernières exhortations apostoliques sur l'Afrique, *Ecclesia in Africa* et *Africae munus*, accordent une part non négligeable aux propositions des évêques du continent. Leur responsabilité pleine est ainsi confirmée dans la conception d'une évangélisation qui convienne à la situation des peuples qui sont confiés à leur

sollicitude pastorale. Le principe étant ainsi acquis de relever le défi d'une nouvelle manière d'être Église en Afrique, il reste à trouver l'approche pratique qui en permette la concrétisation. La proposition de ce travail est que la contextualisation et la praxéologie semblent être deux approches complémentaires d'un engagement efficace de l'Église en vue d'une Afrique autre.

Contextualiser ne renvoie plus ici à cet effort de transposition en contexte africain ou d'« africanisation » de la pensée théologique qui a participé à bâtir l'Occident chrétien, ou des idéologies qui sous-tendent l'organisation socio-économique et politique de l'Occident. En effet, il ne s'agit pas d'essayer de tropicaliser une machine religieuse ou sociale, mais de concevoir, à partir de la situation africaine, une nouvelle manière d'être Église en portant la force de l'Évangile au cœur du processus humain, au niveau des individus et des collectivités, comme un ferment du renouveau. Il ne s'agit pas non plus d'essayer d'établir de quelque manière des valeurs et normes morales prédéfinies que les systèmes dominants savent désormais manipuler à leur avantage. Il est question de concevoir une éthique en situation, dont l'objectif est d'éradiquer un ordre moral et social devenu mortifère. C'est le défi d'une éthique nouvelle qui, à partir de la conviction qu'il n'existe ni réponse ni solution préétablie à toutes les situations, invite à se mettre à l'école des peuples afin d'apprendre à les connaître de l'intérieur et de trouver sa place dans la communauté de destin qui motive les actions des individus et des groupes sociaux; c'est le moyen le plus sûr de pouvoir participer de manière appropriée et efficiente à leurs combats en vue du mieux-être. En s'inscrivant dans ce processus nouveau, le christianisme qui est la religion de l'utopisme, et plus

concrètement l'Église qui est le sacrement du Christ, peut apporter l'éclairage de la Parole de Dieu aux actions que la collectivité entreprend en vue de sa libération, et les soutenir jusqu'à leur réalisation. De même, à partir du processus de mort-résurrection du Christ sur laquelle sa foi est fondée, ouverte sur l'imaginaire, l'inventivité et la créativité, l'Église peut apporter la force de l'espérance dans la dynamique de déconstruction-reconstruction par laquelle doit passer l'édification d'une Afrique autre.

Quant à la praxéologie, elle est une approche qui, dans le domaine de la parole-action, permet de rechercher l'intelligence de l'agir humain dans la nature et la motivation de ses auteurs; ainsi peut-on en avoir une compréhension claire, précise et sans ambiguïté, en vue d'y participer efficacement. En rapport avec l'éthique, la praxéologie est un mode opératoire qui permet de vérifier la faisabilité d'une action en s'assurant que le bien recherché est aussi conceptuellement et pratiquement réalisable, selon le processus d'action-réflexion-action en situation. En adoptant la démarche praxéologique, l'Église se donne la chance d'une meilleure appréciation des situations, libre de toute *doxa* qui oriente et limite les perceptions. Cette approche lui permet aussi d'élaborer son discours social ou sa participation à l'action sociale en vue d'une réalisation concrète dans le contexte en question. Plus besoin donc de copier des valeurs et principes conçus pour d'autres situations qui n'ont rien de commun avec la réalité africaine, et qui viennent annihiler l'ardeur créatrice et briser l'aspiration collective d'un peuple à prendre ses responsabilités sociales dans la conception et l'organisation d'un nouvel ordre social propre à sa situation. Plus besoin non plus de s'accrocher à l'éthique des valeurs qui, en plus d'être aujourd'hui réduite à une éthique des états de fait, ne tient pas compte des

autres données qui donnent sens à une valeur et participent à sa possible réalisation dans un contexte réel et précis où grouillent des partisans et des adversaires qui n'en ont pas toujours le même sens.

L'éthique contextuelle et la praxéologie se rejoignent donc dans une même démarche en vue d'une meilleure appréciation des situations sociales et d'une meilleure participation aux actions de ceux qui y sont engagés. Elles constituent une démarche complémentaire qui permet à l'Église de donner à sa mission une signification certaine, par l'inscription du Christ et de sa Parole dynamisante au cœur de la situation et de la quête d'une collectivité. Elles guident aussi les pasteurs dans la préparation d'une parole signifiante et d'une présence constantes de l'Église qui, à la manière des prophètes, est le signe de la présence de Dieu au milieu de son peuple dans toutes ses composantes. Éthique contextuelle et praxéologie constituent donc un atout pour la formulation d'une parole éthico-prophétique qui atteigne les âmes et serve de levier aux collectivités africaines dans leur quête d'une Afrique autre. Deux cadres majeurs pour rendre effective cette parole éthico-prophétique par laquelle l'Église pourrait participer à l'avènement des temps nouveaux en Afrique : la pastorale et la communication.

La pastorale est le cadre par excellence où l'Église peut établir un contact signifiant et constant avec la collectivité dans toute sa diversité, à condition de quitter les lieux traditionnels de son exercice, églises, écoles et diverses structures de catéchèse et d'aumônerie, pour rejoindre les divers groupes sociaux là où ils réfléchissent et prennent les décisions en vue du « pouvoir-être-autrement » : c'est à une pastorale participative que l'Église est ici invitée. En se nourrissant à ces lieux où les défis réels des

populations sont mis en exergue par elles-mêmes, les pasteurs peuvent alors présenter à la hiérarchie de l'Église le matériau authentique dont elle a besoin pour préparer et formuler un enseignement social qui est en adéquation avec les situations réelles et les efforts de résolution de ceux qui en sont concernés. De ce fait, la communication socio-politique des évêques ne se fondera plus sur le hasard des événements, mais consistera en un véritable échange suivi et planifiable entre l'Église et les autres membres, individuels ou collectifs, d'un seul et même peuple dans toute sa diversité. Cet enseignement se dépouille aussi du caractère *ex cathedra* pour devenir une participation dans la cadre d'une communication-expression d'un débat où l'Église, sans perdre sa personnalité, inscrit son discours dans la parole-action de la collectivité qui organise sa lutte pour son mieux-être avec les moyens dont elle dispose.

C'est cela être Église autrement, en vue d'un enseignement social pour l'Afrique, et la réussite des prochains rendez-vous de l'Église avec les peuples d'Afrique et leur histoire en dépend.

Annexe

Le corpus : liste des documents écrits de la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, retenus pour ce travail.

1. **Lettre pastorale sur *L'engagement des laïcs dans la vie de la nation***, le 15 janvier 1988.
2. **Communiqué de la commission épiscopale enfance et jeunesse**, du 31 mai 1988.
3. **Lettre pastorale sur *l'enseignement catholique***, du 13 janvier 1989.
4. **Homélie** de Mgr Jean Zoa à la messe pour la paix du 30 mars 1990.
5. **Circulaire No 15/90** de Mgr Jean Zoa, archevêque de Yaoundé «À propos de la Messe pour la PAIX du 30 mars 1990 à la cathédrale.», le 3 avril 1990.
6. **Lettre pastorale *Sur la crise économique dont souffre le pays***, le 17 mai 1990.
7. **Interview** du cardinal Christian Tumi, archevêque de Garoua, sur l'Église et la vie de la Nation, au journal *Le Messenger* No 187 du 5 juin 1990, pp. 4-6.
8. **Conférence de presse** du cardinal Christian Tumi, président de la Conférence épiscopale nationale du Cameroun, au sujet de la lettre pastorale sur la crise économique, le 11 juin 1990.
9. **Interview** de Mgr Jean Zoa, archevêque de Yaoundé, au sujet de la conférence de presse du Cardinal Tumi le 11 juin 1990, dans *Cameroon Tribune* No 4662 du 20 juin 1990, p. 5.
10. **Interview** de Mgr Albert Ndongmo, évêque émérite de Nkongsamba et exilé politique au Canada, sur les événements politiques et religieux récents au Cameroun, dans *Le Messenger* No 202 du 23 octobre 1990, pp. 8-11.
11. **Interview** du cardinal Tumi, archevêque de Garoua, sur la situation politique du pays, au journal *Le Messenger* No 223 du 11 avril 1991, pp. 8-9.
12. **Interview** du cardinal Tumi, archevêque de Garoua, sur les difficultés de l'enseignement catholique, au journal *Le Messenger* No 223 du 11 avril 1991, p. 10.
13. **Propos** de Mgr Jean Zoa, président de la commission épiscopale enfance et jeunesse, sur les difficultés de l'enseignement catholique, dans le journal *Le Messenger* No 223 du 11 avril 1991, p. 11.
14. **Appel** de la CENC, le 13 avril 1991.
15. **Point de vue** du cardinal Tumi sur l'amnistie générale et la modification de la Constitution, dans *Cameroon Tribune* No 4873 du 24 avril 1991, p. 5.

16. **Interview** de Mgr Jean Zoa, archevêque de Yaoundé, sur la situation explosive du pays, dans *Cameroon Tribune* No 4892 du 24 mai 1991, p. 13.
17. **Appel** de la CENC, le 24 juillet 1991.
18. **Interview** de Mgr André Wouking, vice-président de la CENC, suite à l'Appel du 24 juillet, dans *Cameroon Tribune* No 4936 du 26 juillet 1991, p. 5.
19. **Message de Mgr Paul Étoga**, dans *Cameroon Tribune* No 4940 du 1er août 1991, p. 23.
20. **Lettre ouverte** de Mgr Albert Ndongmo, évêque émérite de Nkongsamba et exilé politique au Canada, au président Paul Biya, au sujet de la Conférence nationale souveraine, dans *Le Messenger* No 241 du 16 août 1991, p. 12.
21. **Interview** du cardinal Tumi, archevêque nommé de Douala, au sujet de l'adresse du chef de l'État à la nation, le 11 octobre 1991, dans *Cameroon Tribune* No 4995 du 18 octobre 1991, p. 4.
22. **Interview** de Mgr Jean-Baptiste Ama, évêque d'Ébolowa-Kribi et président de la CENC, mais s'exprimant à titre personnel, au sujet de l'adresse du chef de l'État à la nation, le 11 octobre 1991, dans *Cameroon Tribune* No 4995 du 18 octobre 1991, p. 5.
23. **Mémoire de l'épiscopat à la commission mixte**, portant sur le paysage scolaire au Cameroun, le 30 avril 1992.
24. **Déclaration des évêques du Cameroun sur l'enseignement catholique** du 3 mai 1992.
25. **Message de l'archevêque de Bamenda à tous les chrétiens de son diocèse**, le 29 novembre 1992.
26. **Communiqué du Conseil permanent des évêques du Cameroun**, le 11 décembre 1992.
27. **Appel** de la CENC, 10 janvier 1993.
28. **L'école catholique ne doit pas mourir**, déclaration du 24 avril 1993.
29. **Communiqué final** du Conseil permanent, pour redonner espoir au peuple camerounais, le 7 décembre 1993.
30. **Communiqué final du Conseil permanent**, le 13 décembre 1994.
31. **Déclaration des évêques du Cameroun après la mort du père Engelbert Mveng**, le 29 avril 1995.
32. **Communication de Mgr Raphaël Ze aux états généraux de l'éducation**, le 26 mai 1995.
33. **Communiqué final** du Conseil permanent, fondant de nouveaux espoirs sur la révision constitutionnelle en cours et les élections municipales annoncées, le 15 décembre 1995.

34. ***Lettre pastorale des évêques du Cameroun aux chrétiens et à tous les hommes de bonne volonté sur le tribalisme***, le 6 novembre 1996.
35. ***Communiqué final du XXe séminaire des évêques du Cameroun*** sur le développement dans le cadre de l'Église en Afrique, le 31 janvier 1996.
36. ***Communiqué final du XXIe séminaire des évêques du Cameroun*** sur les problèmes de Justice et paix, le 11 janvier 1997.
37. ***Communiqué de la présidence de la Conférence des évêques du Cameroun***, le 2 octobre 1997.
38. ***Communiqué final du XXIIe séminaire des évêques du Cameroun*** sur la Bonne gouvernance, le 9 janvier 1998.

Bibliographie

A- Sources des éléments du corpus.

Cameroon Tribune, quotidien gouvernemental d'information générale.

CENC, *L'enseignement social des évêques du Cameroun. 1955-2005*, Yaoundé, Édition AMA-CENC, septembre 2005.

Le Messenger, quotidien privé d'information générale.

B- Documents sur la crise socio-politique au Cameroun de 1988 à 1998.

B.1- Les livres et articles

"Democracy and Democratization in Africa: Toward the 21st century", in *Journal of Asian and African studies*. (Leiden). 1996, vol. 31, Nos 1-2. (Vr Mukum Mbaku, J. et Takougang J, pp. 39-65).

AMVOUNA ATEMENGUE, Jean-Baptiste Martin, *Sortir le Cameroun de l'impasse*, Paris, L'Harmattan, 2000.

BANOCK, Michel, *Le processus de démocratisation en Afrique. Le cas camerounais*, Paris, L'Harmattan, 1993.

BIGOMBE LOGO, P. « Crise de légitimité et évidence de la continuité politique : le Cameroun dans l'entre-deux. » in *Politique africaine*, 1996, Vol. 62, pp. 15-23.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien, *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999.

- *La démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1997.

EFOUA MBOZO'O, Samuel, *L'Assemblée nationale du Cameroun à la croisée des chemins*, Yaoundé, Hérodote, 1994.

INACK INACK, Samuel, *L'exclusion sociale au Cameroun*, étude réalisée pour un projet inter-régional de recherche sur « *Les modèles et causes d'exclusion sociale et le dessein de politiques pour la promotion de l'intégration sociale* », lancé en 1993 par l'Institut international d'études sociales (IIES) du BIT.

Jean-Paul II, « Malgré les difficultés, demeurez au service de vos frères », in *La Documentation Catholique*, No 2125 du 5 novembre 1995, pp. 927-929.

MANGA KUOH, *Cameroun : un nouveau départ*, Paris, L'Harmattan, 1996.

MBOUMA KOHOMM, Richard, *Cameroun : le combat continue*, Paris, L'Harmattan, 2001.

MESSI METOGO, Éloi, *Le rôle de l'Église catholique dans le processus de démocratisation au Cameroun (1990-1992)* (conférence donnée en 1994), inédit.

MOUKOKO PRISO, *Cameroun/Kamerun : la transition dans l'impasse*, Paris, L'Harmattan, 1994.

NDI MBARGA, Valentin, *Ruptures et continuités au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1993.

NGNIMAN, Zacharie, *Cameroun : la démocratie emballée*, Yaoundé, Éditions Clé, 1993.

ONANA, Hugues-François, *Les transitions démocratiques en Afrique : le cas du Cameroun*, Yaoundé, éd. CÉPER, 1994.

SINDJOUN, Luc, *Le président de la République au Cameroun, (1982-1996). Les acteurs et leur rôle dans le jeu politique*, publié en 1996 dans la collection Travaux et Documents, animé par Patrick Quantin.

SIPA, Jean-Baptiste, *Outrage à la République*, tome 1 : *La transition manquée*, Douala, éd. SEPEC, 1992

SPEC (Secrétariat Permanent de l'Enseignement Catholique), *L'enseignement catholique au Cameroun (1890-1990)*, Publication du centenaire.

TITI NWEL, Pierre, « Les Églises chrétiennes locales face à la tourmente démocratique au Cameroun », (conférence de Leeds en 1993). La version anglaise de ce texte a été publié dans un collectif dirigé par Paul Gifford, *The Christian churches and the democratisation of Africa*, 1995 dans les Supplements to the journal of religion in Africa No 12, de l'Université de Leeds.

B.2- Les articles de presse

« Au tribunal », in *Cameroon Tribune* No 4803 des 13 et 14 janvier 1991, p. 6.

« Le chef de l'État à ses compatriotes. « La démocratie ne doit pas engendrer la haine et les déchirements ». », in *Cameroon Tribune* No 4795 du 2 janvier 1991, p. 12.

« Le ministre Joseph Owona face à la presse. « Les gens ne doivent pas se servir de l'Université comme un bouclier ». », in *Cameroon Tribune* No 4771 du 23 novembre 1990, p. 10.

« Appel de certaines personnalités indépendantes et des églises du Wouri face aux échéances électorales » in *Le Messenger* No 250 du 20 février 1992, p.16.

« Comment la presse camerounaise vit et gère les libertés générées depuis 1982 au Cameroun ? » in *Le Messenger spécial*, No 225 du 25 avril 1991, pp. 27-32.

« Liberté et démocratie au Cameroun. Jusqu'où peut-on aller ? » in *Le Messenger spécial*, No 225 du 25 avril 1991, pp. 15-26.

« Proposition de médiation », in *Le Messenger* No 229 du 23 mai 1991, p. 7.

ABUI MAMA, « La main sur la conscience », in *Cameroon Tribune* No 4612 du 1^{er} et 2 avril 1990, p. 3.

ALFAKI ABDOURAHMAN, « L'enseignement et la politique au centre des entretiens », in *Cameroon Tribune* No 5120 du 24 avril 1991, p. 2.

ATEBA-YENE, Théodore, « L'Archevêque de Yaoundé est-il au service du spirituel ou du temporel ? » in *Le Messenger*, No 190 du 06 juillet 1990, p. 10-11.

- « Où va l'Église catholique du Cameroun » in *Le Messenger*, No 204 du 06 novembre 1990, p. 14.

- « Mgr Jean Zoa avait été informé des tueries de l'Université » in *Le Messenger*, Nos 241 du 16 août 1991, p. 10.

BADJANG BA NKEN, « «L'Université n'est pas le champ clos de la politique» », in *Cameroon Tribune* No 4771 du 23 novembre 1990, p. 16.

- « Le chef de l'État reçoit l'envoyé spécial du pape Jean Paul II », in *Cameroon Tribune* No 5025 du 8 et 9 décembre 1991, p. 13.

ÉKANI, André-Vincent, «Aucune crainte», in *Cameroon Tribune* No 4616 du 6 avril 1990, p. 11.

- «Sensibilités», in *Cameroon Tribune* No 4662 du 20 juin 1990, p. 5.

ENDOSCRE, Thomel, « Garoua. Une marche tourne à la tragédie » in *Cameroon Tribune* No 4807 du 18 janvier 1991, p. 23.

EYOUM'A NTOH, Thomas, « Appel à un examen de conscience individuelle », in *Le Messenger*, No 188 du 14 juin 1990, p. 13.

- « La lettre des évêques, gifle ou "contribution" » in *Le Messenger*, No 188 du 14 juin 1990, p. 13.

- « Voir Paris et... parler » in *Le Messenger*, No 223 du 11 avril 1991, p. 11.

FAME NDONGO, Jacques, «La marche collective, une technique efficace de communication-spectacle», in *Cameroon Tribune* No 4613 du 3 avril 1990, p. 3.

KAPTUE, Pierre, « Yaoundé et Douala à feu... et à casse ! », in *Le Messenger*, No 223 du 11 avril 1991, p. 6.

KOM, Ambroise, « L'avenir de l'éducation passe par la démocratie », in *Jeune Afrique Économie* No 156 de juin 1992, p. 207.

NDZINGA AMOUGOU, « Où est passée l'éthique », in *Cameroon Tribune* No 5077 du 23 et 24 février 1992, p. 5.

NJAWE, Pius, « crise de l'enseignement confessionnel : grève générale les 24, 25 et 26 février », in *Le Messenger* No 250 du 20 février 1992, p. 6.

OTABELA, Quentin, «Le cardinal Tumi et Mgr Zoa : D'accord, mais...», in *Cameroon Tribune* No 4662 du 20 juin 1990, pp. 4 et 5.

Sur la Conférence nationale, voir *Le Messenger*, No 229, pp. 12-13, Nos 234-235, du 8 juillet 1991, pp. 4-9, et pp.18-19.

Sur la part des puissances internationales dans la crise camerounaise, voir *Le Messenger* No 241, pp. 4-5, et *La Messagère*, No 001 du 31 août 1991, pp. 6-9.

Sur les violences à Douala, voir *Le Messenger*, No 229 de mai 1991, pp. 4-7.

Sur les violences à l'université de Yaoundé, voir les dossiers in *Le Messenger*, No 228 du 15 mai 1991, pp. 6-9 ; No 229, du 23 mai 1991, pp. 8-11 ; No 231 du 6 juin 1991, pp. 6-10.

C- Autres documents sur l'activité socio-politique de l'Église catholique en Afrique et sur la réflexion théologique en Afrique.

« Activité communiste anticatholique au Cameroun », Lettre commune des vicaires apostoliques, in *Documentation catholique* No 1198, mai 1955.

« La contribution des Instituts catholiques au Synode des Églises d'Afrique » in *Documentation catholique* No 2045, mars 1992

« Le Cameroun devant son indépendance », Lettre collective de l'épiscopat, in *Documentation catholique* No 1320, janvier 1960.

« Message des évêques de l'Afrique équatoriale » in *Documentation catholique* No 1453, août 1965.

AFAN, Mawuto Roger. *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, Fribourg Suisse, Éditions universitaires, Paris, Cerf, 2001.

AUBERT, Jean-Marie, « Relire le passé des Églises en Afrique pour construire l'aujourd'hui » in *Mission de l'Église*, No 103 de juin 1994.

BABE, Antoine, *Églises d'Afrique ! De l'émancipation à la responsabilité*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1998.

BANEGAS, Richard, « Action collective et transition politique en Afrique : La conférence nationale du Bénin », in *Dossiers : Politique*, <http://www.afrology.com/pol/confbenin.html>

BAUR, John, *2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'Église africaine*. Limete-Kinshasa, Éditions Paulines, 2001.

BENOÎT XVI, *Africae munus*, Exhortation apostolique post-synodale, novembre 2011.

BOSCH, D., *Dynamique de la mission chrétienne : histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, 1995.

CHENU, Bruno, *Théologies chrétiennes des tiers mondes : théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, Paris, Centurion, 1987.

CHEZA, Maurice et al, *Les évêques d'Afrique parlent, 1969-1992. Documents pour le synode africain*, Paris, Centurion, 1992.

CHEZA, Maurice, *Le synode africain. Histoires et textes*, Paris, Karthala, 1996.

CLOUARD, Jean, « Inquiétude du clergé. Le péché « dévaluation » », in *Jeune Afrique économie* No 176 de février 1994, p. 21.

CONSTANTIN F. et COULON C., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.

DORLODOT, Philippe de, " *Marche d'espoir*," Kinshasa 16 février 1992. *Non-violence pour la démocratie au Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1994.

DJEREKE, Jean-Claude, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2001.

DJIDA, Joseph, *La catéchèse morale de l'épiscopat camerounais dans les lettres pastorales des années 1960 à 1985*. (Thèse de doctorat à Rome en 1991)

ÉBOUSSI BOULAGA, Fabien, *Christianisme sans fétiche : révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981.

- *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.

ÉFOE PENOUKOU, Julien, *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984.

ÉLA, Jean-Marc, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980.

- *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982.

- *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.

- *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1998.

- *Repenser la théologie africaine : le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

ÉLA, Jean-Marc et LUNEAU, René, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1982.

EONE EONE, Oscar, *La question scolaire au Cameroun. Une étude dans la perspective des relations entre l'Église et la communauté politique*, Thèse de doctorat, Pontificia Universitas Lateranensis de Rome, 1996.

HEBGA, Meinrad, *Émancipation d'Églises sous tutelle : essai sur l'Ère post-missionnaire*, Paris, Présence africaine, 1976.

JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, Exhortation apostolique post synodale, septembre 1995.

- *Allocution aux participants au Symposium des Évêques d'Afrique et d'Europe* (13.11.2004), in

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/november/documents/hf_jp-ii_spe_20041113_ccee-secam_fr.html.

KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*, Paris, Cerf, 1991.

- *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique. Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*, Yaoundé, Clé, 1992.

- *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

« L'Afrique et la théologie de la reconstruction. », in *Mission de l'Église* No 103 de juin 1994.

KUNGUA AWAZI MBAMBI, Benoît, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2002.

L'Église et les défis de la société africaine. Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique, dans *Cahiers internationaux de théologie pratique*; Série « Actes » n° 2, in <http://www.pastoralis.org/ACTES-no-2-L-Eglise-et-les-defis>.

LEFEBVRE, Pierre, « Préparer le 2e synode sur l'Afrique de 2009 », dans *L'Église et les défis de la société africaine. Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*, dans *Cahiers internationaux de théologie pratique*; Série « Actes » n° 2, in <http://www.pastoralis.org/ACTES-no-2-L-Eglise-et-les-defis>.

Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge, Le colloque d'Accra (Ghana), L'Harmattan, 1979.

LUNEAU, René, « Relecture du synode africain d'avril-mai 1994 », in *L'Église et les défis de la société africaine. Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*, dans *Cahiers internationaux de théologie pratique*; Série « Actes » n° 2, in <http://www.pastoralis.org/ACTES-no-2-L-Eglise-et-les-defis>.

MBARGA, Jean, *L'Église face à la crise actuelle de l'Afrique. L'enseignement social des conférences épiscopales des pays de l'Afrique centrale*, Yaoundé-Cameroun, Imprimerie Saint-Paul, juin 1997.

MESSINA, Jean Paul, *Jean Zoa, prêtre, archevêque de Yaoundé. Figure charismatique et prophète de l'Église catholique. 1922-1998*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2000.

MUNONO MUYEMBE, Bernard, *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains*, Suisse, Éditions Universitaires Fribourg, 1995.

NDONGOLA, Ignace, « Les théologiens africains veulent réinventer leur continent », in <http://missionsafricaines.org/les-theologiens-africains-veulent,463.html>.

NGOMO-OKITEMBO, Louis, *L'engagement politique de l'Église catholique au Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1998.

NGONGO, Louis, *Histoire des forces religieuses au Cameroun. De la Première Guerre mondiale à l'Indépendance (1916-1955)*, Paris, Karthala, 1982.

NKUISSI, Thomas, « Homélie du centenaire », in *Dernières paroles d'évêque diocésain*, évêché de Nkongsamba, février 1993, pp. 9-22.

- « Au revoir au peuple du diocèse de Nkongsamba », in *Dernières paroles d'évêque diocésain*, évêché de Nkongsamba, février 1993, pp. 63-64.

MVENG, Engelbert, « Paupérisation en Afrique ». *Revue Quart Monde*, N° 192 - Reconsidérer la pauvreté ? 2004, in <http://www.editionsquartmonde.org/rqm/document.php?id=2002&format=print>.

Pirogue, No 88 de mars 1993.

POUCOUTA, Paulin, « Association des Théologiens Africains est née » dans l'espace *Théologies africaines* du Centre International Lumen vitae Online in [http://www.lumenonline.net/main/document/document.php?cidReq=PC&curdirpath=%2FAssociation des Theologiens Africains](http://www.lumenonline.net/main/document/document.php?cidReq=PC&curdirpath=%2FAssociation%20des%20Theologiens%20Africains).

RAMAZANI BISHWENDE Augustin, *Eglise-famille-de-Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2001.

SCEAM, « Le symposium des évêques d'Afrique » Dossier de la première réunion du SCEAM à Gaba en Ouganda du 28 au 31 juillet 1969, in *Documentation catholique* No 1548 d'octobre 1969.

- « L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui » exhortation pastorale du SCEAM réuni du 15 au 22 juillet 1984 à Kinshasa, in *Documentation catholique* No 1913 de mars 1986.

- « Les grands axes de la mission de l'Église en Afrique », Message du SCEAM réuni du 12 au 19 juillet 1987 à Lagos, in *Documentation catholique* No 1949 de novembre 1987.

- « Séminaire panafricain sur la justice et la paix. Résolution du SCEAM 1988 » in *Spiritus* No 114 de février 1989.

« L'Afrique tout entière traverse une crise grave. Lettre du Comité permanent du SCEAM aux chefs d'État d'Afrique et de Madagascar, le 10 mars 1993, in *Documentation catholique* No 2073 de juin 1993.

- *L'Église, famille de Dieu : Instrumentum laboris ; Lettre pastorale*, Accra, Ghana : Édition et publication SCEAM, 1998.

SEGUÈ, André, *L'Église et l'État au Cameroun (1890 – 1972). De l'affrontement au « dialogue »*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, Faculté de Théologie de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg, novembre 1983.

Sergio TORRES, « Introduction au colloque » in *Libération ou adaptation ? La Théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*.

SOÉDÉ, Nathanaël Y., *Théologie africaine; origine, évolution et méthode*, Abidjan, ICAO, 1995.

Théologies du Tiers Monde. Du conformisme à l'indépendance, Paris, Éditions L'Harmattan, 1977.

D- Documents sur l'enseignement social de l'Église.

CALVEZ, Jean-Yves, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1999.

- *L'Église et l'économie : la doctrine sociale de l'Église*, Paris, L'Harmattan, 1999.

- *Catéchisme de l'Église catholique*, Ottawa, CECC.

CHENU, Marie-Dominique, *La « doctrine sociale » de l'Église comme idéologie*, Paris, Cerf, 1979.

Compendium de la Doctrine sociale de l'Église, Ottawa, CECC.

COSMAO, Vincent, *Changer le monde : une tâche pour l'Église*, Paris, Cerf, 1985.

COSTE, René, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, 2000.

- *Les fondements théologiques de l'Évangile social : la pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale*, Paris, Cerf, 2002.

CURRAN, Charles, *Catholic Social Teaching, 1891 - Present: A Historical Theological Ethical Analysis*, Washington, D.C. Georgetown University Press, 2002.

Le discours social de l'Église catholique, de Léon XIII à Jean-Paul II. Documents réunis et présentés par le CERAS, Paris, Centurion, 1994.

MADELIN, Henri et BOËDEC, François, *L'Évangile social*, Paris, Centurion 1999.

E- Documents sur l'éthique, la praxéologie et la communication.

ARCHAMBAULT, Guy, *Les pratiques professionnelles enseignantes au niveau collégial. Instruments autodiagnostiques. Cégep Beauce-Appalaches, Regroupement des collèges performa*, octobre 1999. Faculté d'Éducation de l'Université de Sherbrooke, in <https://www.usherbrooke.ca/performa/fr/recherche-et-innovation/projets-de-la-delegation-collegiale/par-auteur/archambault-guy/>.

BAYEMI, Jean-Paul, *L'EFFORT camerounais ou la tentation d'une presse libre*, Col. Mémoires Africaines, Paris, L'Harmattan, 1989.

BENOIT, Denis, « La communication "efficace" : convaincre, persuader, influencer, manipuler... », in D. BENOIT (Dir.), *Introduction aux sciences de l'information et de la communication*. Les Éditions d'Organisation, 1995, pp. 97-128.

BLAIS, Martin, Cours ISC 3701, *Marketing des causes sociales*, Faculté des Sciences humaines, Université Saint-Paul, Ottawa, automne 2003.

BOUCHARD, Nicole, présentation du cours 3760 au programme de Doctorat en théologie pratique, sur le site Web de l'Université du Québec.

CAMPBELL, Michel M., « Praxéologie pastorale et discours du savoir » in *Les études pastorales : une discipline scientifique?*, Cahiers de Recherches en Sciences de la Religion, 1987, vol. 8.

Communication Ethics and Universal Values. Edited by Clifford Christians, Michael Traber, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 1997.

COSSETTE, Claude, « De la communication au viol des foules », in *La publicité, déchet culturel*, Éditions de l'Institut québécois de recherche sur la culture, Presses de l'Université Laval, 2001.

- CRETES, *La presse écrite dans le paysage médiatique du Cameroun : une analyse dynamique*, Publication de la Fondation Friedrich Ebert au Cameroun, 1995.
- DE GUISE, Jacques, « Le marketing social », in *Communication publique et société, repère pour la réflexion et l'action*, Boucherville, Gaëtan MORIN, 1991.
- DESROCHERS, Pierre, « Les 50 ans d'un classique économique », in *Le québécois libre* N° 45 du 11 septembre 1999, in <http://www.quebecoislibre.org/990911-3.htm>.
- Dictionnaire de Morale*, Éditions universitaires Fribourg Suisse, Éditions du Cerf Paris, 1983.
- DUSSEL, Enrique, *Éthique communautaire*, Paris, Cerf, 1991.
- *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- JAKOBSON, Roman, « Linguistique et poétique », in *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, 1963.
- KENTIA, Bernard, *L'avènement de la démocratie dans la presse catholique au Cameroun : Analyse de contenu de L'EFFORT camerounais, d'avril 1990 à mars 1992*, Mémoire de Maîtrise professionnelle en communication, Abidjan/Côte d'Ivoire, ICAO/ISCOM, année académique 1999/2000.
- *La ligne éditoriale dans Le Jour pendant la transition militaire en Côte d'Ivoire (24 décembre 1999 – 26 octobre 2000)*, Mémoire de DESS en Journalisme, Abidjan/Côte d'Ivoire, ISTC, année académique 2000-2001.
- La communication politique. État des savoirs, enjeux et perspectives*, Sous la direction de Anne-Marie Gingras, Presses de l'Université du Québec, 2003.
- La communication. État des savoirs*, ouvrage collectif sous la coordination de Philippe Cabin, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 3^e édition de janvier 2003.
- LAROUCHE, Jean-Marc, *Religion, éthique et société*, in http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div27.htm
- LASSWELL, Harold Dwight, « The Structure and Function of Communication in Society », in *The Communication of Ideas*, Harper and Row, Lyman Bryson (ed.), 1948.
- LECHASSEUR, Patrick, *Réflexion critique sur ma pratique professionnelle à l'aide de la méthode praxéologique*, (Mémoire présenté pour satisfaire à une exigence partielle en vue de la Maîtrise ès Arts), Université Saint-Paul, mai 2000.
- MAESSCHALCK, Marc, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1991.
- *Pour une éthique des convictions; religion et rationalisation du monde vécu*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1994.
- MARCHESSAULT, Guy, *Médias et foi chrétienne : deux univers à concilier. Divergences et convergences*, Montréal, Fides, 2002.

MISES, Ludwig von, *L'action humaine : Traité d'économie*, Presses Universitaires de France, 1985.

MUCCHIELLI, Alex, *Théorie des processus de la communication*, Paris, Armand Colin, 1998.

- *Approche systémique et communicationnelle des organisations*, Paris, Armand Colin, 1999.

- *La nouvelle communication. Épistémologie des sciences de l'information-communication*, Paris, Armand Colin, 2000.

MUCCHIELLI, Roger, *L'analyse de contenu des documents et des communications*, Paris, Les Éditions ESF, 1998.

MÜLLER, Denis, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité : généalogie, critique, reconstruction*, Paris, Cerf, Genève, Labor et Fides, 1999.

NADEAU, Jean-Guy, (sous la direction de), *La Praxéologie pastorale : orientations et parcours*, (Cahiers d'études pastorales ; 4-5), Montréal, Fides, 1987.

- « Pour une science de l'action pastorale: le souci de la pertinence pratique », dans A. Visscher, dir., *Les études pastorales à l'université, Pastoral Studies in the University Setting*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, pp.136-158.

- « La praxéologie pastorale : faire théologie selon un paradigme praxéologique », *Théologiques*, vol. 1, n° 1, 1993, in <http://id.erudit.org/iderudit/602383ar>.

PINTO DE OLIVEIRA, Carlos-Josaphat (avec la collaboration de Juan NEVA), *Éthique de la communication sociale : vers un ordre humain de l'information dans le monde*, Fribourg, Éd. Universitaire Fribourg, 1987.

RÉGNIER, Jean-Claude, « Auto-évaluation et autocorrection dans l'enseignement des mathématiques et de la statistique. Entre praxéologie et épistémologie scolaire », Exposé introductif pour la soutenance d'habilitation à diriger des recherches en Sciences de l'éducation, in http://jean-claude.regnier.pagesperso-orange.fr/joao_claudio/artigos/Pub_2000c.htm.

RILEY, John et Matilda « Mass Communication and the Social System » in *Sociology Today*, 1959.

ROMMA, Natacha, *Communication de changement comportemental sur le Web : comparer l'efficacité de la persuasion et de l'engagement pour promouvoir l'éco-citoyenneté*, Thèse de Doctorat en sciences de l'information et de la communication, Université du Sud Toulon – Var, janvier 2010.

ROTHBARD, Murray, « Une critique praxéologique de l'éthique », extrait de *Power and Market* (1977, Sheed Andrews and McMeel, Inc. Chapitre 3, 77-79), traduit par Hervé de Quengo, in http://herve.dequengo.free.fr/Rothbard/Pw/PW_b.htm.

ROUQUETTE, Michel-Louis, *La communication sociale*, Paris, Dunod, 1998.

SIMONS, Herbert W., *Persuasion in Society*, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 2001.

SKIRBEKK, Gunnar, *Rationalité et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1993.

THORN, William, "Models of Church and Communication" in SOUKUP Paul, ed., *Media, Culture and Catholicism*, Kansas City, Sheed & Ward, 1996.

VALADIER Paul, *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?*, Paris, Albin Michel, 1997.

- « Les valeurs de référence dans l'exercice de la démocratie », in *Démocratiser la République, représentation et participation du citoyen*, Semaines sociales de France, Paris-Issy-les Moulineaux, Bayard Éditions, 1999.

WILLET, Gilles, *La Communication modélisée : une introduction aux concepts, aux modèles et aux théories*, ERPI, 1992.

F- Autres.

CBC (Canadian Broadcasting Corporation), *Le Pape Jean Paul II. Sa vie, son époque*, 2003.

Jean-Claude DJEREKE, « Soyons davantage cohérents et constants », in le *Courrier d'Abidjan* No 572 du 25 novembre 2005, in <http://news.abidjan.net/presse/courrierabidjan.htm>

ESLIN, Jean-Claude, *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident*, Éditions du Seuil, Paris, 1999.

FELDKAMP, Michael F., *La diplomatie pontificale, de Sylvestre Ier à Jean Paul II*, Paris, édition du Cerf, 2000.

FORMICOLA, Jo Renee, *Pope John Paul II: Prophetic Politician*, Washington, Georgetown University Press, 2002.

GUTTIEREZ, Gustavo, *La libération par la foi : boire à son propre puit ou l'itinéraire spirituel d'un peuple*, Paris, Cerf, 1985.

Institut national de la statistique du Cameroun, *État et structure de la population : indicateurs démographiques*, in http://www.statistics-cameroon.org/downloads/Etat_et_structure_de_la_population.pdf

JACOBS, Jane, *Les villes et la richesse des nations. Réflexions sur la vie économique*, Québec, Boréal, 1992.

TIAKO TCHAKO, Anne Léocadie, *Chemin de croix, chemin d'espérance. Calvaire et mort d'une religieuse*, Présentation et commentaires de Bernard Kentia, Yaoundé-Cameroun, Éditions Terroirs, 2007.