

UNIVERSITE DE YAOUNDÉ I

\*\*\*\*\*

CENTRE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES ET EDUCATIVES

\*\*\*\*\*

UNITE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

\*\*\*\*\*



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

\*\*\*\*\*

POST GRADUATE SCHOOL FOR  
THE SOCIAL AND EDUCATIONAL  
SCIENCES

\*\*\*\*\*

DOCTORAL RESEARCH UNIT  
FOR THE SOCIAL SCIENCES

\*\*\*\*\*

RELATIONS DE POUVOIR, TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET  
PRODUCTION DE NOUVELLES TERRITORIALITES D'ARTICULATION  
DE FOI DANS LE PROTESTANTISME AU CAMEROUN :

*Le cas de l'Eglise Presbytérienne Camerounaise*

*Thèse présentée en vue de l'obtention du diplôme de Doctorat Ph.D en Sociologie*

Spécialisation :  
Population et Développement

Par :  
**Philemon NTYENE**  
*Master en Sociologie*

Sous la direction de :  
**Joseph-Marie ZAMBO BELINGA**  
*Professeur*



2022-2023

## A

Quelques êtres qui me sont chers :

- Mon épouse, Madame Grâce Cathérine Lele Motue ;
- Ma fille, Nkolo Ntyene Salomé Kyria ;
- Madame Georgette Ngo Likound ;
- L'Amicale Des Anciens Elèves du Lycée Bilingue d'Ebolowa

## REMERCIEMENTS

Elles sont nombreuses, les personnes grâce auxquelles ce travail a vu le jour. Leurs contributions, aussi riches que variées, ont alimenté tout le processus de sa production depuis la conception du sujet jusqu'à la finalisation de la thèse. Pour cela, nous ne saurions en aucune façon nous dérober au devoir de leur exprimer notre sincère gratitude.

La première de ces personnes est le Professeur Joseph-Marie Zambo Belinga, notre Directeur de thèse, à qui nous devons une gratitude singulière. Ce travail n'aurait pu être réalisé sans ses conseils, observations et critiques.

Nous remercions également le Chef du Département de Sociologie, le Professeur Armand Leka Essomba, ainsi que tous les enseignants de ce département qui sont de la génération de notre Directeur de thèse, pour les connaissances qu'ils nous ont transmises depuis 2003, année de notre première inscription comme étudiant en sociologie à l'université de Yaoundé I.

Notre gratitude va enfin à l'endroit de celles ou ceux qui ont accepté de consacrer de leur temps à nous fournir des informations à l'occasion de nos enquêtes sur le terrain.

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

E.P.C :	Eglise Presbytérienne Camerounaise
E.P.A :	Eglise Protestante Africaine
E.P.C.O :	Eglise Presbytérienne Camerounaise Orthodoxe
E.P.R.C :	Eglise Presbytérienne Réformée du Cameroun
M.P.A :	Mission Presbytérienne Américaine
U.P.C :	Union des Populations du Cameroun
U.N.T.K :	Union Tribale Ntem Kribi
N.B.C :	Native Baptist Church
S.M.E.P :	Société des Missions Évangéliques de Paris
E.C.Z :	Eglise du Christ au Zaïre
M.P.R :	Mouvement Populaire pour la Révolution
U.N.C :	Union Nationale Camerounaise
F.E.M.E.C :	Fédération des Eglises et Missions Évangéliques du Cameroun
B.D.C :	Bloc Démocratique Camerounais
C.O.E :	Conseil œcuménique des Eglises
C.D.T.P.A.S.S.E :	Conseil de Défense de la Tradition Presbytérienne et de l'Autorité Souveraine des Saintes Écritures
I.C.C.C :	Congrès Mondial du Conseil International des Églises Chrétiennes

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau n°1 : Les stations de la M.P.A (1889-1947) _____	175
Tableau n°2 : Croissance de l'offre de foi presbytérienne américaine _____	193
Tableau n°3 : Pasteurs et anciens qui sont sortis du temple à Elat en 1967 _____	201
Tableau n°4 : Succession des Secrétaires Généraux de l'E.P.C _____	291
Tableau n°5 : Répartition des écoles maternelles de l'E.P.C en 1990, leurs effectifs d'élèves et d'enseignants _____	367
Tableau n°6 : Les écoles primaires de l'E.P.C au cours de l'année 1990-1991 _____	368
Tableau n°7 : Les établissements d'enseignement secondaire de l'E.P.C en 1990 _____	368
Tableau n°8 : Les effectifs des écoles maternelles de l'E.P.C _____	369
Tableau n°9 : Effectifs dans les écoles primaires de l'E.P.C _____	369
Tableau n°10 : Effectifs des élèves des collèges de l'E.P.C _____	369
Tableau n°11 : Effectif des élèves dans les écoles de l'E.P.C de 1990 à 2021 _____	373
Tableau n°12 : Liste des secrétaires du département à l'éducation de l'E.P.C _____	375
Tableau n°13 : Nombre de patients consultés par jour à l'Hôpital Central d'Enongal en 1987 et en 2020 _____	377

## LISTE DES PHOTOGRAPHIES

Planche photographique n°1 : La paroisse d'Akak Essatôlô, près d'Ebolowa, scellée en mars 2020 par les autorités administratives suite aux tensions sociales entre fidèles _____	7
Planche photographique n°2 : La paroisse de New-Bell à Ebolowa scellée par les autorités depuis 2016 _____	8
_____	8
Planche photographique n°3 : La paroisse d'Angale à Ebolowa scellée depuis 2016 _____	8
Planche photographique n°4 : La paroisse d'Elat à Ebolowa, lieu de cérémonie de l'indépendance de l'E.P.C, scellée depuis 2016 _____	9
_____	9
Planche photographique n° 5 : Le Rev. Simon Pierre Ngomo en vestimentaire pastoral _____	218

## RÉSUMÉ

Les tensions qui ont souvent structuré historiquement le champ religieux protestant sont d'ordre doctrinal et dues aux désaccords herméneutiques sur l'enseignement de la Bible. Mais il s'observe depuis quelques années dans le protestantisme au Cameroun, des tensions d'un genre nouveau : les tensions socio-institutionnelles. L'Eglise Presbytérienne Camerounaise (EPC) fait face en son sein à une émergence permanente de ces tensions liées volontairement ou non à l'idée de production d'une nouvelle territorialité d'articulation de foi, ce qui est étonnant au regard de son organisation, de sa forme de gouvernement, de sa constitution et de ses statuts qui définissent son fonctionnement. Sa forme de gouvernement par ailleurs et en termes d'illustration repose sur la démocratie semi représentative et parlementaire. Dès lors, il s'est posé une question principale relative aux fondements de ces tensions socio-institutionnelles dans l'EPC. La recherche menée, et à partir des données qualitatives collectées sur le terrain et analysées sous l'angle de la sociologie historique, de la théorie de la sortie, de la protestation et de la loyauté, ainsi que de l'analyse stratégique, montre que l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des profits personnels, la quête de notabilité et le développement d'une mentalité digestive constituent la matrice de ces tensions. Si celles-ci dans le temps long, traduisent l'émergence d'une opinion plurielle et d'une civilité critique dans l'espace public confessionnel en plein contexte colonial ou en contexte de dictature à parti unique après l'indépendance officielle du Cameroun, il est aussi constaté que les fidèles de l'EPC, pendant ces tensions, développent des comportements qui oscillent entre la sortie dans une instance ecclésiastique, la prise de parole au sein de la territorialité de foi ou la loyauté envers elle. La démocratie, bien qu'étant observée à l'EPC, est souvent dans les faits, falsifiée voire fraudée par l'action des lobbies et des groupes de pression qui se constituent dans ces circonstances, et développent des stratégies pour exercer une influence latente ou ouverte à des fins de canaliser l'exercice du pouvoir ecclésiastique dans leurs intérêts. Le pasteur de l'EPC, censé être l'entrepreneur de morale en situation de tensions, en est plutôt l'acteur majeur et développe de façon ouverte un éthos de la manducation. Il joue toujours, comme acteur, sur plusieurs cartes et à partir de ses zones d'incertitude pour finir par trouver une position satisfaisante en fonction de ses intérêts et motifs d'action. Ces tensions participent donc à la fabrication quotidienne de la précarité de l'EPC.

Mots clés : EPC ; tensions socio-institutionnelles ; lobbies ; démocratie ; manducation.

## ABSTRACT

The tensions which have often historically structured the protestan religious field are of a doctrinal order and due to hermeneutical disagreements on the teaching of the Bible. But for some years now, tensions of a new kind have been observed in Protestantism in Cameroon: socio institutional tensions. The Cameroonian Presbyterian Church (EPC) faces within it a permanent emergence of these tensions linked voluntarily or not to idea of production of a new territoriality of articulation of faith, which is amazing with regard to its organization, its form of government, its constitution and its statutes. Its form of government otherwise in terms of illustration is based on semi representative and parliamentary democracy. Consequently, a main question arose concerning the foundations of these socio institutional tensions in the EPC. The research conducted, was from qualitative data collected in the field and analyzed from the perspective of historical sociology, the theory of exit, protest and loyalty as well as strategic analysis, shows that the exercise of ecclesiastical power at personal profits, the quest for notability as well as the development of a digestive mentality constitute the matrix of these tensions. Whether these tensions on the socio- historical level are based in the long term, reflect the emergence of an opinion and a critical civility in the denominational public space in a colonial context of dictatorship with a single political party just after the independence of Cameroon, it should be noted that the christians of EPC during these crises, develop behaviours which oscillate between leaving in an ecclesiastical body, speaking out within the same ecclesiastical body or loyalty towards it. Democracy, although being a reality at the EPC, is often in fact falsified, even defrauded by the action of lobbies and pressure groups that are formed in these circumstances, and develop strategies to exert a latent influence and open for channeling purposes the exercise of ecclesiastical power in their interest. The pastor of the EPC is supposed to be the author of morality in the situation of tensions is rather the main actor and have openly developed a culture of eating. He always plays, as an actor, on several ways and from his areas of uncertainty, in this religious organization to end up finding a satisfactory position according to his interest and motives for action. These socio institutional tensions are linked to the production of new territorialities of articulation of faith ultimately participate in the daily production of the precariousness of the EPC.

Keys words : EPC; socio-institutional tensions; lobbies; democracy: culture of eating.

## SOMMAIRE

DEDICACE _____	i
REMERCIEMENTS _____	ii
LISTE DES ABRÉVIATIONS _____	iii
LISTE DES TABLEAUX _____	iv
LISTE DES PHOTOGRAPHIES _____	v
RÉSUMÉ _____	vi
ABSTRACT _____	vii
SOMMAIRE _____	viii
INTRODUCTION _____	1
PREMIERE PARTIE : LE PROTESTANTISME : OBJET D'ETUDE DÉJÀ REPERE EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES _____	27
CHAPITRE I : PROTESTANTISME, REFORME ET POLITIQUE _____	29
CHAPITRE II : PROTESTANTISME, DIPLOMATIE, SOCIETE ET MODERNITE ____	76
CHAPITRE III : PROTESTANTISME, ÉCONOMIE ET CAPITALISME _____	133
DEUXIÈME PARTIE : TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET PRODUCTION DE NOUVELLES TERRITORIALITES DE FOI DANS LE PRESBYTERIANISME AU CAMEROUN _____	166
CHAPITRE IV : TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET PRODUCTION DE NOUVELLES CONFESSIONS DE FOI PRESBYTERIENNE INDEPENDANTES DE LA M.P.A ET DE L'E.P.C _____	168
CHAPITRE V : RELATIONS DE POUVOIR, TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET PRODUCTION DE NOUVELLES TERRITORIALITÉS DE FOI DANS L'E.P.C ____	220
TROISIÈME PARTIE : DEMOCRATIE ET LOBBYISME DANS L'E.P.C _____	261
CHAPITRE VI : LA DÉMOCRATIE DANS L'E.P.C : DISCOURS ET RÉALITÉS ____	263
CHAPITRE VII : LOBBIES ET TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES A L'E.P.C _____	298
QUATRIÈME PARTIE : PASTEURS, TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET CRISE DES INSTITUTIONS HOSPITALIÈRES, SCOLAIRES ET UNIVERSITAIRES DE L'E.P.C _____	326
CHAPITRE VIII : LA FIGURE DE PASTEUR DE L'E.P.C EN CONTEXTE DE TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES _____	328
CHAPITRE IX : LA FIGURE DES INSTITUTIONS SCOLAIRES ET HOSPITALIÈRES DE L'E.P.C EN CONTEXTE DE TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES _____	364
CONCLUSION _____	383

BIBLIOGRAPHIE	393
ANNEXES	408
INDEX	415
TABLE DES MATIERES	422

# INTRODUCTION

## I- MISE EN CONTEXTE ET PROBLÈME

L'historien Bernard Cottret en parlant de « *Martin Luther ; la loi ou la grâce* », le citait en ces termes : « *Maudits sont ceux qui accomplissent les œuvres de la loi. Bénis sont tous ceux qui accomplissent les œuvres de la grâce de Dieu* »<sup>1</sup>. Ces propos de Martin Luther, réformateur allemand, ont participé de façon officielle au déclenchement de la Réforme<sup>2</sup>. Le protestantisme est certainement issu de cette réforme du XVI<sup>e</sup> siècle. En d'autres termes, c'est « *La découverte réformatrice* »<sup>3</sup> de la justification « *seule la foi* » par le moine Martin Luther qui est à l'origine du déclenchement de la Réforme. Le protestantisme, avec ses principes dits protestants<sup>4</sup>, peut donc être compris « *comme la série illimitée des formes religieuses de la libre pensée* »<sup>5</sup>. Cette conception qui crée une relation étroite entre protestantisme et modernité, montre que le protestantisme est une famille théologique, spirituelle et éthique du christianisme. Il naît certes de la Réforme, mais une réforme elle-même caractérisée par des tensions d'ordre doctrinal essentiellement biblique vis-à-vis de l'Eglise Catholique Romaine. Par ailleurs, comme le note aussi André Gounelle, « *D'un côté le protestantisme présente une unité parce qu'il y a accord, avec les principes fondamentaux [...]. De l'autre côté, il y a une diversité dans la manière de comprendre et de mettre en pratique ces principes, et des différences d'accentuation parfois très fortes* »<sup>6</sup>. En effet, le protestantisme regroupe plusieurs tendances religieuses, plusieurs confessions chrétiennes elles-mêmes apparues à la faveur des tensions doctrinales dont le fondement est le désaccord herméneutique sur l'enseignement de la Bible. Les tensions qui caractérisent donc au départ et pendant plusieurs siècles le monde protestant, sont d'ordre doctrinal. Elles sont également à l'origine de plusieurs schismes au sein du protestantisme. Schismes ayant fécondé les tendances religieuses suivantes : anabaptisme, baptisme, luthéranisme, congrégationalisme, fondamentalisme, mouvements de réveil, méthodisme, presbytérianisme, la liste ne saurait être exhaustive. Dans le presbytérianisme en particulier,

---

<sup>1</sup> Bernard Cottret, *Histoire de la Réforme*, XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, Paris, Perrin, 2001, p. 16.

<sup>2</sup> En histoire de l'Eglise, la Réforme ou la Réformation désigne le courant religieux suscité par les écrits et l'action de Martin Luther (1453-1546) en Allemagne et presque simultanément, par Huldrych Zwingli (1484-1531) à Zurich, en Suisse. Ce mouvement était effectivement caractérisé par un désir de réforme dans l'Eglise.

<sup>3</sup> L'expression est de Richard Stauffer, cité par *l'Encyclopédie du protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 1213.

<sup>4</sup> Ces principes sont développés dans *L'encyclopédie du protestantisme* et peuvent se résumer ici en trois expressions selon Martin Luther : *Sola Gratia, Sola Fide, Sola Scriptura* (La Grâce Seule, La Foi Seule, La Bible Seule)

<sup>5</sup> Henri Hauser, *La naissance du protestantisme*, Paris, PUF, 1940, p. 116.

<sup>6</sup> André Gounelle, *Protestantisme*, Paris, Publisud, 1992, p. 25.

tendance protestante à laquelle appartient l'Église Presbytérienne Camerounaise, (E.P.C) l'observation des principes démocratiques est fondamentale. En fait, l'E.P.C repose sur les bases démocratiques. Le pasteur presbytérien Maye Sakeo le reconnaît bien.

*Les églises presbytériennes dans le monde estiment être le creuset de la démocratie parce que se fondant sur un régime parlementaire hiérarchisé où ce sont des corps ou conseils qui décident et non les individus. Ceci est d'autant plus vrai dans la mesure où de la base au sommet, on ne trouve que des assemblées à se prononcer sur les moindres problèmes de la vie collective. Cependant, avec un aussi bon système démocratique, les églises presbytériennes dans le monde ne connaissent pas moins de problèmes que les autres, au point qu'on se demande si le peuple qui est présumé prendre ses décisions les prend effectivement. Le cas patent à l'Église Presbytérienne Camerounaise qui, ces derniers temps, connaît une crise inédite de son histoire <sup>7</sup>*

La démocratie, à l'EPC, est d'abord une démocratie parlementaire. En effet, ce sont des corps ecclésiastiques (session paroissiale, assemblée du consistoire, assemblée du synode, assemblée générale), qui sont les lieux de débats et d'échanges sur la vie de l'Église dans ses différentes instances ecclésiastiques. Au cours de ces *parlements ecclésiastiques*, des pasteurs de chaque paroisse ou de chaque consistoire ou synode y prennent d'office part, mais aussi des anciens d'église élus à la majorité simple dans leur paroisse comme délégués pour non seulement représenter les fidèles et surtout aussi défendre leurs intérêts. Ce sont donc ces corps ecclésiastiques, pasteurs et délégués des paroisses qui, pendant une assemblée ecclésiastique, votent une loi, prennent une décision par délibération collective et par vote majoritaire.

Il ajoute plus loin :

*Pour peu qu'on vive dans une paroisse ou communauté presbytérienne et qu'on ait quelques connaissances juridiques, on n'hésite pas à constater tout de suite que le régime presbytérien est une forme de démocratie semi représentative.*

*Lorsque dans le système presbytérien, la communauté est investie de certains droits, on comprend que bien qu'il y ait des représentants, elle a besoin d'assurer la censure, de valider les décisions des représentants. Cette manière de faire limite les extravagances des représentants qui à certains moments peuvent vouloir faire table rase de ceux qui les ont mandatés <sup>8</sup>.*

La démocratie est ensuite dans l'EPC, une démocratie semi représentative en ce sens que les délégués élus dans leurs paroisses et consistoires et qui participent aux différents

<sup>7</sup> Maye Sakeo, « *La problématique du pouvoir dans le système presbytérien : le cas de l'E.P.C* », Mémoire de Maîtrise en Théologie, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, 1986, p. 3. Ce document est cité ici à titre de collecte des données, dans l'aspect de l'existence de la démocratie à l'EPC, liées à cette étude.

<sup>8</sup> Maye Sakeo, *idem*, p. 24.

parlements ecclésiastiques, non seulement défendent leurs paroisses et consistoires respectifs, en situation de vote d'une loi ou de décision à prendre, mais aussi au retour, ils rendent fidèlement compte à ces ouailles qui les ont élus et envoyés et qui approuvent ou désapprouvent par référendum les décisions arrêtées et les lois adoptées. Cela veut dire qu'à l'EPC, ce sont les fidèles qui, en principe, votent les lois et prennent des décisions devant orienter la vie sur tous les plans de l'Eglise. Par ailleurs, autre élément ancillaire à cette démocratie dans l'E.P.C c'est l'accord qui doit caractériser toute décision prise de manière collégiale avant qu'elle ne soit transférée à l'instance hiérarchique supérieure. Dans cette perspective et selon sa constitution en ce qui concerne la création des paroisses, une chapelle<sup>9</sup> est appelée à déposer voire à introduire la demande auprès du conseil paroissial de sa paroisse d'attache<sup>10</sup>. Après examen de la demande, si le conseil paroissial avec tous les fidèles sont d'accord, la demande est transférée au consistoire qui crée une commission d'étude la concernant. Si cette commission donne un avis favorable, le bureau du consistoire descend sur le terrain ériger la chapelle en paroisse. Au cas où l'érection d'une nouvelle paroisse ne fait pas l'unanimité, la majorité simple par vote l'emporte. Pour ce qui concerne la création des consistoires, voici ce que prévoit la constitution de l'E.P.C :

*« Presbytère a ne be pasteur bese ya ngum afôla ēziñ, nge bene bo betan, a fulan mwendē jia ya kirkē ese y'afôla te. Nge bote ya nkobô mfe be ne afôla te, a beto'o fe abime d'ayiane na bebo presbytère wop, bene ngule ya sili na bebo ngume presbytère ezezañ ya presbytère mbok, ve jame da be ne te bo jam te, "nge bote bebien b'akañse". Avale jam di ene boban a be synode fe »<sup>11</sup>.*

Traduisons ces propos bulu en français :

*Le consistoire c'est tous les pasteurs d'une circonscription précise, ils peuvent être cinq y compris un ancien d'église de chaque paroisse de cette circonscription. Si les membres communicants s'exprimant en d'autres langues se trouvent dans cette circonscription et étant en même de créer leur consistoire, ils ont le droit de demander la création d'un autre consistoire ; à condition que tous les membres communicants soient d'accord. Il en est de même de la création des synodes.*

Le principe selon lequel tous les membres communicants, dans un consistoire, doivent marquer leur accord avant l'érection d'un nouveau consistoire, est un principe qui montre qu'un consistoire n'est pas créé à l'EPC par un décret d'un secrétaire général ou du modérateur d'une

<sup>9</sup> Une chapelle à l'E.P.C, est une communauté de chrétiens dans une localité qui dépend d'une paroisse.

<sup>10</sup> La paroisse c'est la structure de base de l'E.P.C. C'est la cellule représentant la présence réelle et concrète de l'E.P.C dans des localités. C'est la communauté locale des chrétiens de l'E.P.C.

<sup>11</sup> *Kalate Minjôan ya Kirke*, p. 148 (la constitution de l'E.P.C).

assemblée générale. Ce principe montre plutôt que la création d'un consistoire résulte d'un consensus libre des fidèles. Ceux-ci sont consultés et ce sont eux qui acceptent créer un nouveau consistoire par majorité simple. Que ce soit donc la création d'une paroisse, d'un consistoire ou d'un synode à l'EPC, ce sont les fidèles qui en principe décident par vote majoritaire.

Un autre aspect dans ce sens qui met en exergue l'existence de la démocratie dans les textes de l'E.P.C est que, selon la constitution de cette église, tous les pasteurs, tous les consistoires ainsi que tous les synodes sont égaux. Les élections des modérateurs et secrétaires de toutes les instances ecclésiastiques juridictionnelles de l'E.P.C obéissent aux principes de la démocratie semi-représentative.

Une telle église est appelée à être stable sur le plan institutionnel. Et de surcroît que c'est la *maison de Dieu* supposée être le lieu de paix et de l'harmonie. Cependant, tel n'est pas le cas dans l'EPC. En réalité, dans le protestantisme au Cameroun en général et surtout dans le presbytérianisme en particulier, les tensions doctrinales dues au désaccord herméneutique ont cédé la place aux tensions socio-institutionnelles. En effet, les litiges constitutionnels dus surtout à la production de nouvelles territorialités d'articulation de foi sont permanents à l'E.P.C. et c'est ce qu'affirmait son Secrétaire Général, lors de la 58<sup>ème</sup> Assemblée Générale de cette Eglise, en ces termes :

*Des zones de tensions persistent et se créent davantage dans l'église et presque dans tous les synodes des plaintes fusent de toute part. L'on peut citer à titre d'exemple les conflits entre les consistoires Sanaga et la Maritime, Palestine Djoum et Djoum-Israël, Nkol Mvolan et Nkol Mvolan-Jérusalem, des conflits latents à l'intérieur des consistoires<sup>12</sup> Ntem, Kabod-Adonai, Kum-Trinité etc <sup>13</sup>.*

Mais ces tensions ne datent pas d'aujourd'hui. En 1990 par exemple, note Ndo Abe

*Il y a une autonomie exagérée des consistoires. Ceux-ci semblent confisquer le pouvoir. Tenez par exemple, vers 1990, le consistoire Makak se rebella contre toutes les décisions de l'église centrale et évolua pendant près d'un an comme une église à part. Pour beaucoup, la dissidence était déjà prononcée. Pour la première fois de son histoire, on vit dans l'E.P.C un pasteur déposé et excommunié par l'Assemblée Générale, mais réhabilité de force par un consistoire<sup>14</sup>.*

<sup>12</sup> Les concepts de consistoire et de synode seront appréhendés plus loin dans les chapitres de la troisième partie de cette étude.

<sup>13</sup> Rapport du Secrétaire Général de l'E.P.C lors de la 58<sup>ème</sup> Assemblée Générale, tenue à Bafia en 2015, p. 7.

<sup>14</sup> Ndo Abe, « *Rivalités et schismes au sein de l'Église Presbytérienne Camerounaise de 1957 à 2002* », Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2006, p. 9.

Le même auteur note ceci : « *En effet, dix ans après sa naissance, l'E.P.C reste confrontée à des dissensions internes qui dépassent le cadre de son action et de ses compétences* »<sup>15</sup>.

*Tout comme le schisme de 1967, le conflit de l'E.P.C de 2000-2002 naît au moment du choix du nouveau modérateur. Selon le règlement intérieur de l'E.P.C, ce poste est rotatif en fonction des synodes. De là se pose un problème de complexe de supériorité entre le synode MUNICAM qui semble être le fichier de cette confession religieuse et les autres synodes, d'où la nécessité de le diviser comme on l'a fait au synode centre*<sup>16</sup>.

En effet, à cette période, l'E.P.C a connu deux secrétaires généraux réclamant les mêmes prérogatives quant à la direction de l'Eglise. Elle faisait aussi face à quelques défis comme trouver un autre synode au consistoire corisco-Atlantique, résoudre le problème des pasteurs du Consistoire Ntem qui déjà à l'Assemblée Générale E.P.C d'Abong-Mbang, avaient deux listes de délégués. Devant cette situation, l'Assemblée Générale de l'E.P.C a opté pour le scindement du consistoire Ntem en trois, Ntem Nouveau, Endam et Mvangan. A l'issue de ce scindement, un sixième synode verra le jour dénommé synode Sud. Cette décision suscitera beaucoup de tensions à telle enseigne que le temple d'Elat était envahi de non délégués, un désordre incontrôlable sévissait. Le Secrétaire Général après avoir ravi le micro des mains du modérateur Révérend (Rev.) Mvondo Mvondo Melvin lut la motion de destitution du Secrétaire Général le Révérend Sategue Fouda Moïse, de destitution du bureau du synode MUNICAM, et de la déposition des pasteurs. Les forces de l'ordre procédèrent à la scellée du Secrétariat Général. Le constat est là, il y a deux tendances qui se sont constituées, l'une tenue par le modérateur de l'Assemblée Générale, l'autre par le Secrétaire Général<sup>17</sup>.

A la suite des tensions, le Secrétariat Général qui avait maintes fois été scellé, fut finalement rouvert par les forces de l'ordre avec le changement de serrure, le nouveau Secrétaire Général, le Rév. Dr Abel Nna fut installé dans la violence, le Rév. Sategue Fouda Moïse quittera le bureau en emportant le matériel du Secrétariat Général et le véhicule mais continuera à occuper la maison de fonction. Il quittera par coup de force après bagarre, en la laissant endommagée<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Ndo Abe, *idem*, p.2.

<sup>16</sup> Belmont Tchoyi, « *Le modèle de réconciliation dans le livre de Jérémie, Jalon pour la culture de la paix, dans l'E.P.C* », Thèse de Doctorat en Théologie, Université Protestante Afrique Centrale, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, 2007, p.186. Ce document est cité uniquement à titre de collecte des données liés aux tensions sociales à l'EPC.

<sup>17</sup> Ndo Abe, *op, cit.*, p. 83.

<sup>18</sup> Ndo Abe, *idem.*, p.83.

Des tensions comme celles-là, sont récurrentes à l'E.P.C<sup>19</sup>. Voici par exemple la titraile d'une presse, le 17 juillet 2008 :

*E.P.C : le consistoire Sanaga vole en éclat à Douala. La paroisse de New-Bell est scellée et la dissidence de certains pasteurs persiste avec en toile de fonds des enjeux financiers. Les fidèles de la paroisse de New-Bell dans le consistoire Sanaga sont à couteaux tirés, depuis bientôt dix-neuf mois. Un groupe de pasteurs s'est réuni pour créer de façon peu régulière un autre consistoire depuis décembre 2006. « "Ce sont les paroisses qui s'associent pour faire un consistoire. Les consistoires s'associent pour faire un synode. Les synodes s'associent pour faire une assemblée. Les assemblées se réunissent pour faire un Conseil Général" précise Junior Josué Mboumbaï Mpom, modérateur de la paroisse E.P.C, Edea-centre. Les paroissiens dudit consistoire n'ont pas apprécié.*

*Ils ont saisi le synode Bassa-Cameroun (SYBAC), les fidèles du consistoire Sanaga. Cette instance qui est au-dessus du consistoire a siégé le 25 février 2008 à la paroisse Beedi à Douala et a constaté la rébellion caractérisée, la haine manifeste, des mensonges, de l'incitation à la révolte, insubordination et mépris notoire des pasteurs<sup>20</sup>.*

Un des paroissiens, interrogé par la même presse, affirme : « *Nous menons un combat constitutionnel. Et si le sommet de l'Eglise piétine la loi, nous serons obligés de saisir la justice civile, a déclaré Jean Mboum Nack<sup>21</sup>.* Dans leurs titrailes respectives du 02 mars 2016, et en parlant de tensions internes dans le consistoire Nkol Mvolan de l'E.P.C, le *Messenger* écrit ceci : « *E.P.C : le sommet de l'église accusé de manipulation : la perturbation du fonctionnement du consistoire de Nkol Mvolan - Jérusalem et la menace de la paix sociale entre chrétiens ont poussé le préfet à poser des scellés dans le temple de cette congrégation religieuse* »<sup>22</sup>. Et *Mutations* écrit à propos « *E.P.C : les consistoires de Nkol Mvolan paralysés depuis deux ans. Face à la bataille de contrôle des temples, le préfet du Haut-Nyong maintient les scellés posés et renvoie les protagonistes à nouveau à la réconciliation* »<sup>23</sup>. Dans une autre édition de son journal, peut être lu ceci dans sa titraile principale :

*Cameroun*

*L'Eglise presbytérienne comme un panier à crabes*

*- Bagarres entre fidèles, conflits ouverts entre pasteurs, procès, déviances diverses... ébranlent depuis quelques temps le quotidien de l'Epc ;*

<sup>19</sup> L'E.P.C comptait en 2017, 4.780.933 fidèles chrétiens, 08 synodes, 39 consistoires et 729 paroisses, 1444 chapelles. Ces données sont tirées du Magazine du soixantenaire de l'E.P.C publié en décembre 2017.

<sup>20</sup> Données de *Mutations* tirées du site epercam.org.www.journal du Cameroun . com

<sup>21</sup> *Mutations, idem.*

<sup>22</sup> *Le Messenger* n°4526 du 02 mars 2016, p.11.

<sup>23</sup> *Mutations* n°4096 du 02 mars 2016, p. 4.

- *Pour éviter des troubles à l'ordre public, les autorités administratives scellent des temples à travers le pays* <sup>24</sup>

Actuellement les mêmes tensions persistent et se mettent à nu dans le consistoire Ntem<sup>25</sup>. En effet, et d'après nos informateurs, il y a un excès de cupidité de certains pasteurs qui veulent habiter en ville. Ils créent la rébellion et le tribalisme, choses qui ne doivent pas caractériser l'église. Ceux du consistoire Corisco-Kribi comme le meneur de troubles Ngongo de Lolodorf qui est venu s'inscrire au consistoire Ntem. Ils ont réussi aussi, et d'après nos informateurs, à faire des dégâts à l'université d'Elat. L'autre problème c'est qu'ils ne veulent pas aller en brousse. Ils veulent rester dans les paroisses d'Elat, Ebolowa-ville, par exemple. Or la constitution de l'E.P.C prévoit que ce sont les croyants eux-mêmes qui demandent le consistoire. Mais Ils montent et corrompent le Secrétaire Général à Yaoundé pour scinder le consistoire Ntem<sup>26</sup>.

**Planche photographique n°1 : La paroisse d'Akak Essatôlô, près d'Ebolowa, scellée en mars 2020 par les autorités administratives suite aux tensions sociales entre fidèles**



*Source : Fait par nous-même sur la base des observations et enquêtes de terrain*



*Source : Fait par nous-même sur la base des Observations et enquêtes de terrain*

<sup>24</sup> *Mutations* n° 4228 du jeudi 22 septembre 2016, p.1.

<sup>25</sup> Plutôt l'ancien consistoire Ntem. Car en février 2021, il a été éclaté « *de force* » avec des nouveaux noms, en trois nouveaux consistoires, Bisso Bia Abu'u (Ntem un et indivisible dans la suite de notre texte), Meye Me Mpkwele (Ntem divisible dans la suite du texte) et Nlobo (Endam, selon l'ancienne appellation que nous allons utiliser dans cette étude).

<sup>26</sup> Entretien réalisé le 29 mars 2016 à Ebolowa.

**Planche photographique n°2 : La paroisse de New-Bell à Ebolowa scellée par les autorités depuis 2016**



*Source : Fait par nous-même sur la base des observations et enquêtes de terrain*



*Lieu de culte provisoire de la faction  
Consistoire Ntem Un et indivisible  
(devenue Alfred Bisô Bi Abu'u)*



*Source : Fait par nous-même sur la base des  
observations et enquêtes de terrain*



*Source : Fait par nous-même sur la base des  
observations et enquêtes de terrain*

**Planche photographique n°3 : La paroisse d'Angale à Ebolowa scellée depuis 2016**



*Source : Fait par nous-même sur la base des  
observations et enquêtes de terrain*



*Lieu de culte provisoire situé à l'extérieur du temple  
scellé de la faction du consistoire Ntem Un et indivisible*



Source : Fait par nous-même sur la base des observations et enquêtes de terrain

#### Planche photographique n°4 : La paroisse d'Elat à Ebolowa, lieu de cérémonie de l'indépendance de l'E.P.C, scellée depuis 2016



Source : Fait par nous-même sur la base des observations et enquêtes de terrain



Lieu de culte provisoire de la faction du consistoire  
Ntem Un et indivisible de cette paroisse

Jean Paul Willaime déclare que « *Toute l'histoire du protestantisme est jalonnée de scissions qui se sont effectuées au nom d'une lecture jugée plus fidèle du donné biblique* »<sup>27</sup>. En revanche, les quelques foyers de tensions relevés parmi tant d'autres dans l'E.P.C en particulier et dans le protestantisme au Cameroun en général, constituent un phénomène nouveau, contrairement aux tensions doctrinales ayant toujours caractérisé le protestantisme. Il s'agit donc en termes de problème de cette recherche, de l'émergence permanente, au sein de

<sup>27</sup> Jean Paul Willaime, *La précarité protestante ; sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 27.

l'E.P.C, des tensions socio-institutionnelles liées surtout aux idées nourries par les pasteurs et les fidèles de cette église de procéder à la mise en place de nouvelles territorialités d'articulation de foi (chapelle, paroisse, consistoire, synode), quand bien même ces tensions ne devraient pas avoir lieu au regard de la configuration moderne de cette église.

## **II - PROBLÉMATIQUE ET HYPOTHÈSES DE RECHERCHE**

La problématique et les hypothèses de recherche sont présentées respectivement dans cette section.

### **II-A- Problématique**

Il venait d'être question de poser le problème de cette recherche à savoir l'émergence permanente, dans l'Eglise Presbytérienne Camerounaise, des tensions socio-institutionnelles en cas de production de nouvelles territorialités d'articulation de foi par les pasteurs et fidèles. Ce qui est étonnant au regard des statuts, de la constitution et de la forme de gouvernement qui structurent cette église et qui se veut par ailleurs démocratique. Dans cette perspective, notre problématique, en abordant les relations de pouvoir et les tensions socio-institutionnelles liées aux productions de nouvelles territorialités d'articulation de foi, se veut donc novatrice. Si elle se veut sociologique, elle n'a tout de même pas pour préoccupation fondamentale la précarité protestante en général voire les tensions doctrinales au sein du protestantisme ou à l'E.P.C. Nous voulons plutôt traiter de la question de la résurgence et même de la récurrence des tensions socio-institutionnelles assorties de la production de nouvelles entités ecclésiastiques de foi dans l'E.P.C. Car, dans la sociologie du protestantisme et des organisations protestantes au Cameroun ou dans le monde, la question des tensions socio-institutionnelles liées à l'érection de nouvelles territorialités d'articulation de foi reste absente dans les différents travaux jusqu'ici explorés au Cameroun et même ailleurs.<sup>28</sup> Donc il s'agit d'un phénomène actuel. Dans cette optique, une question principale de recherche et quatre questions secondaires permettent d'aborder ce problème de recherche.

---

<sup>28</sup> La première partie de cette étude qui traite du protestantisme comme un objet d'étude déjà repéré en sciences humaines et sociales, permet de faire le constat selon lequel, plusieurs problèmes ont déjà fait l'objet des recherches dans les Eglises et organisations protestantes, sauf la question de la récurrence des tensions socio institutionnelles.

**Question principale :**

Quels sont les fondements des tensions socio-institutionnelles récurrentes et généralement liées à la production de nouvelles territorialités d'articulation de foi observées dans l'Eglise Presbytérienne Camerounaise ?

**Questions secondaires :**

- 1- Quelles sont les zones d'incertitude observées dans la structure de l'E.P.C et qui constituent le lit de ces tensions socio-institutionnelles ?
- 2- Comment comprendre et expliquer la réalité des tensions sociales au sein de l'E.P.C dont les principes de gouvernement reposent pourtant sur la démocratie ?
- 3- Comment comprendre et expliquer la réalité des tensions sociales au sein de l'E.P.C dont les premiers responsables sont pourtant des pasteurs, donc des hommes de Dieu ?
- 4- Quelles sont les implications de ces tensions dans l'E.P.C ?

Les hypothèses de recherche qui vont suivre correspondent respectivement à ces questions de recherche, c'est-à-dire une hypothèse principale et quatre hypothèses secondaires.

**II-B- Hypothèses de recherche**

Elles sont constituées d'une hypothèse principale et de quatre hypothèses secondaires.

**Hypothèse principale :**

L'exercice du pouvoir ecclésiastique à des profits personnels, la quête de notabilité, et le développement d'une mentalité digestive sont au fondement des tensions socio-institutionnelles observées de façon permanente dans l'Eglise Presbytérienne Camerounaise.

**Hypothèses secondaires :**

- 1- Les zones d'incertitude qui produisent ces tensions dans l'organisation E.P.C sont, la constitution et le livre de lois ainsi que les statuts, l'image de figure sacrée reconnue aux pasteurs par les fidèles ainsi que la pratique de la démocratie.
- 2- La pratique de la démocratie dans l'E.P.C est souvent en réalité falsifiée voire fraudée par l'action des lobbies, et des groupes d'intérêt et d'ambition qui s'inscrivent dans la logique d'influencer le pouvoir ecclésiastique et de le canaliser à des fins personnelles.
- 3- Le pasteur de l'E.P.C, censé être l'entrepreneur de morale et plutôt acteur principal de ces tensions, développe de plus en plus et de façon ouverte, un éthos de la manducation.

- 4- L'E.P.C se reproduit dans l'émiettement et s'affirme comme une confession chrétienne fragile et socialement impuissante.

Les objectifs de recherche sont non seulement liés au problème identifié, et posé plus haut, mais aussi aux hypothèses sus-évoquées. Ils se déclinent par ailleurs en un objectif général et des objectifs spécifiques.

L'objectif général est de rechercher, expliquer et comprendre les fondements des tensions socio-institutionnelles récurrentes dans l'E.P.C. Et les objectifs particuliers sont les suivants :

- Rechercher les zones d'incertitude qui produisent ces tensions sociales ;
- Rechercher, expliquer et comprendre la pratique de la démocratie dans l'E.P.C ;
- Rechercher et comprendre la figure de pasteur de l'E.P.C dans ce contexte de tensions socio-institutionnelles ;
- Rechercher et expliquer les implications de ces tensions sociales dans l'E.P.C.

#### **IV- CADRE MÉTHODOLOGIQUE**

Toute recherche sociologique obéit à une méthodologie précise. C'est pourquoi ce cadre méthodologique comprend d'une part le volet théorique, et d'autre part les techniques de collecte des données.

##### **A- Le cadre théorique**

Un modèle théorique est un outil conceptuel qui permet de saisir, d'expliquer et d'interpréter une réalité sociale. La présente étude comprend trois grilles d'analyse à savoir la sociologie historique, l'analyse stratégique et la théorie de la sortie, de la protestation et de la loyauté. Il s'agit donc ici de montrer la pertinence du choix de ces grilles d'analyse par rapport à notre problème de recherche.

##### **A-1- La sociologie historique**

La sociologie historique est la première grille d'analyse de cette recherche. En effet, la sociologie historique comme modèle d'interprétation de la réalité sociale, apparaît dans plusieurs travaux sociologiques des auteurs comme Max Weber et Norbert Elias. La sociologie historique n'est vraiment pas une théorie sociologique, elle renvoie plutôt à une logique d'historicisation des faits sociaux.

Dans cette optique, les phénomènes sociaux sont étudiés à partir du contexte historique de production et de sécrétion. Norbert Elias par exemple a procédé à une approche historique dans l'analyse de la formation de l'institution Etatique et au procès de civilisation des sociétés occidentales. C'est ainsi qu'il s'est intéressé aux catégories sociales telles que le pouvoir, la société de cour, la civilisation, le sport, l'art, le temps. Tous ces phénomènes sont analysés par Norbert Elias dans une perspective du temps long, à partir du contexte historique. Il admet qu'à la différence des cartes géographiques, il faut se représenter les phénomènes sociologiques dans le temps et dans l'espace.

*Pour Elias, l'objet de la sociologie historique est fondamentalement historique, dans le sens qu'il se situe (ou peut se situer) dans le passé, mais sa démarche n'est en rien historienne puisqu'elle ne s'attache pas à des individus, supposés libres et uniques, mais aux positions qui existent indépendamment d'eux et aux dépendances qui règlent l'exercice de leur liberté. Étudier non un roi particulier, mais la fonction du roi, non l'action d'un prince mais le réseau de contrainte dans lequel elle se trouve inscrite ; tel est le principe de l'analyse sociologique (...) et la spécificité première qui, fondamentalement, la distingue de l'approche historique<sup>29</sup>.*

Pour ne pas être redondant, la sociologie historique se propose d'étudier les phénomènes sociaux dans leur longue durée. En effet, elle analyse les faits sociaux en les replaçant dans leur épaisseur historique. Elle vise par ailleurs à décrire les processus de transformation historique des faits sociaux afin de mieux comprendre la réalité et la cohérence des systèmes culturels de nos sociétés.

*L'ambition de la sociologie historique consiste à vouloir abolir la rupture entre le présent et le passé, à expliquer les faits sociaux en les plongeant dans le long terme de l'histoire. Quand la sociologie « rencontre » l'histoire, selon l'expression de Charles Tilly, elle ne peut plus s'en tenir aux règles strictes de la méthode et doit souvent renoncer à des explications causales au profit de la recherche de corrélations qui permettent davantage de « comprendre » les comportements des acteurs chargés de valeur et de culture. Lorsque la sociologie se veut historique, elle rencontre aussi la question de l'évolutionnisme qui a tant marqué nombre des grands modèles interprétatifs des systèmes analysés comme des étapes successives d'un développement linéaire, hors de l'histoire et même, le plus souvent, hors du conflit. La sociologie historique met au contraire au centre de sa recherche la comparaison, l'analyse des cheminements contrastés dans lesquels s'engagent les acteurs sociaux, elle souligne l'extrême diversité de la transformation historique des sociétés confrontées à des événements multiples, des rapports divers, des cultures unifiées ou plurielles*

---

<sup>29</sup> Claude Chartier, *Introduction à la société de cour*, Paris, Flammarion, 1985, p.11.

*infinies. C'est ainsi que le temps propre à chaque société est dissemblable<sup>30</sup>.*

Les tensions socio-institutionnelles dans l'E.P.C assorties de la production de nouvelles juridictions ecclésiastiques de foi s'inscrivent en réalité dans une longue durée. La sociologie historique va permettre donc de les analyser en les replaçant dans leur épaisseur historique. Il s'agit d'analyser d'une part les fonctions et les positions que les fidèles, les pasteurs noirs et les pasteurs américains jouent et occupent, et d'autre part les réseaux de contrainte dans lesquels ils s'insèrent dans cette société d'expression de foi presbytérienne et les transformations qui s'en suivent en situation historique de tensions socio institutionnelles.

## **A-2- L'analyse stratégique**

L'analyse stratégique est la seconde grille d'analyse utilisée dans cette recherche. Cette grille de lecture de la sociologie des organisations avec pour sociologue principal, Michel Crozier, pose que dans une organisation, les individus sont surtout des acteurs ayant des appartenances et des connaissances de l'organisation et qui, dans des situations concrètes qui demandent la résolution des problèmes, ont des enjeux dans la situation. Enjeux qui leur permettent de mobiliser leurs ressources pour mettre en œuvre des stratégies à la recherche du pouvoir ou à la quête d'identité.

*L'analyse stratégique en effet nous propose une nouvelle vision de la rationalité... elle suppose, comme la théorie classique, l'existence d'un agent rationnel. Mais au lieu d'un agent passif répondant de façon stéréotypée aux choix dans lesquels on l'a enfermé, il s'agit d'un agent libre, ayant sa propre stratégie et pouvant donc, si nécessaire, jouer sur plusieurs tableaux pour échapper au choix qu'on lui impose... Le problème est relativement simplifié en même temps qu'il est passé du fait que l'homme dans les conditions de l'action ne peut rechercher le choix optimal mais doit se contenter d'un choix satisfaisant, les critères de satisfaction dépendant de la situation et de la perception qu'en a le sujet en même temps que des objectifs qu'il poursuit<sup>31</sup>.*

Philippe Bernoux permet, à la suite de Michel Crozier, de mieux saisir les postulats de l'analyse stratégique. D'après lui en effet, les hommes n'acceptent jamais d'être traités comme des moyens au service des buts que les organisateurs fixent à l'organisation. Chacun a ses objectifs, ses buts propres. Dans ce sens, l'analyse stratégique pose la liberté relative des acteurs. Car dans une organisation, tout acteur garde une possibilité de jeu autonome qu'il

---

<sup>30</sup> Guy Hermet et al., *Dictionnaire critique de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Colin, 1994, 2000, Collection Dalloz, p. 265.

<sup>31</sup> Michel Crozier, *A quoi sert la sociologie des organisations ?* Paris, Seli Arplan SA, 2000, p. 47.

utilise plus ou moins. Et dans ces jeux de pouvoir, les stratégies sont rationnelles mais d'une rationalité limitée, « *Devant tenir compte des stratégies des autres et des multiples contraintes de l'environnement, aucun acteur n'a le temps ni les moyens de trouver la solution la plus rationnelle dans l'absolu pour atteindre ses objectifs* »<sup>32</sup>.

L'E.P.C est une confession chrétienne protestante, donc une organisation religieuse. L'analyse stratégique, dans cette étude, va permettre de montrer que les pasteurs de l'E.P.C, et en fonction de leur position sociale et d'influence au sein de cette église, se saisissent de l'autonomie de ses circonscriptions (instances ecclésiastiques juridictionnelles qui sont : paroisses, consistoires, synodes et Assemblée Générale) et des dispositions de sa constitution quant à la création de ces circonscriptions ecclésiastiques comme ressources pour susciter des tensions socio-institutionnelles. Celles-ci qui deviennent leur stratégie pour secouer et contourner à leur faveur le système E.P.C, doivent leur permettre, et en fonction de leur zone d'incertitude ou de leur objectif d'intérêt personnel ou de groupe de se satisfaire dans l'intention d'exercer le pouvoir ecclésiastique avec ses prérogatives, d'affirmer leur hégémonie et d'avoir une aura. De même les fidèles dans cette organisation religieuse protestante, sont des acteurs qui ne se laissent pas faire et qui ne veulent pas subir les décisions et les contraintes du système EPC, mais agissent sur elles en partant de leur marge de liberté pour avoir une position satisfaisante au sein de l'Eglise.

### **A-3- La théorie de la sortie, de la protestation et de la loyauté**

La troisième grille d'analyse de cette recherche est la théorie de la sortie, de la protestation et de la loyauté. Cette théorie est originellement de l'économiste américain Albert Otto Hirschman. Développée d'abord sous fond de rationalité économique, et plus tard étendue aux groupes humains et sociaux par Albert Otto Hirschman lui-même, la théorie de la sortie, de la protestation et de la loyauté analyse les comportements des individus face au mode de fonctionnement des organisations et les effets de ces comportements sur le risque de déclin de ces organisations qui tentent ou non de réagir à ces événements ou qui les déclenchent. Dans cette théorie, la sortie ou la défection exprime l'idée d'évasion, de la fuite ou de l'exil, la voix, équivalente à la protestation interne ou la loyauté ne sont que des formes intermédiaires, le temps de retarder la fuite et de donner à la protestation ses pleins effets. En d'autres termes donc, les individus ont dans une organisation, trois choix à leur disposition lorsqu'ils sont mécontents :

---

<sup>32</sup> Philippe Bernoux, *La sociologie des organisations*, Paris, Seuil, 1985, p. 122.

- La réaction silencieuse ou la défection ;
- Le renoncement à l'action ou la loyauté ;
- La protestation ou la prise de parole.

*Je laisse au lecteur le soin de déterminer par lui-même si des éléments de la situation que je viens de décrire se rencontrent dans le monde économique et commercial qui l'entoure. Cependant, il est peut-être bon d'ajouter quelques mots sur l'application des notions précédemment évoquées aux organisations autres que les entreprises industrielles et commerciales. Le cœur de mon argumentation est que la concurrence peut n'avoir d'autre effet que d'amener les firmes rivales et s'arracher les unes aux autres leur clientèle respective ; elle n'est plus alors qu'un gaspillage d'énergie et une manœuvre de diversion, empêchant les consommateurs de militer pour obtenir une amélioration des produits ou les entraînant à user leurs forces dans la recherche vaine du produit « idéal ». Il saute aux yeux que la rivalité des organisations politiques a souvent été décrite dans les mêmes termes. Les critiques radicaux des sociétés dotées d'un système stable de partis ont fréquemment dénoncé la concurrence des partis dominants en arguant du fait qu'elle n'offre pas à l'électorat de choix véritable. Reste à savoir si, en l'absence d'un système de partis concurrents les citoyens seraient mieux à même de faire évoluer la vie politique et sociale (à supposer pour les besoins du raisonnement, qu'une telle évolution soit souhaitable)<sup>33</sup>.*

Il ajoute ceci plus loin

*« On voit donc que la prise de parole, en tant qu'effort pour faire changer les choses de l'intérieur, admet de degrés très variables d'activité et d'initiative. Mais elle implique toujours la décision de « rester », décision que chacun est amené à prendre en se fondant sur :*

- 1- *Une évolution des chances qu'il y a de voir la firme ou l'organisation « remise sur les rails » par l'effet de sa propre action ou de celle d'autrui ;*
- 2- *Un raisonnement aboutissant à la conclusion que, tout bien pesé, il vaut la peine de prendre le risque de demeurer fidèle à A, même si l'on doit pour cela renoncer aux avantages immédiats que l'on pouvait tirer de B »<sup>34</sup>.*

A écouter de près Albert Otto Hirschman, ce tryptique théorique de défection, de prise de parole et de loyauté ne s'applique pas seulement aux firmes commerciales, il est aussi applicable aux institutions telles que la famille, les partis politiques, l'Etat ou l'Eglise. En ce

<sup>33</sup> Albert Otto Hirschman, *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995, pp. 49-50.

<sup>34</sup> Albert Otto Hirschman, *idem.*, pp. 65-66.

qui concerne notamment le concept de loyauté, Guy Hermet permet davantage de le saisir dans la pensée de Hirschman. Pour lui, il

*Renvoie directement à la problématique proposée par Albert Hirschman lorsqu'il propose d'analyser le comportement de tout acteur social à partir des notions de sortie, de loyauté et de prise de parole. A ses yeux, et par analogie avec les réactions des consommateurs face à l'évolution considérée comme favorable ou au contraire, comme défavorable de produits qui leur sont familiers, tout individu, sur le marché politique cette fois, peut choisir de demeurer loyal vis-à-vis d'un parti politique même si celui-ci ne lui donne plus satisfaction, s'il considère aussi que son fonctionnement ou encore ses valeurs ne correspondent plus à ses attentes, il peut aussi décider, à un certain moment, de prendre la parole pour tenter de changer l'évolution des choses, pour protester, se faire entendre des instances dirigeantes ou des élites afin de se sentir mieux représenté par la politique générale de ce parti ; il peut enfin se résigner à sortir, à quitter une organisation à laquelle il a éventuellement construit sa propre personnalité, un lieu de sociabilité autrefois essentiel au maintien de sa propre personnalité et dont il tirait les rétributions les plus variées. Chaque stratégie obéit à une logique dont les coûts et les gains sont constatés ; la « déception » ressentie devant la transformation d'un parti ou d'une organisation politique peut ne pas remettre en question la loyauté ; dans ce sens, la prise de parole demeure souvent une forme de loyauté ; dans d'autres circonstances pourtant dont l'auteur est seul juge, cette déception pousse au contraire à la rupture, à la sortie. Ces notions réhabilitent le choix des acteurs et s'appliquent aussi bien à une organisation qu'à une famille ou encore une nation. On rencontre alors, à travers cette problématique, par exemple la question de l'émigration, autre forme de sortie, de transfert de loyauté. Albert Hirschman a lui-même appliqué récemment son modèle à l'analyse de stratégie produisant la désintégration de l'Allemagne de l'Est et son intégration à l'Allemagne fédérale<sup>35</sup>.*

La théorie de la sortie, de la protestation et de la loyauté est congruente à notre réalité sociale d'étude. Elle va en fait permettre d'analyser les tensions socio-institutionnelles liées à la production de nouvelles territorialités de foi. En fait, elle va aider à montrer que face à ces tensions socio-institutionnelles en rapport avec la production de nouvelles entités d'articulation de foi, les fidèles ou membres communiants de l'E.P.C (pasteurs, anciens d'église, diacres, simples fidèles) développent des comportements (comme la fidélité, la déception, la satisfaction ou la résignation) au sein de l'organisation E.P.C qui oscillent entre la sortie, la protestation et la loyauté de, contre, ou envers cette église en général, et en particulier de, contre, envers ses paroisses, ses consistoires et ses synodes. En d'autres termes, les fidèles et membres communions de l'E.P.C, par rapport à ces tensions, réagissent souvent en sortant d'une instance

---

<sup>35</sup> Guy Hermet et al., *op. cit.*, pp. 151-152.

juridictionnelle ecclésiastique ou de l'E.P.C pour aller adhérer et être membres communicants dans une autre confession chrétienne, en protestant au sein de la même instance ecclésiastique ou alors en observant la loyauté dans la même instance juridictionnelle ecclésiastique. Tous ces comportements et réactions des fidèles de l'E.P.C partent de leur motivation d'intérêt et de profit à rester loyaux, à élever la voix ou à faire défection.

## **B- Les techniques de collecte des données**

La collecte des données relative à cette recherche a été réalisée à l'aide d'instruments d'investigation essentiellement qualitatifs. Les techniques qualificatives ont été appropriées à cette recherche par rapport aux techniques quantitatives parce qu'il était question de saisir les tensions socio-institutionnelles liées à la production de nouveaux groupements ecclésiastiques de foi comme un phénomène. L'objectif de ladite recherche est de mettre en exergue les fondements de ces tensions socio-institutionnelles. Dans cette perspective, l'observation directe et l'entretien semi directif ont servi d'outils de collecte des données de cette recherche. Il s'agira aussi dans ce volet de préciser la population d'étude et la technique d'échantillonnage.

### **B-1- L'observation directe**

Madeleine Grawitz, reprenant la définition de Claude Bernard, fait savoir que l'observation scientifique est la « *constatation exacte d'un fait à l'aide de moyens d'investigation et d'étude appropriés à cette constatation* »<sup>36</sup>. Encore appelée *observation in situ*, l'observation directe est un mode d'observation qui place le chercheur au contact direct de la réalité qu'il étudie. Il est question, autrement dit, de vivre les phénomènes, de les observer sur le site. Le chercheur recourt donc dans ce mode d'investigation à tous ses sens, lesquels lui permettent de rendre compte de la réalité tel qu'il la voit, l'entend et même la sent.

L'observation directe est parfois utilisée à titre exploratoire, pour permettre au chercheur de se familiariser avec l'objet qu'il veut étudier. C'est la raison pour laquelle Jean-Paul Durand et Raymond Weil considèrent l'observation comme « [...] *un préalable obligé pour construire une bonne enquête par entretiens ou par questionnaires* »<sup>37</sup>. A titre exploratoire donc, l'observation directe que nous avons faite nous a permis par exemple durant le mois d'août 2016 de vivre dans notre village natal<sup>38</sup>, une scène de tensions socio-institutionnelles entre fidèles de la paroisse E.P.C de cette localité et devant sa cour. Les querelles émergeaient des

<sup>36</sup> Madeleine Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1999, 7<sup>ème</sup> Édition, p. 298.

<sup>37</sup> Jean Paul Durand ; Raymond Weil, *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, 2006, p.422.

<sup>38</sup> Assô'össeng, près de Nkoemvone. D'ailleurs, la paroisse E.P.C de notre village se situe plutôt à Nkoemvone et garde le nom de notre village, sur la route d'Ambam à 11 km d'Ebolowa.

disputes entre deux factions du consistoire Ntem qui revendiquaient la primauté en termes de pouvoir ecclésiastique et l'appartenance du temple de culte, ceux de Ntem « *un et indivisible* » (l'actuel Consistoire Biso bi Abu'u), et ceux de Ntem « *divisible* » (l'actuel Consistoire Meye Me Mpkwele). La même scène de tensions a été vécue dans la même paroisse au mois de mai 2021. Nous y étions de passage, et nous l'avons de nouveau vécue. En effet, les fidèles de la faction Ntem un et indivisible contestaient les décisions de l'Assemblée Générale de l'EPC qui avait arrêté que cette paroisse revenait entièrement au consistoire Ntem Nouveau, donc divisible. Les deux factions, et devant la cour de la paroisse se querrelaient jusqu'à ce que l'affaire soit portée à la brigade de gendarmerie de Nkolandom à cinq kilomètres de là. La même observation directe a été faite régulièrement durant les mois d'avril et d'août des années 2018, 2019, 2020 et 2021 où nous avons constaté nous-même la pose des scellés par les autorités administratives compétentes sur plusieurs temples des paroisses de l'E.P.C dans les régions du Sud et du Centre à l'instar des paroisses d'Elat, New-Bell, Angalé et d'Akak Essatolo à Ebolowa et près d'Ebolowa.

## **B-2- L'entretien semi-directif**

L'entretien individuel est une technique de collecte de données qualitatives qui place les acteurs au centre de l'investigation sociologique en faisant de leurs propos, le matériau principal de l'analyse. Selon Madeleine Grawitz, l'entretien est un « *procédé d'investigation scientifique utilisant un processus de communication verbale pour recueillir des informations en relation avec le but fixé* »<sup>39</sup>.

Le recours à l'entretien est nécessaire dans les situations où l'enquêteur ne peut se contenter des données issues de l'observation in situ. L'entretien consiste donc à organiser un dialogue, à procéder à un échange verbal « *face to face* », autour d'un guide ou d'un canevas d'entretien entre l'enquêteur et l'enquêté. Le but étant pour l'enquêteur d'obtenir le maximum d'informations possibles de l'enquêté pour en faire une analyse scientifique de contenu dans le cadre de sa recherche. Il existe plusieurs types d'entretien individuel à savoir l'entretien libre ou non directif, l'entretien directif et l'entretien semi-directif.

Cette recherche nous a imposé l'utilisation de l'entretien individuel et précisément l'entretien semi-directif. D'abord parce qu'il était question, au cours de cette recherche, d'expliquer et de comprendre les tensions socio-institutionnelles liées à la production de nouvelles territorialités d'articulation de foi dans l'E.P.C. Ensuite, l'entretien semi-directif a été choisi parce que dans ce type d'entretien, une grille d'observation est utilisée et n'impose pas

---

<sup>39</sup> Madeleine Grawitz, *op., cit.*, p. 239.

une standardisation de la forme et de l'ordre des questions comme dans le cas du questionnaire. En fait, l'entretien semi-directif consiste à faire produire à l'enquêté un discours linéaire avec un minimum d'intervention de la part de l'enquêteur. Il s'agit de provoquer ce discours, après accord de l'intéressé, puis de le faciliter pour explorer des perspectives d'analyse et d'extraire les informations dont dispose l'enquêté à ce sujet, c'est-à-dire ce qu'il peut en dire et ce qu'il ne veut pas dire. Nous avons donc eu recours à ce type d'entretien pour échanger avec le groupe social témoin, c'est-à-dire tous les individus susceptibles de nous donner les informations sur l'E.P.C et notamment sur ses tensions ; et d'autre part de tous les informateurs privilégiés côtoyant et connaissant l'E.P.C et étant au cœur de ces tensions.

Dans la première phase de *l'observation in situ* faite au mois d'août 2016, deux entretiens exploratoires ont également été conduits autour d'un canevas d'entretien avec des sous-thèmes. Et d'autres entretiens ont été conduits pendant la phase de recherche proprement dite, qui a eu lieu durant toute l'année 2018 jusqu'au mois de mai 2019, et dans les différentes instances ecclésiastiques juridictionnelles (consistoires, paroisses, synodes) de l'E.P.C disséminées à Yaoundé et ailleurs au Cameroun<sup>40</sup> où s'observent des tensions socio-institutionnelles. Au total, 66 entretiens individuels ont été menés. Cet échantillon de 66 enquêtés a été obtenu pendant la recherche sur le terrain. Et c'est ce terrain lui-même qui, par principes d'itération et de triangulation, a choisi les répondants, et par principe de saturation des informations a fixé leur nombre à 66. Et parmi les personnes ayant passé ces entretiens, se trouvent surtout des pasteurs, des anciens et anciennes d'église. Ceux-ci se trouvent non seulement au cœur des tensions dans leurs consistoires respectifs, les maîtrisent en termes de genèse et de rouages, mais aussi plusieurs de ces pasteurs et anciens d'église ont occupé des postes allant de secrétaire général de l'E.P.C, membre de la commission juridique ecclésiastique permanente au niveau d'un bureau de l'Assemblée Générale ou au niveau du synode ou du consistoire, modérateur d'une Assemblée Générale de l'E.P.C, modérateur du synode ou du consistoire, secrétaire exécutif de synode ou de consistoire, délégué de consistoire à une Assemblée Générale ou plutôt anciens d'église de sa paroisse et étant informés de toutes les tensions auxquelles font face sa paroisse et son consistoire. Cette recherche ne pouvait donc pas se passer de l'entretien semi-directif. En effet, la saisie des fondements des tensions socio-institutionnelles liées à la production de nouvelles territorialités d'articulation de foi nécessite

---

<sup>40</sup> Yaoundé abrite des paroisses qui relèvent de tous les consistoires et synodes de l'E.P.C autre que le consistoire Yaoundé ou le synode Centre. Les enquêtés contactés, pasteurs, anciens d'église, diacres ou simples fidèles, se trouvaient majoritairement à Yaoundé. Néanmoins, nous avons effectué des déplacements pour ces entretiens dans les villes d'Ebolowa, Djoum, Sangmélina, Zoéfé et Mbalmayo et leurs environs en 2018 et en 2019.

la prise en compte des discours de ses fidèles, pasteurs et anciens d'église ainsi que les diacres et les simples fidèles. Par ailleurs, ces données collectées sur le terrain ont été traitées à partir de l'analyse de contenu et en s'appuyant sur les théories mobilisées à propos.

### **B-3- Population d'étude et technique d'échantillonnage**

La présente étude a été réalisée sur une population constituée des fidèles de l'E.P.C à savoir les pasteurs, les anciens d'église et les diacres d'une part, de quelques fidèles de l'Eglise Protestante Africaine (E.P.A), de l'Eglise Presbytérienne Camerounaise Orthodoxe (E.P.C.O) et de l'E.P.R.C (Eglise Presbytérienne Réformée du Cameroun) mais aussi de quelques témoins oculaires des scènes de tensions, fidèles de l'E.P.C. En fait, la principale cible a été les pasteurs, les anciens d'église et les diacres de l'E.P.C et surtout ceux qui viennent des consistoires et des paroisses dans lesquelles s'observent des tensions. Toutefois, une pareille étude ne saurait se réaliser sans prendre en compte le point de vue de certains fidèles de l'E.P.C (pasteurs, anciens d'église) qui bien qu'étant dans des consistoires qui ne connaissent pas de tensions pour le moment, sont membres des différentes commissions au sein de l'E.P.C. Des commissions qui leur permettent de savoir ce qui se passe dans des consistoires autres que les leurs. Dans ce sens, nous avons fait plusieurs entretiens avec ceux-là.

La procédure d'échantillonnage adoptée est celle de l'échantillonnage par commodité, à cause de la dispersion, et des difficultés d'obtention d'un fichier exhaustif des membres de la population d'étude qui ne permettent pas une constitution a priori de l'échantillon. En effet, il est question d'une procédure d'échantillonnage où la constitution de l'échantillon est concomitante au déroulement de l'enquête. Mais pour lui assurer une certaine représentativité qualitative, la formation de cet échantillon s'est faite sur le principe de la diversification interne et externe ou échantillon par contraste. Ce principe était interne pour les pasteurs et anciens d'église originaires des consistoires et des paroisses aux foyers des tensions sociales avérés, et externe pour les témoins oculaires des scènes de tensions socio-institutionnelles et des anciens d'église et pasteurs de l'E.P.C appartenant aux consistoires et paroisses qui ne connaissent pas des tensions pour le moment, et des fidèles des autres confessions protestantes autres que l'E.P.C.

## V- DÉFINITION DES CONCEPTS

La définition des concepts permet au chercheur de donner un contenu sémantique précis et congruent à son investigation. Pour montrer son importance, Durkheim<sup>41</sup> faisait comprendre que les mots de la langue usuelle et les concepts qu'ils expriment sont ambigus. Et que le savant qui les emploierait sans leur faire subir d'autres élaborations, s'exposera aux plus graves confusions. Il est donc question dans cette étude de définir trois concepts à savoir les relations de pouvoir, les tensions socio-institutionnelles et la territorialité d'articulation de foi.

### A- Les relations de pouvoir

La définition de ce concept permet d'abord de procéder à une catégorisation des types de pouvoir.

*Le pouvoir est un concept fondamental en sciences sociales, et plus particulièrement en sociologie politique, le mot pouvoir souffre d'une extraordinaire polysémie due à son emploi courant dans les contextes les plus variés. Pour en préciser les significations ;*

- *Dans une perspective substantialiste (« avoir du pouvoir »), le pouvoir est assimilé à une sorte de capital (au sens monétaire du terme) que l'on acquiert, accumule, dilapide... qui produit des bénéfices ou procure des avantages... Il ne s'agit là en réalité que d'une métaphore...*
- *Dans une perspective institutionnaliste, le pouvoir est une expression qui sert à désigner soit l'Etat par opposition aux citoyens ou à la société civile, soit les gouvernants dans le couple pouvoir / opposition, soit l'ensemble des institutions constitutionnelles dans l'expression : les pouvoirs publics. Les études de sociologie historique vont plus loin et tendent à distinguer diverses formes du pouvoir politique dont l'Etat ne constitue qu'une modalité à la fois plus moderne et la plus achevée du point de vue institutionnel. Ainsi dira-t-on que les monarchies patrimoniales ou la féodalité représentent des formes de pouvoir politique qui se distinguent de l'Etat par une centralisation plus imparfaite de la coercition légitime (la féodalité) ou par une institutionnalisation moins poussée du statut des gouvernants.*
- *Dans une perspective interactionniste enfin, particulièrement féconde en sociologie politique, le pouvoir est une relation qui se caractérise par la mobilisation des ressources pour obtenir d'un tiers qu'il adopte un comportement auquel il ne se serait pas résolu en dehors de cette relation. C'est ce qu'exprime Max Weber lorsqu'il en propose la démarche suivante : « toute chance de faire triompher au sein d'une relation sociale, sa propre volonté, même contre des résistances ». Le pouvoir en ce sens interactionniste, a fait l'objet de nombreuses analyses mettant en évidence ses différentes facettes, qui apparaissent comme la cause d'un comportement (d'action ou d'abstention), comme une restriction à la liberté d'autrui ou comme un échange inégal<sup>42</sup>.*

<sup>41</sup> Emile Durkheim, *Le suicide, étude de sociologie*, Paris, PUF, 2007.

<sup>42</sup> Guy Hermet et al, *op., cit.*, p. 227.

De cette typologie du pouvoir, nous retenons et nous isolons la perspective interactionniste appropriée à cette étude. Dans cette optique, le politiste américain Robert Dahl définissait le pouvoir comme « *la capacité d'une personne A d'obtenir qu'une personne B fasse quelque chose qu'elle n'aurait pas faite sans l'intervention de A* »<sup>43</sup>. Cette définition montre davantage que le pouvoir revêt un caractère relationnel comme le dit Michel Crozier :

*Le pouvoir est donc une relation et non pas un attribut des acteurs. Il ne peut se manifester et donc devenir contraignant pour l'une des parties que par sa mise en œuvre dans une relation qui met aux prises deux ou plusieurs acteurs dépendants les uns des autres dans l'accomplissement d'un objectif commun qui conditionne leurs objectifs personnels. Plus précisément encore, il ne peut se développer qu'à travers l'échange entre les acteurs engagés dans une relation donnée*<sup>44</sup>.

Le pouvoir est donc appréhendé par rapport à l'intérêt qu'il procure à celui qui le possède. La recherche du profit s'inscrit dans cette définition du pouvoir. Ce jeu de pouvoir caractérisé par la concurrence, permet aux acteurs en présence de détenir un avantage par rapport à un autre acteur.

Dans cette perspective, nous entendons par relations de pouvoir dans cette étude, les multiples rapports que les membres communiants de l'E.P.C, pris ici comme acteurs, entretiennent et notamment au sein de leur Eglise et autour du pouvoir qui en constitue le socle. En d'autres termes, il s'agit des rapports sociaux et inter-individuels autour du pouvoir légal-rationnel qui fait office d'autorité dans l'E.P.C. Car en tant qu'organisation, elle est caractérisée par un pouvoir légal-rationnel hiérarchique qui permet aux membres et fidèles communiants de jouer sur les règles établies en fonction de leurs motivations et intérêts à défendre. Dans cette optique, à l'E.P.C, le pouvoir est donné officiellement aux assemblées ou instances ecclésiastiques qui ont la possibilité, par cette autorité c'est-à-dire cette compétence légale de faire respecter les règles et les décisions prises et même de les prendre.

## **B- Les tensions socio-institutionnelles**

Il importe d'abord de préciser que le terme institution recouvre des réalités différentes suivant le contexte dans lequel il est employé. En revanche, l'ensemble de ces appréhensions différentes de l'institution peut se partager en deux familles distinctes. D'un côté, suivant une tradition juridique et sociologique, le mot institution s'appréhende comme « *des phénomènes*

<sup>43</sup> Cité par Michel Crozier et al., *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977, p. 56.

<sup>44</sup> Michel Crozier, *idem*.

*sociaux, impersonnels et collectifs présentant en permanence, continuité et stabilité* »<sup>45</sup>. Cette définition fait de l'institution un ordre, supérieur aux individus, aux groupes, qui assure la cohésion sociale, réalise l'intégration et fonde la « *pérennité de la société* »<sup>46</sup>.

De l'autre côté, suivant la tradition menée par Jean-Jacques Rousseau, une institution est comprise comme une « *force, une énergie sociale, le produit d'un contrat social* »<sup>47</sup>. Ces définitions spécifiques de l'institution permettent d'en distinguer deux types : les institutions inertes et les institutions vivantes. L'E.P.C peut être comprise comme une institution vivante et traversée par des tensions socio-institutionnelles.

Quant à la notion de tension, notons d'abord qu'elle est

*Fréquente, dans la sociologie d'aujourd'hui. A titre d'illustration, on peut mentionner l'ouvrage dans lequel Isabelle Jouveaux étudie le fonctionnement économique des monastères contemporains (Jouveaux, 2011). Axe directeur de l'ouvrage, la notion figure dans le titre des trois parties : la première partie expose « les raisons d'une tension séculaire » ; la seconde examine les stratégies d'adaptation lorsque « économie et utopie religieuse [sont] en tension » ; la troisième présente les résultats dans le cadre d'une « tension redoublée ». Cette terminologie se retrouve dans le corps du texte, par exemple lorsque la distinction entre tension interne (le temps religieux versus le temps économique) et tension externe (monastère versus la vie civile) est faite. La notion est également mobilisée dans le récent ouvrage que Michel Lallement a consacré aux « tensions majeures » qui voient la rationalisation économique contrebattue par les questions liées à la sexualité (Lallement, 2013) »<sup>48</sup>.*

D'après Max Weber, « *d'une manière générale, la tension désigne les rapports d'opposition qui engendrent la rencontre entre des sphères différentes de la vie, ou « ordres de vie* »<sup>49</sup>.

De cette définition, nous retenons qu'il y a tensions lorsqu'il existe des rapports d'opposition qui émergent entre les sphères différentes de la vie au sein d'une même structure, d'une même institution ou entre deux institutions différentes. Nous entendons par tensions socio-institutionnelles, dans ce travail, les résultats des conflits ou rapports d'opposition souvent violents entre les différents membres communiants ou fidèles de l'E.P.C (pasteurs, anciens d'église, diacres et simples fidèles) en fonction de ses différentes instances

<sup>45</sup> Jacques Chevalier, *L'institution*, Paris, PUF, 1981, p. 22.

<sup>46</sup> Remi Hess, « *Institution* », in J. Barus et al (dir.), *Vocabulaire de psychologie*, Paris, ERES, 2002, p. 184.

<sup>47</sup> René Loureau, *L'analyse institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970, p.25.

<sup>48</sup> Philippe Steiner, « *Concept de tension dans la sociologie de Max Weber* », in *L'année sociologique*, 2017/1 (Vol. 67), p. 161.

<sup>49</sup> Cité par Philippe Steiner, *idem*, p. 165.

ecclésiastiques juridictionnelles et liés à l'érection de nouvelles territorialités d'articulation de foi. Tout cela ayant trait au pouvoir hiérarchique qui structure cette église (assemblée générale, synode, consistoire, paroisse). Il s'agit en d'autres termes d'une divergence d'opinions et qui s'accompagne parfois d'affrontements physiques entre fidèles de l'EPC et due à des questions de gouvernance de l'église et de mise en place de nouvelles juridictions ecclésiastiques.

### **C- La territorialité d'articulation de foi**

Le concept de territorialité est un concept qui s'emploie principalement en droit, en science politique, en économie, en écologie comportementale et en sociologie. Ses différentes conceptions sont reliées à la compréhension du concept de territoire<sup>50</sup>. La territorialité renvoie dans ce sens à la construction d'une identité territoriale. Elle exprime par ailleurs, outre un contenu juridique d'appropriation, un sentiment d'appartenance, mais aussi d'exclusion, et un mode de comportement au sein d'une entité qu'elle soit étendue, quel que soit le groupe social. Dans cette optique, les territoires sont l'objet d'affects collectifs et individuels. La territorialité renvoie, en droit plus précisément, au caractère juridique tenant du territoire, à une étendue de la terre sur laquelle vit un groupe humain.

Dans l'E.P.C, la territorialité de foi ne saurait renvoyer seulement à l'aspect physique ou géographique ou suivant le découpage administratif du Cameroun. Car tous les consistoires de l'E.P.C par exemple ont des paroisses à Yaoundé ou à Douala qui en principe devraient être une exclusivité des consistoires originaires de ces régions et villes là. Cela dit, nous entendons par territorialités de foi dans ce travail, comme des circonscriptions voire des unités ecclésiastiques ayant une valeur juridique et légitime dans l'E.P.C et qui se présentent comme des cadres d'expression de la foi presbytérienne. Ces unités ecclésiastiques sont la paroisse, le consistoire, le synode et l'Assemblée Générale.

## **VI- LE CADRE D'ÉTUDE**

Le cadre de cette étude, faut-il le préciser, est d'abord l'Église Presbytérienne Camerounaise, notamment ses paroisses, ses consistoires et ses synodes. Ensuite, l'Église presbytérienne Reformée du Cameroun (E.P.R.C) où nous avons fait des entretiens (02) avec quelques fidèles parce qu'elle émerge de l'E.P.C, par des tensions. Enfin dans l'Eglise Protestante Africaine (E.P.A) et dans L'E.P.C.O (Eglise Presbytérienne Camerounaise

---

<sup>50</sup> Lire à propos, Martin Varnier, *Territoires, territorialité, territorialisation : controverses et perspectives*, Rennes, PUR, 2009 ; Lagarde, Romain, « *Territorialités en développement. Contribution aux sciences sociales* », HDR, Université Joseph Fourier, 2012.

Orthodoxe) où quelques entretiens (02 à l'E.P.A et 02 à l'E.P.C.O) ont été menés avec quelques fidèles parce que ces confessions protestantes émergent également à la suite des tensions de la M.P.A (Mission Presbytérienne Américaine) et de l'E.P.C.

## **VII- LE PLAN DE CETTE ÉTUDE**

Les développements qui vont suivre s'articulent autour de quatre grands axes de réflexion constituant chacun une partie. Dans la première partie, il est question du protestantisme comme un objet d'étude déjà repéré en sciences humaines et sociales. A cet effet, le premier chapitre s'est consacré à traiter des rapports entre protestantisme, réforme, et politique. Le second chapitre de cette partie a été consacré aux relations qui existent entre protestantisme, diplomatie, société et modernité. Et son troisième chapitre aborde les rapports qui existent entre protestantisme, économie et capitalisme. La seconde partie de ce travail traite des relations de pouvoir, des tensions socio-institutionnelles et de la production de nouvelles territorialités d'articulation de foi dans le presbytérianisme au Cameroun. Son premier chapitre traite des tensions socio-institutionnelles et production de nouvelles confessions de foi presbytérienne indépendantes de la M.P.A et de l'E.P.C. Le second quant à lui traite des relations de pouvoir, des tensions socio-institutionnelles et de la production de nouvelles territorialités d'articulation de foi dans l'E.P.C. La troisième partie a pour titre démocratie et lobbyisme dans l'E.P.C. Son premier chapitre aborde la démocratie dans l'E.P.C, discours et réalités. Son second chapitre aborde la question du lobbyisme et des tensions socio-institutionnelles à l'E.P.C. Quant à la dernière partie, elle aborde les figures de pasteur et d'institutions scolaires et hospitalières de l'E.P.C en contexte de tensions socio-institutionnelles. Son premier chapitre s'attarde sur la figure de pasteur de l'E.P.C en contexte de tensions socio-institutionnelles. Et le second chapitre de cette partie s'intéresse à la figure des institutions scolaires, universitaires et hospitalières de l'E.P.C en contexte de tensions socio-institutionnelles.

**PREMIERE PARTIE :**  
**LE PROTESTANTISME : OBJET D'ETUDE DÉJÀ REPERE EN**  
**SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES**

La première partie de ce travail, comme son titre l'indique, traite et présente le protestantisme comme un objet d'étude déjà répertorié en sciences humaines et sociales. Il s'agit donc ici de procéder à une présentation analytique des travaux sur le protestantisme dans le but de mieux montrer le peu d'intérêt aussi accordé à la question des tensions socio-institutionnelles liées à la production de nouvelles territorialités d'articulation de foi. Dans ce sens, le premier chapitre va aborder les rapports entre protestantisme, réforme et politique. Le second chapitre quant à lui s'intéresse aux relations qui existent entre protestantisme, diplomatie, société et modernité. Et quant au troisième chapitre, il se focalise sur les relations entre le protestantisme, l'économie et le capitalisme.

## CHAPITRE I : PROTESTANTISME, REFORME ET POLITIQUE

Ce chapitre s'attèle à présenter de manière analytique les travaux dans lesquels s'observe un rapport entre le protestantisme, la réforme et la politique. L'intérêt pour nous de présenter ces travaux consiste à montrer l'originalité de la thématique d'étude et de mieux la circonscrire comme un phénomène social actuel. Une affinité historiquement située entre le protestantisme et la Réforme sera présentée en première section du chapitre. Ensuite les liens qui existent entre le protestantisme et la politique seront exposés à partir évidemment d'un ensemble de travaux. Dans cette optique, les aspects de protestantisme et réforme, protestantisme et pouvoir ; protestantisme, révolution et décolonisation ; protestantisme et diplomatie, de protestantisme et politique intérieure des Etats-Unis seront abordés. Enfin, la section de protestantisme et modernité sera aussi traitée.

### I - LE PROTESTANTISME : UN MOUVEMENT ISSU DE LA RÉFORME

Le protestantisme est un mouvement issu historiquement de la Réforme. Cette thèse est développée par des auteurs comme Jean Beaubérot<sup>51</sup>, Jean-Paul Willaime<sup>52</sup>, Pierre Chaunu<sup>53</sup>, Jacques Couvoisier<sup>54</sup>, Jean Delumeau<sup>55</sup>, Bernard Cottret<sup>56</sup> et Hélène Kaltenbach<sup>57</sup>. La liste des auteurs qui développent cette thèse n'est pas exhaustive. Bernard Cottret par exemple dans son ouvrage, s'intéresse à trois réformateurs qui sont, selon lui, les trois fondateurs de la culture occidentale, l'Allemand Martin Luther, l'Anglais John Wesley et le Français Jean Calvin. Ces trois réformateurs, parmi tant d'autres, sont à l'origine des tensions doctrinales ayant caractérisé le mouvement de la réforme et ayant contribué au foisonnement des tendances religieuses protestantes actuelles. Hélène Kaltenbach, quant à elle évoque les origines historiques du protestantisme, et précise dans le même sens que Bernard Cottret que « *Mais le terme « Protestant », réservé par les anglais est utilisé couramment pour regrouper toutes les tendances qui trouvent leur origine spirituelle, sinon historique dans la réforme* »<sup>58</sup>. La préoccupation première de Kaltenbach étant, dans cet ouvrage, de montrer ce qui fait la

---

<sup>51</sup> Jean, Beaubérot, *Histoire du protestantisme*, Paris, PUF, 1957.

<sup>52</sup> Jean-Paul Willaime, *ABC du Protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1987.

<sup>53</sup> Pierre Chaunu, *Le temps des réformes*, T. II : *La réforme protestante*, Bruxelles, Complexes, 1984.

<sup>54</sup> Jacques Courvoisier, *De la réforme au protestantisme*, Paris, Beauchesne, 1977.

<sup>55</sup> Delumeau, Jean, *Naissance et affirmation de la réforme*, Paris, PUF, 1973.

<sup>56</sup> Bernard Cottret, *op. cit.*

<sup>57</sup> Hélène Jeanne Kaltenbach, *Être protestant en France aujourd'hui*, Paris, Hachette littérature, 1997.

<sup>58</sup> Hélène Jeanne Kaltenbach, *idem*.

spécificité du protestant français aujourd'hui, et comment il mène sa vie dans la société française caractérisée par une pluralité religieuse.

## II- PROTESTANTISME ET POLITIQUE

Il s'agit ici de traiter des rapports qu'entretiennent le protestantisme et la politique dans le monde. Plus précisément, il va s'agir d'analyser dans ces rapports, le rôle, l'influence et l'immixtion des Églises protestantes, églises issues de la Réforme sur la politique telle qu'elle est pratiquée dans les différents pays et continents ainsi que leurs rapports réciproques. Pour donc mieux le faire, ces sous thématiques seront analysées : Précarisation et pouvoir dans le protestantisme ; protestantisme et décolonisation ; protestantisme et post-colonie ; pentecôtisme et politique ; protestantisme et démocratie.

### A- Précarisation et pouvoir dans le protestantisme

Dans ce volet, les travaux de Jean Paul Willaime et ceux de Roland Campiche<sup>59</sup> vont aider à analyser ces aspects de précarisation et de pouvoir.

Pour Jean Paul Willaime, « *Le protestantisme est, intrinsèquement, une religion sociologiquement fragile* »<sup>60</sup>.

Dès l'introduction de cet ouvrage il dit ceci

*Selon le sociologue britannique Stève Bruce, le protestantisme est engagé dans une spirale du déclin, déclin auquel il contribuerait fortement par les logiques sociales qu'il met en œuvre. Le propos de l'auteur, qui est strictement sociologique, s'intéresse particulièrement à la « précarité du protestantisme », précarité qui s'originerait dans le cœur même du système des croyances protestantes : le protestantisme travaillerait à son propre effondrement<sup>61</sup>.*

Cette fragilité du protestantisme et d'après Jean-Paul Willaime, s'explique par le fait que c'est une religion puissamment travaillée par des tensions centrales : tensions entre fondamentalisme et libéralisme, entre cléricisme et sacerdoce universel, entre confessionnalisme et œcuménisme.

*Dans une situation de forte pluralisation et de faible plausibilité culturelle du discours théorique, les Églises de la Réforme sont plus vulnérables que l'Eglise Catholique parce qu'elles relèvent du modèle institutionnel idéologique alors que l'Eglise Catholique relève du*

<sup>59</sup> Roland Campiche, *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1990.

<sup>60</sup> Jean Paul Willaime, *op. cit.*, p. 9.

<sup>61</sup> Jean Paul Willaime, *idem*.

*modèle institutionnel rituel (cf. chapitre I). Ce dernier modèle assure mieux la continuité et la tradition de l'Eglise dans une situation d'incertitudes théologiques<sup>62</sup>.*

Jean-Paul Willaime, comme le relèvent ses propos sus-cités, rattache par ailleurs la vulnérabilité du protestantisme à son modèle institutionnel idéologique. En effet, en abordant l'aspect du pouvoir dans les Églises Protestantes, Jean-Paul Willaime montre d'une part qu'il y a dans l'organisation religieuse et la gestion de sa vérité des modèles catholiques et protestants. La gestion de la vérité dans l'organisation religieuse catholique fait référence selon ce sociologue français au modèle institutionnel rituel. Car dans le cas de l'Eglise Catholique, l'institution religieuse ayant été sacralisée et la légitimité religieuse s'étant attestée dans un appareil hiérarchique, c'est la fonction qui, en tant que telle, définit le lieu de la légitimité religieuse (fonction du pape, de l'évêque). Dans ce sens, l'Eglise Catholique a poussé à son maximum la dépersonnalisation de l'autorité et a privilégié sa légitimation rituelle sur sa légitimation idéologique. Contrairement à ce modèle reconnu à l'Eglise Catholique, le modèle qui correspond au protestantisme, selon Jean-Paul Willaime, est le modèle institutionnel idéologique.

*En affirmant l'autorité souveraine des Écritures en matière de foi et de doctrine, la réforme a abouti à une désacralisation de l'institution ecclésiastique : Celle-ci n'était plus forcément, per se porteuse de la vérité, elle était soumise au principe scripturaire et sa fidélité devait être évaluée à partir de la Bible. Ce geste de la Réforme, pour l'institution religieuse chrétienne, a eu une portée considérable car il relativisait à jamais toutes les régulations humaines de la vérité chrétienne. Le lieu de la vérité religieuse n'était plus dans l'institution mais dans le message transmis et sa fidélité aux données bibliques. La légitimité était déplacée de la fonction à l'action de l'église, à son orientation.*

*Il n'est donc pas étonnant de considérer que la réforme a entraîné la formation des diverses églises et que toute l'histoire du protestantisme est traversée par des discussions qui se sont opérées au sein des Églises Protestantes. En effet, dès l'instant où l'institution ecclésiastique n'est plus considérée comme étant sainte en elle-même, rien ne s'opposait à ce que l'on créât d'autres organisations ecclésiastiques si l'on estimait que l'Eglise n'était plus assez fidèle. La question de la fidélité dans l'optique protestante, n'est plus une question institutionnelle mais une question herméneutique : l'enjeu est l'interprétation de la Bible et le débat sur la vérité du christianisme devient un débat d'exégètes de docteurs<sup>63</sup>.*

---

<sup>62</sup> Jean Paul Willaime, *ibidem.*, p. 204.

<sup>63</sup> Jean Paul Willaime, *idem.*, pp. 19-20.

Jean-Paul Willaime, par ces propos, permet de mieux comprendre la spécificité du modèle institutionnel idéologique qui caractérise le protestantisme par rapport au modèle institutionnel rituel propre au catholicisme. En effet, d'après ce sociologue, la précarité protestante s'explique par ce modèle institutionnel idéologique qui caractérise les églises protestantes. Un modèle dans lequel, la vérité religieuse qui est devenue une question d'interprétation au sein de l'organisation religieuse, entraîne un débat permanent, et donc une critique constante des formules adoptées. L'autorité idéologique par ailleurs ne s'exerce, en principe, que par la puissance de sa conviction et de son argumentation rationnelle en valeur. La recherche théologique est formellement libre et le théologien se voit reconnaître un rôle important dans la gestion de la vérité religieuse puisque c'est lui qui, à partir d'un certain savoir, dira quelle est la ligne juste. L'implication directe de ce modèle institutionnel idéologique dans le protestantisme est la vulnérabilité protestante qui s'est caractérisée par une émergence permanente des nouvelles tendances religieuses.

<b>Modèle Institutionnel Rituel</b>	<b>Modèle Institutionnel Idéologique</b>	<b>Modèle Associatif Charismatique</b>
<p><b>Eglise</b></p> <p>Charisme de fonction : « <i>Prêtre</i> »</p> <p>Institution sacrée grâce institutionnelle</p> <p>Magistère institutionnel</p> <p>Lieu de la vérité = L'institution</p> <p>Personnage garant : l'Evêque</p> <p>Identification des pouvoirs organisationnels et idéologiques</p>	<p><b>Ecclésia</b></p> <p>Charisme idéologique : « <i>Docteur</i> »</p> <p>Institution désacralisée et fonctionnelle</p> <p>Magistère idéologique</p> <p>Lieu de la vérité = le message</p> <p>Personnage garant : le théologien</p> <p>Institution des pouvoirs organisationnels et théologiques</p>	<p><b>Secte</b></p> <p>Charisme personnel : « <i>Prophète</i> »</p> <p>Désinstitutionnalisation et personnalisation</p> <p>Magistère charismatique</p> <p>Lieu de la vérité = le leader et ses adeptes</p> <p>Le prophète</p> <p>Identification du pouvoir idéologique avec un pouvoir personnel</p>

Source : Jean-Paul Willaime

Ce tableau de Jean-Paul Willaime permet davantage de tracer une ligne de démarcation entre le modèle institutionnel idéologique et les modèles institutionnels rituel et associatif.

Dans le chapitre IV de cet ouvrage de Jean-Paul Willaime et ayant pour titre « *Du problème de l'autorité dans les églises protestantes pluralistes* », à ce niveau, le sociologue français traite du problème de la direction ecclésiastique dans les Eglises protestantes. Et pour

cela, il commence par montrer que c'est en tant que docteur, que spécialiste des saintes écritures que le pasteur est institué comme autorité religieuse légitime dans les églises protestantes. Bien qu'il n'y ait pas, selon la doctrine protestante, de différence de nature entre le pasteur et le laïc, il reste que l'institution du ministère pastoral est un élément essentiel de l'ecclésiologie protestante : pour que la parole de Dieu soit correctement prêchée et les sacrements correctement administrés, il faut qu'il y ait des personnes spécialement formées à cet effet à qui cette charge puisse être confiée ; cela a été reconnu comme nécessaire par les réformateurs pour le bon ordre de la vie ecclésiale. En dehors de l'autorité reconnue au pasteur – autorité qui procède directement de celle reconnue à la Bible, et qui lui reste subordonnée, - aucune autre autorité n'est reconnue comme essentielle dans les églises protestantes et ce, en vertu de la *sola scriptura*. En particulier aucune autorité supérieure à celle du pasteur, aucune hiérarchie à l'intérieur de la catégorie des clercs n'est reconnue comme essentielle à l'être de l'église.

*En principe tous les pasteurs sont égaux en droit et aucun pasteur ne peut se prévaloir d'une autorité autre que professionnelle vis-à-vis de ses collègues. Chaque pasteur remplit la plénitude de rôle clérical tel qu'il a été défini dans la tradition protestante, il n'est pas le mandaté d'un super clerc auquel il aurait fait vœu d'obéissance. C'est en ce sens qu'on peut dire que chaque pasteur est un évêque : il n'a pas de rôle clérical qui lui soit supérieur<sup>64</sup>.*

En établissant la spécificité du pasteur protestant de la sorte et par rapport au clergé catholique où il y a une certaine hiérarchie dans laquelle tous les prêtres ne sont pas égaux, Jean-Paul Willaime se pose les questions de savoir quelle légitimité les pasteurs accordent à la direction de leur église et dans quelle mesure reconnaissent-ils un certain pouvoir du président de l'église ou à l'instance collégiale. A ces questions, le sociologue français donne comme premier indicateur l'enjeu de l'autorité doctrinale. Il montre par ailleurs qu'il existe deux types d'église protestante. Le premier est le type orthodoxe qui correspond aux églises qui revendiquent une stricte orthodoxie confessionnelle. En devenant pasteur dans une église de ce type, ajoute le sociologue français, le clerc accepte et reconnaît d'emblée le principe d'une autorité doctrinale, car il choisit dans ce cas d'exercer son ministère dans une église à forte cohésion théologique. Il souscrit donc explicitement à telle ou telle élaboration doctrinale, à telle théologie. En effet, les engagements pris par le pasteur au moment où il est ordonné impliquent dans les églises de ce type une adhésion doctrinale assez explicite. En ce qui concerne les églises de second type, donc de type pluraliste, il y a eu en leur sein un pluralisme doctrinal qui se traduit par le fait que des tendances théologiques très diverses et quelque fois

---

<sup>64</sup> Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, pp. 111-112.

très opposées, se rencontrent parmi les pasteurs de ces églises. Le clerc qui devient pasteur dans une telle église ne souscrit pas pour autant à une théologie déterminée. Il accepte certes de s'inscrire dans telle ou telle tradition ecclésiastique, de se soumettre à telle discipline ecclésiastique, mais il n'est pas pour autant contraint d'adhérer à un système théologique précis. Jean-Paul Willaime conclut que dans les églises de type pluraliste, le problème de l'autorité doctrinale se présente autrement que dans les églises de type orthodoxe. Face à cette réalité, il se pose la question de savoir qui garantit l'autorité doctrinale dans ces églises et à qui les pasteurs reconnaissent une certaine autorité dans ce domaine. Au terme d'une enquête menée dans ce sens, dans certaines confessions protestantes en France, les réponses des pasteurs sont loin d'être unanimes. Ces réponses sont mêmes d'après Jean-Paul Willaime, des réponses protestantes. Il demeure que très peu de pasteurs reconnaissent au président ou secrétaire général de l'église une autorité doctrinale.

*Les réponses faites par les pasteurs traduisent également bien la tradition protestante par le fait que très peu de pasteurs reconnaissent au président de l'église une autorité doctrinale. On préfère s'en remettre à une instance collégiale qui, c'est à noter, comporte aussi bien des laïcs que des pasteurs. Relativisation des dirigeants d'église, relativisation de l'institution, voilà qui nous ramène bien au décentrement opéré par la réforme de l'institution au message et au problème de la direction ecclésiastique dans les églises protestantes<sup>65</sup>.*

Quant à l'ouvrage de Roland Campiche, il s'y propose d'évaluer, et en relation avec le clerc, le pouvoir des conseillers de paroisse de France et de Suisse romande. « *Dans la routine quotidienne de la vie ecclésiale, quel rôle jouent en fait les laïcs qui ont reçu mandat de prendre part au gouvernement de leur Eglise ? Comment y ont-ils accédé ? Quel est leur projet et quelle représentation se font-ils de l'organisme dont ils sont membres ?* »<sup>66</sup> A partir de cette problématique, ce sociologue se propose de se livrer à une sociologie des élites du protestantisme franco-suisse romand. En fait, il s'agit pour lui de s'inscrire dans la lignée des recherches sur les catégories dirigeantes de nos sociétés. En partant donc d'un échantillon de 2748 conseillers presbytéraux enquêtés, et après avoir dégagé les caractéristiques du conseiller et des conseils de paroisse décrits en France et en Suisse Romande, et concernant l'exercice du pouvoir dans les églises protestantes de ces pays indiqués, Roland Campiche fait l'observation suivante :

*Les « égalitaires », nous l'avons vu, sont peu nombreux, et, pour la plupart issus de communautés évangéliques dans lesquelles le ministère*

<sup>65</sup> Jean-Paul Willaime, *op., cit.*, p 121.

<sup>66</sup> Roland Campiche, *op., cit.*, p.10.

*pastoral est le plus souvent conçu de façon collégiale et non confié à un seul individu. Ainsi, même minoritaire, la tendance cléricale, qui réserve au ministère un ensemble de prérogatives est plus forte. Ces prérogatives se situent principalement dans le domaine culturel et, plus précisément, sacramentel. La transformation évoquée plus haut irait donc dans le sens d'un confinement des prérogatives ministérielles dans la sphère du culte. Le pasteur n'en reste pas moins, dans une certaine mesure, un homme à tout faire ; on ne lui retire pas ses compétences dans les domaines de la direction de la communauté, de l'enseignement et de l'accompagnement individuel. Mais, sur ces terrains il n'est pas le seul responsable, il vit une relation de collaboration avec les conseillers, les catéchistes ou les visiteurs. Le fait que l'accès au savoir théologique ne soit plus limité aux seuls ministres, mais s'ouvre de façon diverse et multiple aux laïcs intéressés, joue sans conteste un rôle dans cette nouvelle répartition des tâches et dans la modification des relations qu'elle entraîne. Preuve supplémentaire, on relève une proportion plus élevée d'égalitaires parmi les conseillers qui ont acquis une formation théologique que chez leurs collègues qui n'ont suivi aucun cours ou session de formation (16,5% contre 6,4%)<sup>67</sup>.*

Les conseillers de paroisse qui sont appelés dans d'autres églises protestantes les anciens ont au côté des pasteurs une part du pouvoir à exercer dans une église protestante. De plus en plus, ils remplissent des fonctions jadis assignées et réservées uniquement aux clercs. Homme d'élites sur le plan religieux aussi bien que dans divers secteurs de la vie publique, où il occupe des positions dirigeantes, le rôle du conseiller de paroisse, précise le sociologue, est d'être gestionnaire, animateur, représentant de la paroisse ou des paroissiens, homme ou femme veillant à l'accueil et à la bonne qualité des relations à l'intérieur du groupement religieux. « *Conseillers laïcs et pasteurs sont définis dans les textes comme des partenaires égaux et complémentaires ; dans la réalité, cette réalité s'est étendue à de nombreux domaines mais n'est pas devenue générale. Le sera-t-elle un jour ? Tout dépendra de la capacité des laïcs à se former théologiquement* »<sup>68</sup>. Un conseiller de paroisse, précise par ailleurs ce sociologue ne se borne pas à discuter. Car une de ses attributions est de prendre des décisions. Décisions de tous ordres concernant la vie de la paroisse ou de l'église : investissement immobilier, choix d'un pasteur, préavis lors d'une consultation de l'église, désignation de représentant à une instance supérieure ou de délégués au conseil d'une institution du protestantisme. Roland Campiche précise par ailleurs dans cet ouvrage que les modalités, pour devenir conseiller de paroisse, varient d'un pays à un autre, mais plus encore d'un type d'église à l'autre. Et que dans les

---

<sup>67</sup> Roland Campiche, *idem.*, p.167.

<sup>68</sup> Roland Campiche, *op.*, *cit.*, p.174.

églises organisées selon un modèle presbytéro-synodical, le conseil, sous sa forme actuelle, est un héritage du grand élan démocratique du XIX<sup>e</sup> siècle.

## **B- Protestantisme, servitude, révolution et décolonisation : des rapports ambigus**

Il s'agit, ici, de présenter et d'analyser les rapports que le protestantisme a entretenus avec la servitude, la révolution et la décolonisation. L'objectif est de montrer aussi le caractère ambigu de ces rapports.

### **B-1- Protestantisme, servitude et révolution**

Les rapports qui lient le protestantisme à la servitude et à la révolution sont au fond ambigus. Car s'il faut reconnaître que le protestantisme fut à l'origine une force de rupture et de subversion, il convient également de remarquer que le même protestantisme a soutenu plusieurs servitudes et dictatures. Martin Luther, un des réformateurs allemands protestants, se révolta contre les autorités spirituelles et temporelles liées à l'Eglise catholique dont le pape en est le point central. Cette révolte était due au désaccord herméneutique biblique et donc doctrinal. Cette révolte qui peut être considérée comme le début officiel de la réforme protestante occasionna aussi des tensions socio-politiques dans le Saint Empire Romain Germanique. Néanmoins, lors de la révolte plébienne paysanne en Allemagne, Martin Luther prit parti pour l'absolutisme des Princes. Robert Paris note à propos que lorsque la guerre des paysans éclata, et qui plus est dans des régions où les princes et la noblesse étaient en majorité catholiques, Luther s'efforça de jouer un rôle médiateur. Il attaqua résolument les gouvernements. Il déclara qu'ils étaient responsables de l'insurrection par leurs vexations. Ce n'était pas les paysans qui se levaient, c'était Dieu lui-même. Cependant, la révolte elle aussi était impie et contraire aux querelles de l'Evangile. Finalement, il conseilla aux deux parties adverses de céder, de conclure un accord amiable.

*Mais l'insurrection s'étendit rapidement, malgré ces propositions bien intentionnées de médiation, elle s'étendit même à des régions protestantes qui se trouvaient sous l'autorité des princes, des nobles et de villes luthériennes et dépassa rapidement la « prudente » réforme bourgeoise. C'est dans le proche voisinage de Luther, en Thuringe, que la faction la plus décidée des insurgés, sous la direction de Müntzer, établit son quartier général. Encore quelques succès, et toute l'Allemagne était en flammes, Luther était encerclé, peut-être exécuté à coup de pique comme traître, et la réforme bourgeoise emportée par le raz de marée de la révolution plébienne et paysanne. Il n'y avait donc plus à hésiter. En face de la révolution, toutes les vieilles inimitiés furent oubliées. En comparaison des armées paysannes, les valets de la Sodome romaine étaient des agneaux innocents, de doux enfants de*

*Dieu. Bourgeois et princes, noblesse et clergé, Luther et le pape s'unirent « contre les armées paysannes, pillardes et tueuses... Il faut les mettre en pièces, les étrangler, les égorger en secret et publiquement, comme on abat des chiens enragés ! S'écria Luther. C'est pourquoi mes chers seigneurs, égorgez-les, abattez-les, étranglez-les, libérez ici, sauvez là ! Si vous tombez dans la lutte, vous n'aurez jamais de morts plus saints<sup>69</sup>.*

Les mêmes observations sont, en termes d'analyse, faites entre le rapport établi d'une part entre puritanisme et révolution anglaise ; et d'autre part entre puritanisme et révolution américaine. En ce qui concerne la relation entre puritanisme et révolution anglaise, l'éthique protestante puritaine a considérablement influencé cette révolution. La preuve est que, comme le note Marie Gimelfarb-Brack<sup>70</sup>, les historiens étaient dans l'embarras nomastique. Car fallait-il parler de révolution d'Angleterre, de révolution anglaise, de guerres civiles anglaises, de grandes rébellions d'Angleterre ou de révolution puritaine tout court ? La révolution anglaise, avec le concours du puritanisme<sup>71</sup>, a

*Mis en question la monarchie héréditaire, c'est-à-dire ce que toute l'opinion pensante du moyen âge et de la renaissance considérait, non comme le seul système possible ou même naturel (il y avait en Europe des monarchies électives, comme la papauté, la Pologne, le Saint Empire Romain Germanique et des républiques, comme Venise), mais comme le plus naturel et le meilleur des systèmes. Et elle l'a mis en question de la façon la plus absolument radicale qu'on puisse concevoir, non pas en assistant le roi ou en le déposant en faveur d'un nouveau roi...*

*Les révolutionnaires ont créé une armée populaire, une armée du peuple, un corps de citoyens organisés dans lequel tout le monde y compris les simples soldats avaient des conseils représentatifs, et même au congrès national où ils étaient autorisés et incités à réfléchir sur les*

<sup>69</sup> Robert Paris, « *Origines du Protestantisme* », article tiré du site ou du blog de Robert Paris, Origine du Protestantisme - over. Blog.com

<sup>70</sup> Marie Gimelfarb-Brack, « *Puritains et révolution puritaine anglaise au XVII<sup>e</sup> siècle de la politique au moralisme* », Article tiré du site www.e- Périodica, Ch., Revue suisse d'histoire.

<sup>71</sup> Le puritanisme désigne un courant religieux protestant issu du calvinisme, doctrine religieuse de Jean Calvin qui désirait « purifier » l'Église d'Angleterre du catholicisme à partir de 1559 et en Nouvelle-Angleterre à partir de 1630. Dans ce sens, le mot puritain désigne en ces jours un mouvement protestant de la fin du XVI<sup>e</sup> du début du XVII<sup>e</sup> siècle. Les puritains n'utilisaient cependant pas ce terme pour s'identifier eux-mêmes. Marie Gimelfarb-Brack note dans son article cité que le mot puritain a revêtu plusieurs sens et a évolué en même temps, en fonction des situations sociales et politiques. A l'origine, à partir de 1565 environ, le terme puritain commence à désigner des protestants anglais, partisans d'une réforme plus complète du dogme et de la liturgie anglicane. Quelques temps après, sous le règne de Jacques I<sup>er</sup>, le mot puritain devient un terme d'insulte appliqué couramment à tout homme qui ne fait qu'arborer un air honnête. Et après dans le domaine religieux, il cesse de désigner les anglicans les plus austères, partisans d'une réforme par l'intérieur pour ne plus s'appliquer qu'aux séparatistes, presbytériens ou indépendants, (Églises indépendantes) dans les années 1620. Enfin, l'évolution la plus remarquable s'opère toutefois par un transfert du domaine religieux au domaine politique. Dès le début du règne de Jacques I<sup>er</sup> et surtout à partir de 1620, le terme puritain sert de plus en plus fréquemment à désigner le parti d'opposition qui s'est formé au parlement. Le puritain devient alors celui qui dit ce qu'il pense au parlement, qui défend honnêtement les lois et la vérité.

*affaires politiques du pays à en discuter, à émettre des vœux et des motions à se mêler de politique comme étant de leur compétence. Non seulement dans l'année, mais dans l'armée, mais dans tous les pays, ils ont autorisé et encouragé des gens, des groupes de gens qui s'étaient formés eux-mêmes librement, volontairement par une décision des affinités personnelles et non parce qu'ils appartenaient de naissance à la même condition ou au même village, à exiger par la parole, par la plume, par l'imprimerie, par des pétitions et des manifestations, les mesures les plus radicales, la réforme c'est-à-dire la réorganisation, la refonte sur des bases et selon des principes nouveaux de l'Etat, de l'Église, du gouvernement, des villes et du gouvernement des contés, du système éducatif, écoles, collèges, universités des règlements du travail, des marchés et des manufactures*<sup>72</sup>.

Dans le domaine politique, les révolutionnaires ont refait la constitution de leur propre pays. Ils ont rédigé une constitution pour l'Angleterre, alors que jusque-là et d'après l'auteur, il y a eu une croyance selon laquelle le mot « *constitution* » a exactement le même sens pour un pays que pour un organisme vivant et qu'il était difficile de le changer dans un cas que dans l'autre. Et que tout au plus, il était question d'essayer de corriger certains désordres ou déséquilibres que le temps peut y avoir rapporté<sup>73</sup>.

Ces faits majeurs qui inscrivent le protestantisme au centre de la révolution anglaise dans le sens de l'avoir favorisée, ne doivent pas en même temps éluder le fait que le même protestantisme a souvent dissimulé la dictature relevant de la monarchie et s'est souvent comporté aussi en dictateur. En traitant justement de cette guerre civile anglaise, Michel Duchein note ceci :

*Dès lors la guerre civile est inévitable. Charles I<sup>er</sup> sort de Londres, rallie ses partisans à Nottingham, pendant que le parlement lève une armée. Au début, les armées favorisent plutôt le roi qui s'installe à Oxford et tente d'y réunir un contre parlement. Désespérant d'en venir à bout, le parlement élu en 1640, de plus en plus dominé par les puritains, conclut une alliance avec les presbytériens d'Ecosse. Après la dictature religieuse de Laud- finalement exécuté le 16 janvier 1645 – s'établit celle des calvinistes. Le parlement jusqu'alors populaire, commence à faire figure d'opresseur, et les querelles de personnes le paralysent après la mort de Pym en décembre 1643*<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Lucien Carrive, *Révolution anglaise et éthique protestante*, Paris, Revue Autre temps, Article tiré du site [www.pensee.fr](http://www.pensee.fr), p.03.

<sup>73</sup> Lucien Carrive, *idem*, p.6.

<sup>74</sup> Michel Duchein, *La révolution anglaise de Charles I<sup>er</sup> à Cromwell*, Article tiré du site : [www.clio.fr/Bibliothèque/](http://www.clio.fr/Bibliothèque/), p.3.

Pendant ces périodes en Angleterre, Marie Gimelfarb-Brack souligne elle aussi le caractère ambigu du puritanisme anglais. En fait, note l'auteur, les Indépendants reprochent également à la majorité presbytérienne du parlement son despotisme croissant dans la conduite des affaires du royaume, totalement contraire à l'esprit démocratique qui prévaut dans leurs congrégations et dans l'Armée Nouveau Modèle, organisé précisément à cette époque à leur demande<sup>75</sup>. Elle ajoute par ailleurs que les presbytériens (au sens religieux du terme) n'avaient pas tous pris fait et cause pour le parlement, loin de là : bon nombre d'entre eux issus de l'autocratie, de la gentry voire même de la haute bourgeoisie qui dirigeait Londres, étaient restés fidèles au roi<sup>76</sup>.

*L'introduction de notre dernier critère permet en fin de compte de mieux comprendre le déroulement de cette révolution dite puritaine. Il propose une explication à la volte-face des presbytériens en 1659 : opposés à l'absolutisme de Charles I<sup>er</sup>, à sa politique religieuse et à sa politique économique, ils finissent par se réconcilier avec son fils par crainte de voir la tempête révolutionnaire balayer leur position sociale et économique dominante. Ce critère permet également de comprendre pourquoi les niveleurs furent considérés par leurs adversaires comme de dangereux révolutionnaires « partisans de l'anarchie et du communisme », malgré leurs protestations indignées ; leur rêve d'une plus grande justice sociale, d'une société plus libre et plus égalitaire était trop en avance sur leur temps et eux-mêmes n'en voyaient pas toutes les implications aussi clairement que leurs adversaires indépendants, plus réalistes, plus terre à terre. Il est d'ailleurs avéré qu'ils sont considérés comme ancêtres directs à la fois des marxistes anglais et soviétiques et par les libéraux américains<sup>77</sup>.*

Néanmoins, plusieurs puritains séparatistes des comtés du Nord de l'Angleterre, les Pères Pèlerins (*Pilgrims Fathers*) émigrèrent aux Etats-Unis sur le « *May floyer* » en 1620 et fondèrent Plymouth. En 1630 intervint la deuxième émigration des puritains séparatistes, donc un an après la dissolution du parlement par Charles I<sup>er</sup>. Ceux-ci étaient plus nombreux et non conformistes et de condition sociale, aisés. Ils ne purent supporter l'intransigeance religieuse des rois anglais Jacques I<sup>er</sup> (1603-1625) et Charles I<sup>er</sup> (1625-1649), champions déterminés de l'anglicanisme. Ce qui poussa ces groupes puritains multiples et dissidents, désireux à la fois de vivre librement leur foi, d'aller fonder dans le nouveau monde, les Etats-Unis, de « *nouvelles Jerusalems* ». La motivation religieuse puritaine désireuse d'exprimer sa foi de manière plus libre est donc à l'origine des premières implantations anglaises aux Etats-Unis.

<sup>75</sup> Marie Gimelfarb-Brack, *op. cit.*, p.79.

<sup>76</sup> Marie Gimelfarb-Brack, *idem.*, p.81.

<sup>77</sup> Marie Gimelfarb- Brack *ibidem.*, pp.82-83.

Une fois aux États-Unis, les puritains vont davantage et de manière plus libre développer un mode de vie dans lequel il sera difficile de distinguer le sacré du profane. Dans cette optique, ils verront l'Amérique comme un cadeau venant du ciel, « *une nouvelle Jérusalem* » où la foi chrétienne protestante sera pratiquée à tous les niveaux sociaux pour davantage développer la pureté et la perfection et plaire à Dieu. C'est pourquoi, après des années de dépendance et de domination anglaise, ils verront en l'indépendance américaine en 1776, une intervention divine.

*Après la déclaration d'indépendance de 1776, les discours tendant à prouver la faveur divine envers le peuple américain se multiplièrent de même que ceux comparant le peuple hébreu au peuple américain. Ainsi fit William Gordon dans un pamphlet intitulé La séparation des tribus juives, allégorie sur le destin du peuple élu, c'est-à-dire américain. Aussi fit le Révérend James Dana dans un sermon. Traçant un parallèle entre l'histoire des hébreux et celle des américains, il s'écria : « quand mes ancêtres cherchaient un refuge loin de l'oppression, il (Dieu) a tracé pour eux un chemin dans la mer leur a dressé une table dans le désert ». L'histoire des colons américains, affirma-t-il montrait la volonté de Dieu. L'indépendance, la fondation de nation étaient voulues par le créateur. Nous ne cherchons rien d'autre qu'une entente constitutionnelle avec la Grande-Bretagne<sup>78</sup>.*

Néanmoins, l'autre paradoxe du protestantisme en rapport avec la servitude est que les puritains anglais qui fuient la servitude religieuse en Angleterre pour s'implanter aux États-Unis, vont à leur tour contribuer à la servitude des Noirs dans ce qu'il convient d'appeler la traite négrière. En effet, les Américains et ceux d'obédience protestante ou puritaine, approuvèrent et pratiquèrent pendant plusieurs années l'esclavage des Noirs. Et même les États-Unis, pays en majorité protestante et épris de liberté, seront le dernier pays à abolir l'esclavage. La religion fournit a posteriori, un alibi idéologique à l'esclavage. C'est dans les textes sacrés que les sociétés qui recourent à l'esclavage puisent pour le légitimer. Imprégnée des préjugés de son époque relatifs à une infériorité des « *nègres* » et mue par la compassion horrifiée que suscitait le paganisme, la théologie chrétienne a traditionnellement fait découler la situation d'esclavage des Noirs de la malédiction de Cham, fils de Noé (Genèse 9 : 20-29). Si les esclaves le sont c'est par décret divin et ce décret dans un cadre de chrétienté, fonde l'ordre social. Bruno Chenu, selon l'auteur voit, dans le puritanisme yankee en particulier, l'origine de cette attitude, dans la mesure où, malgré une mentalité égalitariste, ce puritanisme est miné par la doctrine de l'élection<sup>79</sup>.

Stéphane Zehr affirme de nouveau ceci :

<sup>78</sup> Liliane Crété, *Révolution américaine et éthique protestante*, Article tiré du site [www.pensé.fr](http://www.pensé.fr), p.22

<sup>79</sup> Stéphane Zehr, « *Protestantisme et esclavage des Noirs aux États-Unis (1650-1865)* », Article tiré du site [larevuereforme.net](http://larevuereforme.net), p.20.

*L'empreinte protestante qui favorisa l'esclavage est plus subtile. Les puritains de la Nouvelle-Angleterre profitaient indirectement de l'esclavage par le biais de la traite, à laquelle un certain nombre d'entre eux participent. Générant des profits importants sur lesquels ils construisent leur fortune, la traite irrigue aussi l'économie locale des ports et des marchés. Nous avons donc plutôt affaire à un anglo-protestantisme d'imprégnation qui favorise des pratiques capitalistes et une éthique pragmatique tout en reconnaissant que l'esclavage est une institution inique. Le conservatisme social sert des intérêts économiques et les colonies anglaises voient donc cohabiter deux types complémentaires de rentabilité. L'une agricole esclavagiste et l'autre industrielle marchande, qui, malgré la différence dans les moralités du travail, se retrouvent dans la même « éthique protestante des hommes d'affaire » ... C'est parce qu'il est partie prenante du facteur culturel et économique (anglo protestantisme de type capitaliste) que le paramètre religieux des Eglises issues de la réforme semble avoir permis, accompagné, dans une certaine mesure, l'institutionnalisation de l'esclavage<sup>80</sup>.*

Néanmoins au fur et à mesure que la pratique de l'esclavage devenait dense, la question de sa légitimité devenait aussi préoccupante. Les protestants, comme d'habitude, ne s'accordèrent pas sur la pratique et la légitimité de l'esclavage. Au départ de cette mésentente, les épiscopaliens sont dans l'ensemble favorables au maintien de l'esclavage des Noirs jugés nécessaires à l'exploitation des grands domaines de tabac ou de coton du Sud, pendant que les méthodistes, les presbytériens et surtout les baptistes et les quakers jugent l'esclavage incompatible avec la notion d'égalité des hommes devant Dieu. Dans ce sens, Stéphane Zehr nous apprend davantage que John Wesley, le réformateur méthodiste saisi par la condition des esclaves, écrivit ses *Pensées* sur l'esclavage en 1774, où il récuse les stéréotypes de paresse d'infériorité, dont les Noirs sont affublés et s'attaqua en même temps aux mauvais traitements dont ils sont victimes. Cette caution d'autorité servira d'assise à une prédication de type « prophétique », principal canal de la contestation. Et comme le note Petre-Grenouilleau « *Dans leurs sermons, les Pasteurs parlaient systématiquement des textes bibliques. Ils n'hésitaient pas à proférer des menaces contre l'Angleterre, accusée d'être complice d'un mal collectif dont la faute rejaillissait inévitablement sur chaque individu* »<sup>81</sup>. C'est dans cette mouvance que certaines dénominations protestantes à l'instar du méthodisme et du baptisme explosent dans le Sud des Etats-Unis et contribuent à répandre ce qui n'est pas encore de l'abolitionnisme, mais une forme d'anti-esclavagisme. Et la spécificité du

---

<sup>80</sup> Stéphane Zehr, *idem*, p.24.

<sup>81</sup> Cité par Stéphane Zehr, *op. cit.*, p.24.

protestantisme se situe dans sa prise de position toujours diversifiée et divergente face à un problème social quelconque.

*Les anti-esclavagistes se heurteront très vite à de fortes résistances de la part des planteurs et ne sauront pas toujours présenter un front évangélique uni, ce qui explique un impact limité. Mais comme le souligne à juste titre Claude Fohlen : « les fondements de ce qui deviendra l'abolitionnisme sont alors exclusivement religieux, et non politiques et philosophiques... ». Le facteur religieux se révèle alors dans tout son paradoxe. C'est la même source, à savoir les textes sacrés de la tradition chrétienne, qui porte en germe la légitimation de « l'institution particulière » et sa contestation et c'est en des termes théologiques, comme nous le verrons, nourris d'une réflexion biblique et dans le cadre social que fournissent les églises, que va se débattre, d'abord, la légitimité de l'esclavage. Même s'il serait abusif de limiter la naissance de l'abolitionnisme aux églises issues de la réforme, et parce que, là encore, c'est la conjonction des facteurs qui sera décisive, il n'en reste pas moins que le protestantisme « alternatif » participera effectivement à faire naître la mauvaise conscience en contestant cette pratique atavique et millénaire<sup>82</sup>.*

La témérité des baptistes et des méthodistes dans l'évangélisation des Noirs dans ce contexte, finit par aboutir à l'émergence d'un protestantisme noir. Les églises blanches et noires protestantes évidemment vont participer de manière active à l'abolition de l'esclavage, une question qui est devenue plus cruciale après l'indépendance des Etats-Unis. Le mouvement de réveil a suivi alors la route des nouveaux territoires, se déplaçant vers l'Ouest (Ohio, Iowa), et a pris un caractère plus populaire : du coup, l'abolitionnisme s'est enraciné à la base des églises et est devenu un élément important de l'identité des Réveillés<sup>83</sup>. Bien que, comme le note Stéphane Zehr, la question de l'abolition de l'esclavage tombe finalement dans l'arène politique entre 1830 et 1850, où il s'est observé une cristallisation du débat sur la légitimité de l'esclavage, débat qui s'est déplacé du domaine religieux vers celui du politique, il importe de savoir donc que la question de l'abolition de l'esclavage sur laquelle certains protestants comme le pasteur Thornton String Fellow, adoptèrent une attitude radicale en faveur de l'esclavage cette question, disions-nous, posa des problèmes au sein des dénominations protestantes qui se redéfinirent, se scindèrent et se modifièrent en fonction de leur position sur la question et de leur position géographique. Les méthodistes par exemple se séparèrent en 1844, les baptistes en 1845 et l'église presbytérienne se divisa en 1861. Donc le paysage religieux protestant s'est trouvé profondément modifié par l'impact du débat sur l'abolition de l'esclavage aux Etats-

---

<sup>82</sup> Stéphane Zehr, *idem*.

<sup>83</sup> Stéphane Zehr, *op., cit.*

Unis. La même attitude ambiguë du protestantisme s'observe dans ses rapports avec la décolonisation.

## **B-2- Protestantisme et décolonisation**

Jean Baubérot<sup>84</sup> note que Charles I<sup>er</sup>, chef de l'église anglicane affirmait qu'en temps de paix, la prédication plus que l'épée gouverne les peuples. Et qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, et jusqu'à la révocation de l'Edit de Nantes, plusieurs élites du protestantisme français développèrent une théologie de l'absolutisme de droit divin. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, continue Jean Baubérot, le méthodisme anglais a été un facteur de conservatisme social. Et qu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, aux Etats-Unis, certains pasteurs exhortaient les Noirs à bien servir leurs maîtres. Et que d'une manière générale, la prédication missionnaire a enseigné la soumission aux puissances colonisatrices. Telle est l'une des faces du protestantisme et qui nous permet de faire l'économie des rapports déjà abordés entre protestantisme, servitude et révolution. Bien évidemment l'autre face étant que du protestantisme ont émergé aussi plusieurs tendances ayant développé un esprit de révolte et de révolution. Ce qui revient à conclure de la nature ambiguë du protestantisme. Cette même nature apparaît dans ses relations avec la décolonisation en passant par la colonisation.

François Dupraire, Lucile Rabearimanana, Richard Joseph, Jean-François Bayart, Samuel Efoua Mbozo'o et Robert Kpwang vont, dans leurs travaux respectifs et collectifs aider à analyser ces rapports entre protestantisme et décolonisation. François Dupraire, en termes de conclusion de son article, note que :

*En février 1960, la conférence de l'église presbytérienne unie demande au gouvernement américain qu'il se prononce clairement pour l'égalité raciale et l'autodétermination des peuples d'Afrique. On peut affirmer que les religions américaines au sens large – sous la forme classique des missions ou dans leur prolongement sectaire – ont joué un rôle déterminant dans l'émergence du sentiment national africain et dans l'indépendance de l'Afrique Noire Francophone »<sup>85</sup>*

Néanmoins, avant d'aboutir à cette conclusion François Dupraire montre d'abord que

*« Paradoxalement, cette situation, loin de l'affaiblir, semble en faire sa force. Les relations difficiles avec les autorités ont pour contrepartie une popularité accrue auprès des Africains : si cette religion est mal traitée, c'est qu'elle est étrangère à la colonisation et qu'elle peut donc*

<sup>84</sup> Jean Baubérot, « Protestantisme » in *Encyclopedia universalis*, Paris, Pozzo-Rococo, 1985.

<sup>85</sup> François Dupraire, « Le rôle des missions protestantes américaines dans la décolonisation de l'Afrique Noire Francophone (1942-1962) », Article tiré du site [www.congoforum.be/up/doc/missions protestantes USA. Pdf](http://www.congoforum.be/up/doc/missions%20protestantes%20USA.Pdf)

*jouer un rôle de refuge politique. Le paradoxe n'est donc qu'apparent. Là où le protestantisme est « minoritaire » (Afrique francophone), il apparaît comme un moyen d'émancipation ; les concessions se multiplient. Là où il est « officiel » (Afrique britannique), il semble être l'allié des autorités coloniales ; son prestige est moindre auprès des populations locales<sup>86</sup>.*

Ces déclarations sont davantage une preuve du caractère ambigu du protestantisme. En effet, au départ l'objectif des missions protestantes américaines et présentes dans les colonies franco-belges d'Afrique, était d'aider ces peuples sous domination à s'émanciper de la colonisation pour être libres. Cet objectif visant l'émergence d'un sentiment national en Afrique Noire Francophone commence à être réalisé peu à peu au point où les colons français et belges dénoncent le fait que de nombreux Africains affiliés à des groupements nationalistes ont été formés par les missions américaines ou sont eux-mêmes des pasteurs.

*En avril 1952, les autorités du Cameroun se plaignent des pasteurs africains de la mission protestante américaine de la région d'Edea. Ces derniers auraient « soutenu ouvertement la candidature à l'assemblée territoriale du leader de l'UPC, Um Nyobe, dont « l'attitude anti française est bien connue ». Ruben Um Nyobe, fondateur de l'Union des Populations du Cameroun (U.P.C) lié tout d'abord au RDA n'a pas suivi son revirement. Il est resté sur une ligne intransigeante, réclamant l'indépendance du Cameroun unifié et l'élection immédiate d'une assemblée législative au suffrage universel. Les encouragements donnés à Um Nyobe par les pasteurs américains sont donc significatifs. Un rapport préparé par le ministère de la France d'Outre-mer attribue la responsabilité d'incidents constatés en 1949 et 1950 au nom de la fédération à l'influence néfaste des établissements protestants locaux : francophones ou candides rêveurs, la plupart des pasteurs anglo-saxons contrecarraient volontairement ou par maladresse tout acte de commandement de l'administration... ces églises, conservant quelques pratiques apprises des pasteurs américains, sont surtout orientées vers l'émancipation et le racisme noir [...] ; des slogans anti-français et anti-européens sont souvent propagés par les évangélistes<sup>87</sup>.*

Dans ce contexte donc, note François Dupraire, ce dynamisme des missions protestantes se fait dans une atmosphère d'hostilité des autorités coloniales. Car la présence en territoire français d'institutions étrangères est considérée par ces derniers comme une atteinte au principe de la souveraineté absolue. C'est pourquoi les autorités coloniales belges et françaises vont prendre des mesures de sanction contre des missions protestantes américaines qui bénéficient pourtant d'un soutien financier important de l'institution Rockefeller. Pour contrebalancer ce soutien, et après des réunions diplomatiques et politiques entre les autorités coloniales franco-

---

<sup>86</sup> François Dupraire, *idem*.

<sup>87</sup> François Dupraire, *op.*, *cit.*

belges et américaines, les autorités françaises vont favoriser les missions catholiques au détriment du principe d'égalité de traitement défini par le décret du 16 janvier 1939<sup>88</sup>. Dans les colonies belges, l'action des missions américaines va rencontrer plus de difficultés. Car ces autorités belges vont donner une influence presque exclusive aux missions catholiques belges qui se voyaient octroyer des concessions foncières à perpétuité et des subventions pour leur activité scientifique, enseignante et religieuse. Au sortir de la seconde guerre mondiale, l'administration belge va continuer à accorder sa préférence aux institutions catholiques en tant qu'agents d'éducation. Certes l'entrée dans le territoire n'est pas refusée aux missions américaines, ce qui serait contraire à la convention de Saint-Germain à la charte des Nations Unies. Mais les missions protestantes n'ont pas le droit de recevoir des subventions du gouvernement colonial. Ces privilèges sont réservés aux missions dites « nationalistes ». Toutes ces politiques vis-à-vis des missions protestantes américaines par les autorités coloniales franco-belges, vont leur contraindre, pour être considérées par ces autorités, et après moult rencontres entre les différentes parties, à réduire leur influence en développant une politique du « juste milieu ».

*Du temps des difficultés, les missions pouvaient apparaître comme un refuge politique. En étant acceptées par les autorités locales, elles cessent d'être un lieu de contestation et perdent ainsi leur influence sur la population africaine. Cette évolution des missions est à l'image de la diplomatie américaine en Afrique Noire. Celle-ci adopte une « politique du juste milieu » qui ne veut pas choisir entre le soutien aux puissances coloniales qui sont ses alliés – et le soutien aux mouvements d'émancipation. C'est ce dilemme qui conduit le gouvernement américain à tenir une position modérée qui va finalement conduire de nombreux nationalistes africains à se rapprocher de l'URSS. De même, sur le plan religieux, certains Africains, déçus par l'attitude modérée des missions, rejoignent le rang des sectes. Celles-ci sont pour la plupart issues du monde protestant américain<sup>89</sup>.*

Cette implication, bien qu'ambiguë des protestants dans le processus de décolonisation en Afrique, est aussi relevée par Lucile Rabearimanana. Elle démontre dans son article que les liens entre protestantisme et nationalisme à Madagascar se nouent dès les premières décennies de la colonisation française. En fait, elle cherche à savoir si les chrétiens membres de la hiérarchie ou simples fidèles, après que les populations malgaches ont adhéré en masse aux revendications d'indépendance dès 1945, en prenant même les armes, ont réagi en prenant le camp du pouvoir et de la répression ou s'ils ont choisi de venir en aide aux victimes de cette

<sup>88</sup> François Dupraire, précise que ce décret reconnaît la personnalité aux circonscriptions missionnaires, sans aucune condition de nationalité et sans contrôle ni prévention contre les activités étrangères.

<sup>89</sup> François Dupraire, *op.*, *cit.*

réflexion. Sa première conclusion est que durant l'ensemble de la période de la décolonisation, à partir de 1945 où les nationalistes malgaches optent définitivement pour l'indépendance, et jusqu'à l'obtention de ce statut tant désiré, en 1960, les chrétiens de Madagascar, les protestants et même les catholiques, considèrent comme leur devoir de se préoccuper de la situation politique de leur pays.

*En fin de compte, les protestants de Madagascar, les catholiques aussi se sont mêlés étroitement à la vie politique pendant la période de la décolonisation, et quelles que soient les circonstances. Que le contexte soit marqué par une ambiance de liberté, comme dans l'immédiat après-guerre ou à partir de 1956 avec la loi cadre, ou qu'il soit assombri par une répression rigoureuse, c'est le cas entre 1947 et 1956, ou encore durant l'insurrection même, ils n'ont jamais reculé devant ce qu'ils considèrent comme leur devoir de chrétien et de citoyen. Ils n'ont jamais changé non plus de camp, militant toujours aux côtés des partisans de l'indépendance du pays, luttant aussi pour que les victimes de ces combats voient leur sort amélioré. Ont-ils pu infléchir la tournure des événements ? Les chrétiens malgaches ont choisi, en général, un nationalisme relativement modéré. Les catholiques mènent une lutte franchement anticommuniste. Quant aux responsables protestants, ils n'hésitent pas à fonder eux-mêmes des partis politiques. Le parti du congrès de l'indépendance de Madagascar (AKFM), présidé par un pasteur protestant, Richard Andria Manjato et fondé en 1958, comprend deux tendances, l'une progressiste et l'autre communiste, ce qui montre des attitudes politiques relativement différentes entre catholiques et protestants<sup>90</sup>.*

Les missionnaires protestants britanniques, installés à Madagascar depuis 1820, pour la *London Missionary Society* et dans les années 1860 pour la *Friends Foreign Missionary Association* ont joué un rôle de premier plan au niveau du pouvoir, bien que subissant de temps en temps les foudres de leurs homologues français qui leur reprochent de soutenir le royaume de Madagascar que les colons français voudraient abattre au contraire pour qu'ils puissent conquérir le pays et asseoir leur domination. Même si officiellement le personnel missionnaire protestant britannique ne se préoccupe pas des activités politiques, un nationalisme modéré et ayant à sa tête le pasteur Revelojoana a émergé à Madagascar durant cette période de la décolonisation, grâce à lui.

Il convient également de souligner l'influence relative, et l'ambiguïté de la position du protestantisme dans la colonisation et la décolonisation du Cameroun. Mballa Nguellé dans ce sens a cherché à savoir comment les missionnaires protestants de nationalité américaine ont pu

---

<sup>90</sup> Lucie Rabearimanana, « Protestantisme et nationalisme à Madagascar de 1945 à 1960 », Article tiré du site Revue-Mascareigne – 03 part 13. Pdf, p.159.

se maintenir au Cameroun alors que ce pays est passé tantôt sous la domination allemande (1884-1916), tantôt sous l'autorité franco-britannique (1916-1960). En plus, il a cherché à déterminer, dans ses travaux, le rôle que la Mission Protestante Américaine (M.P.A) a joué dans l'éveil et l'évolution du nationalisme au Cameroun jusqu'à l'obtention définitive de l'indépendance politique. Mballa Nguellé, dans ses conclusions, montre que les Américains avaient acquis une sorte de droit du côté du Cameroun depuis 1866 à la faveur du droit international. Toutefois, souligne-t-il, le comportement des missionnaires de la M.P.A vis-à-vis du nationalisme camerounais évolue en dents de scie. Car, s'il faut reconnaître qu'à travers leur culture démocratique véhiculée dans leurs écoles fréquentées par les Bulu et les Bassa, ils ont pu contribuer à la formation des leaders de l'Union des Populations du Cameroun (U.P.C), force est de constater également que ces missionnaires presbytériens ont fini par manifester une antipathie envers les « *upécistes* ». C'est donc cette culture démocratique quand même que les presbytériens inculquaient à leurs ouailles et aux élèves fréquentant leurs institutions scolaires qui va faire que les peuples voire les ethnies du Sud-Cameroun réagissent différemment face à la domination coloniale. Cet aspect des choses sera relevé par Richard Joseph. Cet historien et politologue de Trinidad et Tobago montre que l'histoire coloniale des Bëti se différencie entre autres, sur plusieurs points importants de celle des Bulu. Même si, pour lui, les Bëti opposèrent à ce qui a été appelé une résistance « *symbolique* »<sup>91</sup> aux débuts de la pénétration allemande, et que s'il y a trace d'une insurrection provoquée en 1895 par des humiliations que leur infligèrent des fonctionnaires coloniaux, il est possible d'estimer dans l'ensemble les relations des Bëti avec les Allemands puis les Français qu'elles relèvent d'un esprit de conciliation et de coopération.

*E. Mveng qui est lui-même un Ewondo, décrit la résistance des autres peuples à la pénétration allemande comme « tenace », « farouche », « imprenable », etc, mais dit simplement : « le Centre autour de la future capitale se montre conciliant... L'Administration française elle-même remarqua que les « Yaoundé » s'opposèrent à la pénétration des Allemands puis des Français, mais qu'une fois la domination coloniale établie, ils devinrent bientôt des collaborateurs appréciés des Européens*<sup>92</sup>.

Richard Joseph précise par ailleurs que Charles Atangana s'imposa chez les Bëti et fit passer les différents sous-groupes sous son contrôle et devint donc un excellent agent du colonialisme allemand et un proche collaborateur de Dominik. Par contre, note l'auteur, les Bulu résistèrent avec succès aux tentatives de chefs nommés par l'administration pour leur

<sup>91</sup> Richard Joseph, *Le mouvement nationaliste au Cameroun*, Paris, Karthala, 1986, p.149.

<sup>92</sup> Richard Joseph, *idem.*, p.150.

imposer telle obéissance. La seule personne chez les Bulu dont l'influence pouvait se comparer à celle de Charles Atangana était Martin Paul Samba qui fut par ailleurs pendu en 1914 pour avoir essayé d'organiser une insurrection contre la domination allemande. Voici comment Richard Joseph explique ces attitudes différentes des Bëti et des Bulu face à la domination coloniale :

*Il y a enfin un dernier facteur qui est venu renforcer ces dispositions sociologiques et historiques différentes chez les Bëti et les Bulu : c'est la différence d'influence religieuse. Les deux groupes furent évangélisés en profondeur par des missionnaires étrangers, mais l'Église catholique jouissait pratiquement du monopole chez les Bëti ; tandis que les Bulu subissaient l'influence toute différente des presbytériens américains (MPA). Les différences que l'on relève entre les Bëti et les Bulu sont remarquablement parallèles aux différences de structure et d'attitude entre catholicisme et protestantisme. Comme la très grande majorité du clergé catholique était française et partageait donc la religion et les sentiments nationaux de l'administration coloniale d'après 1914, leur action se renforçait mutuellement. Par contre, les Presbytériens américains ne se distinguaient pas seulement par leurs vues religieuses de la plupart des fonctionnaires français, mais la différence de nationalité jouait aussi un rôle important : « Les Protestants américains étaient repliés sur eux-mêmes... c'était gênant pour l'Administration ». Les missions catholiques étaient donc disposées à soutenir les dispositions des Bëti à former une société stratifiée et soumise à la domination coloniale, tandis que la M.P.A, sans prêcher délibérément l'anticolonialisme, renforçait l'esprit individualiste des Bulu par ses écoles et la structure moins autoritaire de son église ».*

J. Gobbe dit encore à propos :

*« L'influence qu'a la mission américaine au Cameroun sur les populations autochtones est assez nette. Les élèves indigènes et chrétiens, dépendant de la M.P.A, quand on leur demande leur religion ne répondent pas « Je suis presbytérien » ou « Je suis Protestant » mais « Je suis Merkan »*

*D'autre part, l'enseignement donné étant qualitativement meilleur que celui des missions catholiques, les anciens élèves de la MPA trouvent plus facilement à s'employer et auraient tendance à se considérer comme supérieurs. Ils sont également plus ouverts que les catholiques car la libre interprétation des textes bibliques leur apprend à discuter... Le contre-pied de ce goût de la discussion est le plaisir de la critique pour la critique, et c'est parmi des protestants que l'on trouve la majeure partie des éléments revendicateurs du pays<sup>93</sup>.*

---

<sup>93</sup> Cité par Richard Joseph, *op., cit.*, p.151.

Ce nationalisme modéré des Bulu et des Bassa par exemple sera davantage souligné, dans ses origines par Samuel Efoua Mbozo'o et Robert Kpwang<sup>94</sup> dans leur article. Ces deux auteurs soulignent le rôle joué par Madame Cozzens, missionnaire américaine d'origine allemande, en service au secrétariat de la M.P.A (Mission Presbytérienne Américaine) à Elat, dans l'éveil de la conscience nationaliste chez les populations Beti-Bulu-Fang du Sud-Cameroun, rôle qui a fait d'elle l'une des martyres de la lutte anticoloniale au Cameroun. Après le départ des Allemands, et suite à l'éclatement de la première guerre mondiale, en 1916, lesquels Allemands entretenaient une franche collaboration avec les missionnaires presbytériens de la MPA, précisent nos deux auteurs, avec les nouvelles autorités françaises présentes au Cameroun, ses relations avec la MPA furent plutôt complexes. En effet, les presbytériens, ouverts à l'époque allemande se replièrent sur eux-mêmes avec la présence française, au point où certains ne laissèrent plus passer une opportunité pour critiquer ouvertement les autorités administratives françaises. Madame Cozzens, qui faisait partie de ces missionnaires-là dont plusieurs étaient aussi des femmes, n'hésita pas à étendre son activité au-delà du domaine strictement missionnaire et à critiquer d'une façon à peine voilée la manière dont les autorités françaises s'acquittaient de leur mission. C'est dans ce sens qu'après avoir occupé le poste de la trésorière de la MPA à Élat, elle remplaça le pasteur américain Johnston à la tête du journal *Mefoe* (les Informations), une publication en langue bulu depuis 1910 à Élat, journal dans lequel elle orienta ses articles dans le sens de l'exaltation du nationalisme. Ainsi, précise nos deux auteurs, dans le numéro 101 du 10 novembre 1932, Madame Cozzens, présentait la guerre menée de 1899 à 1901 Par Oba'a Mbeti, le chef insurgé des *Yemeyema'a*, (un des clans Bulu d'Ebenvok, près d'Akom 2), contre les Allemands de Kribi comme un modèle de libération d'un peuple de l'oppression étrangère. Nos deux auteurs reconnaissent que Madame Cozzens est à l'origine de plusieurs mutations sociales chez les Beti-Bulu-Fang du Sud-Cameroun, à l'instar de la sortie du premier roman camerounais rédigé en langue bulu par Jean Louis Ndjemba Medou. Mais

*C'est sur le plan politique que Madame Cozzens étala son génie d'organisation. Dans la région du Sud en général, et chez les Bulu en particulier elle mena une action certes lente, mais non moins intelligente et efficace, pour faire naître une conscience nationaliste chez ces populations victimes de l'indigénat. Bien sûr, l'anticolonialisme était l'une des caractéristiques des enseignements de la MPA. De même de nombreuses femmes de cette mission, à l'instar de Miss Hunter Mary Elisabeth, une américaine en service à la station*

---

<sup>94</sup> Samuel Efoua Mbozo'o ; Robert Kpwang, « Des femmes de la Mission Presbytérienne Américaine (MPA) et leur rôle dans l'émergence de la conscience nationaliste du Sud-Cameroun : le cas de Lucia Cozzens, alias Okonabeng », article tiré du site <http://knartiseauton.blogspot.com/2020/02/>

*de Djoungolo, ne manquaient pas d'étaler leur mépris vis-à-vis de la France et du colonialisme. Mais Mme Cozzens, de par son action, fut la figure la plus remarquable dans la participation directe des missionnaires presbytériens à l'éveil du nationalisme camerounais. Pendant près de vingt ans, elle mena une action souterraine pour faire émerger dans le Sud-Cameroun un vaste mouvement anti colonial ayant les Bulu comme fer de lance*<sup>95</sup>.

Concrètement donc et de manière déterminante, Madame Cozzens élaborait une stratégie, à travers Awong Ango, pasteur qu'elle a rappelé auprès de son secrétariat à l'État. Stratégie dans laquelle, Awong Ango par ailleurs président des *Yeminsem*, (un clan Bulu) organisa des réunions partout dans le Sud-Cameroun. Réunions qui aboutirent à la création de l'*Efulameyoñ*<sup>96</sup>, puis à l'Union Tribale Ntem-Kribi (UTNK) qui finit par se rattacher à l'UPC pour revendiquer ensemble l'unité, et l'indépendance des deux Cameroun. L'anticolonialisme de l'UTNK fut clairement affiché pendant la toute première mission de visite du conseil de tutelle de l'ONU au Cameroun en octobre 1949. Lors du passage des membres de ladite mission à Ebolowa, les dirigeants de la fédération leur remirent une pétition signée par Mvondo Medjo, le Président Général de l'UTNK. Dans ce document, l'UTNK faisait une critique acerbe de la gestion française du territoire et demandait « *le rattachement des deux Cameroun* » et la « *levée de la tutelle* ». C'est par ces termes que l'UPC posait le problème de la réunification et de l'indépendance. Ce parti, dirigé par Ruben Um Nyobe, pouvait être fier d'avoir réussi à inféoder l'UNTK dès sa création. A travers cette dernière, les nationalistes avaient un instrument leur permettant désormais de porter le message de leurs revendications dans les zones les plus reculées du Sud-Cameroun.

Samuel Efoua Mbozo'o et son collègue notent aussi que la troisième raison de l'hostilité des autorités françaises était le soutien que l'UTNK a bénéficié de la part de la MPA à travers certains missionnaires américains blancs et dignitaires camerounais (pasteurs, anciens d'église, diacres) de cette mission protestante. Parmi les missionnaires américains qui se sont engagés publiquement dans la mise en place de l'UTNK, il y avait le pasteur Ronald Brook, surnommé par les Bulu *Ôtoñ te ko afan woñ* (le ruisseau n'a pas peur de la forêt). Le pasteur Brook, évangéliste, musicien, était hostile à la colonisation en général et à la présence française au Cameroun en particulier. Dans ses sermons, il ne cessait de dire que les Noirs devaient prendre en main le destin de leur pays. Il était en poste à la station MPA de Foulassi et ne se privait pas de jouer le rôle de conseiller des responsables de l'UTNK. Lors de l'Assemblée Constitutive

<sup>95</sup> Samuel Efoua Mbozo'o et al., *op. cit.*, p.85.

<sup>96</sup> Terme Bulu qui signifie l'union des peuples et donc des peuples du Sud-Cameroun.

de Ndengue, c'est lui qui avait d'ailleurs célébré le culte d'ouverture des assises. Pour les autorités, l'UTNK n'était qu'une création des missionnaires presbytériens désireux de courtiser les efforts de l'administration<sup>97</sup>.

Pour refroidir drastiquement cet élan nationaliste développé par l'UTNK, les autorités françaises, après avoir découvert l'origine presbytérienne de cet anticolonialisme, vont riposter en prenant un certain nombre de mesures dont la plus barbare est l'élimination physique de Madame Cozzens et du pasteur Awong Ango clairement établis par elles qu'ils étaient les deux ayant mis sur pied l'UTNK et donc les deux instigateurs du mouvement anticolonialiste dans le Sud-Cameroun.

Cet esprit de contestation et d'insubordination au profit d'un projet d'émergence d'une souveraineté et d'une autonomie nationale n'est pas la spécificité de la M.P.A au Cameroun en situation coloniale. Cet esprit d'insubordination et donc d'autonomie nationale pour ne pas nous répéter et « *qui entoure l'idée de l'émergence d'une civilité critique indigène à partir des structures religieuses en colonie* »<sup>98</sup> a aussi caractérisé la *Native Baptist Church* (N.B.C), vieille église protestante indigène implantée à Douala en situation coloniale.

*L'affaire de la N.B.C est d'abord celle d'un mouvement social d'émancipation dont le champ religieux est le théâtre. Ce que les autochtones douala revendiquent c'est, en effet, l'autonomisation de leur institution religieuse. Il ressort ainsi que si cette affaire a souvent été désignée affaire Lottin Samé, c'est juste parce que son histoire est liée à celle de ce pasteur douala à la détermination quasi-inébranlable. Ce pasteur a été la principale figure de ce mouvement de remise en question de l'ordre établi*<sup>99</sup>.

En effet, la N.B.C est présente au Cameroun depuis les premières années de la colonisation. Elle est même connue aussi bien des populations indigènes que de toutes les administrations coloniales qui se sont succédées au Cameroun<sup>100</sup>. Cette église protestante existait déjà avant l'annexion du Cameroun par l'Allemagne. Sa naissance se situe autour des années 1845 et ses rapports avec les missionnaires coloniaux au départ n'ont pas toujours été conflictuels. Ils ont même toujours été cordiaux jusqu'à ce conflit qui va l'opposer pendant environ un demi-siècle aux missions européennes. La N.B.C en réalité a vécu dans l'entente et

<sup>97</sup> Samuel Efoua Mbozo'o, et al., *idem*.

<sup>98</sup> Claude Abe, « *Offre religieuse en situation coloniale, dynamiques locales d'indigénisation de la foi et construction d'un espace public confessionnel : l'expérience du Cameroun* », in *Le pluralisme religieux en Afrique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2013, p.81.

<sup>99</sup> Claude Abe, *idem*, p.92.

<sup>100</sup> Lire à propos Albert François Dikoume, « *La Native Baptist Church* » de 1920 à 1951 », Mémoire de DES en histoire, Yaoundé, (Université de), 1973 ; Achille Mbembe, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*, Paris, Karthala, 1996.

la bonne ambiance avec les missionnaires anglais. Mais les problèmes ne vont prendre droit de cité qu'à partir de l'annexion allemande du Cameroun. Le conflit qui va alors opposer la NBC aux missionnaires allemands a pour point de départ la coopération. Car avec l'arrivée des Allemands, les missionnaires baptistes anglais qui avaient contribué à la mise sur pied de la N.B.C avaient leurs activités au Cameroun. Vint alors la mission de Bâle qui avait débarqué à la suite des Allemands. Au départ, les rapports entre les deux institutions vont dans le sens du respect du travail de chacune par l'autre. Et la mission de Bâle fut la première à s'approcher des autochtones baptistes pour leur proposer sa collaboration.

*D'après le témoignage de Samé, cette mission s'unit à l'institution religieuse indigène « dans le sens d'une simple coopération ». Très tôt surgissant cependant des difficultés : « les membres de cette mission changèrent leur attitude » et eurent désormais pour but « la destruction complète de notre institution » et sa transformation « en une simple branche de la mission de Bâle ». C'est alors qu'en réaction, la direction indigène décida de rompre les rapports qui la liaient à cette institution. De cette période datent les luttes religieuses qui se prolongèrent tout au long de la période du mandat français<sup>101</sup>.*

Il est important de savoir que ces propos d'Achille Mbembe fournissent nombre d'informations sur la N.B.C et sur ses rapports avec la mission de Bâle. La première de ces informations c'est l'antériorité de l'existence de la N.B.C. Car « Lorsque la mission de Bâle arriva à Douala, elle trouva une église autochtone constituée »<sup>102</sup>.

Une église qui avait à sa tête Josmar Dibrendu, pasteur consacré un peu avant l'arrivée des Allemands. Cette indépendance de la structure religieuse gêne les clercs allemands. Et c'est pour cette raison qu'ils entreprennent de l'annexer afin d'en faire le prolongement de leur église. C'est d'ailleurs ce glissement de la mission de Bâle vers la subordination de sa collaboratrice de départ qui a occasionné la brouille, puis la rupture entre les deux églises.

C'est cette insubordination de la N.B.C qui est à l'origine du mécontentement de la mission de Bâle. Car en dehors de la campagne que cette dernière avait entreprise auprès des populations autochtones pour discréditer la N.B.C, elle voulait « obtenir du commandement colonial la suppression pure et simple de l'institution indigène »<sup>103</sup>. La conséquence de la démarche de la mission de Bâle est immédiate : au niveau de l'administration coloniale allemande, la NBC est désormais considérée comme une institution rebelle à la présence germanique. C'est dire que cette hostilité de la mission de Bâle à l'égard de la N.B.C débouche

<sup>101</sup> Achille Mbembe, *idem.*, pp. 106-107.

<sup>102</sup> Albert François Dikoume, *op.*, *cit.*, p.20.

<sup>103</sup> Achille Mbembe, *op.*, *cit.*, p. 107.

sur un décuplement des difficultés de cette dernière qui doit désormais faire face aussi aux assauts de l'administration. Néanmoins, malgré toutes ces difficultés et la suspicion dont elle fait l'objet de la part de l'administration coloniale, la N.B.C a pu se maintenir jusqu'au départ de la mission de Bâle. Cette dernière céda la place à la Société des Missions Évangéliques de Paris (S.M.E.P). Les rapports entre la NBC, la SMEP et l'administration coloniale française ne seront pas différents de ceux avec l'administration coloniale allemande et elle. Car d'un côté la NBC désormais dirigée par le pasteur Lottin Samé, et de l'autre coté, la S.M.E.P puis l'administration coloniale française. Le scénario est le même : au début, la S.M.E.P prend l'église indigène comme un collaborateur ; puis, lasse de l'esprit d'autonomie de la N.B.C, elle décide de l'annexer. La résistance de la N.B.C à cette stratégie de subordination éveille les suspicions de l'administration coloniale française qui la considère désormais comme une structure de rassemblement de tous les anti-français, les dissidents. Mais cette fois-ci la tension est si forte que la N.B.C sera interdite et Lottin Samé déchu de sa consécration de pasteur.

*A l'origine de ces menaces de déstabilisation se trouve la ténacité de l'institution des autochtones duala à défendre son autonomie. Le refus de se faire annexer par la S.M.E.P s'inscrit en réalité dans un plan dans l'ensemble dont la conservation de l'autonomie est la finalité. Les piliers de la pastorale de Lottin Same sont orientés de telle manière à faire des pratiques religieuses un cadre de coopération avec les missions européennes »<sup>104</sup>.*

En fait, dès les premières années du mandat, les autorités coloniales françaises considèrent l'église locale (N.B.C) comme un mouvement politique que religieux. La *Native Church* est en apparence une association exclusivement religieuse mais poursuit en réalité et d'après les autorités coloniales le but politique de rendre l'Afrique aux Africains, c'est-à-dire de se passer du concours des Européens. Elle a réalisé ce but au point de vue religieux en constituant une secte à part dans la communauté protestante sous la direction d'un pasteur indigène et elle aspire maintenant à la libération politique.

Selon donc Claude Abe, ce que l'administration française finit par reconnaître, c'est que les interactions entre les agents religieux ont débouché sur les préoccupations d'ordre politique qui, à leur tour, révèlent l'irruption de la domination coloniale comme sujet de libération sur la place publique. Le protestantisme, au regard de ces choses, a donc contribué au Cameroun à l'émergence d'un espace public, en situation coloniale. Espace public construit à l'interface de la foi protestante et du politique et dont l'émergence va de pair avec le processus de

---

<sup>104</sup> Claude Abe, *op., cit.*

subordination des indigènes camerounais et celui de la centralisation des pratiques religieuses. À la faveur de l'esprit de contestation protestant, cet espace public confessionnel s'est vu comme la subversion de ce processus, et à travers lui, de l'ordre colonial tout entier.

### C- Protestantisme et post-colonie

Il est question ici d'analyser les rapports qu'entretiennent le protestantisme et la post-colonie. Ainsi, faut-il préciser que nous entendons par post-colonie, concept cher à Achille Mbembe, comme l'ensemble de « *sociétés récemment sorties de l'expérience que fut la colonisation, celle-ci devant être considérée comme une relation de violence par excellence* »<sup>105</sup>. Donc de manière laconique, la post-colonie renvoie à l'ensemble des pays du monde, et notamment africains ayant été littéralement colonisés autrefois et aujourd'hui officiellement indépendants. Jérémie Kroubo Dagnini, Kabongo-Mbaya, Jean-François Médard et Jean-François Bayart vont dans leurs publications aider à traiter de près ces rapports.

Jérémie Kroubo Dagnini, dans son article, développe le point de vue selon lequel Félix Houphouët-Boigny, Étienne Gnassingbé Eyadema, Jean Bedel Bokassa, Denis Sassou Nguesso, El Hadj Omar Bongo, Idriss Deby, Paul Biya et Blaise Compaoré, pour ne citer que ceux-là, partagent un même point commun : Ils furent ou sont tous des amis de la France recevant les soutiens économique, financier, politique et militaire des présidents français successifs, de Charles de Gaulle à Nicolas Sarkozy. Pour l'auteur, *ces dictateurs africains* constituent la résultante directe de la politique françafricaine de la France depuis ces cinquante dernières années. Parallèlement à ce néocolonialisme français, une toute autre forme d'impérialisme se développe en Afrique noire depuis l'époque de la décolonisation: la conquête religieuse des églises évangéliques américaines. En démontrant d'une part que les dictatures en Afrique noire depuis la décolonisation sont le résultat d'une politique françafricaine, Jérémie Kroubo Dagnini reconnaît d'autre part que

*A vrai dire, la conquête religieuse de l'Afrique par les églises évangéliques américaines est clairement stratégique. Il semble effectivement que l'Amérique cherche à compenser son retard dans la conquête coloniale africaine, la religion étant un moyen d'influence considérable notamment chez les peuples africains réputés pour être très spirituels. Le couple Gbagbo exemplifie parfaitement cette offensive religieuse à des fins politiques. En effet, à la fin des années 1990 peu de temps avant l'élection de Laurent Gbagbo à la Présidence de la République de Côte d'Ivoire, les époux Gbagbo quittèrent le catholicisme pour le protestantisme, sous l'influence du pasteur Moïse*

<sup>105</sup> Achille Mbembe, *De la post-colonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, pp. 139-140.

*Loussoko Koré, fondateur de l'Église Shekinah Glory Ministries (littéralement "Ministères de la Gloire de Dieu"). Cette mouvance religieuse, fondée par le pasteur Koré en juin 1998 à Yopougon, un quartier populaire d'Abidjan, est une ramification de l'Église Pentecôtiste International Church of the Foursquare Gospel, et elle revendique 3000 adeptes. Le pasteur évangélique Moïse Koré est également proche de l'église « Born-Again Christian » de l'administration Bush. Depuis, les conseils des ministres en Côte d'Ivoire sont précédés de bénédicités et le pasteur Koré officie comme conseiller politique du président Gbagbo. La nouvelle orientation religieuse du couple Gbagbo pouvait partiellement expliquer la politique que le chef de l'État ivoirien met en œuvre depuis son arrivée au pouvoir en 2000, à savoir le rejet de l'ancienne puissance coloniale au profit des intérêts nord-américains<sup>106</sup>.*

L'auteur montre par ailleurs, que c'est une évidence que l'Amérique joua un rôle non négligeable dans la décolonisation de l'Afrique Francophone. Car en y introduisant ses missions protestantes et en y encourageant la création d'un clergé indigène, elle participa à l'émergence d'un sentiment national et à la prise de conscience des peuples africains de leur maturité religieuse et politique. Néanmoins ce volet du protestantisme, déjà souligné d'ailleurs, apparaît aussi dans l'article de Philippe Kabongo-Mbaya<sup>107</sup>. Il y montre que l'Église du Christ aux Zaïre (ECZ) avec ses 12 millions de membres sur 35 millions zaïrois, au moment de la publication de cet article, regroupe toutes les églises protestantes du Zaïre (l'actuelle République Démocratique du Congo) et a toujours développé une complicité remarquable et surprenante, dans ses positions politiques avec le MPR (Mouvement Populaire pour la Révolution), parti politique unique de Mobutu à l'époque et le président Mobutu lui-même. Cet appui inconditionnel au régime et à la personne du président Mobutu par l'ECZ s'est souvent manifesté par des déclarations contenues dans des mémorandums. Déclarations contenant des propos d'adulation à l'endroit de Mobutu jusqu'à le présenter comme le messie politique du Zaïre.

*On peut dire que le courant pluraliste qui secoue la société, et qui a conduit le président Mobutu à prendre les devants en proposant le multipartisme a également modifié la position de l'appareil ecclésiastique protestant vis-à-vis surtout du MPR et donc du régime. Mais dans la mesure où les intérêts particuliers, les mentalités, et presque même une certaine vision du monde, ont encore pour cadre la dynamique mobutiste pris globalement, l'attachement au mobutisme comme système ne semble pas, selon nous, connaître les mêmes*

<sup>106</sup> Jérémie Kroubo Dagnini, « Dictatures et protestantisme en Afrique Noire depuis la décolonisation : le résultat d'une politique française et d'une influence américaine certaine », HAOL, Nimeto 17, 2008, pp.123-124

<sup>107</sup> Philippe Kabongo-Mbaya, « Protestantisme zaïrois et déclin du mobutisme », article tiré du site [www.politiqueafricaine.com](http://www.politiqueafricaine.com)

*ruptures que l'on perçoit quant au régime politique et au MPR. Enfin, cet attachement semble plus fort à l'égard de la personne même de Mobutu. Dans leurs critiques politiques ou privées, dans leurs mémorandums aussi, les responsables protestants privilégient la thèse d'une administration incompétente et corrompue qui n'applique point les bonnes orientations du « Président-Fondateur ». On voit dès lors les différents paliers de ce phénomène de positionnement. Cette situation est moins nette dans le peuple de l'église qui, comme l'ensemble de la société, tend au contraire à rendre Mobutu responsable de tout et ne cherche que son départ<sup>108</sup>.*

Et dans cette nouvelle stratégie de l'ECZ, l'auteur continue dans sa conclusion en disant ceci, contrairement à l'attitude de neutralité et critique des catholiques à l'égard du régime de Mobutu, que les dirigeants protestants commencent seulement, non sans louvoiements à prendre quelque distance à l'égard du pouvoir mobutiste et de sa dynamique globale. Ils n'ont eu dans le passé récent du Zaïre que des positions d'allégeance et d'intégration par rapport au monolithisme mobutiste. Les positionnements nouveaux que peut avoir la direction de l'ECZ paraissent ainsi plutôt à la traîne des événements. La stratégie présente de l'ECZ semble porter par cette ambiguïté. Autrement dit, il s'agit d'une stratégie en crise, qui se cherche devant un accent tout à fait incertain.

Cette situation, bien évidemment en termes de rapports entre protestantisme et post-colonie au Zaïre, actuelle République Démocratique du Congo, n'est pas très différente de celle du Cameroun. Les travaux de Jean-François Bayart, dans cette perspective, en sont une illustration. En effet, ce politologue français a publié deux articles durant les années 1972<sup>109</sup> et 1973<sup>110</sup> dans lesquels l'on peut de loin observer l'analyse de ces rapports. Dans son article paru en 1973 et qui est le prolongement de ses points de vue de l'article paru en 1972, articles tous parus dans une période où le Cameroun observe encore un régime politique à parti unique, le sociopolitiste français démontre qu'au Cameroun, ni l'Etat, ni les églises ne sont monolithiques. Et qu'au fond, il existe des groupes, des types de relation et d'attitude qui se dégagent et des facteurs historiques interviennent. Pour lui, le modèle de substitution camerounais est original pour l'Afrique. Car dans ce pays, les églises sont, à bien des égards, les héritières de la gauche libérale absorbée ou détruite par le régime. Et à ce titre, elles exercent une fonction tributienne et une fonction d'opposition ponctuelle qui, finalement, contribuent à renforcer le consensus dans le système politique. Néanmoins, le régime ne les autorise pas à renforcer leur fonction

<sup>108</sup> Philippe Kabongo-Mbaya, *idem.*, p.88.

<sup>109</sup> Jean François Bayart, « *Des rapports entre les églises et l'Etat du Cameroun (1958-1971)* », Revue française d'études politiques africaines, 80, Août, 1972.

<sup>110</sup> Jean François Bayart, « *La fonction politique des Eglises au Cameroun* », Revue française de science politique, 23<sup>ème</sup> année N°3, 1973.

programmatische. En fait, les relations entre le parti politique unique à cette période, l'UNC, (Union Nationale Camerounaise) et les organisations confessionnelles dépendent de la capacité des secondes à concurrencer le premier aux niveaux des fonctions de socialisation, de recrutement et d'encadrement. En ce qui concerne les églises protestantes au Cameroun, à cette période, Jean-François Bayart note qu'

*A la limite, il semble que quelques membres du clergé aient des responsabilités purement politiques, tels l'abbé Mboglé et le pasteur Akoa, présidents des sous-sections d'Edéa et de Mvengué. Il s'agit cependant d'initiatives individuelles qui ne rappellent en rien la collaboration systématique entre l'Église catholique et le PDG en Guinée jusqu'en 1967, ni l'implantation du CPP dans le clergé de l'église anglicane ghanéenne. Le protestantisme a probablement mieux conservé ses distances à l'égard du pouvoir: les statuts de l'église évangélique par exemple, précisent que le responsable religieux qui prétend à un mandat politique doit demander sa « mise en disponibilité »<sup>111</sup>.*

Les églises, et les églises protestantes en particulier au Cameroun, d'après l'auteur, remplacent souvent des structures expressément politiques dans certaines fonctions. D'abord elles concurrencent les structures politiques du régime, et il y a conflit. Ensuite, elles ont des tâches complémentaires à celles de l'État, et une coexistence s'instaure. Et enfin, les structures politiques et elles acceptent de collaborer à différents niveaux, dans ce cas, il y a une unité d'actions qui se dessine. Au fond, Jean-François Bayart reconnaît les fonctions expressément politiques des églises du Cameroun.

*A l'origine, extrêmement réticentes envers le parti unique qu'elles assimilaient à la dictature, elles ont finalement dû se résigner au fait accompli et accepté le principe du monolithisme politique, tout en insistant sur le nécessaire respect de certaines valeurs, en particulier démocratiques. La résolution du synode de 1963 de l'église évangélique qui déclarait comprendre et soutenir « tous les efforts faits par notre gouvernement pour l'édification et la consolidation de notre Etat » mais le priait « de veiller à ce que... les libertés fondamentales... soient toujours et partout strictement observées », reflète assez bien le point de vue de la majorité des responsables chrétiens. Les églises se sont même souvent félicitées de la paix civile qu'a apportée le régime de M. Ahidjo et des progrès économiques qui ont été accomplis. Evitant de remettre en question le système politique établi, il n'en reste pas moins qu'elles entendent en dénonçant les abus les plus criants et être fidèles à leur mission prophétique »<sup>112</sup>.*

<sup>111</sup> Jean François Bayart, *op. cit.*, p.520.

<sup>112</sup> Jean François Bayart, *idem.*, p.522.

Toujours dans cette fonction politique des églises au Cameroun, et d'après l'auteur, loin de n'exprimer que des intérêts particuliers, les églises se considèrent comme universelles. L'exercice de leur mission prophétique a donc provoqué des conflits politiques et non des antagonismes religieux en tant que tels. Cependant, elles ne se substituent que partiellement aux structures expressément politiques. D'elles-mêmes, elles s'imposent certaines limites : elles savent que le régime ne supporterait pas de se voir remis en question. D'autre part, si les protestants – spécialement les presbytériens et les plus grands pasteurs évangéliques – éprouvent sans doute une vive nostalgie de l'Union des Populations du Cameroun (U.P.C), au moins historique, l'Église Catholique s'est en revanche toujours opposée avec vigueur au mouvement nationaliste en qui elle voyait un grave danger « *communiste* »; les maquis ripostèrent en attaquant systématiquement ses missions. Plus généralement, le recours au terrorisme et à la violence ne répugna guère aux milieux chrétiens et les incitèrent à s'éloigner de la gauche nationaliste. Aussi les églises n'apportèrent-elles aucune aide « *logistique* » à l'U.P.C, si l'on excepte les cas individuels, dont le plus célèbre semble avoir été celui de Monseigneur Ndogmo, parallèlement, elles n'ont jamais participé à une tentative de renversement du pouvoir, hormis le déroutant et probablement imaginaire « *complot de la Sainte-Croix* », en 1970.

Et le sociopolitiste de conclure son article en disant que

*Dans l'ensemble, le gouvernement a entretenu de meilleurs rapports avec les protestants qu'avec l'Église catholique. Or, les églises réformées ne sont pas moins intransigeantes sur les principes en matière de libertés et de justice sociale; elles ont souvent devancé le catholicisme sur les chemins de l'identification culturelle, de la protestation politique, de la recherche pastorale et schématiquement, elles se situent plus à gauche que l'Église romaine. Les raisons d'une telle différence se trouvent donc ailleurs. Elles sont d'abord historiques<sup>113</sup>.*

Jean François Bayart a précisé, dans son article que le protestantisme a sans doute conservé ses distances à l'égard du pouvoir contrairement à l'église catholique. Qu'est-ce qui peut expliquer cette attitude protestante? A-t-elle changé à l'ère du multipartisme au Cameroun? C'est cet aspect de la question que Jean-François Médard analyse dans son article publié dans un ouvrage collectif<sup>114</sup>. Dans cet article, il analyse à l'ère du multipartisme au Cameroun, le

<sup>113</sup> Jean François Bayart, *idem.*, p.536.

<sup>114</sup> Jean François Médard, « *Les églises protestantes au Cameroun : entre tradition autoritaire et ethnicité* », in François Constantin et al, *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.

peu d'intérêts que les églises protestantes accordent à l'engagement politique contrairement à l'église catholique dont la forte mobilisation politique ne souffre d'aucune contestation. L'auteur remarque donc que curieusement, les églises protestantes au Cameroun, si on les compare avec la forte mobilisation qui a été la leur dans les pays comme le Madagascar, le Kenya ou la Zambie, semblent à première vue largement absentes de ce mouvement. Jean François Médard explique donc que cette absence de visibilité des églises protestantes dans le champ politique camerounais est liée d'abord à l'émiettement de ces églises au nombre desquelles une douzaine si les sectes sont exclues, et dont six sont regroupées au sein de la F.E.M.E.C (Fédération des Eglises et Missions Evangéliques du Cameroun). La F.E.M.E.C en fait, joue le rôle d'une sorte de confédération des églises, en coordonnant les œuvres médicales, scolaires et les opérations de développement. Sur ces tâches donc se greffent des fonctions de représentation des églises auprès des pouvoirs publics. Au fond, chaque église membre intervient éventuellement auprès des autorités, mais l'attention accordée à leur démarche, que ce soit par l'administration, les hommes politiques ou les médias, dépend selon Jean François Médard, du poids respectif de ces églises. Or ce poids est faible et régionalisé.

*Mais les décisions, dans une structure de type confédéral, reposent sur un consensus qui est d'autant plus difficile à obtenir que les églises sont divisées entre elles. Ce qui est le cas en matière politique. D'où la rareté et la timidité des prises de position de la F.E.M.E.C qui ne peut intervenir publiquement en raison de son mode d'organisation qu'après la réunion annuelle du comité exécutif comme le dit le pasteur Hendje Toya « les évêques peuvent se rassembler et prendre des décisions, même si les chrétiens n'y sont pas associés. Ce n'est pas possible chez les protestants en raison de l'organisation synodale des églises. Le synode se réunit une fois l'an. Tant qu'ils ne sont pas mandatés par le synode, leurs déclarations ne sont que des déclarations individuelles ». Aussi les églises protestantes sont-elles toujours en décalage par rapport à l'église catholique dont le type d'organisation facilite davantage les prises de position publiques, qu'il s'agisse de celles des évêques en leur diocèse ou de la conférence épiscopale. Toutes ces raisons contribuent à expliquer que l'église catholique paraisse beaucoup plus présente sur la scène publique que les églises protestantes<sup>115</sup>.*

Par ailleurs Jean François Médard reconnaît que sous la période coloniale, les missions protestantes passent pour avoir joué un rôle fondamental mais caché en faveur de la décolonisation. Et qu'au contraire, l'église catholique, plus particulièrement au Cameroun, s'est plutôt mobilisée avec efficacité contre le mouvement anti-colonial. Dans ce sens et d'après l'auteur, ce n'était pas un hasard que l'U.P.C recrute principalement dans les régions où les

---

<sup>115</sup> Jean François Médard, *op., cit.*, p.191.

missions protestantes étaient bien implantées, alors qu'elle n'a pas pu pénétrer dans la région de Yaoundé, fief des missions catholiques.

#### **D- Protestantisme et démocratie**

Les rapports entre le protestantisme et la post colonie ayant été analysés, il est question dans ce volet de s'intéresser aux rapports entre protestantisme et démocratie. A cet effet, quelques auteurs à l'instar de Hubert Bost, Claude Dargent, Olivier Abel, Jean François Zorn, Jean Beaubérot, Daniel Tanguay, Eric Keslassy, vont être consultés dans leurs travaux pour traiter de ces rapports.

D'abord les travaux d'Hubert Bost. Celui-ci dans son article<sup>116</sup> analyse les rapports entre le protestantisme français surtout et la démocratie et fait en même temps la synthèse en termes de tendances, des débats qui ont à un moment tourné autour de ces rapports. De façon plus précise, Hubert Bost montre que trois moments peuvent être considérés comme révélateurs de la configuration protestante d'Ancien Régime et de la lente évolution des discours et des pratiques qu'elle a connus, de la Renaissance aux Lumières : le moment Jean Calvin (XVI<sup>e</sup> siècle), le moment Pierre Bayle (XVII<sup>e</sup> siècle) et le moment Antoine Court (XVIII<sup>e</sup> siècle). S'agissant du premier moment qui parle de l'époque d'influence de Jean Calvin, Hubert Bost montre que bien qu'il marquât une légère préférence pour le régime aristocratique, Jean Calvin mit sur pied une forme de gouvernement appelée l'organisation presbytéro-synodale où l'église est définie comme le lieu de la prédication et de l'administration des sacrements. Et où la communauté locale, dirigée par un consistoire, est composée du ou des pasteurs et d'un nombre d'anciens d'église élus ou cooptés. Ce groupe de responsables reconnus et mandatés, et dans lequel les laïcs sont toujours plus nombreux que les pasteurs, gouverne et représente l'église. Dans ce sens, note l'auteur, chaque église délègue au synode provincial annuel des *députés* (un laïc ancien d'église par pasteur), et chaque synode provincial délègue à son tour les siens au synode national. Nonobstant cette forme de gouvernement de l'église qui traduit un ferment de démocratie ecclésiastique, Hubert Bost note à son tour le comportement ambigu des protestants. Car dit-il, s'il faut reconnaître que les protestants réformés récusent, comme incompatible avec la Bible, l'organisation ecclésiastique pontificale donc une forme de gouvernement hiérarchique, force est aussi de constater qu'en politique notamment, ils ne remettent pas davantage en cause le principe monarchique, considérant d'ailleurs que l'ordre temporel, voulu par Dieu, obéit à des lois spécifiques, différentes des règles qui prévalent dans

---

<sup>116</sup> Hubert Bost, « *Protestantisme et démocratie* », article tiré du site <https://www.asmp.fr>

l'ordre spirituel. Néanmoins, ce comportement ambigu des protestants n'empêcha pas Montesquieu de noter ceci :

*Quand la religion chrétienne souffrit, il y a deux siècles, ce malheureux partage qui la divisa en catholique et en protestante, les peuples du nord embrassèrent la protestante, et ceux du midi gardèrent la catholique. C'est que les peuples du nord ont et auront toujours un esprit d'indépendance et de liberté que n'ont pas les peuples du midi, et qu'une religion qui n'a point de chef visible convient mieux à l'indépendance du climat que celle qui en a un.*

*Dans les pays même où la religion protestante s'établit, les révolutions se firent sur le plan de l'Etat politique. Luther ayant pour lui des grands princes, n'aurait guère pu leur faire goûter une autorité ecclésiastique qui n'aurait eu de prééminence extérieure ; et Calvin ayant pour lui des peuples qui vivaient dans des républiques, ou des bourgeois obscurcis dans les monarchies, pouvait fort bien ne pas établir des prééminences et des dignités<sup>117</sup>.*

Dans cette perspective, Robert Kingston affirme que :

*Pouvons-nous conclure que Calvin et le calvinisme ont créé à eux seuls la démocratie et qu'ils furent à l'origine des révolutions modernes telles que la révolution française ? Non certes. En revanche, nous pouvons dire avec assurance que le calvinisme a marqué une étape décisive de l'évolution de la chrétienté vers la démocratie en créant un gouvernement représentatif<sup>118</sup>.*

Il ressort de ces citations et d'après Montesquieu que le protestantisme correspond aux républiques tandis que le catholicisme correspond à la monarchie. Dans ce sens, les peuples du Nord ont embrassé la religion protestante à cause de leur esprit d'indépendance et de liberté, et que ceux du midi sont restés catholiques parce qu'ils n'ont pas cet esprit. Hubert Bost montre dans le second moment de son article que le pasteur Antoine Court ne partageait pas ces points de vue. Dans cette perspective, pour ce pasteur et telle que sa pensée est retracée par Hubert Bost, la Suède, le Danemark, l'Angleterre, à cette époque, ne formaient pas des Républiques et que depuis qu'ils sont devenus protestants, ils n'avaient pas cessé d'être gouvernés par des souverains. Et qu'au contraire les républiques de Pologne, de Venise, de Gênes par exemple se sont accommodées de la religion catholique. Quant à Pierre Bayle, philosophe et historien, Hubert Bost dit de lui que dans ses premières publications, ce fils de pasteur exilé en Suisse et ensuite aux Provinces-Unies, l'actuelle Hollande, a défendu ardemment la thèse du loyalisme monarchique des Huguenots, et que dès avant, mais surtout après la révocation de l'Edit de Nantes, il se fait l'avocat de la liberté de conscience. Hubert Bost note que loin de le conduire

<sup>117</sup> Cité par Hubert Bost, *op., cit.*, p.10.

<sup>118</sup> Cité par Hubert Bost, *idem*.

à adopter des idées démocratiques, cette revendication individuelle, qui porte à ses yeux sur un domaine quasi sacré, s'accommode parfaitement du statu quo politique. Pierre Bayle en fait est convaincu que le spirituel et le temporel obéissent à des logiques différentes et inconciliables qu'il combat d'ailleurs comme malsaines et dangereuses toute tentative de rapprochement. A la fin de sa vie, note Hubert Bost, il est amer vis-à-vis des églises réformées. Mais la critique qu'il formule est surtout intéressante par le parallèle qu'elle établit. Car bien qu'il tienne farouchement à la destruction entre temporel et spirituel, Bayle reconnaît le caractère humain, trop humain, du fonctionnement ecclésiastique. Il exhorte du reste son lecteur, bien évidemment à cette époque à rester critique tant à l'égard du discours politique qu'à l'égard du discours pastoral. Et de ne donc pas faire d'illusions sur les propos démocratiques qu'affichent parfois princes ou clercs. Hubert Bost à partir de ces trois manuels analysés, finit par tirer cette conclusion

*Faut-il conclure, à partir de l'exemple français, que les protestants ne seraient qu'accidentellement démocratiques? Ce serait aller trop loin. En revanche, cet exemple permet de démontrer que la question doit être déployée de deux façons. La première, à propos de la démocratie comme religion politique, constate qu'en raison de ses principes théologiques la « tradition politique » protestante fut longtemps réticente à exprimer un choix. La seconde en termes de culture démocratique, constate que les protestants avaient, dès la réforme, sans qu'ils en aient conscience, et parfois sous la forme déconcertante de l'aristocratie, une affinité avec le sens du débat contradictoire et public, de la répartition des responsabilités, de la députation, de la laïcisation de l'éducation, fait des choix qui les portaient vers cette forme de vivre-ensemble <sup>119</sup>.*

Ces rapports entre protestantisme français et démocratie seront également analysés par Jean François Zorn<sup>120</sup>. Dans son article, l'auteur, par ailleurs, s'attarde sur la question de la réputation démocratique des protestants notamment en France. Il se propose aussi de montrer en quoi l'organisation des églises réformées s'inspire de la démocratie et quelles sont les limites d'un tel rapprochement. Et enfin, il montre, à travers quelques engagements des réformés français dans le monde, ce qui amène les journalistes à souligner la culture démocratique des protestants français.

Jean-François Zorn soutient que le protestantisme est une religion aux accents démocratiques.

---

<sup>119</sup> Hubert Bost, *op., cit.*, p. 09.

<sup>120</sup> Jean François Zorn, « Protestantisme français et démocratie », in *Lumen vitae*, Revue internationale de la catéchèse et de pastorale, trimestriel-juin, 1998, N°2.

*Contrairement à ce que l'on croit généralement, l'avènement du protestantisme en Europe au XVI<sup>e</sup> siècle n'a pas provoqué une révolution des institutions politiques. Le principe qui permit pour la première fois au protestantisme d'exister politiquement fut le fameux Cujus regio ejus religio réclamé à l'empereur du Saint-Empire romain germanique lors de la diète de spire en 1526 par les princes allemands ralliés à la réforme. En l'acceptant, l'empereur reconnaissait qu'une autre religion que le catholicisme pouvait exister dans l'empire mais se faisant, les princes protestants ne mettaient pas en question le régime de chrétienté qui n'avait rien de démocratique. Néanmoins, lorsqu'à la dernière diète de spire en 1529, l'empereur voulut revenir sur cette concession, cette fois-ci pour interdire la propagation de la réforme, les princes protestèrent (d'où l'origine de l'appellation protestant) au nom de la liberté de conscience contre laquelle, selon eux, une décision ne pouvait aller.*

*C'est sur le fond, la position qu'adopte Henri IV quand il se "convertit" au catholicisme pour devenir roi de France. Cette conversion, comme l'indique clairement l'Edit de Nantes de 1558, n'entraîne pas les protestants dans le catholicisme, mais permet d'établir une distinction entre la religion de la majorité d'un peuple à laquelle il fallait se rallier pour pouvoir le gouverner et la conviction des personnes qui, elle, est ingouvernable parce qu'elle dépend d'une relation avec Dieu.*

*Peut-on voir dans cet avènement de la liberté de conscience également la naissance de l'individu moderne lequel porte en lui les germes de l'esprit démocratique ? Un individu autonomisé sur le plan de sa conscience n'est-il pas un démocrate en puissance ? Sans doute, mais le rapprochement se fera dans la longue durée et ce n'est que deux siècles plus tard, au temps des révolutions le protestant, seul devant Dieu sera aussi seul devant le suffrage<sup>121</sup>.*

Dans la suite de son texte, Jean François Zorn souligne que le principe du sacerdoce universel donna naissance, dès le XVI<sup>e</sup> siècle à un régime ecclésiastique particulier et encore en vigueur aujourd'hui dans les églises de la réforme à savoir le système presbytérien synodal. Ce système repose sur deux pôles : le presbytérien qui est le groupe (conseil presbytéral) représentant la communauté locale, et le synodal qui est l'Assemblée Générale des représentants des églises locales. Le gouvernement, dans ce régime, celui qui établit les règles en matière de discipline ecclésiastiques et les articles en matière de foi c'est le synode. L'auteur constate qu'avec cette façon de faire, nous sommes là devant un régime d'assemblée aux allures démocratiques. Par ailleurs, l'auteur rappelle que ces affinités entre protestantisme et démocratie ne doivent pas faire oublier que le protestantisme, dans quelques circonstances et dans certaines de ces expressions, a légitimité des régimes parfaitement non démocratiques et même totalitaires : tel est le cas du protestantisme des "chrétiens allemands" et celui lié à

---

<sup>121</sup> Jean François Zorr, *op., cit.*, pp. 210-211.

l'*Apartheid* en Afrique du Sud. Il y a rarement des liens univoques entre religions et démocratie, conclut l'auteur et que l'invocation des droits de Dieu peut régulièrement menacer la démocratie.

Claude Dargent aussi aborde les mêmes rapports entre protestantisme et démocratie. Mais il s'intéresse à l'aspect du vote chez les protestants <sup>122</sup> notamment à la relation qu'entreprendrait le vote avec l'appartenance au protestantisme. Pour le dire autrement, l'auteur analyse dans son article, les différentes prises de position et de basculement en fonction des partis politiques et de tendance politique des protestants des pays occidentaux. Ainsi l'auteur constate-t-il que dans l'ensemble des pays anglophones développés, et de manière comparatiste, les protestants s'y révèlent plus à droite que les catholiques. Et qu'aux États-Unis où le protestantisme est majoritaire, il se situe dans le camp des républicains.

*D'un côté, le protestantisme majoritaire épouserait moins massivement que jadis les thèses du parti républicain... ce protestantisme rassemble les épiscopaliens, les congrégationalistes et les presbytériens. Historiquement, il tient le haut du pavé aux États-Unis. Cette élite économique et politique est traditionnellement un soutien majeur du parti républicain. Or selon certains auteurs, elle s'en serait éloignée dans la dernière période.*

*D'un autre côté, l'essor du fondamentalisme protestant depuis la fin des années soixante-dix est souvent présenté comme ayant travaillé à l'accentuation de ce phénomène de clivage entre des protestants conservateurs et des catholiques plus soucieux de progrès social aux États-Unis. Avec le développement de ce qu'on a appelé « la droite chrétienne », et au-delà des fluctuations conjoncturelles de son influence, les fidèles des églises évangéliques se seraient portés plus nombreux encore que dans le passé sur le candidat du parti républicain<sup>123</sup>.*

L'auteur note qu'en Australie et en Nouvelle-Zélande les protestants considérés globalement, votent moins pour le parti travailliste que la minorité catholique. En France, note l'auteur, l'orientation à gauche des protestants français n'a pas certainement pris fin avec la première guerre mondiale.

*Si le protestant est donc peut-être moins systématiquement un homme de gauche qu'au tournant du siècle, il l'est encore bien plus fréquemment que ses concitoyens. La relation causale s'est un peu affaiblie par rapport au départ de la III<sup>e</sup> République, mais elle reste largement significative... Il faut d'abord remarquer que cette analyse repose sur des données qui sont loin d'être absolument démonstratives.*

<sup>122</sup> Claude Dargent, « Protestantisme, vote et contexte national : de l'histoire des idées à la sociologie du comportement politique », article tiré du site archives-fig-st-dic.Chdp.fr-2002/dargent/article.litm

<sup>123</sup> Claude Dargent, *op. cit.*, pp. 7-8.

*F-G Dreffus a relevé les résultats électoraux d'une trentaine de cantons dits "protestants" dans diverses régions françaises. Ceci pose immédiatement deux problèmes. Tout d'abord, la religion n'est qu'une des variables qui influencent le vote. Conclure au vu d'un déclin électoral de la gauche dans ses cantons à la baisse de la propension des protestants à adopter cette orientation politique, c'est raisonner implicitement toutes choses égales par ailleurs : cela revient à supposer qu'aucune des autres variables influençant le vote ne s'est modifié dans les aires géographiques considérées. Quand on connaît l'ampleur des transformations démographiques, économiques et sociologiques de l'après-guerre, c'est pour le moins une suggestion hasardeuse. Or ces transformations ont affecté tant les protestants que les non-protestants, et pas nécessairement de façon identique* <sup>124</sup>.

Franck Lessay aussi aborde la même thématique dans son article<sup>125</sup>. Il y démontre que le protestantisme en lui-même véhicule dans son éthique, une éthique aussi démocratique et qui a, à un moment donné, influencé la démocratisation du monde séculier surtout dans son domaine politique. Pour bien le montrer, l'auteur aborde dans son article trois aspects : désacralisation du pouvoir et engagement dans la cité; renonciation au monopole de la vérité : de la tolérance au pluralisme et une métaphysique de la personnalité absolue. Dans la première thématique, l'auteur, par un triple constat, commence par reconnaître que les pays protestants ont accédé à la démocratie avant les autres pays chrétiens et qu'il n'en est aucun de nos jours qui ait un régime non démocratique. Mais paradoxalement, aucun des réformateurs n'affichait la moindre sympathie envers la démocratie telle qu'on pouvait la comprendre en leur temps. Et que plusieurs de ces réformateurs ont prêché avec véhémence, à l'image de Martin Luther, la soumission aux régimes monarchiques et dictatoriaux. Néanmoins, ces constats selon l'auteur, ne sauraient éluder le fait que le protestantisme, dans son éthique principalement démocratique, a contribué à la démocratisation du pouvoir politique séculier.

*En second lieu, la doctrine du Sola scriptura entraîne des effets critiques qui ne se limitent pas au pouvoir religieux. Ce dernier voit sa légitimité suspendue à la conformité de son discours et de son action au message biblique. La désacralisation virtuelle qui en découle rejaillit sur le pouvoir politique, et à un double titre : en raison de ses fins propres, qui sont d'ordre temporel; en tant qu'institution humaine et, de ce fait pécheresse. En transférant de l'église sur l'Écriture le rôle de véhicule de la foi et du salut, le protestantisme relativise en réalité les capacités de tout pouvoir humain. Il ouvre comme le suggère Jean-Paul Willaime, « la possibilité d'un rapport critique et désacralisateur au pouvoir politique, et ce même si les réformateurs ont explicitement valorisé le respect des autorités établies... Par là, selon le même*

<sup>124</sup> Claude Dargent, *op. cit.*, pp. 11-12.

<sup>125</sup> Franck Lessay, « *Éthique protestante et éthos démocratique* », in *Revue, Cité, religions et démocratie*, N°12, Paris, PUF, 2002, article tiré du site cairn.info

*commentateur, la réforme a « contribué à affermir la volonté que (l'autorité politique) soit contrôlée et légitimée par le peuple ». On pourrait ajouter que, conjugué avec le refus de toute forme d'idolâtrie de la créature » (refus particulièrement sensible dans le courant puritain du calvinisme), cette relativisation des pouvoirs humains peut aisément se muer en une attitude d'irrespect envers les puissances dans lesquelles Max Weber voit un « retournement » de l'ascétisme chrétien traditionnel qui « fonde historiquement le caractère propre de la démocratie contemporaine chez les peuples influencés par le puritanisme, en contraste avec celle des peuples d'esprit latin <sup>126</sup>.*

Dans la deuxième thématique de son article, entendue comme renonciation au monopole de la vérité : de la tolérance au pluralisme, l'auteur montre qu'à un moment en Occident ou en Europe, le point de vue pluraliste l'a emporté devant le constat que la prétention à détenir le monopole de la vérité signifiait l'assurance des déchirements prolongés au sein des sociétés et entre les nations et que l'anathème, la censure, la persécution n'avaient ni justification morale, ni efficacité pratique. Donc si l'on veut admettre, d'après l'auteur, que le pluralisme politique est fondé sur la reconnaissance d'une légitimité de la diversité des opinions, il est clair que le laboratoire en a été le long débat sur la tolérance religieuse. D'après Franck Lessay, quoique ces principes du pluralisme politique eussent été mis en oeuvre en Europe dans les États protestants, où cependant, la liberté de conscience a été appliquée plus tôt que dans les États catholiques à savoir en Hollande, dans la plupart des colonies américaines et dans l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est du protestantisme que leur est venue l'impulsion initiale. En effet, selon Franck Lessay, la cause en est aisée à identifier: elle réside dans le rejet de l'idée de l'infaillibilité. A compter du moment où aucune institution humaine ne pouvait plus se prévaloir d'une telle capacité, la porte était ouverte à l'acceptation de l'inévitable pluralité des interprétations.

*En toute hypothèse, les arguments qui ont servi à justifier la tolérance religieuse obligent à soutenir le principe du pluralisme politique. On ne voit pas comment il serait possible de les défendre et, sans inconséquence, de répudier simultanément la liberté d'expression et, pourtant, la liberté d'association civile et celle de choisir ses gouvernements et de les sanctionner. Le plaidoyer de l'agnostique John Stuart Mill en faveur de ce bloc de libertés, dans *On Liberty*, en offre la démonstration. L'interrogation sur les missions de laisser la recherche de la vérité - de toute vérité - se dérouler librement ne se dissocie pas d'une réflexion sur le mode de gouvernement le plus approprié à des citoyens libres <sup>127</sup>.*

---

<sup>126</sup> Franck Lessay, *op., cit.*, p. 193.

<sup>127</sup> Franck Lessay, *idem.*, p. 200.

Quant à la dernière thématique de cet article, à savoir, une métaphysique de la personnalité absolue, l'auteur commence par montrer à ce niveau qu'en réaction, sans doute à une lecture trop uniformément «libéralisante» de l'histoire du protestantisme, la thèse a été défendue selon laquelle, le protestantisme a d'abord constitué à la mise en place de structures sociales oppressives. Dans ce sens, d'après Max Weber que l'auteur mentionne dans son texte, la réforme a instauré des formes de surveillance et de contrôle de l'individu qu'on peut considérer comme beaucoup plus contraignantes que ce que le catholicisme avait réussi à créer en la matière. Dans cette perspective, et d'après Marcel Gauchet<sup>128</sup> que l'auteur convoque dans son texte, l'affranchissement spirituel de l'individu réalisé par la Réforme n'aurait sans doute pas eu les effets politiquement émancipateurs qu'on lui a souvent prêtés. En effet, selon Marcel Gauchet, l'émergence d'une société libérée de l'emprise étouffante de l'église devrait beaucoup plus à une « Révolution politique » survenue au XVII<sup>e</sup> siècle en conséquence des ébranlements provoqués par la Réforme, qu'à la révolution religieuse que représenta celle-ci. Retraçant le parcours de la laïcité, Marcel Gauchet fait valoir qu'il conviendrait de ne pas surestimer l'autonomisation individuelle du croyant dans son rapport à Dieu, du point de vue des racines de la modernité individualiste, et de réestimer en revanche, l'autonomisation religieuse du principe d'ordre collectif qui s'incarne dans l'Etat. Pour nuancer ce point de vue, Franck Lessay se demande si les deux mouvements pouvaient se penser et s'accomplir séparément.

*Si l'on admet, comme Troeltsch, que la culture moderne se caractérise par « un individualisme toujours consistant des convictions, opinions, théories et finalités pratiques conduisant à la tolérance, au relativisme, au principe selon lequel « l'organisation de la société sera créée de manière autonome et consciente, sous une forme libre susceptible de s'adapter à l'évolution des situations, il faut convenir que cet individualisme a pour fondement principal l'idée chrétienne que l'homme est voué à devenir une personnalité achevée grâce à un élan vers Dieu, source de toute vie personnelle connue du monde en général, et qui est en même temps le fait d'être saisi et formé par l'esprit divin. L'historien allemand ajoute: « c'est la métaphysique – inhérente à cet élan - de la personnalité absolue, qui apprécie médiatement ou immédiatement tout notre monde, et qui offre à l'idée de liberté, de personnalité, de moi autonome, une assise métaphysique qui exerce une influence même là où elle est combattue et refusée »<sup>129</sup>.*

Et Franck Lessay de conclure son article en disant que L'expérience historique a prouvé qu'il n'existait pas d'incompatibilité entre la culture catholique et la démocratie. Quoiqu'il en soit, on peut considérer que le protestantisme a bien, pour sa part, des affinités de fond avec

<sup>128</sup> Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard/le débat, 1998.

<sup>129</sup> Franck Lessay, *op., cit.*, p. 201.

l'éthos démocratique et qu'il a contribué à façonner celui-ci par la façon spécifique dont il a inscrit sur l'horizon judeo-chrétien les questions du pouvoir, de la vérité et de l'individu. Des valeurs civiques il n'a heureusement plus l'apanage. A l'inverse, il est possible que l'individualisme dont il était originellement porteur exerce aujourd'hui des efforts corrosifs sur la démocratie en s'exacerbant sous des formes purement profanes et matérialistes, au point de rendre précaire, sinon illusoire, toute forme de lien social authentique. Le protestantisme se découvrirait, pour finir comme le ferment de dissolution que dénoncèrent Bosquet, de Maistre et les ennemis jurés de libre examen.

Les mêmes affinités et d'influence du protestantisme et /sur la démocratie sont développées par Jean Beaubérot<sup>130</sup>. Dans cet ouvrage en réalité collectif, Jean Beaubérot et d'autres auteurs font comprendre que l'idée est partie d'une volonté de répondre scientifiquement et objectivement aux questions des croyants qui sont nées du souci de voir le pape, dans l'Église Catholique de revoir sa manière dictatoriale de prendre les décisions sur le plan doctrinal. Décisions dogmatiques qui faisaient état d'un déficit de démocratie dans le fonctionnement de l'Église catholique. Ces décisions commencèrent donc à être contestées par plusieurs églises catholiques de l'Europe occidentale dont les membres fidèles exprimaient une certaine insatisfaction par rapport au fonctionnement interne de l'église. En clair donc, il y a eu selon Jean Beaubérot, une contestation de certaines positions doctrinales et morales adoptées par le pape et la curie romaine notamment, contestation surtout de la manière, jugée autoritaire et unilatérale selon laquelle ces décisions sont prises et imposées aux fidèles sans véritable concertation. Les croyants catholiques avaient exprimé le souhait d'une véritable association de tous à la vie et aux décisions de l'Église Catholique, de même qu'une revendication de plus de transparence et de respect des droits de l'homme de la part de ceux qui exercent une autorité dans cette église, spécialement à Rome. Le second constat de Jean Beaubérot est que les diverses églises chrétiennes sont nées dans un contexte historique, culturel, social et politique différent du nôtre aujourd'hui. Elles ont par ailleurs été influencées, dans leur manière de restructurer et de s'organiser, par certaines évidences sociales et politiques de l'époque. Jean Beaubérot fait comprendre qu'actuellement, ces mêmes églises, dans beaucoup de pays du moins, vivent au sein des sociétés démocratiques. Car les idéaux de la démocratie et des droits de l'Homme sont des évidences culturelles partagées par un grand nombre de nos contemporains. Les auteurs se demandent comment les différentes églises se situent-elles dans cet environnement nouveau et dans quelle mesure leur organisation interne favorise-t-elle la

---

<sup>130</sup> Jean Beaubérot, et al., *Démocratie dans les églises*, coll. Trajectoire, Lumen vitae, Washington B-1050 Bruxelles, 1999.

transparence du message évangélique en tenant compte des aspirations démocratiques de notre temps. S'agissant particulièrement du protestantisme, Jean Beaubérot note que *«le protestantisme est positivement, et au pied de la lettre le sans-culottisme de la religion. L'un évoque la parole de Dieu, l'autre les droits de l'Homme. Mais dans le fait c'est la même théorie, la même marche et le même résultat. Ces deux frères ont brisé la souveraineté pour la distribuer à la multitude »*<sup>131</sup>.

Jean Beaubérot affirme encore ceci *« Aujourd'hui, nous avons une notion plus complexe de causalité et que l'on peut dire plutôt que le protestantisme, ou certains de ses éléments, a constitué une variable parmi d'autres dans l'enchevêtrement des faits sociaux qui ont contribué à faire émerger des sociétés démocratiques »*<sup>132</sup>. Les auteurs notent même que des membres militants du protestantisme français ont participé activement à la construction et à l'établissement de la laïcité, qui est en France une composante essentielle de la démocratie.

*Au niveau de l'histoire, on peut donc dire que des éléments du protestantisme ont contribué à la construction, à l'établissement et au fonctionnement de sociétés démocratiques. Au niveau de la compréhension interne de la légende dorée qui existe dans tout discours d'un groupe sur lui-même, l'idée que la Réforme est mère de la démocratie reste forte. Comment les protestants pourraient-ils se considérer comme « interpellés » par des aspirations dont ils estiment qu'ils ont été les initiateurs ?*<sup>133</sup>.

Ce rapport étroit entre protestantisme et démocratie surtout aux États-Unis fait aussi l'objet d'une analyse dans l'ouvrage de Éric Keslassy<sup>134</sup>. Dans cet ouvrage, et comme son titre l'indique, Keslassy commente au fond la pensée de Tocqueville sur la démocratie telle qu'elle est pratiquée en Amérique. Pour Keslassy, De Tocqueville dans son ouvrage dresse un portrait sociologique de la démocratie. Pour lui loin d'être un régime politique, il s'agit d'un état social. Car si la démocratie suppose l'égalité politique des citoyens, elle doit également leur garantir l'égalité des chances et l'égalité des considérations. Et c'est grâce à cette vision spécifique que Tocqueville, et d'après Keslassy, parvient à discuter les dangers toujours actuels de la société démocratique : tyrannie de la majorité, individualisme, inquiétude matérialiste.

*L'apport fondamental de Tocqueville est de nous livrer une approche « sociologique » de la démocratie et de dépasser cette quête purement politique : la démocratie ne doit plus seulement être vue comme un régime politique mais comme un « Etat social ». L'égalité des*

<sup>131</sup> Cité par Jean Beaubérot et al., *op. cit.*, p. 85.

<sup>132</sup> Jean Beaubérot et al, *idem*.

<sup>133</sup> Jean Beaubérot et al., *ibidem.*, p. 94.

<sup>134</sup> Eric Keslassy, *Alexis De Tocqueville, De la démocratie en Amérique, pour une sociologie de la démocratie*, Paris, Ellipses, marketing S.A. 2012.

*conditions qui caractérise cette « société démocratique » relève d'un triple processus : égalité politique, égalité des chances et égalité des considérations assurent d'un même mouvement la progression inéluctable de l'Etat social démocratique. C'est bien une vision « sociologique » de la démocratie que De Tocqueville nous laisse en héritage dans la mesure où l'égalité des conditions change considérablement la nature des relations entre les hommes*<sup>135</sup>.

En ce qui concerne le protestantisme en relation avec la démocratie, De Tocqueville dans l'édition originale de son ouvrage affirme que « *la plus grande partie de l'Amérique anglaise a été peuplée par des hommes qui, après s'être soustraits à l'autorité du pape ne s'étaient soumis à aucune suprématie religieuse, ils apportaient donc dans le nouveau monde un christianisme, que je ne saurais mieux prendre qu'en l'appelant démocratique* »<sup>136</sup>. Et Éric Keslassy commentant la pensée De Tocqueville à propos, déclare ceci :

*En effet, les colonies puritaines au début du XVII<sup>e</sup> siècle se développent suivant des principes religieux et égalitaires : les territoires investis deviennent des espaces démocratiques renfermant des petits propriétaires, excluant toute logique aristocratique. Les puritains viennent en Amérique avec leurs normes morales et l'envie de pouvoir exercer leur religion en toute liberté. Dès lors, les lois se constituent sous l'influence de la sévérité des règles religieuses ». Les colonies apparaissent très vite comme de petites cités administratives : l'intervention du peuple dans la sphère politique et juridique se concrétise par le vote libre de l'impôt, la responsabilité des agents de pouvoir, la liberté individuelle et le jugement par un jury*<sup>137</sup>.

L'influence de cette démocratie dans le protestantisme au sein des États-Unis, cet ensemble d'États, cette société américaine, est davantage développée dans les travaux de Stephen Kalberg. En effet, le sociologue américain spécialiste de Max Weber, dans l'un de ses ouvrages<sup>138</sup> et sur les traces de Max Weber qui avait pointé « *les affinités électives* » entre la morale issue de la réforme et la mentalité économique moderne, dévoile, dans cet ouvrage, celles, plus explicites et moins systématisées par Weber, qu'entretiennent l'éthique portée par les sectes et les églises puritaines et la culture politique américaine. En d'autres termes, les conceptions et comportements politiques des Américains – l'intensité de la participation civique, leur rapport à l'autorité et à l'Etat, leur attachement à l'égalité et à la pratique de l'autogouvernement en général – ont été profondément influencés par une disposition d'esprit

<sup>135</sup> Eric Keslassy, *op. cit.*, p. 35.

<sup>136</sup> Alexis De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, volume I (1835), réédition, Paris, Garnier Flammarion, 1981, p.392.

<sup>137</sup> Eric Keslassy, *idem*, pp. 59-60.

<sup>138</sup> Stephen Kalberg, *L'Éthique protestante et l'esprit de la démocratie*, Paris, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « *La bibliothèque du Mauss* », 2014, traduit par Philippe Chamial.

particulière - un éthos - dont la source est fondamentalement religieuse. Au fond, cet ouvrage de Kalberg s'ouvre aussi sur la profonde crise sociétale que traversent les États-Unis d'aujourd'hui. Le constat profond de l'auteur est que l'érosion de la vie civique mine la confiance en soi des citoyens comme leur engagement communautaire. Le délitement des classes moyennes et l'explosion des inégalités limitent les opportunités d'ascension sociale et remet en cause le « *rêve américain* ». D'où la question posée par Kalberg : « *Existe-t-il encore, en Amérique, un esprit de la démocratie capable de garantir une forte légitimité et un soutien significatif à une démocratie stable, ouverte et efficace ?* »<sup>139</sup>. Kalberg ne le partage pas, si un consensus règne autour de ce constat, pour autant le diagnostic qui pose la communauté intellectuelle quant aux sources de cette crise : à contre courant de ses contemporains, qui se focalisent trop selon lui, sur le présent, il en appelle, en spécialiste de Weber, à un retour aux origines pour saisir ce qui fait l'esprit de la démocratie en Amérique. Pour Kalberg, la société américaine est entrée dans une crise sans précédent car le ressort de ce qui constituait l'esprit de la démocratie, à savoir ce qu'il appelle « *Le dualisme organique* »<sup>140</sup> est brisé. L'équilibre entre les deux pôles authentiques et indissociables, que sont la dimension « *individualiste* » et la dimension « *civique* » est rompu. La tension permanente entre ces deux pôles créait une dynamique de renouvellement permanent au sein de la culture politique qui jalouse toute l'histoire des États-Unis et c'est ce qui amène Kalberg à brosser à grands traits l'évolution de la démocratie américaine à trois grandes phases historiques.

La première phase (chapitre I et II), relative à l'histoire coloniale et à la diffusion du protestantisme ascétique au sein de la sphère civique voit l'émergence du dualisme organique conformément au projet d'édification du « *Royaume de Dieu* » sur terre. À cette configuration, régie par des valeurs religieuses et modelée par l'autoadministration, le passage à la deuxième phase au cours du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles se traduit par la sécularisation des valeurs et la vitalité d'une sphère civique régénérée par la multiplicité des groupes et la persistance des « *exclusivismes* » propre au protestantisme (chapitre III). Cette spécificité américaine prend du relief lorsqu'elle est comparée à l'Allemagne où l'Etat se substitue au rôle des associations

---

<sup>139</sup> Stephen Kalberg, *op. cit.*, p. 32.

<sup>140</sup> Le dualisme organique correspond à la synthèse entre un individualisme pratico-éthique et une sphère civique puissante. Par ailleurs, Kalberg représente la sphère civique comme étant un espace public où des normes et des standards éthiques ainsi que des formes de participation et d'engagement permettent la libre expression du pluralisme social de sorte qu'elle est « *dominée par la concurrence entre les partis, le libre débat et la confrontation entre les valeurs les plus diverses* ». Kalberg emploie dans cet ouvrage indistinctement le terme d'« *individualisme pratico-éthique* » et « *individualisme civique* » pour signifier que cette forme d'individualisme est orientée par des valeurs contrairement à l'individualisme pratico-national qui renvoie aux intérêts. Au cours de l'argumentation de l'auteur, le dualisme organique originel cède le pas au « *dualisme civique* » afin d'accentuer l'idée que la synthèse particulière entre les deux dimensions revêt une forme séculière.

civiques qui forment, aux États-Unis, une arène politique diffuse et étendue (chapitre IV). La remise en cause de la pérennité de cette tension par le repli des citoyens dans leur sphère privée, l'influence grandissante de la bureaucratie et enfin le développement du consumérisme vont entamer selon Kalberg, la dissolution de la sphère civique au début du XX<sup>e</sup> siècle. Kalberg cherche à montrer, à la lumière weberienne, les affinités électives que la structure de la démocratie entretient avec la structuration propre à la secte. Weber, dans ses essais, voit dans la religion, un individualisme éthique et pratique orienté vers la maîtrise du monde et caractérisé par une profonde confiance en soi. Les sectes procurent une garantie de qualité personnelle des membres du fait qu'elles s'imposent des codes éthiques rigoureux. Les associations modernes, en héritières, reposent sur un système de cooptation de leur membre que les « *certificats* » garantissent et sans lequel nulle ascension sociale n'est possible. La société américaine est donc une société très stratifiée où s'exerce une compétition entre citoyens pour capter le plus de prestige social. La sécularisation, l'urbanisation et l'industrialisation n'ont donc pas conduit à une société atomisée. C'est l'articulation entre les « *configurations d'action* » (valeurs et croyances) et les groupes qui les ont portées et transmises (sectes, églises puritaines, associations) qui expliquent que la pérennité du dualisme organique s'est perpétuée même si la nature de ces porteurs sociaux se modifia avec le temps. L'inculcation des valeurs civiques facilite la formation des groupes et génère une multiplicité d'associations qui, à leur tour, propagent l'action pratico-éthique au sein des sphères politiques et économiques. Lorsque les groupes sont suffisamment puissants, la configuration d'action perdure malgré les grandes transformations sociales et limite le rationalisme pratique ; lorsqu'ils s'affaiblissent, comme la crise actuelle, la sphère publique tend à se dissoudre. Cette lecture des essais de Weber que Kalberg retrace dans son ouvrage, en est l'un des points forts. Car aux États-Unis, les associations jouent un rôle pivot pour saisir la généalogie de l'esprit de la démocratie américaine.

Daniel Tanguay<sup>141</sup> aborde la même thématique du protestantisme et de la démocratie en Amérique, mais dans une perspective inverse de celle de Stephen Kalberg. Tanguay commence par dire qu'il a pensé qu'il était intéressant d'explorer une dimension souvent négligée de l'expérience américaine, à savoir l'impact que la démocratie a eu sur le christianisme et, par extension, sur toutes les autres religions qui sont pratiquées aux États-Unis.

*On a tendance en général à favoriser un autre angle d'approche, à savoir celui qui privilégie l'étude de l'influence du christianisme et, plus spécifiquement, du protestantisme puritain sur la naissance de la*

---

<sup>141</sup> Daniel Tanguay, *Protestantisme et panthéisme dans la démocratie américaine*, PUL, 2010.

*démocratie américaine. Dans cette perspective, la démocratie américaine et ses institutions sont vues comme les produits d'une sécularisation du christianisme, ou tout au moins, on insiste sur le fait que la manière par laquelle la démocratie américaine a réglé le problème théologico-politique, a été rendue possible par le type de christianisme qui a marqué l'origine de la colonie américaine. C'est en partie cette thèse qui se trouve au centre de la description que Tocqueville nous offre dans son célèbre ouvrage la démocratie en Amérique<sup>142</sup>.*

Dans la suite de son texte, l'auteur montre que l'expérience religieuse américaine est à la fois panthéiste et gnostique. Elle est panthéiste en ce sens qu'elle présuppose que toutes les expériences religieuses ramènent en fait à une vérité unique qui se manifeste sous diverses formes religieuses. Elle est gnostique dans la mesure où chaque individu peut faire l'expérience personnelle de cette vérité pour lui-même et devenir le seul maître de son salut. Dans cette perspective, note Daniel Tanguay, les différentes sectes n'étaient pas intéressées à voir s'établir une religion d'État qui imposerait nécessairement ses doctrines et ses pratiques à l'ensemble des citoyens. Plus essentiellement encore dans la mesure où la conversion est un acte fondamentalement libre et personnel, beaucoup de croyants, et parmi les plus convaincus d'entre eux, pouvaient partager l'idée séculière de la tolérance religieuse et de la liberté de conscience.

*La démocratie américaine avait en effet un grand besoin de désarmer l'esprit sectaire et le fanatisme qui, ne l'oublions pas, n'étaient pas du tout absents dans la Nouvelle-Angleterre du XVII<sup>e</sup> siècle. La reconnaissance de la liberté religieuse pour tous, l'affirmation du principe de non-intervention de l'État dans les affaires religieuses, allaient régler une partie du problème. Les sectes avaient alors pour leurs propres bénéfices tout intérêt à respecter la liberté religieuse de leurs concitoyens. Comme aucune force religieuse n'avait suffisamment de pouvoir pour imposer sa volonté à l'ensemble de la population, les sept voulurent protéger la liberté d'action en s'assurant de la neutralité relative de l'État en matière religieuse. Mais ce ne fut pas le seul motif, comme je l'ai indiqué plus haut, qui a conduit les protestants américains à reconnaître la légitimité du régime démocratique américain : le régime démocratique américain est le produit indirect du protestantisme américain et il a conclu, dès son origine, une sorte de pacte de non-agression mutuelle avec les différentes dénominations. Ce pacte était d'autant plus efficace que les pères fondateurs ont laissé suffisamment dans le flou les cantons du régime américain de telle sorte qu'il a été possible pour les esprits religieux d'y voir l'incarnation de leurs rêves d'une cité sainte. La religion civique américaine fut le résultat de ce savant mélange de déisme des lumières et de rhétorique chrétienne<sup>143</sup>.*

---

<sup>142</sup> Daniel Tanguay, *op. cit.*, p. 10.

<sup>143</sup> Daniel Tanguay, *idem.*, p. 30.

Ces propos traduisent en filigrane le fait que la vision pragmatique de l'expérience religieuse américaine non seulement est en parfaite consonance avec la trajectoire suivie par la même expérience religieuse au sein du protestantisme, mais aussi, elle est hautement personnelle et affective, anti-doctrinale, et anti-institutionnelle. Cette individualisation, comme le note l'auteur, de l'expérience religieuse ne provient pas uniquement de la dynamique propre au protestantisme américain. Elle a subi aussi l'influence de l'éthos propre à la démocratie américaine.

Les rapports entre protestantisme et démocratie sont abordés sous un autre angle par Patrick Cabanel<sup>144</sup>. Dans une perspective sociohistorique, Patrick Cabanel met l'accent sur le choix des protestants en France et en termes de vote et d'élection en République. Plus précisément dans cet ouvrage, l'auteur se propose en jouant sur la polysémie du titre, d'interroger aussi bien les conceptions des protestants français à l'égard de la République que la place réservée par celle-ci depuis la fondation de la III<sup>ème</sup> République aux « *Fils de Calvin* ». Dans ce sens, Patrick Cabanel opère un triple déplacement. Il montre, avant 1914, l'existence de deux gauches protestantes, l'une héritée de Benjamin Constant et de l'orléanisme, ralliée à la République et à la laïcité sans doute, plus libérale que véritablement « *De gauche* » ; l'autre, celle du christianisme social et de ses avatars socialistes, plus tardive et que la droite catholique renverra volontiers à l'héritage de Rousseau. Patrick Cabanel souligne aussi qu'aux origines de l'idéologie républicaine, compte davantage le rôle de « *passeurs d'idée et d'influence* » d'un Renouvier ou d'un Buisson qu'une hypothétique sur représentation protestante au sein de la République opportuniste ; et s'amorça, dès la fin du siècle, la radicalisation laïque qui allait marquer la fin de « *L'âge religieux de la République* », en dépit du compromis arraché de haute lutte par Allier et quelques autres aux partisans de Combes en 1905. « *C'est [...] le tragique de leur héritage et la reconnaissance [des protestants] envers les sociétés et les idéologies qui s'ouvrirent à eux et les proclamèrent égaux, qui fondent [...] quelle que soit leur réussite sociale, l'insistant encrage à gauche* »<sup>145</sup>. Dans la suite de son ouvrage, l'un des principaux intérêts que développe Patrick Cabanel réside dans le regard qu'il porte sur l'histoire notoire dont les années 1870-1914 n'auront fourni que la matrice. L'insistance sur la mémoire huguenote, faite du souvenir des persécutions et du désert, qui nourrit successivement l'engagement dreyfusard, l'antifascisme d'un Chamson, le refus de l'antisémitisme et le

---

<sup>144</sup> Patrick Cabanel, *Les protestants et la république de 1870 à nos jours*, Bruxelles, complexes, « *Les dieux dans la cité* », 2000.

<sup>145</sup> Patrick Cabanel, *idem.*, p. 244.

protestantisme résistant, éclaire particulièrement la spécificité française de ce protestantisme minoritaire. Elle est battue en brèche dès l'entre deux guerres par l'émergence d'une droite protestante, assez largement répartie en héritage orléaniste, conservatisme politique des courants évangéliques, voire au sein de l'association Sully, rapprochement avec l'action française, au risque de quelque schizophrénie politique. Ce qui se joue là d'après Patrick Cabanel, c'est déjà la fin de l'exception protestante. Dans le dernier chapitre sur l'après 1945, l'auteur pose la question de la survie même d'une culture politique protestante, dans une société où la bonne image du protestantisme repose davantage sur sa réputation de tolérance, voire sur sa capacité à s'auto diluer dans la sécularisation générale que sur les traits qui firent longtemps l'identité huguenote.

## **CHAPITRE II : PROTESTANTISME, DIPLOMATIE, SOCIÉTÉ ET MODERNITÉ**

Dans le chapitre précédent, les rapports que le protestantisme entretient avec la réforme et la politique ont été présentés. Ce second chapitre quant à lui, et dans le même sillage que le premier, se propose de traiter des relations qui existent entre protestantisme, diplomatie, société et modernité. En première section, il s'agira de se focaliser sur les liens qui s'établissent entre protestantisme, diplomatie et société. Dans ce sens les aspects de protestantisme et diplomatie internationale; pentécôtisme, politique et société et de protestantisme et politique intérieure des Etats-Unis seront analysés. Et en seconde section, les relations qui existent entre protestantisme et modernité seront évoquées.

### **I- PROTESTANTISME, DIPLOMATIE ET SOCIÉTÉ**

Il s'agit ici d'analyser tour à tour les affinités qui existent d'une part entre protestantisme et diplomatie internationale et d'autre part entre pentécôtisme, politique et société, et par ailleurs entre protestantisme et politique intérieure des Etats-Unis.

#### **A- Protestantisme et diplomatie internationale**

Il est question ici de s'attarder sur le volet protestantisme et diplomatie internationale. De ces rapports, il est surtout question d'analyser l'influence et la contribution du protestantisme dans la prise des décisions politiques en diplomatie internationale. Dans cette perspective, les églises protestantes américaines en sont les plus actives. Mediapart<sup>146</sup> nous livre un article assez édifiant dans ce sens. Dans cet article, il est question du rôle et de l'influence des protestants évangéliques aux États-Unis dans la politique étrangère américaine. Après avoir relevé la spécificité des protestants évangéliques américains par rapport aux protestants fondamentalistes et avoir retracé l'émergence de la communauté évangélique américaine ainsi que leur réveil politique, Médiapart montre que les protestants évangéliques ont acquis en seulement une trentaine d'années une place de choix sur la scène politique américaine en devenant une composante essentielle de l'électorat républicain. Selon Mediapart, 56 % des protestants évangéliques se déclarent Républicains, 27 % démocrates et 17 % indépendants. Les grands chevaux de bataille évangéliques sont avant tout des questions morales, défendues par de puissantes organisations comme la *Religions Roundtable*, *Focus on the Family*, *Traditional values Coalition* et *American Family Association* : contraception, avortement,

---

<sup>146</sup> Médiapart, « *Les protestants évangéliques aux États-Unis et la politique étrangère américaine* », article tiré du site : [blogs.mediapart.fr/danyves/blog](https://blogs.mediapart.fr/danyves/blog) 2016.

pornographie, recherche médicale sur les cellules souches, mariage homosexuel. Mais parallèlement, affirme Médiapart, à cette prise de conscience politique et aux prises de positions politiques qui lui correspondent, les protestants évangéliques américains se sont éveillés aux problématiques internationales. Leur position s'est d'abord construite par défaut, en fonction de leurs ennemis : contre le système communiste « *sans Dieu* », contre les positions « *libérales* » et « *faibles* » des opposants à la guerre du Vietnam, contre les fanatismes de l'islamisme radical. Aujourd'hui et à la différence des chrétiens fondamentalistes fortement isolationnistes, les protestants évangéliques sont devenus interventionnistes, soutenant forcément des principes de politique étrangère en accord avec leur foi et n'hésitant pas à s'engager dans les débats contemporains. Néanmoins, il note qu'un certain nombre d'enjeux internationaux concentre l'essentiel de leurs efforts à savoir évangéliser partout dans le monde sans rencontrer des difficultés, la question de la liberté religieuse et la persécution des chrétiens dans le monde, exceptionnalisme, militarisme et *guerre juste* en faveur des États-Unis, les missions humanitaires et l'Israël. Car beaucoup de protestants évangéliques américains pensent par exemple que tant que les États-Unis soutiendront Israël, leur pays continuera à être béni de Dieu, mais que s'ils retirent leur soutien, ils seront maudits.

Par ailleurs, selon Médiapart, l'hétérogénéité de la communauté évangélique américaine, tiraillée entre les franges aux tendances traditionalistes et d'autres plus modérées, fait apparaître des positions contradictoires, entre intolérance et ouverture, entre conservatisme et progressisme.

*Jerry Falwell et Pat Roberson sont sans conteste, les champions des déclarations-scandales, s'exprimant souvent en termes haineux à l'encontre des protestants non évangéliques, des féministes, des homosexuels ou des libéraux. Jerry Falwell a également comparé le SIDA au « châtiment d'un Dieu juste contre les homosexuels », tandis que le sénateur Jesse Helms, allié des évangéliques, a déclaré que les aides anti-SIDA devaient être réduites car les homosexuels contactaient cette maladie à cause de leur « conduite délibérée, dégoûtante et révoltante ». Et Pat Roberson a suggéré en 2003 que l'explosion d'une bombe nucléaire sur le département d'État américain, qu'il jugeait complaisant envers les régimes autoritaires, serait une bonne chose pour son pays ou encore en 2005 que les États-Unis devraient faire assassiner Hugo Chavez, le président de Venezuela. De même l'antisémitisme et l'islamophobie des milieux évangéliques reviennent fréquemment au centre des débats. En 2002, les archives nationales américaines ont rendu public l'enregistrement d'une conversation de 1972 entre le président Nixon et le révérend Billy Graham, dans laquelle ce dernier disait regretter « l'étreinte » des juifs*

*sur les médias américains et conseillait de la rompre « ou le pays irait aux égouts<sup>147</sup>.*

Au niveau de l'influence des évangéliques sur la politique étrangère américaine proprement dite, le soutien à la démocratie, le refus de la complaisance vis-à-vis des dictatures « amies », et le changement de régime, thématiques éminemment néoconservatrices, ont en effet l'avantage double d'être en parfaite cohérence avec l'ambition évangélique de moraliser la politique étrangère et, d'un point de vue plus pragmatique, de trouver un terrain commun solide pour construire leur relation avec les néoconservateurs. Médiapart note qu'aujourd'hui, 71 % des protestants évangéliques considèrent que les États-Unis devraient promouvoir la démocratie dans le monde, contre 60 % de l'ensemble des Américains et 49% des américains athées, agnostiques ou sans préférence religieuse.

*L'administration de G.W Bush est probablement la Maison-Blanche la plus réceptive à laquelle les protestants évangéliques ont eu à faire face, même s'il serait erroné de considérer qu'elle est absolument à la botte de leurs intérêts.*

*Richard Land décrit ainsi les relations de la communauté évangélique avec les différentes administrations : « pendant l'administration Reagan, ils donnaient assez souvent suite à nos appels téléphoniques [...] Pendant l'administration Clinton, ils ont arrêté d'accepter nos appels téléphoniques au bout d'un moment. Dans cette relation [Bush fils], ce sont eux qui nous appellent et nous demandent : « Que pensez-vous de cela? [...]. Ce changement d'attitude est non seulement le fait d'une proximité de valeurs entre le président et la communauté évangélique mais aussi du pouvoir politique qu'a acquis la communauté au cours du demi-siècle passé<sup>148</sup>.*

En termes de victoire diplomatique de cette communauté évangélique, Médiapart montre qu'une de ses grandes victoires en matière de politique étrangère a été le passage au congrès en 1998 de la *International Religion Freedom Act* (IRFA) visant à promouvoir la liberté religieuse en tant qu'objectif de politique étrangère américaine et à combattre la persécution religieuse dans les pays étrangers. Car jusqu'en 1998, la liberté religieuse était défendue par la diplomatie américaine de manière irrégulière. Mais l'IRFA a radicalement changé la situation en faisant de la défense de la liberté religieuse une exigence officielle et non plus un simple devoir moral. En plus, l'idée d'un soutien à l'expansion de la démocratie dans le monde a fait son chemin dans l'administration Bush, en partie grâce au soutien des protestants évangéliques

En guise de conclusion, Médiapart affirme que

---

<sup>147</sup> Médiapart, *op., cit.*, p. 09.

<sup>148</sup> Médiapart, *op., cit.*, p.11.

*A la fois nationaliste et interventionniste, sceptique quant aux organisations internationales, favorable à l'utilisation de la force et à la projection de la puissance américaine dans le monde au nom de la promotion de la liberté et de la démocratie, préoccupée par la défense de la liberté religieuse, les causes humanitaires et l'avenir d'Israël, la communauté évangélique américaine a une vision singulière du monde qui l'entoure. Sa plus grande réussite est sans doute d'être aujourd'hui en mesure de transformer une partie de cette vision du monde en actes politiques concrets. Les efforts des protestants évangéliques pour investir l'espace politique américain, en se « réengageant » culturellement et politiquement, en organisant leur troupe efficacement, en recherchant des soutiens, néo-conservateurs ou trans-religieux, et en devenant une force majeure du parti républicain ont porté leurs fruits. Cela se traduit par une forme de « moralisation » de la politique étrangère américaine, c'est-à-dire par un recours plus fréquent à des arguments moraux et religieux pour motiver et justifier des choix politiques, qu'il s'agisse de la promotion de la démocratie, des interventions humanitaires ou de la guerre en Irak. Ainsi, malgré le caractère parfois obscur des motivations et objectifs théopolitiques des protestants évangéliques américains, ils s'imposent en tant qu'acteurs incontournables de la politique étrangère américaine et de la scène internationale <sup>149</sup>.*

Cette problématique de l'influence de la communauté évangélique dans la politique étrangère américaine est développée relativement dans les Notes géopolitiques<sup>150</sup>. En effet, dans cet article, il est souligné le fait selon lequel l'expansion mondiale fulgurante du protestantisme évangélique semble notoire. Et à titre d'exemple, note l'article, quelques 8 000 Sud-Américains se convertissaient chaque jour à la foi évangélique au point où le dynamisme des associations évangéliques redessine à grande vitesse la carte mondiale des croyances et des zones d'influence religieuse. Après avoir délimité et circonscrit le concept d'évangélisme, cet article démontre entre autre que les évangélistes seraient un levier d'influence culturelle et diplomatique au service des États-Unis.

*Durant la majeure partie du XXe siècle, le protestantisme évangélique constitue, pour les grandes puissances anglophones particulièrement les États-Unis un véritable « levier d'influence », pour reprendre les mots de Sébastien Fath ». On connaît les liens entretenus, note-t-il, par une star de l'évangélisation mondiale comme Billy Graham avec le département d'Etat et le rôle joué en sous-marin par les ambassades des États-Unis à l'occasion des opérations d'évangélisation de masses conduites par des organisations « Para church » comme Jeunesse En Mission (JEM). En raison de son discours de conversion individuelle, mais aussi de sa culture individualiste et démocratique (rôle majeur de*

<sup>149</sup> Médiapart, *op. cit.*, p.13.

<sup>150</sup> Notes géopolitiques, « Le monde est leur paroisse : comment les évangélistes redessinent la carte mondiale des religions », article tiré du site : <http://nottes-géopolitiques.com/2011>

*l'assemblée locale), sans oublier son éthos de responsabilité, l'évangélisme constituerait, pour Washington, un levier d'influence privilégié pour façonner les sociétés civiles émergentes avec des valeurs fondatrices du modèle américain. Une convergence d'intérêt encore renforcée par la croyance commune des Américains, croyants ou non, en l'universalité de leur modèle* <sup>151</sup>.

Sébastien Fath, dans la même perspective, aborde l'influence du protestantisme évangélique américain dans la politique étrangère américaine. Seulement que dans son article<sup>152</sup>, il se limite à analyser le poids géopolitique des évangéliques américains en faveur d'Israël. L'auteur soutient la thèse selon laquelle pour trouver trace d'une influence directe, constante, depuis au moins trente ans et massive des intérêts évangéliques sur la politique extérieure américaine, ce n'est pas au bord de l'Euphrate, mais sur les rives du Jourdain qu'il faut porter l'enquête. Et que sans prise en compte du poids des intérêts évangéliques américains sur les relations américano-israéliennes, on ne peut comprendre le soutien massif que Washington apporte depuis des décennies à l'Etat hébreu. Ensuite, l'auteur se demande comment en est-on arrivé là. Pour Sébastien Fath, et de manière globale, les évangéliques américains ont acquis un poids considérable dans la politique étrangère américaine au Proche-Orient. Leur intérêt pour Israël trouve ses fondements dans la Bible et le partage d'une même prétention de « *Peuple élu* ». Mais jusqu'à la fin des années 1950, la perception de la question israélo-palestinienne reste menacée. L'irruption des juifs messianiques, l'islamisation croissante des Palestiniens et les espoirs placés dans un sionisme chrétien ont conduit les évangéliques américains à exercer un puissant lobby proisraélien auprès du congrès américain et de la Maison-Blanche.

*Les organisations évangéliques pro-israéliennes ont entrepris, depuis 1967, un lobbying politique intense, en particulier au sein du parti républicain. Par le biais de structures influentes comme la National Christian Leadership conference For Israel (fondée en 1967), l'Ambassade Chrétienne Internationale à Jérusalem (fondée en 1980), la Christian Zionist Congress (fondée en 1996) ou Voices United for Israel (Organisation Judéo-évangélique), les sionistes évangélistes ont imprégné la culture politique républicaine (mais aussi certains cercles démocrates). L'administration Bush Jr, notamment proche des milieux de la droite chrétienne est profondément influencée par cette vision théologico-politique d'Israël. Particulièrement cultivée par des lobbies comme Christian's Israël Public Action Campaign (CIPAC), la proportion de congressmen acquise à la « sainte cause » n'a jamais été*

<sup>151</sup> Notes géopolitiques, *op., cit.*, p. 2.

<sup>152</sup> Sébastien Fath, « *Le poids géopolitique des évangéliques américains : le cas d'Israël* », article tiré du site <https://www.cairn.info/article>

*aussi élevée. Depuis vingt ans, plusieurs mesures inspirées par le congrès ou la Maison-Blanche résultent de ce lobbying, comme l'American Embassy Act, décision du congrès (1995) qui prône le déplacement de l'ambassade américaine de Tel-Aviv à Jérusalem. Peu après sa nomination comme ambassadeur des États-Unis auprès de l'ONU, le très conservateur John Bolton reçut une lettre du Christian's Israel Public Action Campaign (CIPAC) l'adjurant de « faire tout ce qui est en son pouvoir pour veiller à ce qu'Israël bénéficie de tous ses droits au sein des Nations Unies ». C'est ici moins le juridisme ou la culture « onusienne » qui explique ce playdoyer, que l'idéologie dispensationaliste partagée par 40 millions de sionistes chrétiens américains*<sup>153</sup>.

De ces propos, l'auteur veut montrer que pour les évangéliques américains, Israël répond au plan de Dieu et que les chrétiens américains ne sauraient économiser leurs efforts en sa faveur<sup>154</sup>.

Dans la même veine, le politologue Charles Saint-Prot analyse la stratégie des évangéliques américains dans le monde arabe<sup>155</sup>. En effet, dans cet article, l'auteur commence par faire quelques remarques selon lesquelles depuis quelques années, l'extrémisme religieux, à des fins politiques, est devenu l'un des éléments essentiels de la géopolitique au Proche-Orient. Alors que certains milieux et médias ne cessent d'accuser l'islam de tous les maux, les commentateurs restent discrets sur la responsabilité des églises protestantes qui contribuent à radicaliser le conflit. Ce qui est donc moins connu selon Charles Saint-Prot, c'est le rôle des évangéliques dans la politique des États-Unis dans le monde arabe. Il montre qu'il est notoire que la Maison-Blanche, le congrès et la CIA (*Central Intelligence Agency*) ouvrent et gèrent avec un grand intérêt l'expansion des églises évangéliques. Car la haine proposée par elles contre l'islam, mais aussi leur mépris à l'égard des Arabes chrétiens, en font un instrument

---

<sup>153</sup> Sébastien Fath, *op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>154</sup> Sébastien Fath développe la même thématique dans ses articles suivants « *Géopolitique de l'évangélisme aux États-Unis* », *Revue diplomatique*, 2014 ; « *Le poids géopolitique de l'évangélisme* », *Revue d'Islamologie*, Al-Tafalion (EZZEDINE Abaya et Ridwan Alsayyid), 2014 ; « *Le sionisme chrétien aux États-Unis face à la question palestinienne* », in Ernest Reichert (dir.), *Actes du colloque la paix en Israël-Palestine-du sionisme chrétien au document Kairos-Palestine*, Avignon, Sabeo, 2013 ; « *Les églises américaines et la guerre en Irak*, in Remi Fabre et André Encrevé (dir.), *Guerre juste et juste guerre: Les justifications de la guerre de l'Antiquité XXI<sup>e</sup> siècle*, Université de Paris XII Créteil, 2013 ; « *Le défi géopolitique de l'expansion évangélique* », *Revue diplomatie*, 2011 ; « *Géopolitique des églises évangéliques américaines : l'exemple des mégachurches* », *Grands dossiers, sciences humaines* N°4, 2006 ; « *Etats-Unis : l'empire du religieux sur le politique* », *Universala*, 2005 ; « *Question palestinienne et idéologie sioniste aux États-Unis* » ; « *Le rôle des protestants évangéliques* » *Eurovient*, 2001 ; « *La projection géopolitique des megachurches évangéliques américains* », *Revue internationale de politique comparée*, 2009, vol.16.

<sup>155</sup> Charles Saint-Prot, « *Les églises évangéliques et le jeu des États-Unis dans le monde arabe* », Réseau Voltaire, 2005, site : [www.voltairenet.org](http://www.voltairenet.org).

privilegié de la politique visant à briser le monde arabe pour mieux organiser un « *moyen orient* » tout entier soumis à l'influence de Washington et de ses alliés israéliens.

*Bien entendu, cette action de prétendue évangélisation encouragée, financée et protégée par le gouvernement de Washington, n'est animée d'aucun sentiment religieux sincère. Son but est de créer des foyers de discorde au sein des pays arabes afin de les destabiliser et de les affaiblir. Elle a pour effet d'attiser artificiellement le choc des civilisations et s'inscrit dans le projet développé depuis le 11 Septembre de diaboliser l'Islam. Elle s'inscrit tout simplement dans le cadre de la politique des États-Unis visant à remonter le « Grand moyen-Orient » et à y étendre l'hégémonie états-unienne* <sup>156</sup>.

Les églises évangéliques américaines constituent donc, sur le plan diplomatique, une force à même d'aider les États-Unis à étendre son hégémonie dans le monde.

## **B- Pentecôtisme, politique et société**

Il est question de s'attarder maintenant sur le pentecôtisme, ce « *protestantisme de l'émotion* » selon l'expression de Jean-Paul Willaime, dans ses rapports avec le monde politique et la société.

Dans cette optique, l'article de Jean-Paul Willaime<sup>157</sup> va d'abord être présenté. En fait, Jean-Paul Willaime y propose une analyse panoramique du pentecôtisme. Et pour le faire, il commence par préciser la difficulté de le conceptualiser en montrant que le pentecôtisme est un monde religieux dont il n'est pas facile d'établir les contours. Et que les églises et groupes religieux très divers qui, dans les cinq continents, s'en réclament et /ou que l'on peut ranger sous ce vocable sont d'une extrême variété et chaque cas mérite une étude approfondie. Après cette mise au point, et après avoir retracé ses origines historiques et précisé ses caractéristiques, Jean-Paul Willaime montre plutôt qu'à partir de ses caractéristiques théologiques de base, le pentecôtisme fait partie du protestantisme. Et même, c'est un protestantisme émotionnel. Néanmoins, le premier point culminant de cet article consiste pour l'auteur de considérer le protestantisme comme le lieu de manifestation de la démocratie de l'expression et du leadership pastoral.

*Incontestablement, le pentecôtisme autorise une prise de parole de chacun, quelles que soient sa condition et ses capacités intellectuelles. Le parler en langue est une formidable revanche de l'analphabète par rapport aux lettres, par rapport à toutes les formes de la parole*

<sup>156</sup> Charles Saint-Prot, *op., cit.*, p. 5.

<sup>157</sup> Jean Paul Willaime « *Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel* », Archives de sciences sociales des religions, 1999. Article tiré également du site : <http://www.pensee.fr>

*autorisée. Le pentecôtisme, pour certains, constitue donc une démocratie de l'expression, une démocratie également de l'accès au divin et des bienfaits que cela peut apporter »<sup>158</sup>.*

Le deuxième point culminant de cet article est que l'auteur se propose aussi d'analyser le pentecôtisme en situant sa fonction entre « *destructuration sociale et recomposition communautaire* ». D'après Jean-Paul Willaime, le pentecôtisme touche les catégories les plus pauvres de la population. Dans ce sens, les premiers analystes du monde pentecôtiste avaient déjà constaté l'affinité entre le pentecôtisme et les catégories les plus pauvres de la population.

*La prédication pentecôtiste constituerait donc une réponse à une demande de groupes sociaux précis ébranlés par la crise de la société traditionnelle. Elena Cassin (1960, p.366), analysant, dans les années 1950, le développement du pentecôtisme en Italie du Sud et constatant que ses adhérents provenaient « sans exception des classes les plus défavorisées », a appelé ce mouvement « la religion du pauvre ». Dans ce mouvement, commente Hallenger (1972, p.262), « l'italien exploité et désespéré trouve sa dignité humaine. Comme un enfant de Dieu parmi d'autres enfants de Dieu, il est pris au sérieux »<sup>159</sup>.*

L'auteur note plus loin que face à la désagrégation des relations économiques et sociales, les communautés pentecôtistes remplissent effectivement une fonction de protection et d'encadrement vis-à-vis des populations précarisées. Analysant ces communautés dans la capitale du Guatemala, S. Predroncolombaniet d'après l'auteur, remarque que devant l'affaiblissement des liens familiaux ou communautaires, la communauté pentecôtiste offre une structure à partir de laquelle se recrée un dispositif d'entraide, générant par conséquent une nouvelle forme de solidarité, à base religieuse. Ce faisant, les communautés pentecôtistes exercent d'importantes fonctions économiques de redistribution et qu'il est retrouvé ici ce que Lalive d'Epinay mentionnait à propos du pentecôtisme au Chili, à savoir le fait que la communauté pentecôtiste représente un véritable « *refuge normatif* » pour les secteurs de la population les plus déstabilisés par le bouleversement de l'ordre socio-économique traditionnel. De là, le lien établi entre conversion au pentecôtisme et situation de mobilité et de crise.

Le troisième et dernier point culminant de cette analyse de Jean Paul Willaime sur le pentecôtisme est la relation qu'il établit entre la modernité et lui : d'après le sociologue français, le paradoxe du pentecôtisme, c'est aussi, tout en favorisant la conversion à certaines caractéristiques de la modernité, il s'avère aussi apte à accompagner les victimes de la

<sup>158</sup> Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 16.

<sup>159</sup> Jean-Paul Willaime, *idem.*, pp. 18-19.

modernité. Le pentecôtisme est moderne en légitimant la rupture avec des coutumes traditionnelles, il est post moderne par sa capacité à gérer les fractures sociales et culturelles de la modernité, il est prémoderne en réeanchantant le monde.

*A plusieurs égards et dans certains contextes, le pentecôtisme est effectivement vecteur de la modernité. Il l'est tout d'abord parce qu'il brise l'autorité de la tradition et contribue à la délégitimer. Parce que le dieu pentecôtiste apparaît plus fort et efficace que les dieux traditionnels, il arrache les individus de leurs cadres sociaux et symboliques traditionnels ou s'offre comme dispositifs symboliques appropriés pour accompagner des individus qui, pour des raisons socio-économiques, sont déjà arrachés de leur milieu communautaire habituel. En milieu rural surtout, mais pas uniquement. Le pentecôtisme est également vecteur de modernité en présentant l'engagement religieux comme un choix personnel : il enclenche, à travers le phénomène de la conversion, un processus d'individualisation qui entraîne toute sorte de conséquences : constituer des individus en acteurs religieux, c'est aussi leur permettre de se constituer en acteurs sociaux, voire en acteurs économiques et politiques. La valeur de l'individu ne dépend pas de ses origines ethniques ni de son statut social, elle dépend de ce qu'il fait de sa vie. Le pentecôtisme est aussi égalitaire : potentiellement, chacun peut accéder au salut et aux bénéfiques symboliques et matériels qu'il représente. Parce que le pentecôtisme est une méritocratie religieuse, il prédispose les individus à entrer dans la méritocratie sociale<sup>160</sup>.*

Jean-Paul Willaime précise par ailleurs que le pentecôtisme est également vecteur de la modernité par la moralisation de l'individu qu'il opère à travers l'émancipation par rapport aux normes traditionnelles de comportement imposées par la coutume et sa règle, sa conduite selon les normes qu'il choisit de suivre.

Dans la même optique, Véronique Boyer analyse aussi le pentecôtisme. Mais elle se propose de se limiter au cas brésilien. En fait dans cet article<sup>161</sup>, Véronique Boyer se propose de passer en revue et de faire le point de quelques ouvrages et articles sociologiques et anthropologiques écrits et publiés sur le pentecôtisme brésilien. Sa préoccupation majeure, en termes de problématique, dans ce sens est de comprendre l'essor remarquable du pentecôtisme ces deux dernières décennies au Brésil. En d'autres termes, comprendre l'adhésion massive à ce système religieux qui est le pentecôtisme au Brésil, de formation paradoxalement assez récente (la fin du XIX<sup>e</sup> siècle) et étrangère aux populations qui le rallient. A partir de cette problématique l'auteur, pour traiter du rapport entre pentecôtisme et modernité, fait parler deux

<sup>160</sup> Jean Paul Willaime, *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>161</sup> Véronique Boyer, « *Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien* », Nuevo mundo, Mundo nuevo, Bibliothèque des auteurs du centre, mis en ligne le 14 février 2015. <http://Nuevo mundo.revues.org/603>.

auteurs dont les ouvrages ont été publiés à la fin des années 1960. D'abord l'ouvrage d'Emilio Willems, Véronique Boyer montre qu'il compare dans cet ouvrage<sup>162</sup> les cas chilien et brésilien, et estime que l'expansion pentecôtiste dans la classe dominée est liée à la désagrégation du système oligarchique et au processus de migration des campagnes vers les villes qui l'accompagne.

En effet, dans les zones urbaines où s'organisent des mouvements sociaux en faveur de la démocratisation, les circonstances permettant la dissidence religieuse seraient plus favorables qu'en milieu rural. Et d'après Emilio Willems, note l'auteur, le pentecôtisme constitue un facteur de modernisation des sociétés en vertu de la rupture que suppose l'adhésion à ce nouveau mouvement religieux d'avec le système de valeur et les pratiques religieuses du catholicisme populaire, qui unissaient jusque-là les représentations de l'exercice du pouvoir. Ensuite, l'ouvrage de Christian Lalive d'Épinay, dans lequel il publie les résultats de son enquête sur l'essor du pentecôtisme au Chili, Véronique Boyer remarque qu'il constate que l'expansion du mouvement connaît une accélération lors de la grande dépression en 1930. Alors que le déclin de la société traditionnelle, fondée sur l'exploitation de grands domaines incite les populations à migrer vers les villes qui connaissent à cette époque un fort taux de croissance, l'industrialisation du pays ne parvient pas à fournir des emplois à tous les nouveaux arrivants. D'importantes aires de pauvreté vont se constituer. Le succès du pentecôtisme auprès de ses larges couches de population à l'abandon est interprété par Christian Lalive d'Épinay à partir de ce « *caractère anémique d'une société en transition* ». En faisant l'économie des ouvrages parus dans ce sens dans les années 1970, Véronique Boyer fait comprendre que du fait de l'influence de la théologie de la libération, plusieurs intellectuels et auteurs des ouvrages ont conclu que les pentecôtistes sont incapables de participer aux mouvements de revendication d'une part parce qu'ils constatent l'inertie réelle des églises évangéliques devant les inégalités sociales et les abus policiers mais aussi parce qu'ils défendent cette église catholique « *populaire* ».

*Le sociologue et historien Francisco Cartaxo Rolin, un dominicain brésilien, publie ainsi en 1985 une thèse soutenue à la fin des années 1970 sur la formation et l'implantation du pentecôtisme au Brésil. Dans son dernier ouvrage, cet auteur prolonge ses analyses extérieures du phénomène pentecôtiste en distinguant « le niveau de la position religieuse [c'est-à-dire le processus de reformulation des croyances religieuses en fonction des expériences personnelles] et celui du système social (p.10), celui-ci étant entendu comme l'organisation et le*

---

<sup>162</sup> Emilio Willems, *Followers of the New Faith, culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, Tennessee, vander bildt University, 1967.

*fonctionnement des églises. L'auteur constate alors que, au Brésil, les églises pentecotistes se sont toujours tenues à l'écart du monde politique considéré comme l'incarnation de l'impureté et des compromissions de ce monde, s'abstenant ainsi, à la différence de leur consœurs chrétiennes, de prendre ouvertement parti pour les militaires. Cette méfiance à l'égard de la politique persiste jusqu'aux années 1980 quand les églises néo-pentecôtistes cherchent à faire élire des députés sur la base de l'appartenance religieuse*<sup>163</sup>.

Mais cette position des années 1970 sera justement menacée à partir des années 1981 où s'observe une implication des pentecôtistes dans les affaires politiques au Brésil. Dans ce sens, Véronique Boyer note que l'étude d'un scientifique de confession protestante, le sociologue Paul Freston, a également permis de porter des appréciations plus mesurées sur les conséquences de l'expansion pentecôtiste. Véronique Boyer montre que dans sa thèse soutenue en 1993, Paul Freston analyse le vote des évangélistes aux différentes élections pour dégager les changements survenus dans leur attitude à l'égard de la politique.

*L'auteur constate que les élections de l'Assemblée Constituante de 1986 marque l'émergence dans la vie politique brésilienne des évangélistes, qui, jusque-là, s'en tenaient éloignés. L'image par la presse des députés élus est celle d'un groupe conservateur, peu compétent et clientéliste. De fait, les évangéliques, dont une très faible minorité est de gauche ou de centre-gauche, soutiennent lors de l'élection présidentielle de 1989, Fernando Collor, candidat de la droite. Cette récente politisation des évangéliques a parfois été interprétée comme la formation d'une nouvelle droite chrétienne » comparable à la New Christian Right Américaine. Mais l'auteur souligne que, contrairement au cas américain, le discours des évangéliques brésiliens n'a aucun contenu idéologique et que le groupe n'est pas soutenu par une base militante. La présence des évangéliques, et en particulier des pentecôtistes sur la scène politique traduit moins, selon Paul Freston, la défense d'un projet de société que le résultat « d'une stratégie de croissance religieuse », basée sur un « effort de différenciation face à la gauche catholique et la perception correcte d'une communauté religieuse pauvre mais en pleine expansion devant un État fort et au service des entrepreneurs*<sup>164</sup>.

En faisant donc parler des sociologues et des anthropologues, Véronique Boyer montre dans la suite de son article que la littérature anthropologique avec des auteurs comme Régina Novaes, donne non seulement des exemples d'engagement des pentecôtistes dans les luttes sociales, mais elle montre également le travail d'intégration d'éléments virtuels provenant d'autres systèmes religieux. Et que la lecture de ces différents travaux laisse apparaître une

<sup>163</sup> Véronique Boyer, *op. cit.*, p. 16.

<sup>164</sup> Véronique Boyer, *idem.*, p. 5.

divergence dans l'interprétation du pentecôtisme. Car en cherchant à dessiner des tendances générales et à dégager les caractéristiques de ce phénomène religieux, des études sociologiques sont amenées à travailler, même si c'est pour les déposer à partir de couples de termes antinomiques : aliénation ou démocratisation, tradition ou modernité, renforcement ou résistance. Dans ses propos concluants, l'auteur estime que l'étude du pentecôtisme doit accorder une grande attention au contexte local sans perdre de vue l'ensemble plus vaste où il s'insère, c'est-à-dire les structures institutionnelles et les idéologies régionales et/ou nationales.

Au-delà de ces approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme, Ariel Colomonos s'intéresse particulièrement à la mobilisation politique et sociale transnationale des évangélistes en Amérique Latine. Et parmi ces évangélistes, se trouvent en bonne place les pentecôtistes et les néo-pentecôtistes<sup>165</sup>. En fait, dans cet article, Ariel Colomonos, après avoir circonscrit conceptuellement le terme évangélisme dans lequel il situe en priorité le pentecôtisme, montre qu'en Amérique Latine, l'émergence de cultes pentecôtistes et néo-pentecôtistes participe de l'avènement des formes de religiosité particularistes au sein desquelles l'individu renouvelle son identité et son expression sociales. En effet d'après l'auteur, la logique appliquée de la dynamique évangéliste repose sur une destruction créatrice, la fondation d'un nouveau groupe à partir de l'ancien. D'autres enjeux se dessinent sur une trame culturelle qui intègre les mutations récentes du monde contemporain, dans la perspective de profonds changements sociaux et politiques. Des forces politiques et institutionnelles comme l'État et l'Église catholique sont questionnées dans leur action. Cette tendance est corrélative d'une dynamique au sein de laquelle des sous-groupes infranationaux, nationaux et transnationaux sont confrontés à l'Etat et aux institutions, en tant qu'interlocuteurs et partenaires du changement social.

D'après Ariel Colomonos, plusieurs logiques transnationales sont à l'œuvre dans l'émergence des évangélistes en Amérique Latine qui ont par ailleurs acquis désormais une reconnaissance du fait de leur croissance numérique et de leur visibilité au sein de ces différentes sociétés latino-américaines. Ariel Colomonos s'intéresse donc particulièrement à l'analyse des différentes stratégies liées à leur transnationalité conditionnant l'action politique dans les différentes sociétés internes. En analysant donc ces stratégies, il montre que du point de vue des relations internationales, il peut être discerné trois dynamiques complémentaires qui

---

<sup>165</sup> Ariel Colomonos, « *Les évangélistes en Amérique Latine : de l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale* », Cultures et conflits, 1994, <http://conflits.revues.org/201>

témoignent de l'action sociale des évangélistes dans de nombreux pays latino-américains, une dynamique de mission, une dynamique de croisade et une dynamique diplomatique.

La dynamique de mission qui fait partie de l'héritage légué par les différentes vagues missionnaires et notamment des protestants venus d'Europe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et puis plus tard les évangélistes Américains des États-Unis, fait en sorte que les églises pentecôtistes qui l'ont intégrée planifient leur action en fonction d'objectifs quantitatifs d'évangélisation. Car les évangélistes se concentrent tout particulièrement sur des groupes cibles définis suivant des critères, comme l'ethnie, la tribu, la condition sociale. Ensuite, la dynamique de croisade qui est liée logiquement à la dynamique de mission et dans laquelle la mission et la planification des conversions sont organisées dans des contextes où la dynamique d'entreprise est confrontée par une dynamique militaire. Dans ce sens, l'église devient une organisation qui motive ses fidèles autour de la définition de projets à vocation transnationale : collecte de fonds, envoi de missionnaires et de cadres, édification de réseaux de communication et de mobilisation, consolidation de ces réseaux. Enfin, la dynamique diplomatique qui se caractérise par l'absence de centre qui implique par ailleurs des configurations particulières à savoir une difficile construction institutionnelle, la coalescence ponctuelle autour de la venue d'un dirigeant étranger, l'émergence et la multiplication de nouveaux acteurs.

*Néanmoins, malgré l'absence de la hiérarchie bureaucratique, des ambassades existent dans la plupart des villes latino-américaines. La fonction de ces bureaux consiste tout d'abord à assurer une intermédiation auprès des gouvernants : canaliser des ressources en provenance principalement des États-Unis, mobiliser les organisations locales et veiller à ce que le travail missionnaire ne soit pas remis en cause par les autorités de l'État. Des espaces de représentation sont convoités par ces groupes religieux désireux d'accéder à une légitimité sociale dans les sociétés internes. Grâce aux ressources transnationales, symboliques, logistiques et économiques, les ambassades sont chargées de favoriser ce passage à l'action dans le cadre de l'État-nation. Des réseaux de diplomatie informelle sont tenus de veiller aux bons rapports avec l'Etat afin de gagner du terrain sur l'Église catholique. Dans un constat : la transnationalité est un des recours majeurs que les évangélistes ont utilisé depuis deux décennies pour conquérir les espaces sociaux vides<sup>166</sup>.*

Dans la suite de son texte, l'auteur s'attèle à montrer comment par la dynamique diplomatique et religieuse, les évangéliques, pour renforcer le caractère transnational de leurs églises en Amérique Latine et à partir des États-Unis qui sont les centres d'opération et avec des évangélistes célèbres comme Luis Pahan, Alberto Mottesini ou Pat Robertson et à travers

---

<sup>166</sup> Ariel Colomonos, *op. cit.*, p. 4.

leurs structures commerciales, économiques, hospitalières, académiques parfois personnelles, procèdent à l'influence des comportements et de la vie politiques en Amérique Latine d'une part. Et d'autre part, ils participent à la formation académique de l'élite évangélique en Amérique Latine en apportant leur soutien économique et moral à ces pays fragiles économiquement et souvent en proie aux catastrophes naturelles. Ceci dans le but de procéder davantage aux conversions des citoyens à la foi évangélique et de faire reculer l'influence de l'Église Catholique dans cette partie de l'Amérique.

Cet aspect de l'influence de la vie politique en général, en Amérique Latine et en particulier au Brésil sera analysé sous un autre angle par Ari Pedro Oro. En effet dans son article<sup>167</sup>, Ari Pedro Oro essaie de faire un bilan de vingt ans de présence évangélique dans la politique institutionnelle brésilienne, surtout à la chambre des députés à Brasilia. Il ressort d'après lui que la motivation la plus importante de l'engagement pentecôtiste dans la politique, à savoir l'intention d'injecter une forte charge morale dans les affaires politiques, devient, paradoxalement, de nos jours la raison principale de l'éloignement des fidèles de la politique. Pour l'auteur, ce désenchantement est dû non seulement au fait que, dans la perspective de ce groupement religieux, la politique en général est considérée comme « *une chose du diable* » mais, plus spécialement, parce que certains députés évangéliques, élus comme « *hommes de Dieu* », sont impliqués dans des actions illicites et des pratiques de corruption. Dans les détails de cet article, Ari Pedro Oro après avoir donné et présenté quelques chiffres qui témoignent d'une croissance notoire du pentecôtisme au Brésil, montre d'abord que jusque dans les années quatre-vingts, le pentecôtiste brésilien était fidèle à l'idée que les croyants n'avaient pas à se mêler de la politique, celle-ci étant considérée comme relevant du monde séculier. L'activité politique, pour le pentecôtiste de cette époque-là, se limitait simplement au vote, nonobstant une certaine présence évangélique à la chambre fédérale des députés, pour l'auteur, vraiment insignifiante et composée d'un à trois députés qui se déclaraient membres d'une église évangélique historique. Ensuite l'auteur montre qu'en 2002, le groupe évangélique à la chambre fédérale des députés a atteint 69 députés dont la majorité est pentecôtiste.

*Le sociologue et théologien méthodiste, Leonildo Campos, propose une analyse idéal-typique des politiciens dans un milieu évangélique. Jusqu'à la constituante de 2007, la principale motivation des « politiciens évangéliques » visait à s'opposer à la « soif de pouvoir » de l'Église catholique, laquelle tentait de reprendre quelques-uns des pouvoirs perdus à la suite de la séparation de l'État et de l'Église, survenue en 1889, avec l'avènement de la République. Toutefois, après*

---

<sup>167</sup> Ari Pedro Oro, « *Ascension et déclin du pentecotisme politique au Brésil* », Archives de sciences sociales des religions, N° 149, 2010.

*la constitution de 1987, entre en scène « les politiciens du Christ », issus principalement du milieu pentecôtiste. Cette branche évangélique met en place une action systématique et calculée visant l'espace public et le champ politique. Cette nouvelle génération de politiciens soutient l'idéal évangélique qui se caractérise par la mise en place d'une « nouvelle lignée » de politiciens – croyants et honnêtes – qui se nourrissent du « vieux rêve sectaire » d'élire un Président de la République Évangélique<sup>168</sup>.*

A la suite de mutations en termes d'objectifs visés par les pentecotistes en entrant en politique, l'auteur note que les motivations importantes qui fondent l'entrée du pentecôtisme en politique sont de deux ordres. La première motivation qui a mobilisé les fidèles pentecôtistes en politique, d'ordre symbolique, découle à la fois du principe millénariste et de la notion de « *guerre spirituelle* ». La composante millénariste par exemple et importante dans la culture religieuse brésilienne, vise l'émergence de nouveau monde, d'une nouvelle société, porteuse d'une nouvelle morale publique et d'une nouvelle éthique en politique, une nation en fait guidée par Dieu, obéissant à la formule biblique « *Heureux le peuple dont Yahwé est le Dieu, la nation qu'il s'est choisie en héritage !* ». L'auteur note que pour y parvenir, et selon les pentecotistes, il est question de passer par la « *guerre spirituelle* » contre les forces invisibles du mal qui agissent dans le monde et qui sont également à l'œuvre dans la sphère politique. Car selon les pentecotistes du Brésil, les forces du mal sont à l'origine de la corruption et des attitudes amORALES des politiciens. Quant à la seconde motivation relevée par l'auteur et qui fonde l'investissement du pentecôtisme dans la sphère politique, elle est plus restreinte aux dirigeants de l'église et à leur clergé. Il s'agit en réalité d'une raison d'ordre pratique, à savoir d'une part soutenir dans le parlement les intérêts des églises, et d'autre part, établir des liens avec les pouvoirs publics afin d'obtenir des bénéfices de l'Etat, bénéfices qui étaient donnés historiquement vers l'Église Catholique. Dans la suite de son article, Ari Pedro Oro montre que dans l'engagement et la pratique des politiciens évangéliques, leur bloc à la chambre des députés, dit « *bloc évangélique* » n'est pas porteur d'une cohésion politique sauf à propos de certains sujets à caractère moral, tels que l'avortement et l'union civile des homosexuels. En plus, il s'agit d'un groupe de députés répartis dans la plupart des partis politiques qu'ils soient de droite, du centre ou de gauche, ce qui conduit d'ailleurs ses membres à voter dans des directions différentes et empêche par conséquent de le considérer comme un bloc politiquement conservateur. Par ailleurs, l'auteur montre que dans leur pratique politique, les députés du bloc évangélique au Brésil reproduisent les rapports clientélistes, cette vieille pratique qui traverse

---

<sup>168</sup> Ari Pedro Oro, *op., cit.*, p. 4.

l'histoire politique du Brésil, en mettant l'intérêt religieux en général de côté et l'intérêt évangélique aussi pour ne privilégier que leurs propres dénominations. Au fond donc, les politiciens évangélistes se comportent comme les émissaires de leurs églises. Car ils essaient d'obtenir les votes des électeurs en échange de bénéfices publics, tels qu'emplois, arrangements fiscaux, services sociaux qu'ils obtiennent grâce à leur capacité à influencer le gouvernement. Mais ce qui semble plus sociologique dans cet article de Ari Pedro Oro c'est le fait pour lui de montrer l'écart entre le discours des politiciens évangéliques qui oscille dans l'élaboration d'une nouvelle morale publique et une nouvelle éthique en politique et la réalité après leur entrée en politique de plein-pied qui fait justement état des promesses non tenues dans ce sens et plutôt du développement d'une mentalité de la malhonnêteté et du mensonge, des qualités qui caractérisent habituellement la scène politique. Un échec politique, selon l'auteur, du pentecôtisme politique au Brésil.

*Les affirmations de ces deux pasteurs rejoignent le constat du sociologue brésilien Ricardo Maniano selon lequel, malgré les discours moralisateurs des campagnes électorales, « plusieurs parlementaires pentecôtistes, membres d'Églises et de partis conservateurs ont été la source de plusieurs scandales liés à des détournements de fonds publics et se sont révélés d'une avidité mercantile qui ne les différencie en rien de celle de leurs collègues non-croyants » (2001 : 13-14). On se souvient des mots de l'Évêque Rodrigue, le plus important coordinateur politique de l'Église universelle, élu deux fois député fédéral, qui déclarait : « je veux combattre la corruption ». Il fut pourtant accusé, lui aussi, de plusieurs scandales et, pour éviter son expulsion de la chambre des députés, il renonça à son mandat en septembre 2005. Une année auparavant, le conseil des évêques de l'église universelle l'avait déjà démis de ses fonctions d'évêque et de coordinateur politique de l'église. De même, au second semestre 2006, quand furent annoncés les noms des députés impliqués dans le « scandale de sanguesougas » – concernant l'acquisition d'ambulances pour les municipalités – on comptait trente et un évangéliques parmi les soixante-douze accusés, c'est-à-dire presque la moitié du « bloc évangélique » composée alors de soixante-neuf députés<sup>169</sup>.*

Cette mentalité digestive des politiciens évangéliques contribua au déclin du pentecôtisme en politique au point de créer chez ses adeptes, une conception néfaste de la politique en l'assimilant à la chose du diable et que les enfants de Dieu ne doivent pas s'en mêler. Néanmoins dit l'auteur en dernier lieu, le ressort symbolique qui justifiait l'entrée des pentecôtistes en politique n'ayant plus d'efficacité, il s'observe une mobilisation du discours utilitariste qui vise à légitimer l'engagement politique. Et au fond, ce revirement se fonde

---

<sup>169</sup> Ari Pedro Oro, *op., cit.*, p. 10.

désormais sur une stratégie de captation des ressources nécessaires à la survie de ces églises pentecôtistes dans une situation dominée par l'Église Catholique et marquée par la compétition avec les autres églises pentecôtistes ou évangéliques. L'implication du pentecôtisme dans les affaires politiques fait également l'objet d'une analyse dans les travaux d'André Corten. Dans l'un de ses articles<sup>170</sup>, il étudie la place du pentecôtisme, et en rapport avec le baptisme dans la formation du système politique en Haïti. Il démontre que le pentecôtisme a une grande importance politique, par sa médiation du vodou, en Haïti. Pour mieux le montrer, André Corten commence par épiloguer sur l'histoire politique et religieuse de Haïti. Histoire dans laquelle il précise l'émergence de deux partis politiques évangéliques, et les relations entre catholicisme, protestantisme et pentecôtisme dans ce pays et leur pourcentage respectif. Il analyse ensuite le rôle du vodou dans ce pays et montre que celui-ci n'est pas que menaçant, qu'il est aussi un esprit de cohésion des familles, des habitations et des communautés. Mais l'un des points forts de cet article consiste pour André Corten d'affirmer que

*Le phénomène religieux, dans son entièreté, est adossé à un imaginaire politique qui réunit la société dans le malheur à traiter la menace continue d'une violence latente. Le religieux est là pour protéger de la peur, mais il représente un coût qui, souvent se cumule. Il n'y a pas simplement de paiement du houngan et les frais de sacrifices, les exigences d'offrande dans les églises, mais aussi les frais de médicaments ou d'hôpitaux. Il n'est pas simplement un coup financier ou de privation, il oblige à se soumettre à toutes sortes de dispositifs qui font tenir ensemble l'ordre et dans cette soumission, il y a la peur de ce qui arriverait si on ne s'y soumet pas<sup>171</sup>.*

Cet état de choses qui engendre selon l'auteur, les maladies de la misère assez combattues spirituellement par le pentecôtisme, aboutit à la diabolisation en passant par le vodou de l'ordre politique<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> André Corten, « Pentecôtisme, baptisme et système politique en Haïti », in *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2014, N° 29.

<sup>171</sup> André Corten, *idem.*, p. 6.

<sup>172</sup> André Corten, *Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique*, Montréal, Paris, CIDIHCA-Karthala, 2001. C'est dans cet ouvrage qu'André Corten développe pleinement la thématique de diabolisation et ordre politique en Haïti. André Corten s'intéresse aux conditions de vie misérable de la majorité de la population haïtienne. Haïti semble être pour lui le paradoxe de la désolation créé par les élites économiques mondiales néolibérales et, en même temps, le lieu où l'on peut faire *l'épreuve du mal politique*. Ce mal politique renvoie, d'après lui, à l'acceptabilité de la déshumanisation. Car la misère vécue à ciel ouvert à Haïti, dans la capitale surtout et dans les villes de provinces, semble indiquer que des couches importantes de la société sont mises à l'écart de l'humain : sans eau, ni électricité sans système sanitaire, sans toit, vivant dans la promiscuité. Dans le but de chercher à retrouver le vécu émotionnel des victimes de la déshumanisation, l'auteur va être attentif à leur subjectivité et à leur parole en privilégiant le modèle linguistique. André Corten Commence par décliner les différentes conceptions du mal qui traversent cette société haïtienne en découvrant quelles sont toutes des interprétations persécutives : tantôt on est renvoyé au registre de la sorcellerie à partir même de l'imaginaire vodou qui veut que des forces spirituelles peuvent décider du sort des individus indépendamment de leur volonté. Dans

Une diabolisation des partis politiques, et qui aboutit à l'élimination de certains dans la scène politique comme ça a été le cas du Président François Duvalier dont le parti a été diabolisé et expulsé de la vie politique par la constitution en 1987. Mais aussi diabolisation et accusations réciproques inter religieuses. André Corten conclut son article en montrant que :

*Dans un contexte où la misère est généralisée, les rapports entre courants évangéliques et pentecôtistes d'une part et vodou d'autre part s'établissent surtout au niveau de la maladie. Au plan politique, le courant évangélique parvient à fixer les frontières à la diabolisation (assainissant le climat politique), mais par sa tendance à offrir un lieu de pacification, il ne permet pas d'établir un espace public d'argumentation que certains voient comme condition au développement en Haïti, d'un cadre de démocratie représentative. Mais le politique ne se mélange pas en fonction d'un modèle idéal ; vu sous un angle constatif, le pentecôtisme apparaît comme une zone de retrait qui marque le paradoxe de système politique déchiré entre des forces de diabolisation et des règles imposées de l'extérieur un simple point de vue politique, le terrain d'expansion du pentecôtisme a tendance à s'élargir tant que ces deux forces contraires détermineront le système politique*<sup>173</sup>.

Un autre ouvrage dans lequel le nom d'André Corten se retrouve et qui traite des faits allant dans le même sens, mérite d'être sommairement présenté. Dans cet ouvrage collectif ayant 16 articles et dont 07 consacrés à l'Afrique<sup>174</sup>, il y est dit de manière principale qu'en Afrique et en Amérique Latine, deux types d'imaginaires du politique sont en présence dans des rapports hétérogènes : d'une part le type de représentation des « *forces invisibles* », désignées péjorativement comme « *forces occultes* », plutôt associées au mal, d'autre part celui de la visibilité et de la transparence de l'espace public. La thèse de cet ouvrage volumineux est que « *le discours pentecôtiste tire toute sa force de sa capacité à mobiliser ces deux imaginaires de l'espace public et des forces invisibles en les traduisant l'un dans l'autre et en inventant une nouvelle syntaxe* »<sup>175</sup>. L'ouvrage présente par ailleurs les pentecôtistes comme des forces politiques notamment au Mexique, au Guatemala, au Costa Rica, mais aussi en Afrique comme en Ouganda, face à la toute-puissance des églises dites historiques que sont le catholicisme et

---

ce contexte de production d'un système de production de deshumanisation permanent, pour l'auteur, la religion ne doit plus être accusée comme illusion ni comme opium pour les masses. Car ayant atteint l'impensable, l'incompréhensible, les masses parviennent à opposer un autre vécu au mal politique, c'est ce qu'il appelle, avec Carl Schmitt, « *la pulsion schismatique* ». Dans cette affaire, le pentecôtisme qui affecte autant les églises baptistes et l'Eglise Catholique, a la vertu de se concentrer sur une liturgie de la louange, laquelle produit de la joie et non plus la peur au converti pentecôtiste. Ce qui lui donne une assurance inespérée dans une société où l'immense majorité est sans moyens pour réaliser quelque chose.

<sup>173</sup> André Corten, *op. cit.*, p. 10.

<sup>174</sup> André Corten, et al., *Imaginaires politiques et pentecôtismes (Afrique/Amérique Latine)*, Paris, Karthala, 2000.

<sup>175</sup> André Corten et al, *idem*, p. 17.

le protestantisme. Mais c'est une force politique très peu contestataire : prônant en fait le salut individuel, la théologie de la prospérité, des pentecôtismes diffusent des discours normatifs, conservateurs voire réactionnaires qui viennent parfaitement épouser les positions des dirigeants politiques, comme au Bénin ou en Argentine. Ces pratiques pentecôtistes contribuent donc de manière efficace même à renforcer les stratifications sociales entre riches et pauvres, Blancs et Noirs, malades et bien portants, dominants et dominés. Au total, l'ensemble des travaux réunis dans cet ouvrage fournit des comparaisons autour d'une même problématique dans des régions dont les formes politiques et religieuses ont connu des histoires différentes. Il y est également question de voir de quelle manière certains pays d'Amérique et en particulier, dans ce cas, Haïti et le Brésil, ont intégré l'apport africain à leur culture respective et comment celui-ci travaille aujourd'hui les imaginaires pentecôtistes qui s'y développent. Par ailleurs, l'actuelle pénétration des églises du néo-pentecôtisme brésilien dans divers pays d'Afrique fournit un élément non négligeable pour apprécier la capacité d'invention de ces imaginaires face à des situations difficiles sur les plans socio-économiques et politiques et le redéploiement de l'espace du possible qu'ils engendrent.

Cet ouvrage d'André Corten et d'André Mary aborde l'aspect du pentecôtisme en Afrique qu'il convient d'approfondir en faisant appel à d'autres travaux. Dans ce sens, l'article de Ludovic Lado paraît intéressant. Dans son article<sup>176</sup>, l'anthropologue Ludovic Lado après avoir évoqué la naissance du pentecôtisme et présenté une typologie du pentecôtisme africain, analyse quelques enjeux de ce pentecôtisme. Ces enjeux sont d'ordre socio-économiques et politiques. Sur le plan socio-économique, il montre que d'après la doctrine de la prospérité partagée dans le pentecôtisme, la vie en abondance qui jaillit de la victoire de Jésus-Christ sur le péché et la mort n'est pas seulement une affaire de l'au-delà, elle se manifeste aussi dès ici-bas dans les richesses, la santé, le prestige, la prospérité. Dans la foi pentecôtiste, la richesse bien acquise est présentée et recherchée comme signe de bénédiction divine, pendant que la pauvreté est perçue et combattue comme conséquence d'une malédiction ou de l'action des mauvais esprits.

*Un tel discours séduit aussi bien les pauvres que les riches : les pauvres parce qu'ils veulent s'en sortir et les riches parce qu'ils veulent prospérer davantage. Dans les pays comme le Nigéria et le Ghana, certaines églises néo-pentecôtistes sont devenues de gigantesques empires économiques, sous le leadership de richissimes pasteurs qui n'hésitent pas à afficher leur luxe. Avec ce Christianisme bourgeois,*

---

<sup>176</sup> Ludovic Lado, « Les enjeux du pentecôtisme africain », Etudes, Revue de culture contemporaine, Tome 409, N<sup>os</sup> 1-2 juillet-août 2008.

*nous sommes bien loin de l'ascétisme intramondain dont Max Weber faisait la racine axiologique de la naissance du capitalisme moderne*<sup>177</sup>.

Au niveau des enjeux politiques, il montre qu'en Afrique, de nombreux hommes politiques africains recherchent leur parrainage et leurs services au nom de l'impératif du succès conditionné par la renaissance.

*En d'autres termes, pour réussir politiquement, il faut renaître spirituellement. Prenons l'exemple de la Côte d'Ivoire et de son actuel Président Laurent Gbagbo. Dans ce pays, l'influence des pasteurs prophètes sur les hommes politiques fait partie des mœurs politiques depuis les indépendances. Dans un contexte de crise généralisée comme celui de l'instabilité politique de la Côte d'Ivoire, des pasteurs néo-pentecôtistes prêchent la renaissance collective par le biais de la renaissance individuelle*<sup>178</sup>.

Les réflexions de Cédric Mayrargue ne sont pas très loin de celles développées par Ludovic Lado concernant les enjeux du pentecôtisme en Afrique. Seulement que Cédric Mayrargue s'intéresse à l'Afrique de l'Ouest. En effet dans cet article<sup>179</sup>, et de manière synthétique, l'auteur montre que l'essor du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest produit dans un contexte dont il convient, au-delà des différences entre les pays, de souligner trois caractéristiques. Au niveau socio-économique, il montre que les effets de la crise et les politiques d'ajustement structurel mises en œuvre à l'instigation des organisations financières internationales ont contribué à la détérioration des conditions de vie des groupes importants de la population. Sur le plan politique, Cédric Mayrargue montre que la contestation et l'effondrement généralisé des Etats autoritaires, dans les années 1990, ont entraîné des évolutions chaotiques et contradictoires allant d'une démocratisation effective à une crise de politique débouchant sur un conflit militarisé en passant par le renforcement d'un pouvoir autoritaire ou par un changement de régime aux effets incertains. L'auteur cite comme illustration des pays comme le Bénin, la Côte d'Ivoire, le Togo et le Nigeria. Après avoir développé les aspects de trajectoires d'expansion du pentecôtisme et qui ont finalement engendré le développement prestigieux d'églises pentecôtistes en Afrique de l'Ouest, Cédric Mayrargue montre que :

*Le succès du pentecôtisme n'est pas seulement dû à une situation de crise et d'incertitude vécu au niveau individuel. Il s'inscrit aussi dans un mouvement de mutations sociales et de questionnements identitaires qui touche en priorité les sociétés unitaires depuis les années 1990 (à*

<sup>177</sup> Ludovic Lado, *idem.*, P. 66.

<sup>178</sup> Ludovic Lado, *op. cit.*, p. 67.

<sup>179</sup> Cédric Mayrargue, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », in *Revue Critique Internationale*, 2004, N° 22.

*Lagos et Ibadan au Nigeria, à Cotonou au Bénin ou à Abidjan en Côte d'Ivoire). Au-delà de l'utilisation des techniques de communication modernes, ces mouvements sont parvenus à médiatiser des transformations sociales profondes dont ils ont été aussi bien les révélateurs que les acteurs. Mais le pentecôtisme africain possède aussi la fragilité et l'instabilité de tout produit de la modernité. Face aux grandes églises, de nombreuses communautés se heurtent à des difficultés telles que leur existence même est menacée et, au-delà, c'est l'évolution contemporaine du courant pentecôtiste dans son ensemble qui suscite des interrogations<sup>180</sup>.*

Au niveau des enjeux surtout politiques et parlant du dynamisme politique du pentecôtisme dans cette partie de l'Afrique, l'auteur constate que :

*Le meilleur moyen de christianiser la vie politique est encore d'augmenter la présence de fidèles dans les lieux de pouvoir. Une des stratégies élaborées par les acteurs pentecôtistes consiste à convertir les élites. Des programmes spécifiques ont été mis en place – par la Redeemer's Friend Universal instauré en 1990 –, afin de toucher une population souvent socialisée dans un milieu catholique.... En vertu de la même stratégie, les cadres chrétiens sont encouragés à investir le champ politique et à occuper des postes de responsabilité dans l'appareil administratif, afin de participer à l'évangélisation de l'Etat. Au Bénin, en l'espace de quelques années, depuis le retour au pouvoir de M. Kérékou, des chrétiens convertis ont été cooptés et nommés ministres, ambassadeurs ou dirigeants de sociétés publiques, et des séances périodiques de prière ont été instaurées dans un nombre de ministères<sup>181</sup>.*

Cedric Mayrargue isole par ailleurs le Bénin de l'ensemble des pays d'Afrique et s'intéresse dans un autre de ses articles aux rapports qui existent entre la démocratie et les fidèles pentecôtistes au Bénin<sup>182</sup>. Dans cet article, l'auteur, après avoir montré comment le Bénin, comme plusieurs pays africains, a connu un processus de diversification religieuse dans les années 1990, et en décrivant le contexte politique dans lequel s'observe l'expansion pentecôtiste au Bénin, cherche à s'intéresser aux effets de l'appartenance religieuse sur la culture politique des convertis, dans un contexte de démocratisation. Dans cette perspective, précise l'auteur, sa réflexion est centrée sur les représentations du pouvoir et de la démocratie : la diffusion et le partage d'un nouvel imaginaire, tout comme l'expérience religieuse vécue par les convertis, participent d'un processus de socialisation dont il convient d'appréhender les effets sur les cultures politiques. L'auteur entend aussi interroger les relations que les adeptes

<sup>180</sup> Cédric Mayrargue, *op., cit.*, p. 6.

<sup>181</sup> Cédric Mayrargue, *idem.*, p. 9.

<sup>182</sup> Cédric Mayrargue, « *Identité religieuse et culture politique : les représentations de la démocratie des fidèles pentecôtistes au Bénin* », Cahier d'Etudes Africaines, 5/6/, 2004.

pentecôtistes ont avec la politique. Le premier point fort de l'auteur dans cet article est de montrer que les conceptions politiques des fidèles pentecôtistes au Bénin sont partiellement orientées par leur appartenance religieuse.

*Les responsables chrétiens véhiculent, à travers le discours qu'ils tiennent et les imaginaires qu'ils diffusent, des visions de la société et du monde, même lorsqu'elles ne correspondent pas à un projet clairement politique : en ce sens les églises pentecôtistes ne peuvent pas être assimilées aux mouvements fondamentalistes qui, eux, cherchent à « une action politique organisée » afin de « construire entièrement l'ordre social ». L'univers politique n'en demeure pas moins associé à des représentations négatives et conçues souvent comme un lieu de manœuvres sataniques, de pratiques occultes et d'actions diaboliques. Il est aussi associé à des comportements répréhensibles en termes de morale (du fait de sa propension à générer des pratiques de corruption et de prédation) et se situe donc, à l'opposé des vertus chrétiennes revendiquées. Dans un langage religieux, les pasteurs diffusent donc, au cours des cultes, des représentations du monde et aussi de l'avenir<sup>183</sup>.*

L'auteur montre que ces représentations de la politique véhiculées par les pasteurs constituent au fond autant d'éléments qui participent à la socialisation des fidèles et tendent à une délégitimation du politique, allant souvent de pair avec une attitude attestataire du pouvoir. En ce qui concerne la démocratie proprement dite, et vue par les fidèles, l'auteur montre que ses principes sont valorisés et la façon de se la représenter est relative sinon contrastée. Dans ce sens, il fait parler ses enquêtés qui apprécient de manière contrastée la démocratie et constate l'auteur

*L'appartenance chrétienne ne semble donc pas constituer un obstacle à l'acceptation des règles du jeu démocratique et à l'intériorisation des mécanismes électoraux. Il apparaît alors y avoir comme un décalage entre, d'une part, des conceptions, souvent très négatives, de la politique, liées à l'imaginaire véhiculé dans certaines églises pentecôtistes, et reprises par les fidèles, et, d'autre part, ces jugements plutôt favorables aux transformations politiques<sup>184</sup>.*

En ce qui concerne le lien entre l'appartenance pentecôtiste et la socialisation démocratique, l'auteur montre en partant des fidèles pentecôtistes qui se prononcent pour le vote et la démocratie que ces lectures religieuses des transformations de l'ordre politique et des mécanismes de dévolution du pouvoir, formulées par des fidèles de différents mouvements pentecôtistes, n'apparaissent pas nécessairement en opposition, ni même en décalage, avec le

<sup>183</sup> Cédric Mayrargue, *op., cit.*, p. 162.

<sup>184</sup> Cédric Mayrargue, *idem*.

projet démocratique, tel qu'il est revendiqué et mis en œuvre au Bénin. Dans ce sens, la croyance que le vainqueur d'une élection est choisi par Dieu ne débouche pas nécessairement sur des comportements abstentionnistes. La compréhension religieuse des événements peut ainsi faciliter l'acceptation des nouvelles procédures politiques. Enfin dans le rapport que l'auteur établit entre l'expérience pentecôtiste et les logiques de l'espace public, il montre que les églises pentecôtistes n'apparaissent a priori pas vraiment comme des lieux de socialisation démocratique ou de diffusion d'une culture civique, car les conceptions de la société et de l'avenir qui y sont véhiculées ne reposent pas sur une approche égalitaire, mais distinguent de l'ensemble de la population, les convertis nés de nouveau, qui, seuls seront sauvés. En plus les modes de légitimité et de domination, les types d'organisation du pouvoir et de gouvernement interne à l'église, bien que parfois très variables d'un mouvement à un autre, permettent rarement une forte participation des fidèles à l'animation et à la gestion, pourtant, note l'auteur, l'expérience pentecôtiste accompagne et participe d'une certaine façon à l'émergence des nouvelles configurations politiques, les courants évangéliques étant, par exemple, traversés par des logiques qui favorisent l'expression des choix autonomes.

*D'abord, alors même que plusieurs convertis estimaient que leur église devait fonctionner selon d'autres principes politiques que ceux en vigueur dans le monde temporel, un certain nombre d'entre eux concevaient le mouvement auquel ils appartenaient, comme un lieu privilégié d'expression et de démocratie. Sans aller jusqu'à interroger sur la légitimité des «hommes de Dieu», ils mettaient en avant plusieurs notions comme la liberté, (la possibilité de discuter avec le pasteur ou de quitter le mouvement de son plein gré), l'égalité (entre tous les fidèles) ou le respect des règlements*<sup>185</sup>.

L'auteur affirme finalement que

*On le voit, l'appartenance évangélique n'entraîne pas nécessairement une attitude de retrait et de rupture avec la société. Les adeptes se présentent comme les convertis et des citoyens fortement engagés dans une expérience religieuse émotionnelle et aussi insérés dans la société globale. Leurs représentations et leurs comportements politiques sont, à des degrés variables, affectés par les conceptions diffusées par les pasteurs, tout en témoignant d'une intériorisation des principes démocratiques des normes électorales. L'expérience pentecôtiste peut permettre de médiatiser et de légitimer les transformations politiques, et constituer un vecteur de diffusion de dynamiques qui accompagnent la formation d'un espace public*<sup>186</sup>.

<sup>185</sup> Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p. 168.

<sup>186</sup> Cédric Mayrargue, *idem.*, p. 170.

Les problématiques d'André Corten, à propos du pentecôtisme et de la démocratie s'inscrivent dans la même veine. En effet, dans son article<sup>187</sup> et après avoir analysé le concept de société civile dans la pensée occidentale, André Corten montre d'abord que cette société civile se manifeste différemment en Amérique Latine et en Afrique selon trois critères à savoir les mouvements sociaux, la publicité et la médiation. Et que pour trois autres critères, à savoir la légalité, l'association et le pluralisme, l'Amérique Latine comme l'Afrique enregistrent un net déficit par rapport à la conception occidentale.

*L'existence de larges mouvements sociaux, la construction, à travers de puissants medias, d'une opinion publique et la constitution de sphères de médiation sont trois traits qui caractérisent l'Amérique Latine et qu'on ne retrouve généralement pas en Afrique. En raison de son urbanisation très avancée (les trois quarts de la population), l'Amérique Latine est bien plus différenciée que l'Afrique cela se traduit précisément dans l'existence des mouvements sociaux « modernes », qui se distinguent des révoltes paysannes ou urbaines du passé, et la formation d'une opinion publique*<sup>188</sup>.

En abordant plus particulièrement le pentecôtisme en relation avec la société civile et la démocratie, l'auteur montre d'autre part que cette tendance religieuse s'est intéressée à la politique dès les années 1980. Et l'auteur constate une participation plus assumée à la vie politique, de cette tendance protestante en Amérique Latine et en Afrique.

*Le pentecôtisme opère en effet un travail de traduction l'un dans l'autre et de deux imaginaires politiques. Cela a été montré ailleurs. Par « imaginaires politiques », on entend le paramètre avec lequel on situe le pouvoir et on conçoit les motifs d'accepter, d'obéir. Le pouvoir est au-dessus, il est en dessous, il est loin, il est près, il est visible, il est invisible. C'est à partir des topoï que les imaginaires sociaux entrent dans l'argumentation du politique. Ils rangent dans un ordre régi par le plus et par le moins, c'est dans cette mesure qu'ils introduisent au monde des forces et des rapports de force*<sup>189</sup>.

André Corten montre que les deux grands imaginaires politiques – celui des forces invisibles et celui de la transparence – sont partout présents aussi bien en Amérique Latine qu'en Afrique, mais avec des proportions différentes. Les mouvements religieux de type pentecôtiste favorisent-ils ou non la démocratisation ? Pour André Corten, il était surtout question de montrer qu'il y a d'autres facteurs et d'autres approches dont ce texte avait pour but de faire apparaître, à savoir, le jeu des imaginaires sociaux dans la définition même des catégories de

---

<sup>187</sup> André Corten, « *La société civile en question : pentecôtisme et démocratie* », *Revue Tiers Monde*, Paris, Armand Colin, 2005/1, N°181.

<sup>188</sup> André Corten, *idem.*, p. 243.

<sup>189</sup> André Corten, *ibidem*, p. 246.

base à partir desquelles sont définis la société civile et le processus de démocratisation. Car d'après l'auteur, la violence grandissante en Amérique Latine et en Afrique affaiblit considérablement les principes d'association et de médiation et le cadre légal dans lequel ils s'inscrivent. La conséquence est donc que soit l'opinion publique reste une rumeur agitant des forces persécutives, soit qu'elle se transforme avec la généralisation de la télévision dans les foyers les plus pauvres en rumeur manufacturée. Pour des raisons différentes, elle ne parvient pas à fournir un contrefort à la classe politique, qui reste dès lors souvent inconsistante.

Au niveau de l'Afrique, quelques articles ont été publiés aussi dans ce sens. D'abord les recherches de Mélanie Soiron Fallut<sup>190</sup>, veulent mettre en lumière l'impact des églises de réveil sur le champ du pouvoir politique à travers les discours et les prises de positions des acteurs religieux au Cameroun, au Gabon et au Congo. Dans cette perspective, Mélanie Soiron Fallut a mis l'accent sur le contexte d'ancrage des églises de réveil et le contexte politique du paysan au début des années 1990 dans les trois pays cités. L'auteure s'intéresse de manière plus détachée à l'implication de ces églises dans le domaine politique : leurs discours, les projets qu'elles portent, et les personnages impliqués. L'auteur s'attarde enfin aux implications politiques de ces églises réveillées sur les intérêts français dans ces trois pays. Au Gabon par exemple l'auteure note que :

*La collusion entre ces Églises, incarnées par leurs pasteurs, et le monde politique, entraîne des représentations touchant à l'argent et à son pouvoir. Les autorités, selon la population, donneraient aux églises des « enveloppes » afin de calmer les velléités de soulèvements. Ces rumeurs signifient que les élites politiques et religieuses seraient impliquées dans les mêmes dynamiques de corruption.*

*Ces représentations sont par ailleurs alimentées par les pasteurs, défendant le don de prospérité, et qui mettent en avant leur richesse matérielle à travers des villas et des véhicules de luxe, mais aussi par l'organisation des veillées de prières qui permettent de récolter dimes et dons dans de grandes proportions, en plus des activités hebdomadaires de l'église<sup>191</sup>.*

De manière globale donc, Mélanie Soiron Fallut tire, par rapport à ces trois pays, les principales conclusions suivantes : d'abord que les acteurs politiques de ces pays d'Afrique Centrale s'approprient les manières de faire et de dire du religieux. Ensuite, les discours politiques sont emprunts de notions issues du registre du sacré, notamment au moment des échéances électorales. Enfin, qu'il est possible d'envisager le discours évangélique et

<sup>190</sup> Mélanie Soiron Fallut, « Les églises de réveil en Afrique Centrale et leurs impacts sur l'équilibre du pouvoir et la stabilité des Etats : le cas du Cameroun, du Gabon et de la République du Congo », article tiré du site <https://www.etudier.com>, mis en ligne le 23 juin 2013.

<sup>191</sup> Mélanie Soiron Fallut, *idem.*, p. 22.

pentecôtiste comme une nouvelle idéologie socio-politique. Celle-ci pourrait par exemple s'observer au moment des crises politiques susceptibles de voir le jour lors des prochains renouvellements à la tête de ces Etats. Par ailleurs, que ces églises de réveil préservent dans une certaine mesure, le statut quo des régimes politiques de ces trois pays en détournant les fidèles d'une lutte ou des revendications sociales. Grâce à la puissance du Saint-Esprit et à la prière, ces églises se proposent d'apporter des solutions à tous les problèmes auxquels sont confrontés les individus. Elles se substituent, d'après l'anthropologue aux fonctions régaliennes. Par ailleurs, note Mélanie Soiron Fallut, en priant pour le salut des autorités à partir d'un argumentaire issu de la Bible, les églises de réveil entretiennent une certaine stabilité politique au niveau national.

Les travaux de Joseph Tonda et de Jean-Pierre Missié<sup>192</sup> abordent dans une certaine mesure la même thématique liée au pentecôtisme et à la société. Il est en réalité surtout question dans cet ouvrage des églises de réveil ou pentecôtistes. Car sur les douze contributions qui composent l'ouvrage, neuf traitent des églises de réveil tandis que les trois autres étudient les églises dans leur généralité à Brazzaville. Ce livre porte au fond sur l'omniprésence du religieux, sa puissance de constitution de la réalité sociale dans tous les domaines de la vie des sociétés d'Afrique Centrale contemporaine, et notamment du Congo. L'ouvrage par ailleurs est structuré en deux parties thématiques inégales. L'idée avancée dans les contributions qui composent la première partie de cet ouvrage est que les églises de réveil entretiennent l'ignorance, la misère intellectuelle et la détresse psychologique dans la société congolaise. Les pratiques et les comportements affichés par ce que beaucoup d'auteurs de cet ouvrage collectif appellent « *les gourous* », c'est-à-dire les pasteurs ou les prophètes, rendent compte de cette misère intellectuelle et matérielle. Les pasteurs dans ce sens, aiment se faire craindre et cultiver la peur par les menaces d'ordre magique. Les responsables religieux peuvent par exemple « *dicter les comportements sociaux qui leur permettent de ravir des femmes avec consentement des époux et de se livrer à des escroqueries sans contestations* »<sup>193</sup>.

Au plan politique, l'ouvrage montre que les fidèles des églises de réveil constituent un groupe de pressions en matière électorale et beaucoup d'acteurs de premier plan, acteurs politiques, ils sont soit responsables, soit adeptes de l'église de réveil. Le sociologue Joseph Tonda, montre que les problèmes qu'ils ont soulevés sont l'expression de la violence de l'imaginaire religieux qui sévit dans les sociétés d'Afrique Centrale. Par cette expression de la

---

<sup>192</sup> Joseph Tonda, Jean Pierre Missié (dir.), *Les églises et la société congolaise d'aujourd'hui*, Paris, L'harmathan, Collection, « *Etudes africaines* », 2006.

<sup>193</sup> Joseph Tonda et al., *idem.*, p.34.

« *violence imaginaire* » qu'il a d'ailleurs largement développée dans ses nombreux travaux<sup>194</sup>, Joseph Tonda entend par cette violence exercée sur les individus, les figures de l'imaginaire que sont les esprits, les ancêtres, Satan, Dieu en personne et qui rendent ainsi indiscernables le réel et l'irréel. Jean-Pierre Missié quant à lui ne manque pas de revenir sur la problématique du lien entre églises de réveil (pentecôtistes) et la sorcellerie. En s'appuyant en fait sur une littérature existante, et bien connue à ce jour en sciences sociales, il tente de comprendre et d'expliquer l'engouement des congolais pour les églises de réveil. Il développe donc l'hypothèse selon laquelle le pentecôtisme manifeste une très forte congruence avec les formes de religiosité locales, et en particulier la sorcellerie. Selon l'auteur, le pentecôtisme reconnaît l'existence de la sorcellerie et des implications causales dont elle fait l'objet en matière d'échecs, de maladies infortunes. Mais cette reconnaissance de la sorcellerie comme cause de la misère matérielle et biologique des sujets permet justement au pentecôtisme de leur proposer des formules d'« *antidotes* » que sont la délivrance et les pratiques de guérison. Ainsi les individus se convertissent au pentecôtisme pour se protéger de la sorcellerie et de toutes les autres formes de misère auxquelles ils sont confrontés. Dans ce sens, Joseph Tonda conclut que « *la population fréquentant les églises de réveil est une population victime des effets de mutations sociales et économiques, des dérèglements de l'ordre symbolique, de l'incurie des politiques de développement incapables de promouvoir une véritable biopolitique des populations* »<sup>195</sup>. Les églises de réveil dans cette optique produisent cette violence des êtres imaginaires mais aussi prennent en charge les victimes de cette même violence.

### **C- Protestantisme et politique intérieure des États-Unis**

Le pentecôtisme dans ses rapports avec la société et la politique, étant passé en revue, il s'agit ici de s'attarder sur l'influence du protestantisme dans la politique intérieure des États-Unis. Quelques travaux vont aider à développer cette thématique. D'abord cet article de Isabelle Richet<sup>196</sup>. Elle montre de manière fondamentale dans cet article que contrairement à une idée reçue, l'entrée en force du religieux dans le jeu politique et électoral, de manière nouvelle, est un phénomène nouveau qu'il faut analyser à la lumière d'un certain nombre d'évaluations récentes de la société américaine, dont les principales sont la montée du pluralisme culturel, le désenchantement du Sud, le déficit démocratique, la crise de la coalition du New Deal et la mise

---

<sup>194</sup> Lire par exemple Joseph Tonda, *Le corps du pouvoir en Afrique Centrale, (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005.

<sup>195</sup> Joseph Tonda et al, *idem.*, p. 112.

<sup>196</sup> Isabelle Richet, « *Religion et politique aux États-Unis : une pas si simple alliance* », Revue Hérodote, 2002/3, N°106, [www.cairnfo/Revue-herodote](http://www.cairnfo/Revue-herodote)

en place des stratégies visant à construire de nouvelles majorités politiques, le désengagement social de l'État. Analysant tour à tour ces aspects, l'auteure montre que cette « *reinstrumentalisation du religieux par un politique en panne de concepts, incertain de ses propres catégories* »<sup>197</sup>, a engendré une influence permanente des confessions chrétiennes dans la politique intérieure des États-Unis, notamment sur les élections présidentielles. Car plusieurs présidents n'avaient pas été élus aux États-Unis à cause de leur projet politique qui ne séduisait pas assez plusieurs mouvements protestants conservateurs.

*Le retour du religieux participe de ces phénomènes, tout en prétendant leur offrir une alternative. La « Spiritualisation du politique », qui n'est pas seulement le fait des courants chrétiens conservateurs, mais aussi de toute la mouvance New Age offre un substitut à l'action politique collective, en proposant de s'en remettre à une autorité supérieure et aux certitudes intemporelles, ou en prônant la recherche de l'autonomie et du contrôle de soi. En proposant de changer l'individu – par la médiation ou la conversion – pour changer le monde, on nie en fait toute fonction au politique. Pourtant comme le montre amplement l'expérience de ces dernières années, le refuge dans la religion ne mène pas nécessairement à l'inaction. Mais l'engagement que les motivations religieuses suscitent, dans les campagnes à thème unique, contre l'avortement, les droits des homosexuels ou pour la prière à l'école, participe de la balkanisation de la vie politique déjà mentionnée. Et la force de la droite chrétienne et de la droite républicaine a résidé précisément dans leur capacité à mobiliser ces mouvements éclatés pour en faire une force de changement politique nationale*<sup>198</sup>.

Dans la même lancée et de manière plus pratique, Taoufik Djebali, dans son article<sup>199</sup> montre que contrairement à Ronald Reagan, George Walker Bush Junior, Président des États-Unis de 2001 à 2009 et fervent croyant protestant a intégré dans sa politique sociale les organisations religieuses protestantes pour lutter contre la pauvreté. L'auteur décrit tout au long de cet article les obstacles et les succès que George Walker Bush connut durant ses deux mandats en mettant sur pied ce que l'auteur appelle les *Faith-Based Initiatives* pour venir en aide aux plus nécessiteux. L'auteur s'intéresse aux contours historiques de la mise en place des *Community Initiatives White House office of Faith-Based and Community Initiatives* dans un contexte politique plutôt hostile au Président Bush. Le caractère confessionnel des *Faith-Based Organisations (FBO)* qui s'engagent dans la lutte contre la pauvreté en collaboration avec l'État

<sup>197</sup> Isabelle Richet, *idem.*, p. 152.

<sup>198</sup> Isabelle Richet, *ibidem.*, p. 154.

<sup>199</sup> Taoufik Djebali, « *Politique sociale et religion aux États-Unis : du « conservatisme compatissant » à l'ouragan Katrina* », Revue USA/LISAE-Journal en ligne, Vol-IX- N°1/2011, mis en ligne le 11 mars 2011, <http://journals.openedition.org/usa/4136>

est protégé. De plus l'État a l'obligation de traiter les *FBO* et les congrégations religieuses sur un pied d'égalité avec les autres organisations caritatives non religieuses. Non seulement les organisations religieuses jouissent d'une protection spéciale contre la discrimination de l'État, mais elles bénéficient également d'une exemption quant à l'interdiction de la discrimination telle qu'elle est définie par la section 702, Titre VII du *Civil Rights Act de 1964*. Autrement dit, en procédant au recrutement de leurs employés, les *FBO* peuvent recourir à des pratiques discriminatoires sur une base religieuse ou comportementale tout en continuant à sous-traiter pour l'État.

L'auteur mentionne quand même l'absence d'engagement politique réelle en faveur de l'*Office of Faith-Based and Community Initiatives (OFBCI)* fondée sur les démissions de ses responsables, mais lors de l'ouragan Katrina,

*La réponse de Bush à cet ouragan était pour le moins inadéquate, lente et inefficace. Les précautions prises étaient également insuffisantes. Les images transmises dans les médias du monde entier montraient surtout une population (notamment afro-américaine), délaissée par les services de secours. C'était donc dans ce contexte que les organisations caritatives, notamment religieuses, se sont montrées généreuses, dynamiques et « Efficaces ». Selon les travailleurs sociaux, plus de 500.000 personnes avaient trouvé refuge dans des endroits gérés par des Faith-Based Organisations <sup>200</sup>.*

Mokhtar Ben Barka<sup>201</sup>, dans son ouvrage, bien qu'abordant de manière sommaire la question des *Faith-Based Organisations* se propose, de faire de manière principale, une analyse synthétique de la mouvance « *Libérale* » qui, depuis le début des années 2000 et plus encore depuis la victoire de Barack Obama, fait entendre sa voix au sein de la communauté protestante américaine. Il s'intéresse d'abord aux caractéristiques et fondements doctrinaux de la gauche évangélique. Il y est aussi précisé qu'aucune des deux grandes formations politiques n'emporte l'adhésion de la gauche évangélique. En fait si le parti républicain a été source de déception, les démocrates ne sont pas en reste. Les deux partis politiques sont accusés par la gauche évangélique d'avoir abandonné depuis longtemps le champ religieux aux protestants les plus radicaux. Dans le quatrième chapitre, l'auteur à ce niveau détaille les thèmes formant le socle programmatique des progressistes : justice sociale, multilatéralisme en matière de politique étrangère et justice écologique. Chacun de ses grands thèmes fait l'objet d'une investigation visant à mettre en contraste la manière dont progressistes et conservateurs définissent leurs

<sup>200</sup> Taoufik Djebali, *ibidem.*, p. 8.

<sup>201</sup> Mokhtar Ben Barka, « *Le protestantisme évangélique Nord-américain en mutation : la gauche évangélique des origines à l'ère Obama* », Paris, Pulioud, 2014.

priorités, leurs stratégies, et enfin de compte confrontent leurs exégèses des évangiles. Dans le dernier chapitre, l'auteur aborde le parcours et la victoire politique de Barack Obama, traite de la question de l'univers idéologique et religieux du président. L'auteur tente ici de rendre visible les conséquences idéologiques entre la pensée d'Obama et l'agenda politique de la nouvelle vague évangélique.

Isabelle Richet dans un autre de ses articles<sup>202</sup> établit un rapport entre les évangélistes et la vie politique et sociale des États-Unis. Rapport dans lequel l'auteure traite de la mobilisation du contexte évangélique et sa détermination à utiliser le combat politique pour convertir la société à ses valeurs traditionnelles en montrant par lui que ça constitue un élément important de la révolution conservatrice qui travaille la société américaine depuis trois décennies. Pour comprendre donc le rôle de ce courant évangélique, d'après Isabelle Richet, il est nécessaire d'en saisir les motivations et les caractéristiques politiques particulières, d'analyser son mode d'insertion au sein de la coalition des Droites aujourd'hui au pouvoir aux États-Unis et de tenter de mesurer son influence réelle tant sur les résultats électoraux que sur la politique de l'administration républicaine.

Dans ce sens, après avoir rappelé l'unité et la diversité du courant évangélique, Isabelle Richet note d'abord que :

*Ces groupes adoptent la politique avec les mêmes principes qui guident leur vie religieuse. Croyant en l'autorité suprême de la Bible, les évangélistes cherchent à appliquer ce qu'ils estiment être la volonté divine à tous les aspects de leur existence. De leur point de vue, il n'existe aucune différence entre la sphère privée et la sphère publique, tous les domaines de la société étant également soumis à l'autorité divine<sup>203</sup>.*

Dans la suite de son texte, Isabelle Richet montre que l'entrée en politique du courant évangélique, relativement passif dans ce domaine jusqu'aux années 1960 est en premier lieu un phénomène lié aux transformations du Sud des États-Unis où ses membres restent concentrés. Et qu'une autre source de mobilisation reste à rechercher dans les incertitudes économiques et sociales produites par la globalisation, qui fragilise l'emploi et les politiques conservatrices, qui affaiblissent les filets de sécurité. Dans ces batailles politiques, note l'auteur, le courant évangélique, malgré les critiques à son endroit, le plus conservateur, prône l'interdiction de l'avortement et de l'homosexualité.

---

<sup>202</sup> Isabelle Richet, « *Les évangélistes dans la vie politique et sociale des Etats-Unis* », Hérodote, 2005/4, N° 119.

<sup>203</sup> Isabelle Richet, *op. cit.*, p. 11.

*Ainsi, dans leur écrasante majorité, les évangélistes affirment appartenir au mainstream de la société américaine mais, dans la même proportion (les trois quarts), ils pensent que cette société est hostile à leurs valeurs. De la même façon, depuis plusieurs décennies, le courant a à l'évidence le vent en poupe. Il est allié avec le parti républicain qui a occupé la Maison-Blanche durant cinq des sept derniers mandats présidentiels, qui contrôle les deux chambres du congrès depuis 1994 et a nommé 60% des juges fédéraux. Pourtant malgré cette alliance, les évangéliques ne peuvent afficher que des succès marginaux au vu de leurs ambitions et continuer à considérer les institutions politiques et surtout judiciaires comme fondamentalement hostiles à leur vision du monde. Le problème vient de leur difficulté à accepter leur statut minoritaire à définir un mode d'engagement politique approprié à une société pluraliste. Le courant évangélique s'est certes développé au cours des dernières décennies, mais au détriment des protestants libéraux et non en pourcentage de la population des États-Unis à un moment où le protestantisme lui-même est en passe de perdre sa position de religion majoritaire dans le pays<sup>204</sup>.*

Dans ce sens, l'influence du courant évangélique dans la vie politique et sociale des États-Unis, constitue un poids électoral indispensable mais insuffisant. Car dans le Sud des États-Unis, il ne représente, indique Isabelle Richet une majorité dans aucun Etat ; et sur le plan national, les chrétiens conservateurs représentent 22% de l'électorat. Ce qui rend difficile la prise en compte de leurs valeurs morales dans la politique sociale aux États-Unis à l'instar de l'interdiction de l'avortement et la suppression des mariages homosexuels. Et pour mieux comprendre tout ceci, il s'avère important de revenir sur le rapport fondamental entre religion et politique aux États-Unis. Et c'est de ça qu'il est question dans l'article de Denis Lacorne<sup>205</sup>. En fait, il montre que dans la construction de l'identité américaine, deux récits fondateurs s'opposent, qui permettent de mieux saisir la manière dont se noue, aux États-Unis, le rapport entre politique et religion. L'un qui fait référence aux pères fondateurs et à la guerre d'indépendance, exalte la République et la constitution, dans lesquelles Dieu n'est jamais mentionné. Et l'autre, qui émerge au début du XIX<sup>e</sup> siècle, met en valeur les Puritains arrivés en Amérique au XVII<sup>e</sup> siècle, qui y ont institué « *une nouvelle Jérusalem* », modèle pour le monde démocratique et prospère. Denis Lacorne montre dans la suite de son article que ces deux récits ont été incarnés à un moment donné par les candidats de la Présidence des États-Unis, Barack Obama et Mitt Romney respectivement un protestant et un fervent mormon. Car tous deux ont dû et de manière différente, à divers moments de leur carrière politique, se

<sup>204</sup> Isabelle Richet, *idem.*, p. 15.

<sup>205</sup> Denis Lacorne, « *Religion et politique aux Etats-Unis entre laïcité et puritanisme* », Esprit, N° 389, Novembre 2012. Texte tité du site [www.la-croix.com/wurbi](http://www.la-croix.com/wurbi) et orti.

prononcer sur la question religieuse, sorte de passage obligé aux États-Unis pour les prétendants à la magistrature suprême.

L'auteur note que le premier amendement dont Obama incarne dans sa carrière politique, protège la liberté de culte, mais interdit également toute religion officielle au niveau de l'État fédéral. Mais de l'autre côté aussi, Obama ne peut se passer de l'influence religieuse dans sa carrière politique. Ainsi, dit-il, Obama a donné des gages à la Gauche laïque en autorisant les recherches sur les cellules souches, et en abolissant la règle du « *don't ask, don't tell* » telle qu'elle était pratiquée dans l'armée américaine à propos des homosexuels. Il a été en outre le premier président américain à décrire la nation américaine, dans son premier discours sur l'Etat de l'Union, comme composée de chrétiens et de musulmans, de juifs et d'hindous et de non croyants, mettant ainsi sur le même plan la religion et l'irréligion. Quant au mythe républicain, le second récit fondateur qu'irrigue la culture politique américaine et popularisé depuis les années 1830 par les historiens conservateurs de la Nouvelle Angleterre, et observé ici par Mitt Romney, Denis Lacorne note que contrairement à Barack Obama, Mitt Romney mettait bien sa foi en avant et l'importance de la religion et

*A adopté le récit puritain, comme l'avaient fait avant lui Ronald Reagan et les deux présidents. Par ailleurs il a été obligé, pendant les primaires de durcir son discours sur les questions de « valeurs » (contre l'avortement, contre la contraception, contre le mariage gay ; pour le port d'armes et pour l'expulsion des sans-papiers...). En effet, le calendrier des primaires républicains ainsi que la composition de l'Electorat poussent les candidats vers la droite. La présence de l'Iowa et de la Caroline du Sud (où 40 % à 65 % des électeurs républicains sont évangéliques) parmi les tout premiers caucus et primaires, le fait que seule une petite minorité de républicains (entre 2% et 5 % des inscrits) vote lors de ces élections, donnent un poids démesuré à la droite religieuse<sup>206</sup>.*

L'auteur note, de manière conclusive que la religion et notamment dans la confession protestante, habite le discours politique américain qu'elle soit ou non adossée à des croyances fortes. Car la référence à la Bible, précise Denis Lacorne, est aussi un outil rhétorique qui donne force et souffle au discours politique.

---

<sup>206</sup> Denis Lacorne, *op., cit.*, p. 12.

## II- PROTESTANTISME ET MODERNITÉ

La section protestantisme et politique étant traitée, il s'agit ici d'analyser les rapports qui s'établissent entre protestantisme et modernité. Quelques articles vont servir d'appoint pour analyser ces rapports.

D'abord celui d'Alphonse Dupront<sup>207</sup>. Dans cet article, cet historien français s'attache à démontrer ce qu'il appelle « *une évidence* », à savoir la part prédominante des mouvements réformateurs dans l'élaboration de la société moderne, dont ils sont à la fois les signes cliniques et pour les libérations au grand jour, les acteurs. Pour mieux procéder à cette démonstration, Alphonse Dupront analyse sa thématique en trois sections à savoir le processus de désacralisation en œuvre dans l'histoire de la réforme ; le processus de temporalisation et le processus d'élaboration mentale d'un ordre social neuf. En ce qui concerne par exemple la première section de son article et qui porte sur le processus de désacralisation en œuvre dans l'histoire de la réforme, l'auteur montre que trois données essentielles s'imposent, l'œuvre de la réforme au long du XVI<sup>ème</sup> siècle, l'irréversibilité d'un processus de désacralisation. La première donnée est l'immense chapitre des abus, de leur dénonciation et des « *réformes* » qui s'en suivent. Quant à la seconde forme du processus de désacralisation, elle est liée à la constitution de l'hérésie en Eglises. Enfin l'auteur note que la troisième démarche de désacralisation est que finalement le corps social se fait lui-même l'officiant de ce service.

*Luther, prodigieux abatteur de « murailles », l'entreprend avec fougue, appelant la noblesse chrétienne de la nation allemande à l'amendement de l'État chrétien. L'une des murailles, la première à démolir, c'est le cloisonnement social entre les orantes et tous les autres, c'est-à-dire les laïcs. L'annonce du sacerdoce universel, tous les membres de la communauté chrétienne promus désormais à la « glorieuse liberté des enfants de Dieu », coresponsables de la communauté ecclésiale et de par la libre disposition des sources de la foi, détenteurs eux aussi des paroles qui sauvent<sup>208</sup>.*

Quant à la deuxième section qui traite du processus de temporalisation, l'auteur montre à ce niveau que si la société de l'ancienne chrétienté peut être existentiellement définie comme société de l'espace conquis, la société moderne est celle du temps retrouvé.

*Temporalisation, avons-nous dit. Il s'agit d'autre chose que des biens temporels ou de la sécularisation des biens ecclésiastiques. La société médiévale, en son apogée théocentrique, était tout entière tendue vers le non-temps de l'éternité. La société moderne, elle, se donnera un*

<sup>207</sup> Alphonse Dupront, « *Reformes et « Modernités* », article tiré du site [www.persée.fr/dec/apress-0395-2649\\_1984\\_num-39](http://www.persée.fr/dec/apress-0395-2649_1984_num-39)

<sup>208</sup> Alphonse Dupront, *op., cit.*, p.753.

*temps à soi, indépendant, disponible et assez souvent maîtrisé. Tout est dit dans son nom même. Modo, c'est « à l'instant » le moment présent, la modernité de l'aujourd'hui. Cette installation audacieuse dans l'aujourd'hui pose le moderne face à l'ancien, établit une évolution à la fois libératrice est dépendante et donne à l'aujourd'hui la gloire de la victoire acquise<sup>209</sup>.*

Enfin le processus d'élaboration mentale d'un ordre social neuf. Dans cette dernière section de cet article, l'auteur montre justement que l'élaboration mentale d'un ordre social neuf prend corps à partir de trois clés de la sotériologie luthérienne à savoir la *sola scriptura*, la *sola gratia* et la *sola fide*. Et cela s'observe au niveau de la culture, de l'école qui se démocratise, d'une société du travail, d'un travail- création et non plus d'un travail- service.

*Ainsi s'avoue la pulsion élaboratrice d'un ordre social lointainement égalitaire, dont l'assiette fondamentale doit être dans la non-différenciation commune, l'homogénéité des composantes du corps social. Celui-ci trouve dans cette organicité propre son indépendance et son harmonie, l'« impossession » du Christ en soi demeurant pour chacun le privilège de la transcendance. Orantes et militantes, se sont maintenant confondus dans la condition commune : leurs pouvoirs appartiennent désormais à tous, dans une société unique de laborantes, à qui il reviendra de redistribuer un jour ses pouvoirs. Fidèle à la classification politique aristotélicienne, si opportunément exhumée dans les traductions en vulgaire au XIII<sup>e</sup> siècle, cette société ne pourra, beaucoup plus tard, que s'appeler démocratie<sup>210</sup>.*

Pierre-Olivier Monteil, dans son article, va quasiment dans le même sens qu'Alphonse Dupront. Néanmoins, le mot « réforme » est remplacé ici par le mot « protestantisme ». En fait dans cet article<sup>211</sup>, Pierre Olivier Monteil traite des rapports du protestantisme à la société contemporaine et se demande s'il s'agit pour le protestantisme de s'adresser à la modernité, ou de s'exprimer modernité. Son hypothèse est que le protestantisme dans ses liens avec la modernité est « dedans » comme tout le monde, mais aussi dehors, car minoritaire en France et souvent méconnu ou incompris et enfin dedans et dehors, comme le christianisme qui prêche l'appartenance aux deux cités. Pour mieux développer cette hypothèse, l'auteur développe les sous thématiques suivantes : un regard protestant sur la modernité ; devenir du protestantisme en modernité ; le protestantisme face aux enjeux de la modernité contemporaine. En ce qui concerne un regard protestant sur la modernité, Pierre-Olivier Monteil montre à ce niveau que le regard spécifique du protestant sur la modernité prédispose ainsi à faire droit à la multiplicité

<sup>209</sup> Alphonse Dupront, *idem.*, p.755.

<sup>210</sup> Alphonse Dupront, *ibidem.*, p. 763.

<sup>211</sup> Pierre-Olivier Monteil, « *Le protestantisme a-t-il quelque chose à dire à la modernité ?* », in Autre Temps, Cahiers d'Ethique sociale et politique, N° 64. 1999, pp. 77-86. Article tiré également du site [https://www.pensee.frl/doc/chris-0753-2776\\_1999-num6-1-2169](https://www.pensee.frl/doc/chris-0753-2776_1999-num6-1-2169)

des héritages qui composent cette modernité à savoir les Lumières, mais aussi le romantisme ; la Renaissance mais aussi la Réforme.

*Avec l'affirmation du sola scriptura, elle renvoie à la Bible et, ce faisant, ouvre l'espace critique en invitant chacun à réinterpréter les commentaires accumulés, au contact d'un texte rendu à tous. Elle relativise du même coup les autorités, désacralise le cosmos, invite à briser les superstitions et les servitudes, défétichise les techniques et la marchandise. Elle invite à remplacer l'adhésion d'une Église par la responsabilité individuelle d'interpréter les Écritures*<sup>212</sup>.

Au niveau de la deuxième section de cet article et qui porte sur le devenir du protestantisme en modernité, l'auteur à ce niveau commence par se poser la question de savoir si le protestantisme a quelque influence dans la société française. Ensuite, il mentionne qu'au-delà des clichés sur les concurrences entre protestantisme et modernité, la situation contemporaine inciterait plutôt à répondre par la négative. Dans cette perspective, et évoquant les affinités historiques, l'auteur montre qu'elles sont connues entre protestantisme et modernité.

*Dans les sociétés à protestantisme majoritaire (Grande Bretagne, Etats-Unis...), le modèle ecclésial protestant a été transposé en politique. Il a ainsi contribué à accréditer la légitimité première de la communauté locale, qui est à la base du modèle démocratique. En France, les protestants ont exercé, à la fin du siècle dernier, un rôle important dans l'avènement de la laïcité et l'établissement de la III<sup>e</sup> République. En économie, l'éthique protestante a puissamment valorisé le travail, conçu non comme une punition mais comme un moyen de rendre grâce à Dieu et d'honorer les talents reçus de lui. Le Protestantisme a aussi réhabilité la sexualité, contre sa dépréciation augustinienne. Il l'a fait notamment en admettant la contraception, parce qu'il ne subordonnait pas l'amour entre époux à la seule finalité de procréation. Dès lors, on pourrait croire fonder à conclure que « La France est devenue protestante ». Nouveau malentendu*<sup>213</sup>.

Nonobstant ces affinités historiques dans lesquelles l'auteur montre le lien ou la contribution du protestantisme dans certains aspects de l'essor de la modernité, il démontre également que le protestantisme n'a vraiment pas contribué au développement de la même modernité. Et pour cela Pierre-Olivier Monteil évoque quelques raisons. Pour lui donc, cela tient d'abord aux fragilités institutionnelles qui lui font privilégier la parole sur le rite et l'individualité sur l'organisation, et lui rendent finalement aujourd'hui plus difficile de « faire corps ». Dans ce sens, le protestantisme contrairement au catholicisme se réfère davantage à la

<sup>212</sup> Pierre-Olivier Monteil, *Op., cit.*, p. 79.

<sup>213</sup> Pierre-Olivier Monteil, *op., cit.*, p. 81.

réflexion théologique ainsi qu'à une piété intérieure et assez intellectuelle, peu soucieuse de visibilité. L'auteur montre en plus que le protestantisme s'est développé dans un contexte d'émancipation vis-à-vis du religieux et de la sécularisation du religieux. Or l'assignation générale, selon l'auteur serait plutôt aujourd'hui de réinventer du religieux, ce à quoi le protestantisme apparaît peu préparé, avec sa ritualité faible et la centralité qu'il donne au discours à l'action militante. Par ailleurs, note Pierre-Olivier Monteil, le pluralisme interne au protestantisme ne le rapproche pas du relativisme ambiant car il ne s'agit pas de la même chose : d'un côté, un pluralisme à base de convictions individuelles fortes ; de l'autre un zapping religieux à base de syncrétisme et de flottement des croyances, davantage soucieux d'utilité que de convictions. L'auteur ne manque pas de relever dans la suite quelques atouts du protestantisme à savoir, la perméabilité aux évolutions qui fait d'ailleurs sa souplesse en même temps que sa fragilité ; une culture éthique forte qui favorise des convictions individuelles bien trempées ; une culture pluraliste ouverte au dialogue.

Quant à la dernière section qui traite du protestantisme face aux enjeux de la modernité contemporaine, l'auteur analyse davantage les rapports entre protestantisme et développement de la modernité. Il se demande en fait si le protestantisme ne s'est pas trop compromis dans le développement de la modernité pour pouvoir prétendre répondre aux difficultés contemporaines. L'auteur s'interroge donc sur la posture que le protestantisme peut adopter au cas contraire. Dans ce sens, Pierre-Olivier Monteil commence par faire des propositions pour une posture protestante devant la crise de la modernité. Il montre de manière répétitive que le protestantisme insiste, classiquement, sur la responsabilité de l'individu. Mais aussi que cette responsabilité risque aujourd'hui de porter à faux alors que l'individualisme contemporain tyrannise chacun davantage qu'il ne l'émancipe. Dans cette perspective, l'auteur montre qu'en économie, le protestantisme a réhabilité le travail, mais aussi le désœuvrement et qu'il convient aussi de relever qu'il est difficile aujourd'hui de dépasser l'alternative entre l'idolâtrie du travail et son contraire. La réforme a en outre désacralisé le mariage en dissociant conjugalité et procréation, mais sans tenir pour autant le mariage pour un simple contrat. En seconde analyse de cette sous-section, Pierre-Olivier Monteil traite les interpellations protestantes à la modernité. Un premier trait protestant, note l'auteur, consiste à se prononcer en faveur d'un débat d'une société pluraliste. Et au niveau des interpellations proprement dites que peut adresser le protestantisme à la modernité contemporaine en général, l'auteur note que :

*Trois exemples pour suggérer à quelles reformulations il peut être amené à procéder, devant certaines alternatives réputées caractéristiques de la modernité.*

*La modernité serait, dit-on couramment individualiste, à la différence de la tradition, réputée « holiste ». On aura déjà perçu au passage combien, en protestantisme, l'affirmation de la liberté individuelle ne s'oppose pas mais tend à s'allier à la reconnaissance d'appartenances collectives : l'affirmation de l'autonomie individuelle n'est pas réductible à une victoire sur l'oppression du groupe ; et celui-ci doit pouvoir compter, à l'inverse, sur des individualités animées de convictions personnelles. De même, la remémoration critique pratiquée par la réforme suggère assez que tradition et innovation ne s'excluent pas l'une l'autre »<sup>214</sup>.*

Dans ses propos conclusifs, l'auteur fait comprendre que le protestantisme nous appelle à prendre les responsabilités d'adultes et à ne pas demeurer dans l'enfance, quoiqu'il s'inscrive également en faux contre la prétention d'atteindre jamais un âge adulte de l'humanité auquel nous aurions soudain acquis la maîtrise de l'histoire. Ernst Troeltsch inscrit également ses travaux dans cette thématique (Protestantisme et modernité). Dans son ouvrage<sup>215</sup>, s'y trouvent quelques articles publiés dans la période qui va de 1909 à 1913. Pour donc saisir la quintessence de ce livre, il est convenable d'analyser tour à tour chacun de ces articles. Dans le premier article, « *calvinisme et luthéranisme* » et publié en 1909, Troeltsch montre qu'au cours de sa formation, le protestantisme s'est scindé en deux confessions qui, malgré l'effacement de leurs différences dogmatiques, n'ont cessé en se développant de s'éloigner l'une de l'autre. L'auteur note que ce qui frappe d'abord, c'est la différence de leur extension quantitative et géographique. Le luthéranisme est pour l'essentiel resté cantonné dans son pays d'origine l'Allemagne, et le calvinisme, avec les églises écossaises et hollandaises puis avec les églises anglaises dissidentes, et enfin avec la majorité des confessions américaines, s'est acquis une situation mondiale qui ne cesse de croître. Troeltsch explique cet état de chose en montrant que le calvinisme s'est installé et durablement auprès des populations qui, bénéficiant de leur situation atlantique et leurs vastes relations avec les courants mondiaux de l'histoire, étaient appelées à un développement politique d'envergure. Et c'est dans ce sens là que l'auteur pose sa question de recherche donnant une direction à cet article, à savoir que pourquoi c'est le calvinisme qui a conquis ces peuples et ces pays, et non le luthéranisme qui, en effet, était lui aussi, au départ, fort bien représenté en Hollande et en Angleterre. L'auteur, comme éléments de réponse, affirme que quoi qu'il en soit, cette raison est fondée dans l'idéal calviniste ; et c'est lui qui, en fait, lui a donné la possibilité d'emboîter le pas aux grandes révolutions économiques et politiques du monde occidental et de faire siens les principes démocratiques propres à la politique constitutionnelle moderne, et ceux qui président aux progrès économiques. C'est là

<sup>214</sup> Pierre-Olivier Monteil, *op. cit.*, p. 84.

<sup>215</sup> Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, Traduction française.

ce qui le distingue le plus nettement du luthéranisme dont la conception de l'État est antidémocratique et absolutiste, qui est dépourvu d'esprit résistant, professe l'obéissance, et adopte, en matière d'économie, une attitude traditionaliste qui porte aux nues le système établi de l'organisation corporatiste. Le calvinisme est en phase avec les évolutions politiques, économiques et sociales de la modernité ; le luthéranisme n'y soutient que la formation de la souveraineté absolutiste, et se comporte en conservateur passif, face à tous les autres aspects de ces progrès. Le calvinisme a développé l'idéal d'une société chrétienne moderne où le libéralisme politique, le développement sans entrave de l'accumulation économique, la relative indépendance des intérêts purement politiques vont de pair, toutefois, avec la constitution d'une communauté et obéissant rigoureusement à la morale chrétienne et fondée sur les principes de la liberté confessionnelle des églises.

Dans le reste de cet article, autre question importante posée par l'auteur, à savoir comment l'intérêt éthico-religieux du christianisme est venu à pousser le luthéranisme à abandonner toute activité politico-sociale entre les mains de l'État, en se réservant la seule intériorisation de la mystique, en sanctifiant l'organisation corporatiste et en conservant la haute main que sur la doctrine. Dans cet aspect des choses, Troeltsch montre que tandis que le luthéranisme n'a d'abord obéi qu'à un idéal biblique, strictement religieux, le calvinisme quant à lui s'est caractérisé par une dualité essentielle à l'œuvre dès ses origines. Dualité dont l'un des aspects était que le calvinisme était contraint par la situation concrète des pays et des populations au sein desquels il se développait. L'auteur, après s'être étalé là-dessus, en expliquant l'émergence de la République genevoise et le leadership de Calvin, conclut son article à montrant que :

*Lorsqu'il s'agit d'Etats non calvinistes ou de populations dont les confessions sont mélangées, le calvinisme développe toutes les caractéristiques évoquées au début : liberté et autonomie de l'église, liberté et démocratie dans l'Etat, ouverture d'un espace purement politique, reconnaissance de l'utilité de la guerre et du recours à la force en cas de nécessité, promotion des compétences spécialisées dans toutes les professions modernes, valorisation des revenus lorsqu'ils profitent à la communauté, influence spirituelle et prosélyte exercée sur l'ensemble du monde vécu, esquisse d'un socialisme chrétien. Voilà qui distingue profondément le calvinisme du luthéranisme<sup>216</sup>.*

Dans le deuxième article de cet ouvrage, et article central d'ailleurs, Ernst Troeltsch traite proprement des rapports entre protestantisme et modernité. Il fait comprendre dans la note liminaire qu'il lui avait été demandé d'exposer sur le rôle du protestantisme dans l'émergence

---

<sup>216</sup> Ernst Troeltsch, *op., cit.*, p. 17.

du monde moderne au IX<sup>e</sup> congrès des historiens allemands qui eut lieu du 17 au 21 avril à Stuttgart. Dans la première section de cet article, l'auteur commence par reconnaître, en substance, que dans la mesure où le protestantisme a son sens dans l'élaboration de l'émergence de l'individualisme religieux comme dans son extension à toute la sphère de la vie, il est d'emblée clair qu'il a pris une part considérable à l'émergence du monde moderne, nonobstant le fait qu'une grande part des fondements du monde moderne, dans l'Etat, la société, l'économie, la science et l'art est apparue tout à fait indépendamment du protestantisme. L'auteur pose donc ensuite la question du rôle du protestantisme dans l'apparition du monde moderne. Dans les deuxième et troisième sections de ce chapitre, après y avoir clarifié le concept de protestantisme en distinguant celui qui est classique de celui du XVIII<sup>e</sup> siècle, après y avoir distingué le calvinisme du luthéranisme, ainsi qu'avoir présenté les objectifs du protestantisme, et la question de l'ascèse dans le calvinisme et dans le luthéranisme, Ernst Troeltsch dans la quatrième section de ce chapitre ou article examine l'influence que le protestantisme a pu exercer sur la famille et le droit, puis l'Etat, l'économie et la société, enfin la science et l'art. Au niveau de la famille,

*On trouve, en premier lieu, l'élément fondamental de toute civilisée : la famille. Dans ce domaine, le protestantisme a mis fin à la conception monastique et cléricale de la vie sexuelle, il a contribué à augmenter la population si décisive dans la formation de l'État moderne ; il a créé, avec le pastorat, une condition nouvelle et un type de vie familiale telle qu'il la comprenait. En supprimant le caractère de sacrement du lien conjugal, il a cautionné le mariage dans l'ordre des relations morales et personnelles, il a rendu possible le divorce et le remariage et ainsi, ouvert la voie à une plus libre circulation des individus<sup>217</sup>.*

La vie juridique de la société constitue un autre élément fondamental, d'après Ernst Troeltsch sur lequel le protestantisme a pu exercer son influence.

*Dans le domaine du droit pénal, il a, en fait, prorogé l'ancienne justice barbare en justifiant par l'idée de péché originel, ainsi que par la conception d'une autorité jouant le rôle de représentant du Dieu vengeur. Vengeance et rétorsion exercées au nom de Dieu par un pouvoir appelé à manifester son autorité à la matière, et dont l'essence dans la situation issue du péché originel est d'être l'épée, voilà le sens de cette justice (...). Dans le domaine du droit civil, on est tout aussi peu fondé à parler d'innovations fondamentales. Luther lui-même, sous l'influence du sermon sur la montagne, nourrissait quelques soupçons à l'égard du caractère chrétien de toute chose juridique, et il n'a vu dans le droit qu'un acquiescement à l'ordre dominé par la condition pécheresse ; avec un simple bon sens paysan il a, par la suite, milité en faveur d'un droit simple et populaire. Calvin, juriste de formation et*

<sup>217</sup> Ernst Troeltsch, *op., cit.*, p. 72.

*jouissant d'une vaste culture générale, n'a jamais conçu de soupçons à partir de sermon sur la montagne ; au contraire, il considérait le droit bien élaboré comme l'instrument principal d'une bonne organisation sociale, voire d'une société structurée de telle sorte qu'elle serve les fins de la vie chrétienne. S'il faut, en l'occurrence, reconnaître à la réforme une quelconque importance, ce ne peut être qu'indirectement : elle a d'elle-même contribué à la réception du droit romain<sup>218</sup>.*

L'auteur par ces propos, laisse entendre que le protestantisme a eu une influence indirecte sinon minime sur le droit. Mais ce qu'il reconnaît pleinement c'est la responsabilité du protestantisme aux innovations dans le domaine du droit ecclésiastique. Car, dit-il, Luther a ruiné le droit canon, mais aussi que l'esprit de la réforme est directement hostile à l'idée d'une institution juridique ecclésiale et divine fondant un ordre qui embrasse le monde et étend son règne. Il note tout de même aussi que le luthéranisme n'a pas élaboré de forme juridique originale adaptée à la nouvelle conception de la communauté religieuse, contrairement au calvinisme qui s'est forgé une organisation indépendante, inspirée par son esprit propre et lui a conféré une solidité victorieuse en se réclamant de l'intervention divine telle que la Bible en témoigne. Au niveau de l'État,

*Naturellement, cette transformation du droit ecclésiastique a été le corollaire d'une transformation de la vie de l'État ainsi que du droit public ; et c'est cette transformation qui, en fait, a joué un rôle considérable dans l'histoire de l'État moderne. Mais, là encore, il faut se garder des exagérations qui sont trop habituelles : le protestantisme n'a pas créé l'État temporel, ni l'idée moderne de l'État, ni une éthique autonome propre à la politique. Ce qui est juste, c'est qu'il a affranchi l'État de toute subordination juridique à la hiérarchie, et qu'il a milité pour qu'on reconnaisse au métier politique le statut d'un service divin, même si cette profession ne sert pas Dieu d'abord par le biais du service de l'Église. Cela signifie l'autorisation définitive de l'État, même si elle est formelle et s'en tient au niveau des principes<sup>219</sup>.*

Dans la logique de Troeltsch donc, le protestantisme a surtout conforté des tendances déjà présentes et actives de l'État. Il reconnaît aussi que le calvinisme contrairement au luthéranisme a exercé une influence sérieuse sur la structure de l'État est sur la constitution. Au niveau des droits de l'Homme et de la liberté de conscience, autre élément de la vie politique moderne, l'auteur en se posant la question sur l'origine de l'idée des droits de l'Homme, s'appuie sur les travaux de Jellinek et montre que l'idée de droits de l'Homme provient des constitutions adoptées par les Etats non américains. Or, continue Troeltsch, les déclarations présentes dans les constitutions de ces Etats se fondent sur leurs principes religieux et puritains

<sup>218</sup> Ernst Troeltsch, *idem.*, pp. 74-75.

<sup>219</sup> Ernst Troeltsch, *op.*, *cit.*, pp. 78-79.

qui ne se satisfaisaient plus simplement de l'ancienne autorité des « *libertés* » anglaises, mais considéraient la liberté de la personne, et surtout, la liberté confessionnelle comme un droit par principe accordé par Dieu et par la nature. En l'occurrence, le contexte fit en sorte que l'irruption de cette exigence religieuse de la liberté sous la forme d'une maxime de droit entraînant également des garanties constitutionnelles démocratiques qui avaient été élaborées pour préserver les exigences fondamentales et qui s'étaient formées au sein du style spécifique de la vie anglo-saxonne, de sorte que la liste officielle des droits de l'Homme contenait aussi une série d'exigences politiques de type démocratique. Il est, au demeurant, impossible de nier l'influence exercée sur ces dernières par la littérature européenne des Lumières. Ainsi aurions-nous affaire à une contribution tout à fait décisive du protestantisme qui aurait, de cette manière-là, introduit une loi et un idéal essentiel, de type moderne, au sein de la réalité étatique et dans le droit universel.

Au niveau de l'économie, l'auteur y reconnaît l'influence exercée par le protestantisme. Néanmoins, il montre que contrairement au luthéranisme dont l'idée de la profession était étroitement liée à une société conservatrice et organisée en ordres corporatifs, qu'elle entendait maintenir chacun dans sa condition, le calvinisme a joué sur ce terrain moderne de l'économie, un rôle bien plus important. Troeltsch va jusqu'à noter que, comme dans le domaine de la politique, le calvinisme est le courant protestant le plus proche de la vie moderne. Reprenant, en soulignant leur pertinence et de manière laconique les thèses de Max Weber et dans lesquelles Troeltsch distingue aussi le système capitaliste de l'esprit capitaliste, il affirme que :

*La démonstration de Max Weber est, à mon sens, pleinement aboutie s'il est possible de souligner, plus encore peut-être, le fait que cette modalité particulière de l'ascèse laborieuse a été déterminée aussi par les conditions spécifiques propres à la situation des sociétés occidentales, et, de manière express, par la répression des dissidences par l'Etat et la culture centralisée ; c'est de la même manière que, d'autre part, le luthéranisme a pu conforter davantage son attitude traditionaliste au cœur de la faillite économique de l'Allemagne. Il n'est pas nécessaire d'examiner ici plus avant dans quelle mesure cet esprit capitaliste du calvinisme a, dans le détail, contribué à former le système capitaliste, ni quelles autres forces ont participé à son élaboration et à son extension. N'est-il pas assez clair ainsi que la contribution du protestantisme au développement de l'économie moderne – et, partant, à l'un des phénomènes principaux de notre monde – est le fait, non de cette confession dans son ensemble, mais essentiellement celui du calvinisme, du piétisme et des sectes ? N'est-il pas clair également que même la participation de ces groupes-là n'a été qu'indirecte et involontaire ? <sup>220</sup>.*

---

<sup>220</sup> Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 94.

Au niveau de la vie et de la hiérarchie sociale, l'auteur montre que l'influence du protestantisme à ce niveau a été indirecte et involontaire. Il montre aussi que l'individualisme religieux du protestantisme a joué un rôle extraordinaire dans l'émergence de l'individualisme moderne. Au niveau des rapports que le protestantisme a entretenus avec le domaine du savoir, l'auteur affirme qu'il ne saurait être mis en doute le fait qu'il a frayé la voie à la conception moderne de la liberté de la science, de la pensée et de la presse ; et qu'il ne saurait être discuté non plus le fait que, bien qu'elle se soit trouvée sous son contrôle et qu'elle ait défendu de sa censure, il a su néanmoins imprimer à la recherche scientifique des impulsions neuves renforçant sa cohésion et la conduire, à l'origine, à des découvertes nouvelles. Ce qui est décisif, c'est bien davantage qu'il a aboli le savoir traditionnel étayé par l'Église, et qu'il a, du moins en droit, sécularisé l'ensemble des établissements d'enseignement, transféré la censure aux autorités de l'Etat au sein desquelles les théologiens devaient partager leur autorité avec d'autres représentants. Ainsi l'Etat a-t-il été en mesure de prendre en charge la science dans le sens de ses propres intérêts et d'agir de manière autonome par rapport à elle, dès lors que son estimation et sa conception de la science ne coïncidaient plus avec le savoir d'église dans l'esprit de l'ère confessionnelle.

Dans le rôle que le protestantisme a joué dans l'émergence de l'art moderne, Troeltsch montre d'abord que l'évolution de l'art moderne est opposée au protestantisme. Dans ce sens, il montre que les romantiques comme les classiques ont condamné également l'interdiction des images voulues par le calvinisme. Et quant au luthéranisme, ils ont constaté qu'il ne voyait dans l'art qu'un instrument de distraction, de divertissement, d'édification et de représentation ou seulement un adjuvant de la liturgie, et qu'il ne reconnaissait pour ainsi dire pas que l'art puisse avoir une valeur pour lui-même. Troeltsch note toute de même que le catholicisme s'accommode plus facilement que le protestantisme de la sensibilité au sens large du terme. Raison pour laquelle, il s'est intégré de manière résolue dans l'art de la Renaissance. Mais de manière aussi décisive, l'auteur montre dans le domaine de l'art moderne que les cercles luthériens et mystico-spiritualistes ont joué un rôle de premier plan

*En rompant avec l'image de la grâce et avec le culte catholique, le protestantisme a complètement transformé le matériau où puisait l'art, en lui confiant la tâche de conquérir de nouveaux domaines. Il a également insufflé à l'art un nouvel esprit qui, finalement, ne pouvait pas se tourner contre le grand art public et pathétique de la Renaissance, et se mettre en quête de la dimension individuelle, personnelle et intime ou grandiose et du remarquable. C'est ainsi qu'il a pris part à cette considérable conversion qui a conduit l'art nordique*

*vers l'expression réaliste de la vie, vers ce qui est caractéristique et intime. Mais, plus encore : en son cœur même, dans l'élément édifiant de sa liturgie, on a pu voir apparaître, au sein du luthéranisme surtout, une grandiose expression esthétique d'une religion reposant sur la conviction et la foi individuelles, même si c'est précisément dans les arts peu sensuels, c'est-à-dire la poésie religieuse de la musique<sup>221</sup>.*

Dans la dernière et cinquième section de ce chapitre, l'auteur, de manière conclusive affirme que son enquête débouche à un résultat ambigu à savoir que le protestantisme a stimulé souvent de manière puissante et décisive la formation du monde moderne, bien que, dans aucun des domaines observés que sont la famille et le droit, l'Etat, l'économie et la société, il n'en ait jamais été simplement l'initiateur. Un autre point important de cette section est que d'après Troeltsch, les influences immédiates, décisives et entièrement spécifiques que le protestantisme a pu exercer de manière autonome sur l'émergence de l'esprit moderne se situent sur le terrain de la pensée et du sentiment religieux. Et pour finir, l'auteur s'interroge sur la relation entre la force, l'idéal religieux du protestantisme et la part religieuse de l'esprit moderne. À ce niveau, Troeltsch tire une conclusion selon laquelle, qu'il sera fondé à dire et d'un point de vue également factuel, que la religion du monde moderne est, pour l'essentiel, déterminée par le protestantisme. Et que c'est là le rôle historique le plus décisif qu'il a joué.

Dans la même veine, un groupe de recherches sur la culture de Weimar a publié un ouvrage collectif ayant un rapport entre protestantisme et modernité<sup>222</sup>. L'ouvrage, comme l'indique son titre et dans l'esprit critique, essaie d'établir un rapport étroit entre les réflexions de Max Weber contenues dans un ouvrage *l'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* et l'esprit de la modernité. Cet ouvrage collectif propose donc au fond un bilan provisoire de la réception de l'ouvrage de Max Weber après un siècle pratiquement. Pour mieux comprendre le fond de cet ouvrage collectif, quelques uns de ses articles phares seront présentés. D'abord celui de Jean Marie Paul<sup>223</sup>. Dans cet article, il procède à une analyse critique et historique des concepts de « *Beruf* » ou professionnel et de prédestination tels qu'ils sont utilisés par Max Weber dans son ouvrage. Ainsi, l'auteur précise-t-il par exemple que Max Weber, par rapport à ces concepts, n'est pas parti de Calvin mais de Luther. Mais à la suite de son article, l'auteur note ceci

<sup>221</sup> Ernst Troeltsch, *op., cit.*, pp. 108-109.

<sup>222</sup> Groupe de recherches sur la culture de Weimar, *l'Ethique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, De la maison des sciences de l'Homme, 1997, Collection Philia.

<sup>223</sup> Jean Marie Paul, « *Du métier à la prédestination, ou de Luther à Calvin* », in Groupe de recherche sur la culture de Weimar, « *L'Ethique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité* », Paris, De la maison des sciences de l'Homme, 1997, Collection Philia.

*Le problème est donc celui de la réception, de la transmission et de la récréation éventuelle de la tradition, ce que Weber affirme à maintes reprises. Curieusement, l'auteur, tout compte fait retranche de la postérité luthérienne non seulement la prédestination, mais aussi la notion de « Beruf » dont nous devons l'inscription dans l'histoire au réformateur. Dans l'œuvre de préparation de l'« esprit » du capitalisme, Luther n'aurait donc fait qu'ouvrir la voie à Calvin...<sup>224</sup>.*

Dans ce sens, note l'auteur, Weber observant que le croyant post calviniste, puritain ou autre, ne conquiert pas son élection, se contente d'enregistrer les signes tangibles avec une satisfaction bien compréhensible. Néanmoins, l'auteur note aussi que l'exposé de Max Weber ne permet cependant pas de conclure à une quelconque sympathie de sa part envers les thèses calvinistes et leurs divers prolongements. En comparaison, l'horizon des autres formes du protestantisme apparaît rétréci. La doctrine de la prédestination a endurci les cœurs, tué la charité, engendré des comportements stéréotypés, rationalisé l'existence en tuant le sentiment et l'émotion. Le luthéranisme a conservé la pratique des sacrements, accordé toute sa valeur au repentir. Le calvinisme et ses divers épigones ont déshumanisé la religion. Pourchassant toute forme de superstition ou de magie, ils ont laissé le monde désenchanté.

Ce concept de désenchantement sera déterminant dans le deuxième article important de cet ouvrage collectif. Cet article est publié par Gilbert Merlio<sup>225</sup>. En effet, dans cet article Gilbert Merlio commence par signifier dans les premières lignes que son propos est de démontrer comment l'éthique protestante a été un test « *inaugural et séminal* »<sup>226</sup> et comment, en d'autres termes, Weber a pu y inclure, dans les ajouts de 1920, le concept de désenchantement sans retirer ou ajouter rien d'essentiel par rapport au texte initial. Dans ce sens, Gilbert Merlio montre que l'expression « *désenchantement du monde* » n'apparaît pas dans la première version de *L'Éthique protestante*, mais qu'on la rencontre pour la première fois en 1913, dans *l'Essai sur quelques catégories de la sociologie de la compréhension*, ainsi que dans *Économie et société*, puis dans *Introduction* ainsi que dans la *Considération intermédiaire* et enfin dans la *Science comme profession*. Gilbert Merlio entend donc par désenchantement, en reprenant la définition de Jean-Pierre Grossein, comme « *un processus d'évacuation de la magie, mais en dehors de la sphère religieuse, puisqu'il s'agit d'un*

<sup>224</sup> Jean Marie Paul, *idem.*, p. 55.

<sup>225</sup> Gilbert Merlio, « *Religion, rationalité et désenchantement dans l'Éthique protestante* », in Groupe de recherche sur la culture de Weimar, « *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité* », Paris, De la maison des sciences de l'Homme, 1997, Collection Philia.

<sup>226</sup> Gilbert Merlio, *idem.*, p. 62. L'auteur emprunte par ailleurs comme il le signifie dans son texte, ces expressions à Passeron et Grossein.

*mouvement général de rationalisation technique et scientifique (intellectualisation) qui refoule la magie et la religion hors de la prise rationnelle du monde »<sup>227</sup>. Weber a donc, d'après l'idée de Jean-Pierre Grossein reprise par l'auteur de cet article, déployé le concept de désenchantement concomitamment sur un double registre général et particulier, religieux et non religieux. Après avoir rappelé comment Weber évoque dans un ajout de 1920, le rôle joué par le *désenchantement du monde* par la prophétie juive de l'Ancien Testament et par la pensée scientifique grecque, et, en soulignant que les vecteurs du désenchantement n'ont pas été exclusivement religieux, bien que les autres ajouts contenant cette notion se limitent au domaine religieux, ces ajouts, selon l'auteur, présentent la religiosité calviniste fondée sur la croyance en la prédestination comme l'étape ultime d'un processus qui a éliminé définitivement de la religion toute croyance et toutes pratiques magiques.*

« *En tout état de cause, le calvinisme, notamment dans sa mouture puritaine, apparaît bien comme un « temps axial (Achssenzeit) achevant le désenchantement sur le plan religieux et ouvrant la voie, par l'évacuation totale de l'univers magique, à la laïcisation intégrale et à la perte du sens qui caractérisent le monde moderne »<sup>228</sup>. La problématique de l'auteur à la suite de cette hypothèse centrale est la suivante :*

*En quoi et comment le puritanisme achève-t-il le processus de désenchantement religieux ? Quel type ou quelle forme de rationalité diffuse-t-il par son éthique et la conduite méthodique qu'elle induit ? Dans quels domaines se font sentir ses effets de rationalisation / modernisation ? Par quel mouvement dialectique l'éthique économique du protestantisme mène-t-elle à l'expulsion de tout contenu religieux et de tout « sens ultime » dans un capitalisme moderne que les motivations religieuses ont pourtant contribué à engendrer ?<sup>229</sup>.*

L'auteur, pour mieux traiter ces questions, développe quatre articulations sous forme de sous-sections dans son article. Dans la première sous-section, Gilbert Merlio montre et de manière globale que le rationalisme occidental a été précédé par une rationalisation à laquelle les grandes religions mondiales ont pris une part prépondérante. Et que c'est par la rationalisation de la conduite de vie que les grandes religions contribuent au désenchantement. Dans la deuxième sous-section de son article, Gilbert Merlio s'intéresse particulièrement au concept de prédestination dans le protestantisme et dans l'œuvre de Max Weber. Cette croyance

---

<sup>227</sup> Gilbert Merlio, *idem.*, p. 62.

<sup>228</sup> Gilbert Merlio, *ibidem.*, p. 63.

<sup>229</sup> Gilbert Merlio, *idem.*

à la prédestination propre au calvinisme et d'après l'auteur, achève le processus de désenchantement de la religion.

Par ailleurs, l'auteur note la difficulté de définir ce que signifie le terme rationnel que Max Weber emploie sans arrêt. Il montre que la rationalité telle que Max Weber la décrit, et qui caractérise l'ascèse intramondaine du protestantisme puritain, présente un double aspect. Elle implique, selon Gilbert Merlio, une conduite de vie systématique, méthodique et le refus corrélatif de toute culture des sens, donc de tout abandon à la spontanéité, aux émotions incontrôlables d'origine subjective, artistique et érotiques. « *Weber insiste sur la nouveauté de l'éthique calviniste. Elle « hérite » non seulement du désenchantement opéré par la prophétie de mission judaïque mais aussi du « légalisme » vieux testamentaire : une bonne action faite par devoir est éthiquement supérieure à une bonne action à laquelle la loi n'oblige pas* »<sup>230</sup>. En vérité, dit-il l'esprit du capitalisme ne s'est diffusé ou généralisé que dans la mesure où se sont estompées, dans le mouvement général de la rationalisation, ses racines religieuses. Menant une conduite de vie rationnelle, l'éthique protestante est devenue un éthos ou un habitus, c'est-à-dire un comportement quotidien, imitable par des virtuoses religieuses et d'autant plus généralisables, qu'il converge avec d'autres rationalités. Dire cela c'est d'abord essayer de désigner les domaines dans lesquels les effets de rationalisation (ou de modernisation) de l'éthique protestante (puritaine) se sont fait sentir. C'est aussi montrer comment se prépare ainsi le désenchantement du monde moderne.

Dans la troisième section de cet article, l'auteur fait un certain nombre de déclarations à propos de l'éthique puritaine. Il dit par exemple que sur le plan social, l'éthique puritaine est à la source du monde moderne et que le protestantisme dans la vision de Max Weber, a joué un rôle proprement révolutionnaire par sa rupture avec les autorités et les ordres établis.

*Laissant Dieu et l'Homme face à face, l'éthique protestante détruit toutes les autorités temporelles. Rien d'étonnant par conséquent qu'une telle religion ait reçu un accueil particulier dans la classe montante cherchant à s'émanciper des structures féodales : la bourgeoisie des villes. Dans son étude sur le rôle des églises et des sectes en Amérique du Nord, Weber montre le rôle de la religion dans l'édification et la structuration de la démocratie américaine. Une critique politique soutient son analyse : celle du luthéranisme qui a rendu impossible l'émancipation par rapport à l'autorité et donc l'émergence d'un libéralisme allemand compatible avec la religion. Dans une longue note de l'éthique protestante, Weber avait déjà souligné l'importance du pietisme comme vecteur de l'idée de tolérance en Occident*<sup>231</sup>.

<sup>230</sup> Gilbert Merlio, *ibidem.*, p. 70.

<sup>231</sup> Gilbert Merlio, *op., cit.*, pp. 73-74.

L'auteur note par ailleurs qu'aux yeux de Weber, l'éthique protestante et les structures sociales qui accompagnent sa diffusion ont été un facteur d'émancipation et que de manière générale, l'éthique puritaine contribue à la déshumanisation ou à la dépersonnalisation des rapports en voulant éliminer toute affectivité des comportements humains pour laisser place à la seule rationalité. « *Mais c'est avant tout la conception et la nature du travail promues par le puritanisme qui ouvrent la voie à la structure sociale et à la pratique du capitalisme. Car le puritanisme apporte d'emblée une caution morale à deux piliers du capitalisme : la spécialisation et la recherche du profit* »<sup>232</sup>.

*Le croyant n'est un chrétien « confirmé » que lorsqu'il est un professionnel confirmé et surtout un homme d'affaires confirmé. Certains catholiques, notamment les jésuites, avaient certes développé une doctrine d'investissement rationnel du monde. Mais ils réservaient son application aux virtuoses des couvents ou à certaines élites, et cette doctrine restait en tant que telle marginale, voire « laxiste » par rapport à l'orthodoxie. La conception protestante du métier du travail met au contraire les disciplines les plus sérieux de la foi protestante « au service de l'acquisition capitaliste ». Délaissant l'éloge médiéval de la pauvreté et toute forme contemplative de religion, le puritanisme présente le travail comme l'unique moyen de s'assurer de son état de grâce et la richesse comme le signe visible de l'élection. Il fonde ainsi le système de normes sur lequel repose la société capitaliste. L'éthique puritaine incite l'homme à devenir une « machine à accumuler des gains » (Erwerbsmaschine) en présentant cette activité comme l'expression même de la volonté divine. Tout en condamnant l'usage des jouissances qu'elles peuvent procurer, elle supprime toutes les entraves qui, dans la morale traditionnelle, freinaient encore l'accumulation des richesses*<sup>233</sup>.

Il n'y a pas d'autres moyens de faire comprendre dans cet article, comment l'auteur analyse les effets du protestantisme sur la modernité, que de le citer. En bouclant cette troisième section de son article, Gilbert Merlio montre que le rationalisme pratique du protestantisme puritain fait fructifier le potentiel cognitif que lui a légué le processus de désenchantement religieux achevé par la doctrine puritaine de la prédestination. Et que c'est grâce à ce rationalisme pratique que ce potentiel cognitif atteint sa pleine efficacité sociale et économique. Le puritanisme, d'après Gilbert Merlio, a aussi dans l'ensemble favorisé la pensée scientifique et technique aux dépens des arts et des lettres. En ce qui concerne la quatrième et dernière section de cet article, Gilbert Merlio traite de la question du désenchantement du monde. Il montre par exemple que l'éthique protestante n'est pas la victime d'une laïcisation qui aurait

<sup>232</sup> Gilbert Merlio, *idem*, pp. 75-76.

<sup>233</sup> Gilbert Merlio, *ibidem*, p. 76.

ses sources ailleurs. Et qu'en achevant le processus de désenchantement de la religion, elle a mis en branle une dialectique qui conduit à sa propre expulsion et lève les derniers obstacles au développement du capitalisme moderne. Et qu'en réenchantant d'une certaine façon le monde, étant donné qu'il en fait le seul lieu où, par son travail, le croyant peut plaire à Dieu et s'assurer de son salut, le protestantisme ascétique crée en fait les conditions de son propre désenchantement et du désenchantement du monde.

*La techno-science refoule donc la religion dans le champ de l'irrationnel où elle rejoint ces biens culturels artistiques et sensuels écartés par l'ascèse protestante. Partie pour donner un sens au monde, elle finit par être considérée elle-même comme un non-sens dans un monde dont on s'interroge plus, et qui est seulement chargé de fournir des matériaux à l'action par rapport à une fin. Or dans ce passage de la quête du sens à la variance, le protestantisme ascétique a joué un rôle décisif. Le puritanisme, nous dit un ajout de 1920, évacue non seulement toute conception et toutes pratiques magiques, mais bel et bien également le problème de la théodicée, c'est-à-dire le problème du sens du monde et de la vie (PE 101 !)*<sup>234</sup>.

De ce désenchantement religieux découle, et d'après Gilbert Merlio, le désenchantement du monde moderne. Car dit-il, aujourd'hui le capitalisme expose ses lois et ses règles, donc sa rationalité hors de toute référence religieuse. Et c'est lui qui transforme le monde en cette « cage d'acier » dont il est question au début et à la fin de l'éthique protestante. Autre article important de cet ouvrage collectif est celui d'Angelika Schobert<sup>235</sup>. Dans cet article, l'auteur commence par retracer dans un but didactique les principales implications de l'ascèse dans l'éthique protestante et intègre par la suite cette notion dans le contexte plus vaste de l'histoire des idées en indiquant quelques points communs et différences avec Friedrich Nietzsche.

*La question de l'ascèse est primordiale dans l'éthique protestante dont on peut esquisser soudainement le contenu en disant que l'avènement du capitalisme occidental est dû en partie, à un esprit ascétique spécifique remontant à l'éthique calviniste laquelle a d'importants parallèles avec l'ascèse pratiquée dans les monastères catholiques. Pour appuyer ce propos central, Weber rappelle que l'armée de Cromwell fut comparée à une congrégation de moines. Par ailleurs, la question de l'ascèse est en rapport direct avec sa théorie de la rationalisation du monde, car elle contribue, notamment sous la forme intramondaine (innerweltliche akcese), au « désenchantement du monde ». Elle indique également comment des idées, en l'occurrence religieuses, peuvent développer des conséquences économiques et confirme l'intention weberienne de compléter les analyses réalisées à*

<sup>234</sup> Gilbert Merlio, *idem.*, p. 79.

<sup>235</sup> Angelika Schobert, « La question de l'ascèse », in Groupe de recherche sur la culture de Weimar, « L'éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité », Paris, La maison des sciences de l'Homme, 1997, Collection Philia.

*l'aide du matérialisme historique pour une approche compréhensive des phénomènes*<sup>236</sup>.

L'ascèse est donc pour Max Weber, et d'après l'auteur de cet article, une notion clef, et apte à expliquer le développement de ce style de vie que Weber a baptisé « *esprit capitaliste* ». Dans le reste de l'article, l'auteur dans une démarche comparative, montre que les approches de Nietzsche et de Weber, bien qu'ayant quelques points communs sur l'ascèse, divergent aussi largement. Weber par exemple cherche à mettre au jour les conséquences pour l'évolution du capitalisme occidental, Nietzsche quant à lui veut montrer ce que signifie les idéaux ascétiques en retraçant leur genèse. Un autre article de cet ouvrage collectif et fondamental, est rédigé et publié par Hinnerk Bruchns<sup>237</sup>. L'auteur, comme l'indique le titre de son article, procède à une comparaison des thèses développées d'une part chez Werner Sombart et d'autre part chez Max Weber dans la thématique économie et religion. Hinnerk Bruchns relève dans ce sens quelques points de comparaison, par exemple au niveau de la notion de l'esprit du capitalisme. D'après l'auteur, Werner Sombart a été apparemment le premier à utiliser l'expression *esprit du capitalisme*. Et il montre ensuite que dans la conception de Werner Sombart, cette expression se définit comme une combinaison d'esprit bourgeois entendu comme esprit d'épargne, d'économie des forces, de morale commerciale, de calculabilité, de rationalisation et d'« *esprit faustien* » entendu comme esprit d'entreprise, d'organisation, de conquête, d'aventure, de désir de gain. Dans ce sens, l'auteur montre que chez Sombart, l'esprit du capitalisme porte les couleurs de la Renaissance. Tandis que chez Max Weber, cet esprit porte les couleurs de la Réforme. Et dans la conception wébérienne des choses, l'auteur montre que le terme d'esprit du capitalisme est employé dans le sens d'une maxime éthiquement teintée de conduite de vie. Au niveau même du rapport entre religion et économie capitaliste, l'auteur montre que Werner Sombart, tout en critiquant la vision wébérienne, affirme que l'importance de la religion pour l'essor du capitalisme était tout aussi dominante à Florence au XIV<sup>e</sup> siècle que chez les Calvinistes en Ecosse au XVII<sup>e</sup> siècle ou chez les Juifs dans l'Europe moderne.

Quant à Max Weber, l'auteur souligne que, son interrogaiton sur les rapports entre religion et économie s'effectue dans deux directions: l'analyse des étapes les plus importantes d'un processus de rationalisation de la conduite de vie dans l'aire judéo-chrétienne d'une part, et une confrontation des hypothèses concernant ce processus avec les grandes religions orientales d'autre part. S'agissant dans ce sens, plus spécifiquement du rapport entre

<sup>236</sup> Angelika Schobert, *idem.*, p. 83.

<sup>237</sup> Hinnerk Bruchns, « *Economie et religion chez Werner Sombart et Max Weber* », in Groupe de recherche sur la culture de Weimar, « *L'éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité* », Paris, De la maison des Sciences de l'Homme, 1997, Collection Philia.

puritanisme et confucianisme, l'auteur note que selon Max Weber, comparant les conditions socio-économiques en Chine et en Occident, constate que toutes celles qui accompagnent en Occident la naissance du capitalisme étaient également réunies en Chine, c'est-à-dire l'accumulation primitive, une classe marchande, une régularité comparable. Et que la Chine n'a pas connu un certain nombre d'éléments que les penseurs occidentaux ont l'habitude de considérer comme des obstacles au développement capitaliste : ni les liens féodaux et seigneuriaux, ni, partiellement, les liens corporatifs, ni en grande partie les monopoles de toutes sortes, caractéristiques de l'occident qui firent obstacles à la circulation des marchandises. Mais qu'à la différence de l'Occident, le capitalisme n'y est pas apparu spontanément. Par ailleurs, d'après l'auteur, Weber montre que les éthiques de ces deux religions avaient chacune un ancrage irrationnel. Dans le cas du confucianisme, l'ancrage irrationnel produit un comportement caractérisé par l'adaptation au monde, tandis que dans le cas du puritanisme il aboutit, au contraire, à une « *transformation* » rationnelle du monde.

*Sombart et Weber proposent deux manières de penser le rapport entre économie et religion, et si tous les deux n'accordent aux éléments d'origine religieuse qu'une influence réduite, complémentaire, sur le développement du capitalisme moderne, c'est en fin de compte Werner Sombart qui suppose un lien plus direct et causal que Weber. La différence tient, nous l'avons vu, à leurs conceptions différentes de l'esprit capitaliste et de son rapport à la notion de gain. Mais elle tient aussi à une différence de méthode : Sombart cherche des analogies entre enseignements religieux et comportements économiques ; Weber cherche à isoler des facteurs qui pourraient contribuer à expliquer la forme particulière du capitalisme moderne par rapport à des formes économiques d'autres époques ou d'autres régions du monde. Pour vérifier la validité de ses hypothèses, Weber les soumet au test de la méthode idéaltypique comparative. En ce sens, l'éthique protestante ne prend toute sa signification, ce qui veut dire aussi : sa place très relative, qu'à la lumière, d'une part, de la comparaison avec les religions orientales, et d'autre part, de la mise en évidence d'autres processus de transformation du comportement économique dans l'histoire occidentale<sup>238</sup>.*

Un dernier article de cet ouvrage collectif est de Jean-Louis Grasse<sup>239</sup>. Dans cet article, il cherche à savoir au fond si l'œuvre de Troeltsch projette quelque éclairage utile à la compréhension et à l'appréciation de *l'Éthique protestante* de Max Weber. Après avoir évoqué les réalités biographiques centrales des deux auteurs, réalités qui montrent qu'ils étaient unis dans un compagnonnage de longue durée, l'auteur évoque quelques points ensuite

<sup>238</sup> Hinnerk Bruchns, *op. cit.*, p.119.

<sup>239</sup> Jean-Louis Grasse, « *Religion et modernité point de vue de Ernst Troeltsch* », in Groupe de recherche sur la culture de Weimar, Paris, De la maison des Sciences de l'Homme, Collection Philia, 1997.

fondamentaux de la pensée de Troeltsch dans le rapport que le protestantisme entretient avec la modernité<sup>240</sup>. Enfin, il montre que dans les pages des doctrines sociales consacrées à la genèse de l'esprit capitaliste, Troeltsch suit certes encore à peu près le chemin déjà parcouru par Weber, sans manquer toutefois de noter comme indiqué précédemment, l'effet positif résultant de la conjoncture socio-politique. Reprenant plus tard le même sujet, Troeltsch choisit de se placer « *sur le terrain des convictions fondamentales* » et il en veut à décrire l'émergence du capitalisme en terre calviniste en soulignant simplement un esprit de zèle méthodique dans le travail dont la finalité était le lien commun de la société et des frères, comme moyen de prospérité de la communauté. D'un côté, il simplifie en écartant le thème de la prédestination et la quête obsessionnelle d'assurance quant au salut de l'autre, il ajoute le lien entre l'éthique et l'intérêt matériel. C'est cette prise en compte d'éléments de nature matérielle et sociale qui, par comparaison avec Weber, marque l'attitude générale de l'auteur des doctrines sociales face à l'histoire.

L'auteur précise par ailleurs que Troeltsch obéit dans sa pensée à une épistémologie aux ressources composites, pour serrer au plus près une réalité hétérogène où l'emporte alternativement la mécanique des forces conjoncturelles ou le facteur humain comme source de liberté. Tandis que Weber s'affiche comme unidimensionnel dans son attitude, malgré sa complexité. Car, selon l'auteur, Weber ne traite que d'un cas unique et prend soin de souligner sa visée restreinte : montrer des influences religieuses associées à la genèse d'un certain esprit.

*Ces observations signifient-elles que l'on se trouve avec Troeltsch en présence d'une autre éthique protestante, au sens où ses conceptions seraient incompatibles avec celles de Weber ? Sans doute l'épistémologie du théologien, résolument couverte d'une réalité multiforme, peut-elle inclure l'essentiel des résultats du sociologue. Mais elle vise en outre à les déposer de deux façons : en accentuant encore le refus de l'esprit de système est en intégrant plus étroitement au sein de l'histoire le fait religieux et les autres réalités humaines. Plus que chez Weber, chacun des deux termes, la croyance et le réel, possède un poids et une constance qui rendent leur synergie ou leur concurrence, voire le complet, plus inéluctable et plus impossible à mettre de côté, fut-ce momentanément* <sup>241</sup>.

Cet ouvrage collectif, avec ses articles, n'est pas la dernière publication à être mentionnée dans les rapports que le protestantisme entretient avec la modernité. Un article

<sup>240</sup> Ces points fondamentaux de la pensée Troeltsch ont déjà été étudiés dans ce travail notamment dans le livre de Troeltsch lui-même (*Protestantisme et modernité*).

<sup>241</sup> Jean Louis Grasse, *op., cit.*, pp. 156-157

d'Eric Fuchs<sup>242</sup> et qui va dans ce sens, est également à explorer. Dans cet article en réalité, Éric Fuchs s'interroge et analyse le lien qui existe entre morale protestante et modernité. Dans ce sens, il fait comprendre au préalable que l'histoire occidentale et son évolution depuis la Renaissance et la Réforme font percevoir que le lien qui unit la morale protestante à la modernité concerne surtout trois champs de la morale sociale : le champ politique, avec l'émergence d'une société égalitaire, le champ économique, avec une nouvelle conception liée à l'appréciation du travail et le champ de l'éthique personnelle, avec la revalorisation de la vie conjugale et sexuelle. Pour Éric Fuchs, en ces trois domaines, l'éthique protestante a imprimé sa marque sur l'histoire de la société occidentale. En guise de rappel, l'auteur montre que dans le domaine politique, le protestantisme a transposé là où il était majoritaire, par exemple dans les pays anglo-saxons, le modèle ecclésial qu'il avait construit. Dans cette perspective, l'auteur mentionne les deux révolutions anglaises qui ont ainsi mis fin à la monarchie absolue et ouvert la voie à une démocratisation croissante de la vie politique. Et que des communautés puritaines installées aux États-Unis ont défendu et fait triompher une conception politique démocratique fondée sur la reconnaissance des droits de l'homme. Dans le domaine économique, Éric Fuchs rappelle qu'il y a eu une métamorphose au contact de l'éthique protestante avec ce domaine. Car le travail n'est plus considéré comme une punition, comme un destin réservé aux classes « *laborieuses* », il devient plutôt l'expression privilégiée de la vocation humaine. Enfin dans le domaine de l'éthique personnelle, Éric Fuchs rappelle que, rompant vigoureusement avec la tradition médiévale, le protestantisme a redonné au mariage toute sa noblesse spirituelle et morale. Mais, l'auteur qui rappelle que tout cela est connu, fait constater que ces trois champs sont précisément aujourd'hui où la crise de la modernité est la plus visible. En ce qui concerne la crise du politique, l'auteur montre qu'il y a crise de la représentativité démocratique, signalée entre autre par le poids des lobbies privés, la corruption, le transfert du pouvoir vers les banques. Et même du projet politique et de grandes idéologies. Au niveau de la crise de travail, l'auteur montre qu'il y a une remise en cause de sa signification par la croissance du chômage. Et enfin au niveau de la crise du couple conjugal et de la famille, d'après l'auteur, le modèle dominant est fortement ébranlé. En effet, la pression des revendications des libertés individuelles fragilise l'institution conjugale et familiale, comme en témoigne l'augmentation des familles monoparentales, des familles recomposées et des divorces. Éric Fuchs se pose donc la question de savoir si le protestantisme est responsable de toutes ces crises. Dans la suite, il affirme que

---

<sup>242</sup> Eric Fuchs, « *La morale protestante a-t-elle un avenir ?* in Daniel Marguerat et al (dir.), *Le protestantisme et son avenir* », Grève, Labor et Fides, 1998.

*En insistant comme il l'a fait sur la valeur et la responsabilité de la personne, le protestantisme a contribué au développement de l'individualisme moderne. Ce qui a davantage renforcé sa méfiance atavique à l'égard des institutions, toujours soupçonnées de priver l'individu de son libre et immédiat accès à autrui, à la vérité, à Dieu. Du coup, la pensée éthique protestante a naturellement tendance à exalter la liberté et la responsabilité personnelles et tout aussi naturellement à dévaloriser les médiations institutionnelles. L'importance de ces dernières dans la détermination des normes morales est minimisée, entraînant le risque d'un discours éthique idéaliste ou d'une double morale, comme nous l'avons vu à propos du rapport à l'économie. Incontestablement, le protestantisme peine à critiquer l'individualisme moderne* <sup>243</sup>.

Dans la suite de cet article, et pour en finir, l'auteur pense qu'il y a une autocritique à poursuivre dans le protestantisme, que l'avenir de la morale protestante n'aura un sens qu'associé à celui de la modernité elle-même. Cette modernité, et d'après lui, doit être critiquée en dénonçant ses dérives, mais aussi en défendant ses valeurs fondamentales.

Sébastien Fath a lui aussi rédigé un article qui s'inscrit dans la logique des rapports entre protestantisme et modernité. En effet dans cet article<sup>244</sup>, Sébastien Fath commence par se poser la question de savoir comment se tisse le lien social dans les sociétés occidentales. Il propose ensuite comme réponse à cette question deux options. Celles-ci opposent d'une part un modèle de type sociétaire, lien choisi et contractualisé, et d'autre part un modèle de type communautaire, lien de fait de type ethnique. La première option, selon l'auteur est généralement rattachée à la tradition des Lumières et au profit républicain « à la française », et la seconde se trouve plus souvent associée au paysage social américain présenté comme un agrégat de particularismes communautaires et qui conduit par ailleurs à une société fragmentée où les liens contractuels propres à la police s'estomperaient. De ces considérations préliminaires, Sébastien Fath montre que

*Pour visualiser et comprendre la manière dont s'élaborent ces différents types de relations sociales aux États-Unis (sociétaire, communautaire), le filtre religieux s'avère capital. « Nation avec l'âme une église », les États-Unis se sont construits sur la base d'une idéalité chrétienne tout à fait spécifique, faite d'un protestantisme puritain et dissident dont l'Europe ne voulait pas. Cet héritage, cette identité protestante particulière, a profondément modélé la société américaine, et la manière dont s'y vit le lien social* <sup>245</sup>.

---

<sup>243</sup> Eric Fuchs, *op., cit.*, p. 101.

<sup>244</sup> Sébastien Fath, *Protestantisme et lien social aux États-Unis*, Paris, Archives des sciences sociales des religions, 1999, N°108, pp.5-24.

<sup>245</sup> Sébastien Fath, *op., cit.*, p. 6.

En clair, l'auteur, dans cet article, analyse l'impact du protestantisme dans le lien social aux États-Unis. Il le fait en utilisant quelques réflexions de quelques auteurs. Dans la première section de cet article, et qui traite de l'impact social d'une culture du choix, Sébastien Fath, en passant par les travaux de Richard J. Carwardine<sup>246</sup>, procède à une mise en perspective fouillée sur la culture du choix porté par le protestantisme « évangélique » américain dans le contexte de l'effervescence démocratique du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Sébastien Fath observe que la société américaine, tout en étant teintée de communautarisme, apparaît en même temps comme une société du choix. Et le protestantisme dit « évangélique » qui a influencé la construction contemporaine des États-Unis (XIX<sup>e</sup> siècle et XX<sup>e</sup> siècle), n'est pas sans doute étranger à cet accent sur le choix individuel. Ensuite, l'auteur montre que beaucoup de sociologues et d'historiens inspirés notamment par les travaux d'Ernst Troeltsch et de Max Weber, admettent que ce protestantisme évangélique se caractériserait généralement par un désintéret vis-à-vis de la sphère politique. Mais reprenant les réflexions de Richard J. Carwardine à ce sujet, il souligne d'abord des débats internes qui ont secoué le monde protestant évangélique américain autour des modalités de l'engagement politique. Et à ce niveau, l'auteur montre qu'au cours du premier tiers du XIX<sup>ème</sup> siècle, un glissement s'est opéré progressivement tendant à valoriser davantage, chez le chrétien pieux, l'engagement en politique.

*Mais l'ouvrage de Carwardine appelle à d'utiles nuances quant aux généralisations relatives au supposé « retrait » politique principal de ces protestants. Peut-être peut-on voir dans évangélicals and politics..., une invitation (parmi d'autres) à réorienter, à la lumière de travaux historiques denses, l'analyse typologique certes stimulante, mais peut-être trop simpliste de Troeltsch et Weber. Ces « classiques » sociologiques restent précieux, mais depuis un siècle, de nombreuses études portant sur le champ américain ont montré à quel point la séparation des Églises et de l'État, aux États-Unis, n'a pas signifié, bien au contraire, la séparation entre religion et politique<sup>247</sup>.*

Dans ce sens, Sébastien Fath note après que les protestants évangéliques américains auraient ainsi contribué au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, à forger une société politique durablement démocratique à l'heure où l'Europe reste encore, pour l'essentiel dominée par des régimes politiques autoritaires et des églises d'État. Il montre également à ce niveau que cette valorisation du choix individuel, au cœur du lien social et politique, n'a pas empêché, aux États-Unis une guerre civile sanglante (1861-1865) qui radicalisa les oppositions et annihila pendant

---

<sup>246</sup> Richard J. Carwardine, *Evangelicals and politics in Antebellum America*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1997.

<sup>247</sup> Sébastien Fath, *op., cit.*, p. 9.

plusieurs années le débat national au profit de la confrontation militaire. Dans la deuxième section de cet article, intitulée, société ou communauté ? Ambivalences protestantes, Sébastien Fath, en utilisant les travaux de trois auteurs à savoir Mokhtar Ben Barka, Ruth M. Griffith et Christine L. Heyrman, appréhende et analyse, au-delà de la valorisation du choix, l'ambiguïté d'un protestantisme militant où les formes de l'engagement balancent entre « *sociétaire* » et « *communautaire* ». Soulignant toujours la dynamique du choix et du choix non conformiste des protestants évangéliques, et présentant aussi les principes fondamentaux de la foi fondamentaliste, tels que exposés dans les travaux de Mokhtar Ben Barka, Sébastien Fath affirme que

*Quoi qu'en appelant à l'individu, à son choix lucide, à son discernement face au risque d'un conformisme des valeurs (ce que l'on pourrait rapprocher d'un projet de type « sociétaire », le fondamentalisme risque bien, selon l'A., d'aboutir à « accentuer la fragmentation de la société en groupes s'excluant les uns les autres au nom de leur vérité. Ce que l'on pourrait rapprocher d'une dérive communautariste, anti-sociétaire, où le choix (pourtant revendiqué) disparaît (de fait) derrière le projet fusionnel d'un petit cénacle d'élus opposé au reste du monde<sup>248</sup>.*

Dans la dernière articulation de cet article, dont le titre est « *Les églises de nouveaux paradigmes : de nouvelles sociabilités ?* » Sébastien Fath, en s'appuyant sur les travaux de Donald E. Muller consacrés aux formes les plus récentes de créativité sociale protestante, dans un cadre ecclésial, analyse de possibles mutations du lien socio-religieux américain à l'heure d'une fragmentation croissante des appartenances. Dans cette perspective, l'auteur s'appuie sur trois grandes églises évangéliques californiennes nées dans les années 1960 et 1970. Il montre ensuite que ces églises dessinaient un profil de « *primitivistes modernes* » adapté à la post-modernité (individualisme, méfiance pour la bureaucratie, fibre thérapeutique) tout en défendant un modèle identitaire puisé dans le christianisme des origines tel que ces églises pensent l'identifier au travers de leur lecture de la Bible.

L'auteur montre ensuite que ces églises militent en infraction avec la modernité tout en proposant des valeurs fortes et un lien social dense. Elles connaissent par ailleurs un développement qui ne peut s'expliquer par la natalité, la reproduction interne. Dans ses propos conclusifs, l'auteur affirme que ces réserves liées à l'audace intellectuelle particulière dont témoigne cet ouvrage n'enlèvent rien du caractère très stimulant de sa réflexion, ni à la grande richesse des matériaux collectés et traités. En enlevant à cette étude son caractère d'essai parfois

---

<sup>248</sup> Sébastien Fath, *op. cit.*, p. 15.

à l'emporte-pièce à l'adresse *mainline churches*, de multiples pistes de réflexions demeurent sur le terrain des sciences sociales. Face à une société américaine confrontée à une fragmentation du lien social et à une violence croissante, les églises « *post dénominationnelles* » étudiées par Donald E. Muller, proposent une alternative. Dans le marché libre de biens religieux, face aux quatre principales fragilités actuelles du lien social américain (manque de convivialité, insécurité, multiples besoins individuels, déficit d'espérance), ce qu'il appelle les églises post dénominationnelles répondraient selon lui à l'ensemble de ces besoins.

Nous bouclons cette sous-section de protestantisme et modernité par les réflexions de Jean-François Zorn. Dans son article<sup>249</sup>, il se propose d'analyser les rapports noués entre les églises protestantes et les États francophones d'Afrique subsaharienne au moment de la crise que la majorité des régimes politiques du sous-continent a connu à la fin des années 1980. Dans ce sens, son hypothèse est que cette crise généralement analysée comme le processus de démocratisation de la société, le plus important qu'ait connu l'Afrique post-coloniale, n'affecte pas en profondeur les rapports d'allégeance établis entre les églises protestantes parvenues à l'autonomie à partir de 1957 et les États devenus indépendants en 1960. Dans le souci de mieux confirmer cette hypothèse par les analyses, l'auteur commence par évoquer et analyser des rapports entre sphère religieuse et sphère civile au moment des indépendances. À ce niveau, l'auteur rappelle d'abord que les personnalités africaines promues au rang de Chef d'État en 1960 et celles qui accèdent au pouvoir dans la décennie 1960-1970 ont, pour la plupart, en Afrique subsaharienne, été formées d'abord dans les écoles missionnaires, puis dans les institutions de la République. Et que ces personnalités ont un pied dans la tradition africaine et un autre dans la modernité occidentale. Pour illustrer ces propos, l'auteur prend l'exemple du président togolais Eyadema. Il montre qu'au cours de ses mandats, l'église évangélique du Togo, suivie en cela par les principales églises protestantes des pays tropicaux de la zone francophone (Bénin, Côte d'Ivoire, Cameroun, Gabon), adopte une stratégie qui combine un apolitisme affiché et un soutien effectif du régime. Et que cette stratégie est le fruit d'une double influence : le loyalisme patriotique couramment prêché par les pasteurs, renforcé par une fierté indépendantiste qui se perpétue, d'une part, et le grand embarras devant les graves manquements de l'État aux libertés fondamentales à partir des années 1970, d'autre part.

*D'une manière générale, au cours des deux premières décennies qui suivent l'indépendance, la parole publique des églises protestantes africaines est plutôt allée dans le sens des régimes politiques en place. Conscientes d'avoir formé les principaux cadres des jeunes États,*

---

<sup>249</sup> Jean-François Zorn, « *Protestantisme et société civile en Afrique subsaharienne* », in *Autres Temps. Cahiers d'Éthique sociale et politique*, 1996, Volume 49, N°1.

*d'avoir constitué l'élite de la nation, ces églises se sentent liées à des régimes de chrétienté auxquels y compris dans les brèves périodes marxistes qu'ont connus Madagascar, le Bénin, le Congo Brazzaville et le Mozambique – elles fournissent quelque fois des éléments symboliques clefs en main de l'idéologie officielle, tels que des mélodies des chants révolutionnaires « empruntées » à l'hymnologie culturelle et des références bibliques émaillant les discours politiques<sup>250</sup>.*

Ensuite dans la deuxième articulation de son article, l'auteur nous montre comment se perpétue la continuité des rapports traditionnels entre Eglise et Etat, à partir de l'examen de quelques-unes des prises de position des églises protestantes en faveur de la démocratisation de l'État depuis les années 1970. À ce niveau donc, l'auteur montre que contrairement aux dénonciations du colonialisme et du néo colonialisme faites longuement par les églises protestantes, celles-ci ont commencé à procéder à la remise en question fondamentale d'eux-mêmes en tant qu'individus, en tant que peuple, en tant que pays. L'auteur note qu'avant 1990, seules les églises protestantes de Madagascar, de par le prestige dont elles jouissent auprès des citoyens, avaient fait une nouvelle déclaration, après celle de 1972, qui dénonce la situation catastrophique du pays.

*Une fois encore tout au long des années 1990 -1991 nous voyons les églises protestantes, souvent aux côtés de leur homologue catholique romain, non seulement prendre la parole, mais s'engager activement dans le processus de démocratisation des régimes en proposant de placer (ou de laisser élire) des ecclésiastiques à la tête des institutions de transition telles que les conférences nationales<sup>251</sup>.*

L'auteur montre donc que le plus intéressant ici, c'est la conscience que des protestants d'Afrique, plus spécialement les intellectuels et les responsables d'églises, ont d'eux-mêmes face à la crise de leur continent. L'auteur remarque par ailleurs qu'il reste à faire un travail d'histoire des mentalités pour comprendre quel type de laïcité conviendrait à l'Afrique pour qu'elle entre dans le XIX<sup>e</sup> siècle dans des conditions telles que la société civile fonctionne selon ses règles propres et que les instances morales, philosophiques et religieuses assument en toute indépendance leur fonction critique de vigilance.

---

<sup>250</sup> Jean-François Zorn, *op. cit.*, p. 93.

<sup>251</sup> Jean Francois Zorn, *idem.*, p. 95.

## CHAPITRE III : PROTESTANTISME, ÉCONOMIE ET CAPITALISME

Il vient d'être question de traiter dans le deuxième chapitre de cette première partie des rapports entre protestantisme, diplomatie, société et modernité. En substance, le protestantisme a influencé et joué assez des rôles reconnus en démocratie, en diplomatie, dans la politique intérieure des États-Unis. Le protestantisme, au vu des articles et des ouvrages convoqués de certains auteurs, a joué également un rôle majeur sur la modernité. Ce troisième et dernier chapitre de cette partie s'intitule, Protestantisme, économie et capitalisme. Ce chapitre, et dans le sillage du premier, s'attèle à présenter de manière approfondie et en s'appuyant sur des travaux des auteurs en sciences humaines et sociales, le lien qui existe entre le protestantisme, le capitalisme et l'économie. L'objectif de cette présentation visé est de mieux montrer l'originalité de notre thématique de recherche concernant le protestantisme. Dans cette optique, en première section, les thèses de Max Weber sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme seront présentées. En deuxième articulation, il s'agira de présenter le fond des articles et ouvrages ayant fait des commentaires et des critiques sur les thèses de Max Weber. Et en troisième articulation, il va s'agir d'exposer l'essentiel de divers articles et ouvrages sur le lien entre le protestantisme et l'économie.

### I- ETHIQUE PROTESTANTE ET ESPRIT DU CAPITALISME : LES THESESES DE MAX WEBER

Il s'agit spécifiquement ici de présenter les liens qui existent entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme tels qu'ils apparaissent dans les travaux de Max Weber. A cet effet, deux de ses publications, à savoir un ouvrage et un article vont aider à présenter ces liens.

#### *A- L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*

Ce titre constitue en réalité l'un des ouvrages de Max Weber<sup>252</sup>. Dans cet ouvrage, il commence par indiquer dans son introduction qu'il est question d'y tenter d'aborder à partir d'un point particulier l'aspect du problème qui est le plus difficile à saisir à savoir le rôle déterminant qu'ont joué certains contenus de croyance religieux dans l'émergence d'une mentalité, de « *l'éthos* » d'une forme économique. Il indique par ailleurs que l'exemple choisi sera celui du lien entre l'éthos économique moderne et l'éthique rationnelle du protestantisme

---

<sup>252</sup> Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000, 2<sup>e</sup> édition, 2001. Traduction inédite et de l'allemand par Isabelle Kalinowski.

ascétique. Pour mieux cerner cette intention de Max Weber, il est important de saisir, dans les vétilles, la structure logique de son ouvrage. En effet, cet ouvrage de Max Weber est composé de deux chapitres à savoir le problème et l'éthique de la besogne dans le protestantisme antique. En ce qui concerne le premier chapitre, il est composé des sections suivantes : *Confession et stratification sociale ; l'« esprit » du capitalisme et la notion de Beruf chez Luther et objectifs de recherche*. En examinant dans la première section, la question du rapport entre confession et stratification sociale, Max Weber commence par observer qu'

*Un coup d'œil sur les statistiques professionnelles d'un pays de confession mixte suffit généralement pour constater la fréquence remarquable d'un phénomène qui a souvent été commenté avec humeur dans la presse et les publications catholiques et dans les congrès catholiques d'Allemagne : le caractère très majoritairement protestant des détenteurs de capitaux et des chefs d'entreprise, ainsi que des couches supérieures qualifiées de la main-d'œuvre, notamment, dans les entreprises modernes, du personnel technique ou commercial hautement qualifié. Ce n'est pas seulement lorsque la différence de confession coïncide avec celle des rationalités et, par suite, avec celle des degrés de développement culturel, comme, à l'Est de l'Allemagne, entre les Allemands et les Polonais, que ce phénomène est perceptible dans les statistiques des confessions, mais pratiquement partout où le capitalisme, à l'époque de son expansion, a eu le champ libre pour imposer en fonction de ses besoins, une certaine stratification sociale et une certaine répartition professionnelle de la population – plus cette influence s'est faite sentir, et plus le constat est patent*<sup>253</sup>.

De ces propos peut se dégager le problème que traite l'auteur dans cette section à savoir le rôle respectif des facteurs économiques et des facteurs d'éducation familiale dans les choix scolaires. En effet, dans une perspective de sociologie de l'éducation, Max Weber démontre que les différences d'orientation observées à cette époque-là entre lycéens catholiques, portés surtout vers les humanités, et protestants, davantage orientés au choix des cursus « modernes », ne sont pas tributaires d'inégalités de fortunes, plutôt « *c'est la mentalité spécifique inculquée par l'éducation, en l'occurrence l'orientation donnée à l'éducation par l'atmosphère religieuse de la région d'origine et du foyer familial qui détermine le choix du métier et la suite du terrain professionnel* »<sup>254</sup>. Il est donc important de comprendre par là que l'appartenance confessionnelle, selon l'auteur, participe de la définition de l'individu par son inscription dans un groupe social dont la cohésion se révèle dans certaines conditions spécifiques liées à un certain type d'éducation. Max Weber consacre ensuite la deuxième section du premier chapitre à l'esprit du capitalisme. En fait, le but c'est de le définir. Mais Weber ne propose pas ici une

<sup>253</sup> Max Weber, *op. cit.*, pp.70-71.

<sup>254</sup> Max Weber, *idem.*, pp.75-76.

définition directe de l'esprit du capitalisme. Il balise plutôt la voie pouvant amener à la fin de son étude à cette définition. À cet effet, il montre que pour donner de la légitimité à la notion de l'esprit du capitalisme, il faut partir d'un individu historique c'est-à-dire d'un complexe de relations qui existent dans la réalité historique et à partir duquel il peut être forgé une unité conceptuelle qui sera abordée du point de vue de sa signification pour une culture donnée. Ce que se propose de faire Weber, c'est avant d'en donner une image conceptuelle, d'en donner d'abord une image provisoire. Il cite donc un document historique de Benjamin Franklin et qui pour lui, contient cet « *esprit* » en ces termes :

*Songe que le temps, c'est de l'argent ; celui qui pourrait gagner des shillings par jour grâce à son travail et passe la moitié de la journée à vagabonder ou à traîner dans son lit ne doit pas compter qu'il n'a dépensé que six pence pour son agrément personnel : ce sont cinq shillings supplémentaires qu'il a dépensés ou plutôt dilapidés. Songe que le crédit c'est de l'argent<sup>255</sup>.*

Ce document de Benjamin Franklin cité par Max Weber, est long, il s'est agi seulement de se limiter aux premières phrases de ce texte. Pour Max Weber, nul ne peut contester que c'est l'esprit du capitalisme qui s'exprime dans ce texte de Benjamin Franklin. Il apparaît donc aux yeux de Max Weber que la spécificité du capitalisme d'Europe occidentale et d'Amérique ce sont également les valeurs et vertus qui accompagnent cet « *esprit* » tel qu'il apparaît dans le texte de Benjamin Franklin à savoir l'honnêteté qui d'ailleurs est utile parce qu'elle donne du crédit, la ponctualité, l'ardeur à la besogne et la tempérance. De ces vertus émergent finalement une éthique ou une conduite de vie, un métier, un devoir : l'obligation de gagner de l'argent, toujours de l'argent. Gagner de l'argent non pas pour réaliser un projet eudémoniste ou hédoniste, car toute jouissance immédiate est proscrite. Mais qu'au fond, l'homme est tributaire du profit que devient la fin de sa vie. Le profit n'est plus subordonné à l'homme, comme un moyen destiné à satisfaire des besoins matériels. C'est pourquoi le protestant refuse l'ostentation, rejette la jouissance des richesses et mène plutôt une vie méthodiquement réglée et ordonnée. Il travaille parce qu'il a le sentiment de devoir le faire.

*C'est un fait : cette idée spécifique du métier comme devoir, aujourd'hui si commune et cependant si peu évidente en réalité, – cette obligation dont l'individu se sent et doit se sentir investi à l'égard du contenu de son activité « professionnelle », qu'elle soit (peu importe en particulier qu'une saisie naïve l'identifie à l'exploitation pure d'une force de travail ou à celle de possessions et de bien (d'un « capital »)) – c'est cette idée qui est caractéristique de « l'éthique sociale » de la*

---

<sup>255</sup> Max Weber, *idem.*, p. 87.

*culture capitaliste et joue un certain sens pour elle un rôle constitutif*<sup>256</sup>.

Max Weber entend par ailleurs, comme autre point fondamental de ce texte distinguer l'esprit du capitalisme, style de vie régi par certaines normes, du traditionalisme. Travail économique précapitaliste, d'après Max Weber, dans l'attitude « *traditionaliste* », l'homme ne cherche pas par nature à gagner de l'argent, et toujours de l'argent, mais simplement à vivre, à vivre en réalité comme il a l'habitude de vivre et à gagner ce qui est nécessaire pour cela. Cette vision précapitaliste où l'ouvrier veut pouvoir vivre tranquillement avec ce qu'il gagne se démarque donc de l'esprit capitaliste où le travail est désormais considéré comme une vocation. En effet, la faculté de concentrer ses pensées à l'attitude absolument décisive qui consiste à « *considérer le travail comme un devoir* » se trouve très souvent combinée, chez les piétistes, avec un sens économique très strict, l'attente d'un gain et le calcul de son montant, ainsi qu'avec un sang-froid, une maîtrise de soi et une tempérance qui augmente considérablement la capacité de travail. Un tel terrain est extrêmement favorable à l'émergence de la conception du travail comme fin en soi, comme « *vocation* », qui est une exigence du capitalisme ; sous l'effet d'une telle éducation religieuse, les chances de surmonter la routine traditionaliste sont multipliées. Cette observation relative au capitalisme actuel nous montre une fois de plus qu'il est utile de se demander comment un lien est établi entre la faculté d'adaptation au capitalisme à l'époque où il est apparu et les facteurs religieux.

La troisième et dernière section de la première partie du chapitre, consacrée à la conception wébérienne du métier (*beruf*), présente la spécificité de fonder un point central de l'argumentation, à savoir la valeur, en termes de nouveauté radicale que Max Weber attribue à l'interprétation protestante du métier temporel comme véritable champ d'action de la moralité. Dans cette perspective donc Max Weber parlant de « *beruf* » (*calling* en anglais), terme qui évoque une mission donnée par Dieu, montre d'abord qu'en suivant le parcours historique de ce terme dans les langues des différentes cultures, il est observé que pas davantage que l'Antiquité classique, les peuples à dominance catholique ne possèdent une expression à connotation analogue pour désigner ce terme de *beruf*. Par contre, dit-il, il existe chez tous les peuples à dominance protestante le terme *beruf*. Ensuite, dans une perspective philosophique de comparaison de plusieurs traductions de la Bible, Max Weber montre que le mot *beruf* a été employé pour la première fois au sens qu'il lui donne, dans un passage de la traduction de la Bible par Luther.

---

<sup>256</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 93.

*Quoi qu'il en soit, une chose cependant était absolument nouvelle : l'idée que l'accomplissement du devoir au sein des métiers temporels était la forme de la plus haute que puisse revêtir l'activité morale de l'homme. C'est cette idée qui, selon une logique nécessaire, fut à l'origine de la signification religieuse attribuée au travail temporel quotidien et confessa pour la première fois la notion de « Beruf » l'acception qui est la seule chez Luther. Celle-ci est donc l'expression d'un dogme central de tous les courants protestants<sup>257</sup>.*

En évoquant dans cette optique la conception luthérienne du métier, Max Weber montre que cette idée s'est développée chez Luther au cours de sa première décennie d'activité réformatrice, et qu'elle a pris une importance croissante au moment où l'idée de la « *justification par la seule foi* » s'est imposée à lui. Pour Luther, note Weber, le mode de vie monastique n'est pas seulement totalement inapte à l'évidence, à justifier l'homme Dieu ; il est aussi le produit égoïste du manque d'amour et du désir de se soustraire aux devoirs terrestres. À l'opposé, le travail du métier temporel apparaît comme l'expression extérieure de l'amour du prochain ; dans une démonstration au demeurant fort peu réaliste et qui produit un effet de contraste presque grotesque si on la compare à un passage fameux d'Adam Smith, Luther justifie son propos en arguant notamment que la division du travail contraint chaque individu à travailler pour d'autres. Cet argument à caractère scholastique est bientôt abandonné et Luther défend de plus en plus l'idée que l'accomplissement des devoirs intramondains est dans tous les cas le seul moyen de plaire à Dieu et que tout métier autorisé est par conséquent d'égale valeur devant Dieu.

Luther, selon Max Weber, tendit à considérer dans ce sens que le métier concret de chaque individu était un commandement que Dieu lui avait spécialement adressé lui ordonnant de remplir la fonction concrète que la providence divine lui avait assignée. Pour Luther et pour reprendre la pensée de Max Weber, l'homme est tenu d'accepter le monde tel qu'il est, car il est le fruit de la volonté divine. Dieu veut que le travail des ancêtres soit perpétué. A cet effet, l'homme doit accepter de garder la place qui lui a été assignée dans l'organisation du travail et de la société, c'est-à-dire concourir à maintenir l'ordre social établi. Cette perspective luthérienne du *beruf*, Max Weber la qualifie donc de traditionaliste. Il poursuit en disant que Luther n'a pas établi entre le travail du métier et les principes religieux un lien fondamentalement nouveau ni même central du point de vue de la doctrine.

*C'est ainsi que la notion de métier conserva chez Luther une assise traditionaliste. Le métier est ce que l'homme doit accepter comme un décret divin, il est le « destin » auquel il doit se plier : l'accent est*

---

<sup>257</sup> Max Weber, *idem*.

*d'abord mis sur cet aspect qui prime sur l'idée, également présente, que le travail professionnel est une mission ou plutôt la mission imposée par Dieu*<sup>258</sup>.

Constatant que le concept de *beruf* ou de métier chez Luther et dans le luthéranisme, ne conserve qu'une assise traditionaliste, Weber fait comprendre qu'il est de son intérêt à commencer par étudier ceux qui ont établi entre la pratique quotidienne et les principes religieux un lien plus aisément repérable. L'auteur, à la fin de cette section revient, après quelques précisions qui ont pour but d'éviter la confusion, à la préoccupation de départ, se demander s'il existe quelques « *affinités électives* » entre certaines formes de foi religieuse et l'éthique du métier et en quoi elles consistent.

Quant au second chapitre de cet ouvrage de Max Weber, l'éthique du métier dans le protestantisme ascétique, il y traite de deux sections à savoir les fondements religieux de l'ascèse intramondaine et ascèse et esprit capitaliste. En ce qui concerne la première section de ce chapitre, les fondements religieux de l'ascèse intramondaine, Max Weber cherche à montrer que dans les églises protestantes ascétiques, les mêmes maximes éthiques pouvaient se rattacher à des fondements dogmatiques distincts et que le besoin de confirmation qui est à la base de l'ascèse méthodique des calvinistes se retrouvait même dans des courants qui rejetaient le dogme de la prédestination, par exemple les sectes baptistes et les mouvements méthodistes. Pour aboutir à cette conclusion, il analyse et présente d'abord les principes théologiques et l'éthique de la besogne dans le calvinisme, ensuite dans le méthodisme, le piétisme et les sectes baptistes.

En ce qui concerne l'éthique de la besogne, ou simplement les conduites morales ou de vie dans le calvinisme, une spécificité du protestantisme ascétique, Max Weber démontre que le calvinisme, en termes de spécificité dogmatique, se distingue du luthéranisme sur la doctrine de la prédestination. Et celle-ci, selon Max Weber, enseigne que Dieu dans des plans lointains, a prévu qu'une partie de l'humanité soit sauvée et qu'une autre sera damnée. En effet, le destin des hommes est scellé à l'avance par décret divin. L'homme n'a aucun espoir d'échapper à son sort. Les sacrements et la confession étant interdits, l'homme subit plutôt une profonde solitude intérieure. Il ne peut donc recevoir aucune et de se confier à un représentant de Dieu sur terre car il y a plus de clergé. Sa conscience est seule face à Dieu, sans intermédiaire.

*Chaque croyant étant nécessairement amené à se poser une unique question qui reléguait toute autre préoccupation au second plan : suis-je élu ? Et comment puis-je m'assurer de cette élection ? Pour Calvin*

---

<sup>258</sup> Max Weber, *idem.*, p. 145.

*lui-même, ce problème ne se posait pas. Il avait le sentiment d'être un « outil » de Dieu et la certitude de sa grâce. A la question de savoir comment l'individu pouvait s'assurer de son élection, il n'avait au fond qu'une seule réponse à fournir, il fallait s'en remettre à la connaissance du décret de Dieu et à la confiance inébranlable dans le Christ qui fait naître, la vraie foi<sup>259</sup>.*

De ces propos ressort clairement une vision désenchantée du monde religieux et qui traduit un individualisme sans illusion, méfiant à l'égard des sens et des émotions. L'être humain, comme cité plus haut, se trouve donc confronté à une angoissante question existentielle : est-il un élu ou un damné ? Comment peut-il le savoir ?

De cette conception des choses, et d'après Max Weber, apparaissent les prémisses de l'esprit du capitalisme : pour parvenir à vivre, malgré ce doute, l'homme n'a pas d'autre choix que de se laisser transporter par la foi et de se considérer comme un élu de Dieu. Or, seul le travail sans relâche permet de dissiper le doute et d'être sûr de la grâce divine. Dieu vient en aide à celui qui s'aide lui-même. Le travail dans ce sens, devient le meilleur moyen de lutter contre l'angoisse existentielle et religieuse. Car d'une part, note l'auteur on donnait pour un devoir de se considérer comme élu, et d'écarter le moindre doute comme une tentation du démon, puisque le manque de certitude résultait d'un manque de foi ; et donc d'une action insuffisante de la grâce. L'exhortation de l'apôtre à « *fortifier* » sa propre vocation était ainsi interprétée comme le devoir de gagner dans son contrat de chaque jour la certitude subjective de son élection et de sa justification. Les humbles pécheurs auxquels Luther promettait la grâce s'ils se confiaient à Dieu dans le repentir et la foi avaient fait place aux « *saints* » disciplinés et pleins d'assurance qui s'incarnent par *nous* dans les marchands puritains rigides de l'époque héroïque du capitalisme et même dans quelques figures de ce temps là. D'autre part, le travail d'un métier exercé sans répit était présenté comme le moyen le plus probant d'accéder à cette certitude de soi. Le travail et lui seul était censé dissiper le doute religieux et donner la certitude de l'état de grâce.

Et quant à l'éthique de la besogne dans le méthodisme, le piétisme et les sectes baptistes, Max Weber, en parlant du méthodisme, note qu'il n'était pas en termes éthiques, très loin de la doctrine de la prédestination et que dans ce sens il n'apporta rien de nouveau au développement de l'idée de métier. Les sectes baptistes, contrairement au méthodisme, reposent sur un fondement essentiellement différent de celui de la doctrine réformée. Ici, la communauté religieuse est une communauté de croyants personnels et élus, c'est-à-dire non comme une

---

<sup>259</sup> Max Weber, *op. cit.*, pp. 177-178.

« *église* », mais comme une « *secte* ». D'après Max Weber, la justification par la foi consistait dans les sectes baptistes, davantage dans l'appréciation intérieure de son œuvre de salut. Cette œuvre de salut supposait une révélation individuelle qui n'était autre que le produit de l'action de l'esprit divin. Dans ce sens, selon le Menonisme, la véritable et irréprochable église, comme c'est le cas dans d'autres sectes baptistes, et à l'instar de la communauté primitive, entendait se composer exclusivement de fidèles que Dieu avait personnellement réveillés et appelés. Comme les calvinistes, les baptistes, tout en prônant une vie séparée voire de rupture avec le monde, condamnent de manière inconditionnelle toute idolâtrie de la nature.

*L'hostilité irrépressible de tous les courants baptistes à l'égard du style de vie aristocratique sous toutes ses formes allait dans le même sens, qu'elle découlât de l'interdit de l'idolâtrie de la créature, comme chez les calvinistes, ou qu'elle fût la conséquence des principes apolitiques ou plutôt antipolitiques que nous venons d'évoquer. La méthode pragmatique et consciencieuse qui régissait la conduite de vie baptiste fit ainsi cautionnée sur le terrain apolitique de la vie professionnelle. Le rôle immense que la doctrine baptiste du salut accordait au contrôle exercé par la conscience, en tant que révélation individuelle de Dieu, confère à l'attitude des baptistes à l'égard de la vie professionnelle un caractère dont nous ne pouvons saisir que plus tard l'importance décisive pour le développement de certains aspects majeurs de l'esprit capitaliste<sup>260</sup>.*

Dans la dernière section de ce chapitre et intitulée ascèse et esprit capitaliste, Max Weber analyse, pour finir, l'impact de l'idée puritaine du métier sur la vie économique. En fait, il cherche à répondre à la question de savoir en quoi la conception puritaine du métier et l'exigence ascétique ont-elles pu influencer directement le développement du style de vie capitaliste. Pour donc répondre, de façon analytique et démonstrative à cette question, Max Weber commence par présenter la nature et les principes de l'éthique puritaine. Dans ce sens, il convoque les écrits de Richard Baxter Spener, et Barclay, respectivement presbytérien, piétiste et quaker, tous des puritains. Il montre dans ces écrits que concernant la richesse et les moyens pour l'acquérir, l'accent est mis sur les éléments ébionites du Nouveau Testament. En fait, d'après Max Weber et se référant à ces auteurs, la richesse en tant que telle est un grave danger, ses tentations sont continuelles, et le désir de l'atteindre n'est pas seulement absurde si l'on songe au primat absolu du souffle de Dieu, mais moralement condamnable. Mais ajoute Max Weber, ces interdits et ces jugements sur la richesse n'avaient rien de factice et qu'il fallait seulement les examiner plus attentivement pour saisir leur signification éthique décisive et le contexte dans lequel ils s'inscrivaient.

---

<sup>260</sup> Max Weber, *op., cit.*, p. 247.

*La faute vraiment condamnable d'un point de vue moral était de se séparer sur ses possessions, de jouir de ses richesses et de tomber ainsi dans l'oisiveté et des plaisirs charnels, et surtout d'être détourné de l'inspiration à une vie « sainte ». Ce n'est que dans la mesure où la possession recelait un tel péril qu'elle était reprouvée. Le « repos éternel du saint » était l'au-delà, sur terre, en revanche, l'homme devait, pour s'assurer de son état de grâce, « exécuter jusqu'à la tombée du jour les œuvres de celui qui l'avait envoyé ». Seule l'action, et non l'oisiveté et la jouissance, permettait d'augmenter la gloire de Dieu, selon la volonté qu'il avait révélée sans équivoque possible. Dilapider son temps était donc le premier et le plus grave des péchés<sup>261</sup>.*

Max Weber ajoute par ailleurs que d'après les principes de l'éthique puritaine, le temps de la vie était précieux. La perte de temps, des vains bavardages, le luxe, un sommeil plus long qu'il n'était nécessaire pour être en bonne santé, étaient absolument répréhensibles du point de vue moral. Par contre note Max Weber, une exhortation toujours recommencée et parfois presque pathétique à travailler durement et sans relâche, qu'il s'agisse d'un travail physique ou intellectuel, traverse le livre de Richard Baxter. Dans ce sens, le travail, poursuit Max Weber, est aussi et surtout la fin en soi de la vie prescrite par Dieu. Et que le principe de Saint-Paul selon lequel si quelqu'un ne veut pas travailler, et qu'il ne mange pas non plus, s'applique à tous et ne connaît pas d'exception. Le commerce sexuel, dans l'ascèse sexuelle des puritains, n'est autorisé, même au sein du mariage qu'en tant qu'instrument voulu par Dieu pour l'augmentation de sa gloire. Contre des tentations sexuelles, Max Weber note que la prescription est la même que pour combattre les doutes religieux et les scrupules qui tenaillent la conscience à savoir outre un régime sobre, la suppression de la viande et les bains froids, et travailler plutôt dur dans son métier. Car

*Hors d'un métier fixe, les travaux accomplis par un homme ne sont que travail occasionnel et instable, et il passe plus de temps à paresser qu'à travailler. Il en va de même de cette conclusion : « [celui qui a un métier fixe] fera son travail de manière ordonnée, tandis que les autres seront dans une perpétuelle confusion et que leurs affaires se feront n'importe où et n'importe quand, [...] Voilà pourquoi le mieux est que chacun ait un métier fixe<sup>262</sup>.*

*En effet, lorsque le Dieu que le puritain voit à l'œuvre dans toutes les circonstances de la vie indique à l'un des siens une chance de profit, il le fait dans une intention précise. Par suite, le chrétien qui a la foi, doit suivre cet appel et saisir la chance qui s'offre à lui : « si Dieu vous indique une voie par laquelle vous pouvez gagner davantage que par d'autres voies, en toute légalité, sans dommage pour votre âme ou pour autrui, et que vous vous refusez et suivez la voie qui vous rapporte le*

<sup>261</sup> Max Weber, *idem.*, p. 255.

<sup>262</sup> Max Weber, *op.*, *cit.*, p. 264.

*moins, vous allez à l'encontre de l'une des finalités de votre vocation (calling), vous vous refusez à être l'intendant (stewart) de Dieu et à accepter ses dons afin de pouvoir en faire usage s'il venait l'exiger. Vous avez le droit de travailler pour être riche – non, certes, à des fins de luxure et de péché, mais pour Dieu ». La richesse n'est condamnable que lorsqu'elle incite à la paresse, à l'indolence et à la jouissance coupable de la vie ; par suite, la quête de profit ne l'est que lorsqu'elle a pour fin d'assurer une vie de plaisir et d'insouciance<sup>263</sup>.*

Toujours dans la même optique, la mendicité, dans cette éthique, était un péché contre l'amour du prochain. De même, le puritanisme était méfiant et hostile à des biens culturels qui n'avaient pas une portée immédiate. Cet esprit d'ascèse puritain génère donc deux implications: d'un point de vue pratique, la capacité de profit économique qui s'explique par un éthos de l'entreprise rationnelle bourgeoise et de l'organisation rationnelle du travail. En effet, et d'après Max Weber, l'ascèse protestante intramondaine ou l'éthique puritaine mit tout en œuvre pour combattre la jouissance spontanée de la fortune, elle restreignit aussi la consommation et surtout les consommations de luxe. Ce qui eut pour effet psychologique de libérer l'enrichissement des entraves de l'éthique traditionnelle, de supprimer ce qui faisait obstacle à la quête du profit, en la présentant non seulement comme légitime, mais aussi comme immédiatement voulue par Dieu. Le combat contre les désirs charnels et l'attachement aux biens matériels n'étaient pas un combat contre le profit rationnel, mais contre l'usage irrationnel de la fortune.

*En tant que telle, la possession était en effet une tentation. Cependant, l'ascèse était la force qui « toujours veut le bien et toujours fait le mal » – Le mal au sens où elle l'entendait: la possession et ses tentations. En effet, elle ne considérait pas seulement, conformément à la vision de l'Ancien Testament et en parfaite analogie avec la valorisation éthique des « bonnes œuvres », que le désir de richesse était le comble du péché quand il devenait une fin en soi, alors que l'occasion à la richesse était une bénédiction divine quand elle était le fruit du travail du métier. Mais surtout, et c'était là un fait plus important encore : la valorisation religieuse du travail du métier temporel exercé sans relâche et de façon permanente et systématique, et tenu pour le moyen suprême de l'ascèse et pour la confirmation la plus certaine et la plus visible de l'élection d'un homme et de l'authenticité de sa foi, fut nécessairement le ferment le plus puissant de l'expansion de la conception de la vie que nous avons désigné ici comme l'« esprit » du capitalisme. Si nous conjuguons à présent cette restriction de la consommation et cette libération des entraves qui pesaient sur l'aspiration du profit, le résultat coule de source : constitution d'un capital par la contrainte ascétique d'épargne. Les obstacles qui s'opposaient à la consommation et à la dépense de l'argent acquis ne pouvaient que favoriser son visage*

---

<sup>263</sup> Max Weber, *idem*.

*productif : l'investissement du capital. Il est naturellement impossible de chiffrer précisément la portée de ce facteur*<sup>264</sup>.

Ces propos de Max Weber constituent la flèche de cet ouvrage, et donc la partie qui explique de manière fondamentale le lien qui existe entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Car pour lui, l'une des composantes majeures de l'esprit capitaliste moderne et aussi de la civilisation moderne, à savoir la conduite rationnelle de la vie fondée sur l'idée du métier, est issue de l'esprit de l'ascèse chrétienne. L'éthique puritaine a donc été un vecteur de l'esprit du capitalisme parce que, d'après Max Weber, les principaux éléments de la mentalité capitaliste sont contenus dans l'ascèse puritaine du métier.

### **B- Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme**

Il existe donc, et d'après Max Weber, une affinité entre l'éthos des protestants et l'esprit du capitalisme en ce sens que l'ascèse protestante a été un vecteur fondamental de la mentalité économique capitaliste. Dans sa seconde publication similaire, Max Weber se propose d'analyser également le lien qui existe entre sectes protestantes et esprit capitaliste<sup>265</sup>. Néanmoins, dans cet article, Max Weber, dans une perspective différente de son ouvrage précédemment présenté, analyse les enjeux sociaux du phénomène religieux des sectes en le circonscrivant dans le temps et l'espace, notamment les États-Unis de son époque. Cet article a aussi été rédigé, après un séjour de l'auteur aux États-Unis. Séjour dans lequel par observation directe des sectes protestantes américaines, il dut faire un certain nombre de constats.

Il constata par exemple que la loi américaine interdisait dans une enquête administrative, de demander aux citoyens d'un Etat leur confession religieuse. Mais qu'en même temps, cette question de l'appartenance confessionnelle se posait sans cesse dans les relations sociales privées et les relations d'affaires fondées sur la durée et sur la garantie d'un crédit<sup>266</sup>. Dans sa troisième et dernière anecdote qu'il raconte pour justifier l'intérêt de la question de l'appartenance confessionnelle dans les relations sociales privées aux États-Unis, Max Weber montre que le baptême baptiste conférait au baptisé quelques prérogatives commerciales en termes de clientèle et économiques en même temps.

<sup>264</sup> Max Weber, *op. cit.*, pp. 286-287.

<sup>265</sup> Cet article de Max Weber s'intitule, « *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*. » Isabelle Kalinowski, dans sa présentation et sa traduction de l'œuvre de Max Weber, a trouvé bon de réunir dans le même ouvrage, sous le titre de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, l'article sur *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme* qui constitue donc la seconde partie de l'ouvrage.

<sup>266</sup> Pour montrer la pertinence de ce constat, Max Weber dans cet article, raconte trois anecdotes qui prouvent l'intérêt de la question de l'appartenance confessionnelle dans les relations sociales privées aux États-Unis.

*Les baptistes sont-ils suffisamment nombreux dans la région pour qu'il puisse en vivre ? « Pas du tout, mais à présent qu'il est baptisé, il aura des clients de toute la région et ruinera tous ses concurrents ». Je me demandai encore pourquoi et comment, et il me répondit que l'admission dans la communauté baptiste locale, encore strictement attachée aux traditions religieuses, n'était possible qu'au terme d'une « mise à l'épreuve » minutieuse et d'une enquête extrêmement tatillonne sur la « transformation » du fidèle depuis sa plus tendre enfance (« disorderly conduct ? » Fréquentation des tavernes ? Danse ? Théâtre ? Cartes ? Retards de paiement ? Autre marque de légèreté) et étaient considérés comme une garantie absolue des qualités éthiques de gentleman, et surtout de ses qualités commerciales, de sorte que le nouveau baptisé était certain de recevoir les dépôts de toute la région et de bénéficier d'un crédit illimité, sans la moindre concurrence. C'était un homme accompli <sup>267</sup>.*

De ces propos suscités de Max Weber, il appert que dans sa conception, c'est parce que l'admission dans une secte présupposait la confirmation de qualités individuelles et ne pouvait être acquise selon un principe héréditaire que le modèle sectaire contribua au développement de l'individualisme. Si les créanciers avaient la certitude que la secte, pour préserver son prestige, ne les laisserait subir aucune perte financière, ce n'était cependant par là le facteur décisif de la réussite économique de ses adeptes : c'était plutôt le fait que les sectes relativement réputées n'admettaient dans leurs rangs que ceux dont la « transformation » apparaissait comme la garantie d'une qualification éthique irréprochable.

L'auteur vient à établir une différence entre une église et une secte : tandis que l'appartenance à une église est en principe acquise dès la naissance et ne présuppose la confirmation d'aucune qualité particulière, une secte se constitue par un processus de sélection et sur la base d'un regroupement volontariste. Au fond, l'admission dans une secte ou communauté protestante se fait suite à une approbation à laquelle se soumet volontairement le candidat et visant à tester ses qualités éthiques notamment celles exigées dans les affaires. L'appartenance à une telle communauté vaut la reconnaissance sociale. Car des certificats d'appartenance à la secte et attestant de la bonne conduite étaient délivrés aux membres de la secte qui pouvaient donc jouir d'un crédit universel quel que soit le lieu où ils se trouvaient. Max Weber note aussi que plus tard, il y a eu sécularisation des certificats mis sur pied par les sectes protestantes. Une création effrénée des clubs dans lesquels appartenaient les étudiants, les hommes d'affaires, la bourgeoisie continua à pérenniser la confirmation religieuse. Car avoir accès à ces clubs, était un billet pour la réussite sociale.

---

<sup>267</sup> Max Weber, *idem.*, p. 309.

*Ce qui nous intéresse au premier chef, c'est que le rôle qui revient de nos jours à ces sociétés et clubs temporels, où l'admission d'un nouveau membre fait l'objet d'un vote, est pour une large part le produit d'un processus de sécularisation du prototype de ces associations volontaires : les sectes, qui étaient à l'origine beaucoup plus exclusives encore. Et cette évolution s'est produite justement dans le berceau de l'authentique esprit yankee : les Etats du Nord-Est. N'oublions pas qu'au sein de la démocratie américaine, s'exprime le suffrage universel (des Blancs!). Car de facto, il ne s'applique pas aux nègres et à tous les métis) et la séparation de l'Église et de l'État » ne sont que des conquêtes récentes, qui datent pour l'essentiel du début du XIX<sup>e</sup> siècle, et qu'à l'époque de la colonisation des régions centrales de la Nouvelle-Angleterre, du Massachussetts notamment, la condition de l'octroi des droits civiques était (entre autres préalables) l'obtention des droits de membres d'une communauté religieuse, qui décidait souverainement l'admission de tel fidèle et le refus de tel autre .<sup>268</sup>*

Dans les premiers temps de l'Amérique, c'est la communauté religieuse qui déterminait l'admission ou non à la pleine citoyenneté politique. La discipline y était semblable à la discipline monastique.

Les autres aspects majeurs de cet article de Max Weber tournent autour des effets sociaux de cette éthique sur la structure interne de la secte, mais également des implications sociales du refus du clergé dans les secteurs protestants.

Au niveau du premier aspect, Max Weber montre que l'objet principal des sectes protestantes était la préservation de la pureté de la communion chrétienne. Car celui qui était digne, avait le droit de recevoir la communion, mais il en avait aussi le devoir ; quand on en doutait d'être digne. Par ailleurs, s'abstenir de communion était aussi considéré comme péché. Il était dans ce sens interdit de garder contact avec des membres exclus pour manquement à l'éthique ; ces derniers pouvaient aller jusqu'à subir un véritable boycott commercial de la part de la secte. La fermeture et l'exclusion étaient donc nécessaires d'un maintien du prestige de la secte. Quant au second aspect qui aborde au fond la question de la hiérarchie dans les sectes, Max Weber montre que la hiérarchie religieuse était présente. Car la discipline par exemple, relevait pour l'essentiel de la responsabilité des laïcs. Ici l'autorité est fondée sur le charisme. Ce caractère charismatique de l'autorité devait être préservé au même titre que le caractère charismatique des membres de la communauté. La domination des laïcs et la revendication de la libre prédication marquent donc les sectes protestantes. Seul en effet comptaient le charisme de la personne et sa certitude d'être touchée par la grâce divine, non sa fonction ou ses connaissances et compétences religieuses. L'idée cachée étant qu'il vaut mieux obéir à Dieu

---

<sup>268</sup> Max Weber, *op., cit.*, p. 317.

qu'aux hommes. « *La discipline ecclésiastique des puritains et des sectes était 1) au moins en partie et souvent entièrement aux mains des laïcs, 2) s'imposait nécessairement par elle-même et 3) favorisait certaines ou, si l'on veut, les sélectionnait*<sup>269</sup>. Cette manière de faire constitue l'un des fondements historiques les plus importants de l'individualisme moderne.

*Les plus puissants intérêts individuels de considération sociale étaient ainsi mis au service de ce conditionnement. Les motivations individuelles et les intérêts personnels devaient ainsi servir à préserver et à propager l'éthique puritaine « bourgeoise » et ses implications. Ce fut là le facteur absolument décisif de leur prégnance et de leur poids social. En effet – pour le dire encore une fois –, ce n'est pas la doctrine éthique d'une religion, mais le comportement éthique qu'elle récompense par des primes en accordant des biens de salut déterminés, qui constitue au sens sociologique du terme « son » « éthos » spécifique. Ce comportement, dans le puritanisme, correspondait à une certaine forme de conduite méthodique et rationnelle de la vie, qui – dans des conditions données – prépara la voie à l'« esprit » du capitalisme moderne ; dans tous les courants puritains, les primes étaient associées à une « confirmation » devant les hommes qui devaient permettre à l'individu de s'affirmer socialement. L'une et l'autre se complétaient et œuvrèrent dans le même sens ; elles contribuèrent à libérer de toute entrave l'« esprit » du capitalisme moderne, son éthos spécifique, autrement dit l'éthos de la bourgeoisie moderne. La formation de conventicules ascétiques et de sectes, en particulier, qui fit radicalement éclater les cadres patriarcaux et autoritaires, et la manière spécifique dont ils interprétèrent le principe du primat de l'obéissance à Dieu sur l'obéissance aux hommes, constituèrent l'un des fondements historiques majeurs de l'« individualisme » moderne<sup>270</sup>.*

La sélection opérée par les sectes, sur un certain nombre de critères éthiques partagés par ses membres, constitue un outil de regroupement et de cohésion sociale puissant et efficace qui permet de faire émerger ses valeurs. Celles-ci sont portées et fortifiées car l'expansion des communautés leur donne à la fois une visibilité, une assise sociale et un pouvoir d'influence. Par ailleurs et pour finir et tel que Max Weber perçoit les choses, il n'existe pas de moyen d'éducation, dans les sectes, plus puissant que la nécessité de s'affirmer socialement dans le cercle de ses compagnons. L'estime de soi en fait sous-tend la poursuite des intérêts individuels et est à la base de l'éducation dispensée par les sectes puritaines. L'affirmation sociale de soi-même est fondée sur l'assurance qu'a l'individu de son salut. Seul dans ce sens, un mode de vie méthodique, fait de sacrifices quotidiens consentis au moyen d'une lente et persévérante

<sup>269</sup> Max Weber, *idem.*, p.339.

<sup>270</sup> Max Weber, *op.*, *cit.*, pp.340-341.

éducation, est en mesure de légitimer et de transfigurer les motivations économiques individualistes.

## II- COMMENTAIRES ET CRITIQUES DES THÈSES DE MAX WEBER

Les thèses de Max Weber sur la contribution de l'éthique puritaine au développement du capitalisme, présentées, il est question dans cette section de présenter les publications d'auteurs ayant discuté ces thèses. Dans cette optique, il va s'agir premièrement de présenter les commentaires et critiques du vivant de Max Weber. Deuxièmement, il sera question de présenter les commentaires et critiques plus proches de nous.

### A- Les premières controverses des thèses de Max Weber

Parmi les premières controverses des thèses de Max Weber, sociologue allemand, se trouvent celles de H. Karl Fischer dans un article dont la traduction française est de Jean-Pierre Grossein.

Dans cet article<sup>271</sup>, Karl Fischer comme il a été mentionné, critique les thèses de Max Weber sur les rapports entre protestantisme et capitalisme. Dans ses contributions critiques, Karl Fischer fait remarquer qu'au niveau du problème posé par Max Weber et où il fait un certain nombre de constats parmi lesquels les capitalistes et les patrons, la couche supérieure des ouvriers, les techniciens ou commerciaux qualifiés des entreprises modernes sont en majorité des protestants, Karl Fischer, montre que pour Max Weber ce phénomène s'explique par le fait que l'esprit de l'ascèse chrétienne est passé dans l'esprit du capitalisme pour devenir une partie intégrante. Il constate que Weber place sa recherche particulière sous un angle très large. Car ses études doivent contribuer à faire saisir plutôt comment les « idées », d'une manière générale produisent des effets dans l'histoire. D'après Karl Fischer, si selon l'interprétation matérialiste de l'histoire, on doit faire de l'esprit du capitalisme un reflet des rapports matériels dans sa superstructure idéale, cela est indéfendable, c'est pure sottise. Mais que si la vérité de l'interprétation idéaliste de l'histoire doit être prouvée à partir d'un exemple, il doit suffire de découvrir les relations dans lesquelles une action exercée par des représentations religieuses sur la culture matérielle est indubitable. Au sujet de l'« esprit » du capitalisme, d'après Karl Fischer

*Si on utilise convenablement des passages analogues et d'autres explications de l'auteur à ce sujet, on voit clairement que ce qu'il*

---

<sup>271</sup> Jean-Pierre Grossein, « H. Karl Fischer et Max Weber, la première controverse autour de l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme », Enquête, 1997, N°3, mis en ligne le 15 juillet 2013. URL : <http://enquete.revues.org/1233>.

*entend par « esprit » du capitalisme c'est l'idée de la profession comme devoir (Berufspflicht). Cette idée de la profession comme devoir et le fait que le travail rémunéré a été placé sous le signe de cette idée, ont dû avoir, à l'époque de leur émergence, un fondement religieux<sup>272</sup>.*

Au niveau de l'idée de Max Weber sur la profession comme devoir et sa source dans l'univers mental du protestantisme luthérien, Karl Fischer affirme qu'à cela, la critique pourrait objecter : s'il est admis, comme semble l'avoir fait, que Luther a fait là œuvre originale, cela ne prouve pas pour autant qu'il faille nécessairement admettre que ce sont les conceptions religieuses de Luther qui ont créé l'idée de *Beruf*. Car, dit-il, comment Luther est-il parvenu à traduire ce passage du livre de Siracide par *Beruf*? Il n'avait certainement pas l'intention, à l'occasion de cette traduction de la Bible, de créer un système religieux dans lequel le travail professionnel dans le monde ait lui aussi sa place, ce que croyait Luther, bien plutôt, c'est d'avoir choisi par cette expression qui était courante dans le peuple, la meilleure expression, la plus compréhensible pour le peuple. Dans ce cas, il se peut que l'esprit du traducteur de la Bible se soit adapté au mode d'expression courant. S'il était question d'objecter que c'est une nouveauté dans le protestantisme luthérien que de faire du devoir accompli dans l'activité professionnelle séculière le contenu suprême de l'action morale de la personne, on pourrait rétorquer que l'hypothèse opposée pourrait également être avancée, à savoir que les modes de représentation religieux se sont adaptés à l'état de la vie économique.

En ce qui concerne la prédestination et la question de l'élection dans le calvinisme, Karl Fischer observe qu'un signe de l'élection a certainement été recherché. Mais il se demande en même temps pourquoi avoir considéré comme signe de l'élection l'activité professionnelle la plus astreignante. Il se demande en plus si des peuples d'un autre niveau économique auraient eux aussi fait de ce signe un signe de l'élection.

*Le choix de ce signe, précisément, me semble rendre vraisemblable le fait que l'activité professionnelle astreignante était tenue en haute estime, même indépendamment de toute considération religieuse. A quel degré des éléments de la vie économique, de la vie capitaliste ont-ils influencé les modes religieux de représentation, les données qui suivent devraient justement nous l'apprendre : les puritains soumettaient leur conduite de vie à un contrôle permanent ; on dressait des registres religieux journaliers dans lesquels étaient consignés de façon suivie ou sous forme de tables les péchés, les tentations, les progrès réalisés dans la grâce<sup>273</sup>.*

<sup>272</sup> Jean-Pierre Grossein, *idem.*, pp. 3-4.

<sup>273</sup> Jean-Pierre Grossein, *op cit.*, p. 5.

Karl Fischer d'ajouter qu'il ne voit pas bien comment cette forme d'ascèse protestante a pu devenir le berceau de l'esprit capitaliste. L'attente dans des états hystériques, l'ivresse procurée par les espérances prophétiques et eschatologiques, s'opposent au caractère prosaïque du travail professionnel. Après la mort de ses dirigeants jusqu'aux boutistes et radicaux, le mouvement anabaptiste s'est intégré progressivement dans la vie professionnelle normale. Il s'est agi d'expliquer ce redéploiement comme une conséquence de la pensée selon laquelle « *Dieu ne parle que là où la créature fait silence* ». Pour lui s'il est admis que cette pensée a pris de plus en plus de poids, la question se pose alors de savoir comment elle a pénétré progressivement dans la conscience des anabaptistes. Ya-t-il lieu d'assister à une évolution logique, au sens de Hegel se demande l'auteur, par exemple? Il serait alors étonnant que cette évolution ait démarré si tardivement et après un si grand nombre de victimes. L'explication la plus simple devrait être que la lente évolution des anabaptistes doit être considérée comme une adaptation à la rude réalité dont il a fallu s'accommoder, affirme de nouveau l'auteur.

Karl Fisher dans ce sens estime que Max Weber, dans ses thèses, ne devait pas faire recours abondamment à la littérature théologique d'édification comme matériau de démonstration. Pour lui, dans le meilleur des cas, ce type d'écrits peut contribuer seulement à démontrer que ses auteurs ont inséré des conceptions économiques à l'intérieur du système dogmatique. Il se propose aussi de dépasser dans ce sens, l'explication idéaliste de Max Weber de la naissance du capitalisme, pour en proposer une explication psychologique.

*Mais dans le cas qui nous occupe, on ne peut avoir recours à ce procédé; en effet, dans la mesure où nous voulons énoncer des affirmations sur la genèse de ces concepts (sur des états psychiques), il s'agit alors d'un travail de psychologie historique. C'est pourquoi les analyses portant sur l'apparition psychologique de ces états doivent nécessairement constituer le point de départ; il est hors de question de ne pas les prendre en compte.*

*L'esprit capitaliste a été défini par le professeur Weber comme « acquisition d'argent et de toujours plus d'argent considéré comme un but en soi » ou comme « idée de profession comme devoir »<sup>274</sup>.*

*Dans la recherche du pouvoir, de la gloire ou de l'argent, nous avons donc affaire à un transfert de sentiments. Le sentiment de joie qui, à l'origine, s'attachait à la représentation du but (le bonheur) se déplace sur la représentation du moyen argent, etc...). L'argent étant le moyen d'échange par excellence, on comprend facilement que le transfert de sentiments s'opère précisément sur le terrain de la valeur attachée à l'argent. Les facteurs religieux n'interviennent pas ici. Certes, la valeur accordée à la possession de l'argent sur la base d'idées religieuses est*

---

<sup>274</sup> Jean-Pierre Grossein, *op cit.*,

*pensable. Mais cette approche relève de la psychologie de la réflexion (réflexion psychologie), elle rend les phénomènes psychiques plus complexes qu'ils ne sont en réalité. Le transfert de sentiments constitue un phénomène psychique général qui s'est produit également bien évidemment, avant l'apparition du puritanisme. [...] <sup>275</sup>.*

Karl Fisher montre aussi, pour terminer cet aspect de la question qu'il n'est pas pertinent et tel que le montre Weber de conclure que l'activité professionnelle elle-même et le sentiment de devoir à son égard ont procédé exclusivement des lois émises par l'État, la société et les communautés religieuses. Pour lui, cela est douteux, cela est invraisemblable. Il montre plutôt qu'il est plus simple de concevoir le sentiment de devoir à l'égard de la profession comme un sentiment apparu d'une façon autonome à savoir l'attrait émotionnel, pour l'activité professionnelle, est né chez l'homme parce que l'idée de l'accomplissement du devoir revêtait une plus haute valeur que l'idée de s'abstenir de toute activité professionnelle.

Au niveau du rapport entre confession et développement capitaliste, et pour achever la présentation de cette controverse, Karl Fisher, aux objections psychologiques, ajoute celles historiques faites dans les thèses de Max Weber. Historiquement, il montre que les capitalistes de Gênes, de Florence et de Venise ainsi que la maison des Fugger et les capitaux de la papauté démontrent que dans l'Europe médiévale, l'esprit capitaliste a été en mesure d'exister également au sein du catholicisme. De même, dit-il, les territoires catholiques du Rhin inférieur ont représenté un haut lieu pour les entreprises capitalistes. Dans cette optique, continue-t-il, dans la Belgique catholique, le capitalisme est plus développé qu'en Hollande, pays dans lequel le calvinisme strict n'a régné que durant sept années seulement. Et que les capitalistes hollandais, bien que peu portés à un mode de vie puritain, ont conservé la disposition d'importants capitaux, parce qu'ils n'ont pas investi leur argent dans des domaines fonciers. Jean-Pierre Grossein fait également mention dans cet article, des remarques critiques de Max Weber sur les contributions critiques précédentes de Karl Fischer. Répliquant à la contre critique de Max Weber, Karl Fischer réitère ses arguments autour de deux axes. Dans le premier axe, il montre que malgré ses dénégations, Weber aurait dans sa recherche des forces véritablement motrices du devenir historique, accordé une priorité aux motivations religieuses sans en apporter la preuve. Karl Fischer réaffirme, sur ce point, que la valorisation du travail professionnel dans le camp religieux lui-même peut tout aussi bien, et plus vraisemblablement à ses yeux, être interprétée comme une adaptation de l'univers mental religieux à l'état économique du moment. Et dans le second axe, Karl Fischer réaffirme la nécessité de recourir à des interprétations

---

<sup>275</sup> Jean-Pierre Grossein, *idem.*, p.6.

psychologiques non seulement pour comprendre les phénomènes psychopathologiques auxquels Weber voudrait restreindre le recours à la psychologie, mais aussi pour parvenir à des jugements concernant les motivations qui ont agi dans le passé.

Un autre auteur, contemporain de Max Weber, et ayant réagi à ses thèses, est Werner Sombart. Économiste de formation, il a publié plusieurs ouvrages dans lesquels il critique souvent les thèses de Max Weber dans le rapport que le protestantisme entretient avec le capitalisme<sup>276</sup>. Dans ces écrits, il appert que Werner Sombart utilise des définitions différentes du capitalisme. Tantôt, il met en avant la recherche d'un profit illimité, l'esprit d'entreprise qui amène l'abandon de l'activité artisanale, au profit d'une carrière stimulante et risquée; définition qui s'oppose à celle donnée par Max Weber du capitalisme, tantôt dans sa définition, s'observent certains aspects, comme la rationalisation de l'entreprise, le refus de la jouissance et le sens du devoir. Ce qui permet d'établir quelques similitudes avec la définition donnée par Max Weber.

*Le capitalisme serait le système qui anime un désir de gains sans limite, qui se développe et progresse sans terme, économie d'échanges et d'argent, démobilisation et de circulation des richesses, de calcul rationnel. Les caractères sont moins dégagés par une comparaison avec les autres civilisations, que saisis intuitivement dans leur ensemble*<sup>277</sup>.

Freddy Raphaël de dire que :

*Sombart définit l'esprit du capitalisme d'une manière radicalement opposée à celle de Weber quand il écrit que le puritanisme n'est pas responsable de l'épanouissement illimité de l'amour du gain, de la pression insensée de l'argent, de l'idiosyncrasie des affaires, toutes qualités caractéristiques de l'esprit capitaliste à son apogée... La morale puritaine n'a pas favorisé la course éhontée, sans scrupule dans le choix des moyens, aux richesses. Comme la morale thomiste, elle ne se laisse pas de recommander et de prêcher l'emploi de moyens honnêtes*<sup>278</sup>.

Werner Sombart montre, et contrairement à Max Weber, que c'est sous la pression des conditions économiques et à contre cœur que les prédicateurs puritains durent s'efforcer de concilier les progrès du capitalisme avec leurs conceptions religieuses. Werner Sombart,

---

<sup>276</sup> Werner Sombart, *Les juifs et la vie économique*, Paris, Payot, 1923; *Le Bourgeois*, Paris, Payot, 1926; *L'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1932. Tous ces ouvrages ont été traduits en français par Samuel Jankélévitch

<sup>277</sup> Werner Sombart cité par Freddy Raphael, « Werner Sombart et Max Weber », in *Les cahiers du centre de recherches historiques*, Paris, 1988, p.14, mis en ligne le 13 avril 2009, article tiré du site : url :<http://journals.openedition.org/cerh/2981>

<sup>278</sup> Werner Sombart cité par Freddy Raphaël, *Idem*.

contrairement à Max Weber pense aussi que l'esprit capitaliste résulte des causes économiques, et que les formes d'exploitation capitaliste avaient été élaborées et utilisées longtemps avant l'apparition de la réforme protestante. Voulant analyser, comme Max Weber, les « *premières phases du capitalisme* », il affirme que ce sont les juifs qui ont brisé les caches de la vieille morale économique, pour se lancer à la poursuite du gain, « *sans tenir compte d'aucune limitation, sans s'embarrasser d'aucun scrupule* ». Les éléments constitutifs de la morale économique nouvelle ont eu chez les juifs « *une avance de dix siècles* ». Durant la première période du capitalisme, la mentalité économique juive se caractérisait par sa modernité : par contraste avec la mentalité dominante, elle se représentait une conception essentiellement individualiste de l'économie et affirmait les principes du libre commerce et de la libre concurrence.

Freddy Raphaël note encore que :

*Prenant le contre-pied de Weber, Sombart établit la responsabilité partielle de certains courants du catholicisme, tel le thomisme, dans l'apparition du capitalisme, minimise considérablement celle du protestantisme. Pour faire ressortir l'influence que le catholicisme a exercée sur la formation de l'esprit capitaliste, Werner Sombart se propose d'analyser le thomisme non pas en tant que système théologique mais en tant qu'il détermine une certaine attitude face à la vie économique et qu'il modèle la conduite quotidienne des fidèles<sup>279</sup>.*

Dans sa conception des choses, note Freddy Raphaël, Werner Sombart montre que le protestantisme, et contrairement à Weber, qui prône un idéal de pauvreté et dénonce l'amour de l'argent comme la source de tous les maux, qui méprise les biens terrestres et exalte la communion avec Dieu, constitue un obstacle au développement du capitalisme. Progressivement cependant, dit-il de Werner Sombart, le puritanisme s'est approprié les principes de l'éthique thomiste, en apportant à leur dépense autant d'ardeur passionnée que d'étroitesse d'esprit. En premier lieu, les vertus bourgeoises existaient déjà deux cents ans environ lorsque le puritanisme est né. Elles sont déjà décrites et exposées avec tous les détails désirables dans les livres de famille d'Alberti. S'il est un système religieux qui ait pu favoriser leur éclosion, ce ne pouvait être que le catholicisme. La morale protestante n'a eu qu'à s'approprier ce que le thomisme a créé. Par ailleurs, selon Werner Sombart, le puritanisme n'est pas responsable de l'épanouissement illimité de l'amour du gain, de la passion insensée de l'argent et de l'idiosyncrasie des affaires, qui caractérisent l'esprit capitaliste à son apogée. C'est à son corps défendant qu'il admet le désir d'enrichissement et toujours avec cette

---

<sup>279</sup> Freddy Raphaël, *idem.*, p. 18.

limitation tacite ou explicite : le gain et l'enrichissement ne constituent pas des fins en soi. D'autre part, Werner Sombart souligne que la morale puritaine n'a pas favorisé la course aux richesses éhontées sans scrupule dans le choix des moyens, et que, comme la morale thomiste, elle ne se lasse pas de recommander et de prêcher l'emploi de moyens honnêtes.

Werner Sombart réplique donc Max Weber quand il affirme que « *le puritanisme était loin d'encourager ses adeptes à se lancer dans des entreprises de vaste envergure ou aventureuses : il se contentait de les voir faire preuve d'une mentalité de boutiquiers sages et terre-à-terre* »<sup>280</sup>. D'après Werner Sombart, l'éthique puritaine ne constitue que l'un des facteurs ayant exercé une influence sur le développement de l'esprit capitaliste et qu'il s'agit d'une influence minimale<sup>281</sup>.

## **B- Les Secondes controverses post-wébériennes**

Il était question dans les premières controverses des thèses de Max Weber sur le rapport qui existe entre le protestantisme et le capitalisme, de faire état de quelques critiques des thèses de Max Weber venant de ses contemporains. Ici, il va s'agir de faire aussi état des critiques des mêmes thèses de Max Weber que les auteurs ont formulé et qui sont plus proches de nous. Il importe de signaler que, l'œuvre de Max Weber sur le protestantisme et le capitalisme a fait l'objet de plusieurs réactions critiques dans le monde. Néanmoins, il sera question dans ce volet de revenir sur quelques critiques et commentaires de cette œuvre et qui ont enrichi la littérature scientifique actuelle sur le protestantisme.

Les thèses de Max Weber sont d'abord attaquées au niveau de la corrélation qui peut être établie entre l'affiliation religieuse et le choix professionnel. C'est ce que fait sans doute Philippe Besnard<sup>282</sup>. Dans son ouvrage, il y est question plutôt d'une anthologie réunissant des textes qui discutent des thèses de Max Weber depuis la publication de son œuvre jusque dans les années 60. Il y souligne que selon Weber, le protestantisme de tradition calviniste ne fut la condition nécessaire, ni la condition suffisante de l'apparition du capitalisme, mais une condition favorisante. Et que pour aboutir à cette thèse Weber s'appuie sur une étude statistique faite par un de ses élèves en 1900 et relative à la propension des protestants à se diriger vers des études scientifiques et techniques, contrairement aux catholiques dans le grand Duché de Bade.

---

<sup>280</sup> Cité par Freddy Raphaël, *idem*.

<sup>281</sup> Les autres critiques des contemporains de Weber, à l'instar de Félix Rachfahl, Franz Brentano vont dans le même sens que celles de Karl Fisher et de Werner Sombart. Félix Rachfahl, cet historien, spécialiste des Pays-Bas, estime par exemple que Max Weber, et entre autres, s'est largement trompé sur l'Histoire des Pays-Bas en relation avec le puritanisme et le développement du capitalisme dans ce pays.

<sup>282</sup> Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-wébérienne*, Paris, Armand Colin, 1970.

Philippe Besnard, pour mieux critiquer Max Weber, s'appuie sur la thèse de Paul Anthony Samnelson qui affirme que l'opposition confessionnelle entre les deux types d'activité reposait plutôt sur la plus forte concentration des protestants dans les villes allemandes. Dans cette logique, Philippe Besnard fait comprendre que des objections toujours répandues opposent à Weber le fait que Calvin ait mené à Genève une politique économique défavorable au développement du capitalisme. Et que l'Ecosse resta longtemps peu développée, toute presbytérienne qu'elle était depuis John Knox et que beaucoup d'hommes d'affaires hollandais se soient reconnus dans l'arminianisme qui repousse par ailleurs le dogme de la prédestination. Néanmoins, Philippe Besnard fait comprendre que toutes ces objections ne sont pas recevables.

André Émile Sayons<sup>283</sup> fait savoir qu'historiquement le puritanisme ne saurait être considéré comme l'élément incontournable de l'émergence du capitalisme moderne. D'après cet auteur, les réglementations strictes des calvinistes à Genève ont plutôt provoqué une stagnation économique au lieu de son essor. Par illustration, il montre que Genève s'est opposée à la création des banques au XVI<sup>e</sup> siècle. Dans cette optique, si le capitalisme relève d'une sécularisation des activités humaines, il s'observe que son essor se conjugue avec la régression de l'orthodoxie et du rigorisme puritain. Dans ses propos conclusifs, l'auteur pense que Max Weber aurait surestimé le facteur religieux et négligé les contextes historiques, précisément l'afflux d'or et l'implantation à la suite des grandes découvertes.

Fernand Braudel critique les thèses de Max Weber dans le même sillage. Dans son ouvrage<sup>284</sup>, issu de trois conférences qu'il avait données, il s'interroge sur les conditions de formation du capitalisme en Europe au cours des temps modernes (du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle). Et il essaie de répondre à cette préoccupation en recourant au concept d'économie-monde. Au fond pour Braudel, c'est pour être parvenue, à la faveur de son expansion commerciale et coloniale, à constituer autour d'elle et à son bénéfice une économie-monde à l'échelle planétaire, que l'Europe occidentale a eu le privilège de constituer le berceau historique du capitalisme. Il s'oppose donc à Max Weber lorsqu'il affirme

*Pour Max Weber, le capitalisme, au sens moderne du mot, n'aurait été ni plus ni moins une création du protestantisme ou, mieux, du puritanisme. Tous les historiens sont opposés à cette thèse subtile, bien qu'ils n'arrivent pas à s'en débarrasser une fois pour toute ; elle ne cesse de resurgir devant eux. Et pourtant, elle est manifestement fausse<sup>285</sup>.*

<sup>283</sup> André Emile Sayons, « Calvinisme et capitalisme : l'expérience genevoise », in Annales d'Histoire économique et sociale, Paris, 1937, N°007.

<sup>284</sup> Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985.

<sup>285</sup> Fernand Braudel, *op. cit.*, pp. 69-70.

Fernand Braudel estime, en fait que l'essor économique des pays du Nord doit moins à la religion qu'au déplacement du centre de l'économie mondiale pour des raisons économiques suite à l'essor de l'économie atlantique. Il estime par ailleurs que le nœud du problème se situe dans les hiérarchies sociales. C'est là et seulement là que s'est joué le sort du capitalisme.

Annette Disselkamp a publié tout un ouvrage sur les thèses de Max Weber liées au protestantisme et ses relations avec le capitalisme<sup>286</sup>. Dans cet ouvrage qui, en réalité est issu d'une thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne en octobre 1990, l'auteure s'intéresse à la réception et à la validité des thèses de Max Weber<sup>287</sup>. Sa question fondamentale est celle de savoir comment Max Weber passe-t-il de « *l'éthique protestante* » à l'« *esprit du capitalisme* ». Pour répondre à cette question, elle se propose, comme objectifs, de contribuer dans la première partie de son ouvrage, à éclairer les termes d'une polémique critique, et d'en dégager les enjeux en dressant une typologie critique des objections auxquelles la thèse de Max Weber s'est régulièrement heurtée depuis sa parution, ainsi que les dépenses que celles-ci ont suscitées. Dans la deuxième partie de son ouvrage, Annette Disselkamp essaie de reconstruire pas à pas l'argumentation de Weber, afin de déterminer où réside la véritable originalité de sa thèse, et partant de ses véritables enjeux. Et dans sa troisième partie enfin, l'auteur développe une critique nouvelle des thèses de Max Weber à la faveur des résultats acquis aux deux premières parties. Ce sont les parties critiques de cet ouvrage qui nous intéressent surtout. Et voici comment l'auteure résume la pensée critique de Samnelson sur les thèses de Max Weber

*Pour sa part, Samnelson tient que la corrélation entre protestantisme et capitalisme est tout au plus apparente. Les deux phénomènes ne sont presque jamais synchrones, et l'on peut citer de nombreux cas où ils surgissent indépendamment l'un de l'autre : la croissance économique précède la réforme au Pays-Bas et en Angleterre, tandis qu'elle ne commence qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle en Écosse et en Suisse. Aux Pays-Bas, où s'était développée, dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, une industrie textile importante, le calvinisme ne s'est implanté qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle. En Angleterre, la première partie du XIII<sup>e</sup> siècle connaît le début d'une expansion économique, qui s'achèvera seulement après la réforme. Les facteurs ayant favorisé l'éclosion du capitalisme sont, dans les deux cas de type matériel et institutionnel plutôt que religieux. On peut par exemple relever l'existence d'une importante classe moyenne, la désintégration progressive du système de régulation économique et des compositions aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, ou encore le développement des inventions techniques. Selon Samnelson, Weber avait ignoré le fait que l'émergence du capitalisme s'inscrit dans ce que l'on peut appeler la longue durée : l'expansion économique anglaise et hollandaise au*

<sup>286</sup> Annette Disselkamp, *L'Éthique protestante de Max Weber*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

<sup>287</sup> Le titre original de cette thèse est le suivant : *L'éthique protestante de Max Weber. Sa réception, sa validité*

*XVII<sup>e</sup> siècle présente seulement le terme d'une évolution qui s'est étendue sur plusieurs siècles. En outre, Samnelson souligne que l'industrialisation de la Belgique, pays à dominance catholique et non protestante, a suivi l'Angleterre de près : des ressources naturelles, une situation géographique propice, et les contrecoups des guerres napoléoniennes expliquent un succès économique incompréhensible dans les termes de la thèse de Weber. (Puisque le protestantisme était minoritaire)<sup>288</sup>.*

Et c'est cette présentation des critiques à l'égard des thèses de Max Weber qui jonche la première partie de l'ouvrage d'Annette Disselkamp. En fait, l'auteure montre à ce niveau que dans l'histoire de la réception des thèses de Max Weber, il importe de distinguer quatre types de critiques dont l'analyse permet de faire apparaître dans leur spécificité certains traits constitutifs de la thèse webérienne. Dans le premier groupe de critiques, ayant pour chef de file H.R. Trevor-Roper, l'auteur note qu'ici, les critiques adoptent sans réserve le point de départ de Weber et dans cette mesure, se situent à l'opposé d'un auteur comme Samnelson. Néanmoins, note Annette Disselkamp, la démarche suivie dans l'explication du phénomène diverge profondément de celle de Weber, dans la mesure où elle fait appel à une multiplicité de causes hétérogènes, là où Weber prétend isoler une origine unique. Dans ce sens, l'auteur montre que d'après H.R. Trevor-Roper, il existe un certain nombre de phénomènes dont Max Weber, dans son œuvre, ne rend pas compte. Cherchant à identifier le trait qui unit en profondeur les entrepreneurs au XVII<sup>e</sup> siècle, Trevor-Roper constate que la majorité d'entre eux n'étaient pas originaires du pays où ils résidaient. Dès lors, l'analyse s'intéressera moins à l'appartenance religieuse qu'aux mouvements de migration. Or il est selon Trevor-Roper, frappant d'observer que les groupes concernés venaient souvent des villes situées au long de la route commerciale reliant les centres du capitalisme médiéval (Lisbonne et Séville, Côme, Locarno, Milan et Lucques, l'Allemagne du Sud, les Flandres). Ces remarques mettent en lumière une deuxième erreur dont Weber aurait été victime, à savoir la conviction selon laquelle le capitalisme à grande échelle s'émergea qu'à partir des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. En vérité, il existait à Gênes, à Gand, ou encore à Venise, des entreprises qui étaient aussi « rationnelles » par leur méthode, aussi « bureaucratiques » par leur structure que n'importe quelle forme du capitalisme moderne. La question est donc de savoir pourquoi au XVI<sup>e</sup> siècle un si grand nombre d'agents essentiel à une telle économie quittèrent les anciens centres pour émigrer vers de nouveaux centres.

---

<sup>288</sup> Annette Disselkamp, *op. cit.*, p. 12.

Le deuxième groupe de critiques que l'auteure mentionne dans cet ouvrage, aborde la question du statut de la causalité dans la thèse de Weber. Ce qui est contesté ici, c'est l'universalité du lien entre protestantisme et capitalisme et, du même coup, l'idée qu'il y ait là un phénomène appelant une explication spécifique. En fait pour ce groupe de critiques, Max Weber n'a pas cherché à établir de relation de cause à effet entre l'émergence du protestantisme et le développement du capitalisme, mais plutôt à décrire une simple « *affinité* » entre les deux phénomènes.

*Trevor-Roper et Samnelson représentent, dans la critique wébérienne, deux approches diamétralement opposées : tandis que le second nie qu'il y ait le moindre lien historique significatif entre la réforme et le développement du capitalisme, le premier accepte pleinement l'idée que les deux phénomènes sont intimement liés, et de manière nécessaire. Mais le type d'approche représenté par Trevor-Roper constitue une exception, l'attitude générale serait bien plutôt celle de Samnelson, même si celui-ci représente une position extrême : les adversaires de la thèse n'ont pas, la plupart du temps, contesté l'existence de tout lien entre protestantisme et capitalisme, mais plutôt l'universalité et la nécessité d'un tel rapport. A la thèse de Weber, dont on suppose qu'elle implique une telle universalité et nécessité, on objecte dès lors qu'elle oublie l'existence des pays capitalistes sans protestantisme, et, inversement, des pays protestants sans capitalisme : elle serait historiquement fautive. (l'Italie et les villes flammandes, témoins d'un capitalisme antérieur à la réforme, ainsi que l'Ecosse, pays calviniste sans capitalisme, constituent un des exemples récurrents) <sup>289</sup>.*

Le troisième groupe de critiques quant à lui, à la question de l'impact des conceptions religieuses dans les thèses défendues par Max Weber, lui reproche de s'intéresser en premier lieu, aux incidences « *psychologiques* » du dogme calviniste de la prédestination, et non à l'enseignement moral explicite des livres religieux. A cet effet, L. Scheider affirme que quand Bendix dit qu'il y a une « *certaine* » relation entre le protestantisme d'un côté et le commerce et l'industrie de l'autre, il a d'une certaine manière raison de dire les choses de cette façon indéterminée, vu l'état des éléments dont nous disposons actuellement, mais quand l'intérêt est accordé à la sociologie de la religion, il importe de chercher à déterminer s'il existe une influence de la religion sur des sphères extra-religieuses déterminées et si cette influence vient du cœur des doctrines, des valeurs et des intérêts religieux.

Dans cette optique, Annette Disselkamp montre aussi qu'une façon radicale de contester la thèse de Weber sur le terrain des idées religieuses est de nier qu'il puisse exister le moindre

---

<sup>289</sup> Annette Disselkamp, *idem.*, pp. 29-30.

lien entre le christianisme et l'économie moderne. Et que cette position a été défendue par Lujo Brentano, qui souligne par ailleurs que l'éthique chrétienne est par définition inconciliable avec l'accumulation des richesses, considérée comme un obstacle absolu au salut éternel. Le développement capitaliste ne peut, selon Lujo Brentano que reposer sur l'émancipation des forces économiques à l'égard des valeurs religieuses. Et tout est propriété de Dieu et les hommes n'en ont que l'usufruit selon la doctrine des Pères de l'Église et la doctrine scolastique. Il est donc impossible, selon Lujo Brentano, qu'une telle attitude ait pu favoriser la croissance économique. Car si le christianisme manifeste une tendance au compromis, qui le conduit à atténuer progressivement ses exigences, ceci ne signifie pas qu'il contribue authentiquement, et encore moins spontanément, au développement du capitalisme. Annette Disselkamp évoque également les critiques qu'André Bieler et E. Donmergue avaient faites à Max Weber sur la relation entre calvinisme et capitalisme.

*L'une des premières prises de position en ce sens et celle d'E. Donmergue dans son œuvre monumentale sur Jean Calvin. Donmergue constate qu'il ne se trouve chez le réformateur genevois, « aucune, absolument aucune » trace de l'« esprit du capitalisme ». Une monographie a été consacrée à la question par A. Bieler, qui analyse la position du calvinisme primitif à l'égard de l'économie. Bieler souligne que Calvin, dans sa fonction de prédicateur religieux, ne pouvait que « s'opposer au capitalisme avec la plus extrême rigueur ». « [Le capitalisme sous sa forme historique] n'a pu se développer, parmi les populations protestantes, qu'à la faveur d'un relâchement de la doctrine et de la morale réformées<sup>290</sup>.*

Annette Disselkamp note dans ce sens qu'André Bieler conteste l'analyse de Weber sur cinq points<sup>291</sup> : premièrement, il nie que le dogme de la prédestination ait joué dans la pratique calviniste, le rôle central que Weber lui accorde. Pour lui, Weber attribuerait au calvinisme de Calvin un trait qui appartiendrait seulement au calvinisme postérieur, et en particulier au puritanisme. Deuxièmement, pour Bieler, Weber exagère la passion ascétique du travail du calvinisme. Car s'il est vrai que Calvin a accordé au travail quotidien une valeur propre, il n'a toutefois jamais « glorifié l'action pour l'action ». Au contraire, Calvin s'est incité et s'est élevé contre l'emprise du labeur sur la vie; en effet, « Dieu seul et son royaume doivent guider la recherche et l'espérance quotidiennes du croyant; et aucune valeur humaine, fût-elle la plus haute vertu, ne doit prendre leur place »<sup>292</sup>. Troisièmement, Calvin, pour Bieler, n'aurait jamais condamné les plaisirs sensuels aussi rigoureusement que Weber le prétend, il les aurait au

<sup>290</sup> Annette Disselkamp, *op., cit.*, p. 51.

<sup>291</sup> Ces cinq points sont développés dans l'ouvrage d'André Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Librairie de l'Université, 1959.

<sup>292</sup> Cité par Annette Disselkamp, *op., cit.*, pp. 51-52.

contraire considérés comme des dons de Dieu à ne pas mépriser. Quatrièmement, l'accumulation du capital, enfin, n'est pas la conséquence de l'enseignement de Calvin, mais plutôt l'effet d'une grave dégradation de la morale protestante par les usages de la société profane. Car la doctrine sociale du calvinisme exige la répartition équitable des richesses entre tous, et non leur accumulation entre les mains des riches. Et enfin selon Bieler, il n'existe aucun rapprochement entre le calvinisme et l'économie moderne.

Quant au dernier groupe de critiques qu'Annette Disselkamp présente dans la première partie de son ouvrage, il s'agit des critiques marxistes de la thèse de Weber. Le chef de file de ce groupe de critiques est F. Borkenau. Au-delà de quelques similitudes entre les thèses de Weber et celles des marxistes, la première divergence relevée entre les deux types de pensée est qu'aux yeux de Max Weber, le capitalisme est fondé sur des intérêts d'ordre religieux. Et aux yeux de Marx, il est fondé sur des intérêts de classe.

*La critique la plus développée de la thèse de Weber dans une perspective marxiste est due à l'historien F. Borkenau, qui appartenait à la première génération de l'Institut pour la Recherche Sociale (Institut für Sozial-forschung) à Francfort. Dans un ouvrage intitulé La transition menant de la vision du monde féodal à la vision du monde bourgeois, Berkenau situe le calvinisme à l'intérieur d'une histoire des idées et des modes de production qui s'étend du Moyen-Âge jusqu'au XVIIIe siècle. Il reproche à Weber sa méthode consistant à « isoler les causes » (isoliervend-kausale betrachtung). En effet, ce dernier aurait omis de situer le calvinisme lui-même parmi l'enchaînement des phénomènes historiques, c'est-à-dire qu'il aurait perdu de vue les grands exemples historiques dans lesquels les développements se produisent<sup>293</sup>.*

C'est dans la troisième partie de son ouvrage qu'Annette Disselkamp propose et formule sa propre critique à Max Weber. Cette critique concerne surtout la question de l'impact des conceptions religieuses dans les thèses défendues par Max Weber. Dans le chapitre deux de cette partie et le plus long de cet ouvrage, Annette Disselkamp s'attèle à étudier les présuppositions relatives à la nature du puritanisme sur lesquelles sont fondées les thèses de Max Weber. Dans cette optique, elle commence par se poser trois questions, pour mieux critiquer Max Weber, à savoir si la grande masse des croyants calvinistes étaient constamment occupés de leur salut; s'ils cherchaient ardemment à acquérir la certitude de leur élection; et surtout si les responsables religieux leur recommandaient le travail quotidien comme moyen d'être délivrés de leurs tourments.

---

<sup>293</sup> Annette Disselkamp, *idem.*, pp. 64-65.

*Il est nécessaire de poser ces questions. On peut s'en convaincre par le rappel d'un passage particulièrement frappant du texte de Weber. Ce dernier se réfère pour étayer son analyse du puritanisme, et plus précisément l'assertion selon laquelle la plupart des croyants nourrissaient des inquiétudes aiguës sur leur salut, au fameux livre de John Bunyan Le voyage du pèlerin (Pilgrim's progress) : « pour se rendre compte des effets spécifiques de cette ambiance très particulière [l'importance de l'idée du salut dans la vie de chacun] il suffit de relire dans le livre le plus lu de la littérature puritaine, Pilgrim's progress de Bunyan, la description du comportement de "Christian" prenant conscience d'habiter dans la "ville de perdition" et entendant l'appel d'avoir à entreprendre son pèlerinage vers la cité céleste. Sa femme et ses enfants veulent le retenir, mais il s'enfuit précipitamment, en se bouchant les oreilles avec les doigts, et en s'exclamant : "life, eternal life!" ». A l'évidence, Weber confond là un livre à contenu allégorique avec la pratique : il est pour le moins hardi de conclure, à partir d'un ouvrage pieux, aux préoccupations et à la conduite électorale des individus, même si l'on admet l'énorme popularité de cette littérature<sup>294</sup>.*

Au niveau de ses sources religieuses, Annette Disselkamp affirme que Weber exagère certainement sa propre rigueur dans l'utilisation de ces sources. Weber se réfère, en effet et dit-elle, au moins autant à des confessions de foi et des traités dogmatiques qu'à des casuistiques. Et ceci est en particulier le cas dans le passage clef où il s'emploie à montrer que les « œuvres » remplissaient la fonction d'un remède aux tourments religieux. Annette Disselkamp critique donc les thèses de Max Weber sous un angle strictement religieux et théologique, et donc pas vraiment important à souligner dans notre travail. Car c'est ce qu'elle s'attèle à faire dans la suite de son ouvrage.

Les thèses du sociologue allemand ont aussi été critiquées et évaluées dans d'autres contextes autre que le contexte européen. Et c'est ce que s'est attelé à faire Jean-Pierre Bastian dans l'un de ses articles<sup>295</sup>. Dans cet article, Jean-Pierre Bastian part d'un constat à partir de quelques données recueillies par une enquête aléatoire dépouillée par Ingrid Wehr et rendant compte du niveau de vie des Costariciens et en procédant à une comparaison par appartenance confessionnelle que les pentecôtistes, au Costa-Rica notamment, ont plus de voitures, de téléphones, de machines à laver, d'ordinateurs, de vidéos, de réfrigérateurs, d'accès à l'eau et au tout-à-l'égout, de services domestiques et de résidences secondaires que les catholiques. De ce constat, l'auteur se pose donc quelques questions à savoir si le protestantisme costaricien, et en particulier, les pentecôtistes seraient en train de favoriser l'émergence économique des

<sup>294</sup> Annette Disselkamp, *idem.*, pp. 115-116.

<sup>295</sup> Jean-Pierre Bastian, « Protestantisme et comportement économique. La thèse wébérienne à l'épreuve du Costa Rica » in Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 1998, T. 78, N° 4.

populations jusque-là marginalisées. Et si la conversion a un effet économique direct, modifiant des comportements traditionnels. Jean-Pierre Bastian, après avoir rappelé ce qu'il a appelé les deux dimensions de la thèse wébérienne, aborde directement la sous thématique protestantisme costaricien et comportement économique. A ce niveau, il se pose encore une question, à savoir si au Costa Rica, il existe un lien entre conversion au protestantisme et comportement économique engageant une élévation du niveau de vie et dans une perspective de mettre à l'épreuve la thèse wébérienne. Avant de répondre directement à cette interrogation, l'auteur commence par préciser qu'

*Une constatation s'impose sur la base de l'enquête quantitative, en comparant les valeurs de la population catholique et celle de la population protestante : les catholiques seraient plus proches de valeurs considérées comme protestantes que les protestants eux-mêmes. Ainsi 97% des catholiques considèrent que «travailler dur pour son propre compte» est important pour avoir du succès dans la vie, et ceci tout autant que les évangéliques, mais bien plus que les pentecôtistes (91%); de même, 31% des catholiques pour seulement 28% des évangéliques et 14% des pentecôtistes considèrent qu'être économe et dépenser peu est un comportement conduisant au succès. Encore plus surprenant, 72% des catholiques pour seulement 56% des évangéliques et 64% des pentecôtistes trouvent que « ne pas consommer des boissons alcoolisées, ni fumer » sont des vertus pour réussir. Enfin, l'esprit d'entreprise et le désir de mobilité sociale paraissent aussi plus élevés chez les catholiques puisque 33% d'entre eux pour seulement 23% des pentecôtistes utiliseraient le fruit d'un héritage « pour commencer leur propre affaire » et que 67% des catholiques changeraient d'emploi pour 62% des protestants et seulement 42% des pentecôtistes <sup>296</sup>.*

De ces constats résultant d'une enquête quantitative et qui nuancent déjà quelque peu les thèses de Max Weber, l'auteur de cet article les évalue au Costa Rica sur deux plans à savoir l'introuvable éthique et un effet d'organisation, selon ses appellations. Au niveau de l'introuvable éthique, Jean-Pierre Bastian affirme qu'au vu des réponses obtenues aux items liés à l'ascétisme et à l'esprit d'entreprise, il ne semble pas possible d'expliquer le relatif bien-être des protestants costariciens par un rapport privilégié à une éthique. En effet, les pratiques religieuses prédominantes parmi eux sont de type pentecôtistes et se résument à la glossolalie, la thaumaturgie et l'exorcisme . Par ailleurs, poursuit l'auteur, il est hors de question de supposer même que les valeurs que Weber a trouvées chez Luther et Calvin informent ces protestantismes. Ni la « *beruf* », ni la «*prédestination*» sont des concepts théologiques présents dans les écrits et les prêches des organisations religieuses évangéliques du Costa Rica. La

---

<sup>296</sup> Jean-Pierre Bastian, *op., cit.*, p. 457.

plupart des enquêtés, même lorsqu'ils sont pasteurs, ignorent tout de ces références protestantes et encore plus de leurs théologies alors qu'ils sont extrêmement réceptifs aux pratiques et aux discours thaumaturges et exorcistes. On en arrive ainsi au paradoxe suivant, les catholiques qui sont les plus *ascétiques* paraissent disposer en moyenne de moins de biens et services que les protestants peu enclins à refléter les valeurs d'une éthique protestante à la Weber. L'explication wébérienne du lien, entre une éthique et un comportement économique, ne vaut donc pas dans le contexte costaricien, même pas à contrario pour les catholiques dont les comportements ascétiques et entreprenants ne sont pas informés par une éthique religieuse puritaine.

En ce qui concerne la dimension de l'effet d'organisation, l'auteur note qu'il est possible de relever à ce niveau que la secte en tant qu'organisation offre les conditions pour une amélioration du niveau économique des pauvres. Cet espace de réorganisation sociale primaire, et d'après l'auteur, pour des familles et des individus qui ont perdu tous types de liens traditionnels, en tant qu'espace communautaire évangélique, permet de tisser des relations nouvelles fondées sur la confiance et la solidarité.

*La secte offre ainsi à chacun, un seuil de crédibilité qui lui facilite l'accès au marché du travail. Sur cette réputation de « croyant », les femmes pentecôtistes sont des employées de maison prisées parce qu'elles ne volent pas et les hommes sont appréciés dans les services domestiques comme dans les usines parce qu'ils ne boivent pas d'alcool et ne mènent plus une vie « farandula ». L'appartenance à une sociabilité évangélique rend respectable l'individu et le rend crédible sur le marché de l'emploi. En même temps, le rigorisme moral qui marque la rupture avec un passé dispendieux, réorganise l'économie domestique<sup>297</sup>.*

Dans ses propos conclusifs, Jean-Pierre Bastian note que pour expliquer le meilleur niveau de vie des protestants par rapport aux catholiques, on ne peut faire appel à l'explication wébérienne. Car les comportements économiques ne sont pas formés par une éthique, ni par un contenu doctrinal rationalisant, mais plutôt par un rigorisme moral manifesté par l'abstinence qui contribue à un mieux-être économique. Ce rigorisme n'est pas exclusivement protestant et se retrouve largement dans la population catholique.

Dans le même sillage, Alain Roger Boulla Meva'a procède aussi à l'évaluation des thèses de Max Weber dans le contexte africain, notamment au Cameroun. En effet dans ces travaux de thèse de doctorat Ph.D<sup>298</sup>, il trouve nécessaire de comprendre et d'expliquer les

<sup>297</sup> Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, p.459.

<sup>298</sup> Alain Roger Boulla Meva'a, « *Les paradoxes de l'esprit d'entreprise dans un Sud-Cameroun protestant : une approche explicative de la pauvreté en contexte presbytérien* », Thèse de Doctorat Ph.D en Sociologie, Université de Yaoundé I, 2007.

fondements et les logiques profondes, exogènes et endogènes, de la pauvreté qui s'est durablement installée dans la province du Sud-Cameroun, une région sérieusement influencée par la religion protestante depuis plus d'un siècle et demi. Autrement dit, après avoir fait le constat selon lequel la pauvreté est ambiante dans un Sud-Cameroun paradoxalement protestant de manière majoritaire, l'auteur a donc pour préoccupation d'analyser les multiples paradoxes qui s'expriment dans la psychologie, les mentalités et les comportements des populations et qui sont à l'origine de la pauvreté chez elles et au Sud-Cameroun. Dans ce sens, sa question principale est de savoir pourquoi l'adhésion au protestantisme des populations de cette région forestière du Cameroun n'a pas eu sur elles un effet économique direct susceptible de modifier leurs comportements traditionnels, et pourquoi n'ont-elles pas, jusqu'à ce jour, adopté en majorité, les valeurs de l'entreprise qui conduisent au développement socio-économique de nature capitaliste, pourtant contenues dans l'éthique protestante. Contrairement donc à Max Weber, Alain Boulla Meva'a montre que

*Le Sud-Cameroun n'a pas vu construire, chez ses populations, des mécanismes psychosociologiques propices au développement d'une culture de l'entreprise économique en relation avec le contexte socio-religieux presbytérien qui y est historiquement dominant. Et que l'esprit d'entreprise capitaliste n'a pas pu prendre corps dans la vision du monde et les comportements des populations protestantes du Sud-Cameroun parce que les ministres du culte et les religieux laïcs, missionnaires ou autochtones, ont occulté les principes fondamentaux de la morale ascétique et puritaine qui constituait l'éthique protestante<sup>299</sup>.*

L'auteur infirme donc les thèses de Max Weber dans le Sud-Cameroun.

### III - PROTESTANTISME ET ECONOMIE

Il s'est agi précédemment de présenter les thèses de Max Weber relatives au rapport qui peut être établi entre protestantisme et capitalisme, mais aussi de présenter les thèses qui controversent la pensée du sociologue allemand. Cette dernière section de ce chapitre s'attèle, quant à elle, à présenter la substantifique moelle de quelques articles, sur la relation protestantisme et économie de manière cette fois-ci globale. Ces articles sont trois. Ils sont de Catherine Colliot-Thélène, Emir Mahieddin et de Joseph Tonda.

---

<sup>299</sup> Alain Roger Boulla Meva'a, *op. cit.*, p.7.

D'abord l'article de Catherine Colliot-Thélène<sup>300</sup>. Dans cet article, et comme son titre l'indique, l'auteure s'attèle, par comparaison, à nous faire savoir le rapport et l'apport de l'ouvrage de Max Weber sur l'éthique économique sur sa thèse développée dans *L'éthique protestante*. Catherine Colliot-Thélène aboutit donc à cette conclusion

*Que démontre en définitive l'éthique économique qui soit susceptible de consolider la thèse de l'éthique protestante ? Non pas que l'éthique protestante a effectivement exercé un rôle décisif dans la gestation de l'habitus économique capitaliste : sur ce point, la seule démonstration produite par Weber est celle qui est consignée dans l'éthique protestante, éventuellement complétée (au prix d'un certain nombre de difficultés sur lesquelles nous ne nous arrêtons pas ici) par l'étude sur les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme. L'analyse comparatiste des travaux sur les religions de la Chine et de l'Inde, ainsi que sur le judaïsme ancien (à quoi il faut ajouter les remarques sur l'Islam est sur le Christianisme) montre simplement que l'éthique protestante pouvait exercer une telle influence, parce qu'elle était dépourvue de toutes les caractéristiques par lesquelles une religion fait obstacle à la transformation des pratiques de la vie quotidienne. En cela réside précisément son originalité<sup>301</sup>.*

Ensuite l'article de Emir Mahieddin<sup>302</sup>, son idée générale fait savoir que l'auteur voudrait répondre, en partant de cas d'entrepreneurs issus des milieux pentecôtistes et charismatiques en Suède contemporaine, à un ensemble de questions relatives à l'immixtion du religieux dans l'économie capitaliste. Autrement dit, de savoir comment sont problématisées les vocations entrepreneuriales dans ces milieux sans omettre le rôle que peuvent jouer des entités surnaturelles sur le marché, telles que le Saint-Esprit, avec lesquelles s'allient les acteurs pour faire fructifier leurs activités. Ce type d'entrepreneuriat questionne souvent le type d'éthique qui s'y déploie, la conception chrétienne de la personne qui l'irrigue et la place accordée à l'argent dans la lecture religieuse du monde des affaires.

Enfin Joseph Tonda<sup>303</sup> montre que le pentecôtisme est caractérisé comme un religieux à la fois prémoderne, moderne et postmoderne. Et qu'en ce qui concerne l'Afrique Centrale, où la colonisation a produit un contentieux matériel qui engage des dimensions aussi bien matérielle (le rapport aux marchandises et à l'argent), raciale, corporelle que spirituelle et

---

<sup>300</sup> Catherine Colliot-Thélène, « Religion et quotidienneté : l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme à la lumière de l'éthique économique des grandes religions du monde », in, *op.*, cit.

<sup>301</sup> Catherine Colliot-Thélène, *idem.*, p. 174.

<sup>302</sup> Emir Mahieddin, *L'Éthique pentecôtiste et le Saint-Esprit du capitalisme : vocation d'entrepreneurs de Dieu en Suède contemporaine*, in Archives de sciences sociales de religions, juillet 2016, N° 175.

<sup>303</sup> Joseph Tonda, *Pentecôtisme et contentieux matériel transnationale en Afrique Centrale. La magie du système capitaliste*, in Social com\_pass 58 : 1, 2011.

intellectuelle, l'hypothèse prémoderne du pentecôtisme, en relation avec ce contentieux matériel, expose à la reconstruction des idéologies ethnocentristes et culturalistes coloniales. Et que la « *prémodernité* », comme la modernité ou la postmodernité africaine sont le produit d'idéologies propres à l'histoire européenne et ses expansions coloniales ou postcoloniales. D'après Joseph Tonda donc, toutes les caractéristiques du pentecôtisme en relation avec le contentieux matériel en Afrique Centrale sont constitutives de la société capitaliste, de sa magie ou de son fétichisme.

**DEUXIÈME PARTIE :**

**TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET PRODUCTION DE  
NOUVELLES TERRITORIALITES DE FOI DANS LE  
PRESBYTERIANISME AU CAMEROUN**

La première partie de ce travail avait pour thématique, protestantisme, objet d'étude déjà identifié en sciences humaines et sociales. Il s'est agi à ce niveau de parcourir des publications en sciences humaines et sociales, ouvrages, articles, revues dans lesquels le protestantisme avait fait l'objet d'une investigation, d'une recherche voire d'une étude, l'objectif étant de mieux cerner l'originalité de notre thématique de recherche. Les quelques publications convoquées et en scrutant de près leur analyse, montrent d'une part que le protestantisme, mouvement issu de la Réforme, a influencé de manière notoire le monde politique et la modernité, d'autre part, ces influences du protestantisme s'observent aussi au niveau de l'économie en général et du capitalisme en particulier. En ce qui concerne cette deuxième partie, elle se propose pour objectif, et à partir des trois modèles théoriques et grilles d'analyse mobilisés, de traiter justement ce parallèle observé dans le presbytérianisme au Cameroun entre la production de nouvelles territorialités de foi et les tensions socio-institutionnelles. Dans cette perspective, le premier chapitre va s'attarder sur les tensions socio-institutionnelles et la production de nouvelles confessions de foi presbytérienne indépendantes de la M.P.A et de l'E.P.C. Il s'agira ici et toujours à partir des modèles théoriques mobilisés, d'analyser ce lien voire cette émergence de nouvelles territorialités de foi presbytérienne et les tensions socio-institutionnelles qui les précèdent. Le second chapitre quant à lui va se focaliser sur les relations de pouvoir, les tensions socio-institutionnelles et la production de nouvelles territorialités de foi dans l'E.P.C. Après une analyse des relations de pouvoir au sein de l'E.P.C, il va s'agir de montrer comment, dans l'E.P.C, les tensions socio-institutionnelles naissent, sont provoquées pour un seul but : la production de nouvelles territorialités de foi au profit de ses instigateurs.

## **CHAPITRE IV : TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET PRODUCTION DE NOUVELLES CONFESSIONS DE FOI PRESBYTERIENNE INDEPENDANTES DE LA M.P.A ET DE L'E.P.C**

Ce chapitre s'attèle à analyser les liens socio-historiques qui existent entre le presbytérianisme d'expression francophone au Cameroun et les tensions socio-institutionnelles qui le structurent. Tensions, du reste, ayant abouti à plusieurs scissions au sein de ce mouvement religieux. L'objectif principal du chapitre consiste donc à analyser ces tensions, les dynamiques qu'elles ont impulsées jusqu'aux défections ayant engendré de nouvelles territorialités de foi presbytérienne indépendantes. Dans cette perspective, la première section de ce chapitre va s'attarder sur l'offre religieuse presbytérienne en contexte colonial et l'émergence de l'Église Protestante Africaine en 1934. La deuxième section quant à elle va s'attarder sur les tensions au sein de l'E.P.C et ayant engendré en 1967, l'Église Presbytérienne Camerounaise Orthodoxe. Et quant à la dernière section, il va s'agir à ce niveau de s'attarder sur les tensions au sein de l'E.P.C qui ont abouti à une défection en 2009 et qui a donné naissance à l'Église Presbytérienne Réformée du Cameroun.

### **I- OFFRE RELIGIEUSE PRESBYTÉRIENNE EN CONTEXTE COLONIAL, TENSIONS ET ÉMERGENCE DE L'EGLISE PROTESTANTE AFRICAINE**

Il s'agit en réalité dans cette section d'analyser les tensions qui ont structuré l'offre religieuse presbytérienne dénommée la Mission Presbytérienne Américaine (M.P.A) en contexte colonial au Cameroun. Tensions engendrées suite à quelques désaccords et problèmes entre les Missionnaires Américains, les Bulu et les Ngumba ou Ckwasio. L'objectif est de montrer comment par ces tensions, une dynamique d'indigénisation de la foi fut impulsée et donna lieu à l'émergence de l'Église Protestante Africaine (EPA) majoritairement Ckwasio et au profit de ce peuple. Dans cette optique, il s'agira d'analyser d'abord le contexte socio-politique du Cameroun. Ensuite, de présenter l'implantation, mais aussi la domination de la M.P.A dans le Sud-Cameroun. Et enfin, il sera question d'analyser les tensions socio-institutionnelles et l'émergence de l'Église Protestante Africaine de la Mission Presbytérienne Américaine.

#### **A- Contexte socio-politique du Cameroun**

Il est nécessaire, avant d'aborder l'offre religieuse presbytérienne proprement dite de commencer par présenter et analyser le contexte sociopolitique colonial du Cameroun de 1884

à 1934. Un constat général montre que le Cameroun, une formation politique en pleine construction, est marqué par la colonisation tantôt allemande, tantôt franco-britannique qui engendra d'une part la soumission et l'émasculatation des autochtones à l'ordre colonial, et d'autre part leur minoration et exclusion.

### **A-1- Soumission et émasculatation**

De 1884, date à laquelle les Allemands hissent leur drapeau à Douala jusqu'en 1934, année où l'EPA naît de la M.P.A, le Cameroun, tout comme l'Afrique en général, subit l'épreuve de la colonisation. Une colonisation, en ce qui concerne le Cameroun, d'abord allemande jusqu'en 1916, ensuite franco-britannique jusqu'à 1960 et 1961, dates des indépendances officielles du Cameroun sous mandat français et du Cameroun sous mandat britannique. Au fond, la négation de l'humanité de l'indigène africain constitue l'un des piliers fondamentaux de la colonisation. En effet, l'entreprise coloniale qui avait été présentée d'abord et de manière officielle à la justifier comme un bienfait, notamment comme une opération de civilisation des peuples aux mœurs sauvages et retorses, s'est révélée ensuite comme une entreprise de domination, d'assujettissement et d'exploitation des Noirs en général et des Camerounais en particulier. La colonisation est devenue plutôt une technique d'assujettissement, de minoration et d'ensauvagement des peuples africains et qui a débouché sur la déconstruction de leur civilité propre<sup>304</sup>.

Au Cameroun, qu'il s'agisse de la colonisation allemande, française ou anglaise, la même éthique était observée et appliquée à savoir soumettre et émasculer les peuples colonisés. En regardant de près le fonctionnement de l'administration coloniale dans son rapport aux populations indigènes, le rôle attribué à ces dernières par ladite administration se décline à travers la conduite qu'elle attend des autorités auxquelles elle a accordé mandat pour les encadrer. Ces autorités sont de deux ordres : celles qui dirigent des chefferies créées de toutes pièces par le colonat et celles dont les structures d'encadrement préexistent à la colonisation. Le premier cas de figure est celui des sociétés lignagères telles que celles retrouvées alors dans le groupe dit pahouin Beti-Boulou-Fang<sup>305</sup>. Le second renvoie aux systèmes féodaux des Grassfields ou du Septentrion<sup>306</sup>.

<sup>304</sup> Lire à propos Claude Abe, *op., cit.*

<sup>305</sup> Lire à propos Alexandre Pierre, « *Protohistoire du groupe Beti-Boulou-Fang. Essai de synthèse* », Cahier d'études africaines, Vol. V, 20, 1965.

<sup>306</sup> Lire à propos. Jean Hurault, *La structure sociale des Bamiléké*, Paris / la Haye, Houston, 1962 ; Jean-Claude Barbier et al., *Essai de définition de la chefferie en pays Bamiléké*, Yaoundé, Centre des sciences économiques et sociales/travaux et documents de l'ISH, 1977.

Les chefferies du premier cas de figure sont nées du regroupement de groupes humains hétéroclites et jadis dispersés, parfois sans lien. C'est de ce « *passage du commandement basé sur la loi du sang au commandement territorial* »<sup>307</sup> qu'est née par exemple la chefferie Ewôndô, dont la charge sera confiée à Charles Atangana Ntsama, sous l'administration coloniale allemande. En réalité, cette chefferie ne constitue par une émanation du peuple. C'est la raison pour laquelle son responsable ne doit aucune explication sur la conduite des affaires publiques à ses administrés ou sujets. Création du pouvoir colonial, c'est aussi devant lui qu'il est comptable. Or l'objectif escompté de toute administration coloniale, c'est d'avoir des « *chefs d'une loyauté à toute épreuve* »<sup>308</sup> autrement dit des esclaves soumis et obéissants travaillant pour l'arrimage des sociétés africaines à l'Etat colonial<sup>309</sup>. Dans cette perspective, les mêmes objectifs transparaissent davantage en analysant les strates de déploiement des colonisateurs dans le Nord- Cameroun. Dans cette région, « *le seul problème qui se posait aux Allemands était celui du choix du bon Lamido* »<sup>310</sup>.

Il en est de même avec les Français avec qui tout « *Lamido se trouvait dans l'obligation de choisir entre l'obéissance et la révocation* »<sup>311</sup>. Tout ceci montre que le contexte sociopolitique du Cameroun en situation coloniale apparaît comme un contexte en plein processus de soumission et d'émasculatation des indigènes avec par ailleurs comme arme la menace permanente de destitution. Et même il n'y avait pas de faille pour les colonisés d'user publiquement de la raison pour examiner le fonctionnement du système colonial. Cela était considéré comme une hérésie et était sévèrement puni. L'exécution par les Allemands de Abbo Mohammadou<sup>312</sup>, alors lamido de Ngaoundéré, pour insurrection contre leur présence et leur domination, est illustrative des risques encourus en cas de transgression de cette discipline imposée par le colonat.

En ce qui concerne l'administration française en relation avec le lamidat de Ngaoundéré, elle a suivi les traces de l'administration allemande. En fait, croyant se prémunir contre une possible indiscipline, les Français ont imposé Yagarou, alors leur pion à la tête de ce lamidat. Mais sa destitution n'a pas tardé car son hostilité au régime colonial qui l'a installé au trône, a vite pris le dessus sur son attitude collaborationniste. « *Yagarou n'avait pas su cacher ses*

<sup>307</sup> Pierre Alexandre, Joël Binet, *Le groupe dit pahouin (Fang-Boulou-Beti)*, Paris, PUF, 1958.

<sup>308</sup> Mamadou Diouf, « *Singularité africaine et valeurs transculturelles* », le courrier ACP/UE, 171, 1998

<sup>309</sup> Lire à propos, Daniel Abwa, « *Le Lamidat de Ngaoundéré de 1915 à 1945* », Thèse de Master's Degree en Histoire, Université de Yaoundé, 1980.

<sup>310</sup> Daniel Abwa, *Idem*, p. 47.

<sup>311</sup> Amadou Seliou, « *Esclavage et colonisation dans le lamidat de Ngaoundéré (Cameroun) 1901-1960* », in Héritages des tropiques, Yaoundé, Col. 2, 1. 1999, p. 114.

<sup>312</sup> Daniel Abwa, *ibidem*.

*sentiments à ses « maîtres » car chaque fois qu'il le pouvait, il manifestait son hostilité en mettant beaucoup de mauvaise volonté dans l'exécution des tâches qui lui étaient exigées »*<sup>313</sup>.

De même, si le système britannique repose sur la technique de l'*Indirect Rule* dont le principe consiste à prendre appui sur les élites locales, cette collaboration ne s'effectue pas à n'importe quel prix. Car l'administration coloniale anglaise savait que son efficacité dépendait de la loyauté de ses intermédiaires. Pour cela, il lui a été difficile d'éviter d'intervenir, elle aussi, dans les processus de désignation des autorités traditionnelles au mépris de la volonté des populations indigènes. C'est ce que montre son attitude partisane dans le conflit entre Ndefu et Fomakong, deux prétendants à la chefferie de Mankon située dans l'actuelle région du Nord-Ouest<sup>314</sup>. En effet, abandonnant la procédure en usage à Mankon pour désigner le chef, l'administration anglaise, prenant fait et cause pour Ndefu, a statué puis décidé de l'exécution de Fomakong parce que ladite administration doutait en effet de la loyauté de ce dernier à son égard s'il était promu chef de Mankon. Cela est une preuve que le système colonial anglais prenait appui sur une philosophie qui se fonde sur la soumission et la docilité des indigènes. Il s'agit précisément ici de capitaliser le soutien des autorités traditionnelles en les plaçant en demeure de gratitude à leur endroit. Et c'est ce que met en exergue cette obsession à commander en s'appuyant sur de « *bons chefs* », quelle que soit la voie de recours pour les obtenir. Dans ce contexte sociopolitique colonial,

*Exercer le commandement, c'est donc mettre les gens en demeure de satisfaire aux obligations. C'est aussi tout comme dans l'armée, procéder par injonctions, ordres et sommations ; le commandement lui-même est à la fois un ton, un accoutrement et une attitude. Le pouvoir se ramène au droit de commander, c'est-à-dire d'exiger, d'autoriser, de soumettre, de punir, de récompenser, d'être obéi, bref d'enjoindre et de diriger. Le propre de la souveraineté coloniale est donc d'administrer des ordres et de les faire exécuter*<sup>315</sup>.

La situation coloniale au Cameroun se caractérise donc par l'émasculatation et la soumission des colonisés, quel que soit le régime d'administration, direct ou indirect, ou de l'origine des colons. La seconde caractéristique de ce contexte colonial est la minoration et l'exclusion des populations indigènes colonisées.

<sup>313</sup> Daniel Abwa, « *Le lamido Yagarou, (1922-1923) et (1961) et la perte de la souveraineté de la Fada à Ngaoundéré* », Ngaoundéré-Anthropos, Ngaoundéré, Vol. II, 1997, p. 58.

<sup>314</sup> Lire à propos, Bong Amazee, « *British support for African collaborators: the case of the Mankon chieftancy, dispute in North West Cameroon, 1919-1951* », Héritages des tropiques, Yaoundé, Vol. 2, 1, 1999.

<sup>315</sup> Achille Mbembe, *Du gouvernement privé indirect*, Dakar, CODESRIA, « *Série Etat de la littérature* », 1999, p. 18.

## A-2- Minoration et exclusion

Le contexte sociopolitique colonial se caractérise aussi par la minoration et l'exclusion des populations indigènes. Dans ce sens, la colonisation s'est avérée comme une situation qui se caractérise par des rapports de domination et de soumission entre société coloniale et société colonisée<sup>316</sup>. Dans ce sens, la colonisation met donc en présence deux sociétés différentes, aux situations opposées, et dans un même cadre politique. L'exemple du Cameroun est une preuve palpable. Car la colonisation a confronté d'une part les autochtones, précisément les indigènes camerounais, et d'autre part, de la société constituée de colons européens. Ces derniers ont été et en fonction des cas, des Allemands, des Français, et/ou des Anglais.

*C'est dire que la colonisation génère un système social humainement hétérogène avec d'un côté des individus de race blanche et de l'autre des populations de peau noire. Elle est donc de ce fait, un phénomène de contact entre des races différentes. Un contact qui ne s'est pas toujours fait au profit de toutes les races en présence car, comme le soutient Ch. A. Julien, la situation coloniale n'est qu'une conséquence de l'impérialisme économique, phénomène de domination par essence s'il en est<sup>317</sup>.*

Dans les colonies quand même, le nombre d'Européens reste infinitésimal quand il est comparé à la population indigène<sup>318</sup>. En colonie, le pouvoir d'un groupe social n'est pas fonction du nombre d'individus qui le composent. Au fond en contexte colonial, la minorité statistique voire démographique de la société coloniale ne l'empêche pas d'être le dépositaire de la majorité sociologique et de constituer donc ce que Georges Balandier appelle « *La minorité dominante* »<sup>319</sup>.

La colonisation constitue, dans ce sens, pour la société camerounaise, une période dans laquelle « *un pays où une minorité européenne s'est superposée à une majorité indigène de civilisation et de comportements différents : cette minorité européenne agit sur les peuples autochtones avec une vigueur disproportionnée au nombre ; elle est, si l'on veut, extrêmement contagieuse et de nature déformante* »<sup>320</sup>. Il est évident dans ce sens de montrer que les Allemands ne furent jamais plus nombreux que les populations indigènes du lamidat de Ngaoundéré. En fait, la diffusion de la culture des colonisateurs européens pendant la période coloniale au Cameroun ne s'explique pas par la différence de taille entre leur population et celle

<sup>316</sup> Lire à propos, Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamiques sociales en Afrique Centrale*, Paris, P.U.F, Coll. « *Quadrige* », 1982.

<sup>317</sup> Claude Abe, *op. cit.*, p.88.

<sup>318</sup> Lire à propos, Romain Bertrand, « *Le goût de la papaye jaune* », *Politique africaine*, 75, 1999.

<sup>319</sup> Georges Balandier, *idem.*, p. 16.

<sup>320</sup> Propos de Huguette Laurenti cité par Georges Balandier, *op. cit.*, p 16.

desdits indigènes, la désorganisation des sociétés autochtones camerounaises est une conséquence du processus de subordination des sociétés indigènes que représente la colonisation. Pour mieux dominer les camerounais, la société coloniale, quelle que soit la nationalité, a pris appui comme le dit Georges Balandier « *sur une supériorité nationale incontestable, sur un état de droit établi à son avantage, sur un système de justifications à fondement plus ou moins radical* »<sup>321</sup>. La subordination des sociétés autochtones camerounaises se manifeste sur les plans social, politique et symbolique. Les indigènes camerounais se trouvent en position de minoration sociologique. L'existence d'un espace public était donc difficile faute d'un contexte se prêtant à un déploiement. L'usage public de la raison par les indigènes était interdit. Cette incivilité indigène, une invention coloniale, est privative aussi de citoyenneté selon ces propos d'Albert Memmi.

*Le colonisé ne jouit d'aucun des attributs de la nationalité ; ni de la sienne qui est dépendante, contestée, étouffée, ni, bien entendu, de celle du colonisateur. Il ne peut guère tenir à l'une ni revendiquer l'autre. N'ayant pas de place dans la cité, ne jouissant pas des droits du citoyen moderne, n'étant pas soumis à ses devoirs courants, ne votant pas, ne portant pas le poids des affaires communes, il ne peut se sentir un citoyen véritable*<sup>322</sup>.

Les Camerounais en tant que colonisés, se voient classés au rang de mineurs. C'est pourquoi ils ne feraient pas l'expérience de la citoyenneté.

*Or, la publicité critique, en tant qu'organisation de la participation à la gestion des affaires d'intérêt commun, est un processus essentiellement citoyen. C'est ce que postulent P. Douglas et A. Mc Machon lorsqu'ils définissent le citoyen actif comme « une personne informée sur la gestion des affaires publiques et compétente pour en juger de manière à influencer la mise en œuvre des politiques publiques ». De ce point de vue, la situation coloniale n'a pas débouché sur « l'extension du droit », notamment de la citoyenneté, au colonisé. Ce qui apporte la preuve de l'absence d'une civilité indigène et, partant celle de l'incompatibilité de la situation coloniale avec la structuration d'un espace public, entendu comme ensemble de sites où l'on fait usage public de la raison en vue d'examiner la régulation des affaires d'intérêt commun. Le caractère répressif des systèmes coloniaux mis en place en Afrique ne permet pas non plus de soutenir le point de vue contraire comme l'atteste l'indigénat (pour ne prendre que son cas)*<sup>323</sup>.

---

<sup>321</sup> George Balandier, *op. cit.*

<sup>322</sup> Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Paillote, Collection Petite Bibliothèque, 1973, p. 18.

<sup>323</sup> Claude Abe, *op. cit.*, p. 90.

La situation coloniale au Cameroun constitue donc un contexte de sécrétion de la minoration et de l'exclusion des peuples colonisés. Une exclusion qui débouche par ailleurs à la fabrication d'une incivilité indigène quand bien même le contexte apparaît incompatible avec l'affirmation d'une civilité Noire. C'est dans un tel contexte que se développa la Mission Presbytérienne Américaine qui finit par engendrer l'Église Presbytérienne Camerounaise, de loin la plus grande église presbytérienne d'expression francophone du Cameroun au plan du nombre de fidèles. Il est bien vrai que cette M.P.A précéda la colonisation allemande de quelques années.

## **B- Implantation et domination de la Mission Presbytérienne Américaine dans le Sud-Cameroun**

Le contexte sociopolitique colonial du Cameroun étant présenté, il s'agit maintenant de revenir sur l'implantation et sur la domination de la M.P.A dans le Sud-Cameroun. L'objectif est de montrer comment d'une part le Sud-Cameroun a connu en son sein la présence d'allogènes ayant une offre religieuse qui lui était étrangère. Et d'autre part, comment la M.P.A, à travers cette offre religieuse finit par dominer les populations indigènes du Sud-Cameroun. Il est aussi d'un intérêt non négligeable de voir comment cette domination qui résulte des rapports déjà établis entre Blancs et Noirs au Sud-Cameroun, a enclenché quelques dynamiques sociales chez les autochtones du Sud-Cameroun.

### **B-1- Implantation de la Mission Presbytérienne Américaine dans le Sud-Cameroun**

La Mission Presbytérienne Américaine précéda de quelques années au Cameroun la colonisation allemande<sup>324</sup>. En effet, venant du Gabon et de la Guinée équatoriale, elle envoya ses premiers missionnaires au Cameroun et notamment à Batanga, près de Kribi en 1879. Néanmoins dès 1866, Cornelius de Her, l'un de ses premiers pasteurs venant de Benito en Guinée équatoriale, commença à rendre visite de manière régulière aux premiers convertis camerounais qui fréquentaient les îles de Corisco et de Benito et qui reçurent donc l'Évangile en se faisant baptiser<sup>325</sup>. Sur les instances du chef Madola, le Révérend Cornelius de Her, responsable de la mission de Benito, envoya à Batanga en 1881, Monsieur et Madame Brier, qui sont les premiers résidents blancs de cette partie de la côte. L'offre religieuse presbytérienne commença à être acceptée peu à peu par les peuples du Sud-Cameroun. La première station

---

<sup>324</sup> Les Allemands hissent officiellement leur drapeau au plateau Joss à Douala en 1884. Or les missionnaires presbytériens américains s'installèrent officiellement au Cameroun dès l'année 1879.

<sup>325</sup> Lire à propos, François Akoa Abomo, *Histoire d'une Église Presbytérienne en Afrique*, H.M.P, Ebolowa, 1967.

missionnaire presbytérienne dans ce sens vit le jour en 1889 à Batanga, station créée par le pasteur Brier. La colonisation religieuse des presbytériens s'étendit à l'intérieur du Sud-Cameroun au point où 14 stations missionnaires furent créées entre 1889 et 1934 tel que l'indique le tableau ci-dessous :

**Tableau n°1 : Les stations de la M.P.A (1889-1947)**

Noms	Années	Fondateurs
1. Batanga	1889	Pasteur B.B Brier
2. Efoulan	1892	Pasteur A.C Good
3. Elat (Ebolowa)	1895	M. Kerr, Mac Cleary
4. Lolodof (Bibia)	1897	Rév. Fraser
5. Metet	1909	M. Kerr, Dr Lehman, Dr. Johnson
6. Olama	1913	Pasteur Patterson, Dr Lippert
7. Foulassi	1916	M. Hoisington
8. Sakbayeme	1920	Rév. Reis, Neal, Love
9. Yaoundé	1922	Rév. W. Johnston
10. Bafia	1924	Rév. J. MC Neill
11. Nkol-Mvolan	1929	Rév. Emerson
12. Ilanga	1930	Rév. Neal
13. Momjepom	1933	Rév. Emerson
14. Batouri	1933	Rev. E.G Harris
15. Ibong	1933	Rev. M.N. Peirce

Source : Jean Louis Ndo Abe<sup>326</sup>

Le révérend docteur Adolph Clemens Good par exemple qui était arrivé en Afrique en 1882 et qui travailla d'abord dans les stations missionnaires du Gabon et qui fut chargé par la société des missions étrangères d'explorer la région du Sud au Cameroun, fit trois tournées deux en 1892, au cours desquelles il choisit le site de la future station d'Efoulan. Voici ses premières impressions des villages du Sud-Cameroun : « *J'ai été spécialement séduit par une longue rangée de villages contigus, appelés Nkoñmekak où les hommes semblaient essaimer de partout. Cette rangée de village encerclait en partie la base d'une colline qui m'a paru comme*

<sup>326</sup> Ndo Abe, *op., cit.*

*un site favorable à une station de mission* »<sup>327</sup>. Faisant ces remarques par rapport aux populations qui habitent ces contrées, Good dit qu'il a trouvé

*Un mélange de plusieurs clans ou familles, non pas seulement celui des bulè (bulu) mais aussi celui des Fang... Je n'ai, nulle part ailleurs, pendant mon séjour, vu un tel brassage de peuple. Chacun d'entre eux continuent d'habiter leurs villages d'origine à l'Est, alors que d'autres s'étendent vers l'Ouest. Mais ils ne sont pour autant pas coupés entre eux, les membres de chaque clan essaient toujours de rester en contact étroit avec tous les autres*<sup>328</sup>.

Le Sud-Cameroun, (les régions actuelles du Littoral, de l'Est, du Centre en partie et du Sud), de 1884 à 1934, constitue un espace social qui vit une double colonisation. D'abord une colonisation politique allemande, puis française, ensuite une colonisation religieuse marquée par une offre de foi presbytérienne d'origine américaine. Les Américains, les Allemands et les Français vont pratiquement être de connivence pour étendre leur hégémonie politique et religieuse au Cameroun. Dans ce sens par exemple, les entretiens qui eurent lieu en 1888 entre le secrétaire du *Board* (l'office missionnaire protestant américain) et l'office allemand des colonies aboutirent aux conclusions selon lesquelles, le gouvernement allemand ne voyait pas d'objection au travail missionnaire américain au *Kamerun*, mais préférait l'allemand à l'anglais comme langue d'enseignement. Le gouvernement allemand, désormais garant politique de la colonie du *Kamerun*, recommanda aussi la nomination des représentants auprès des autorités administratives et demanda que la mission l'avertît chaque fois qu'elle aurait à s'installer quelque part et à y élever des bâtiments. Il recommanda enfin à la Mission Presbytérienne Américaine d'éviter les confrontations avec les autres confessions religieuses. Ce qui ressort et se dessine de cette nouvelle configuration sociale c'est la domination allemande, puis française, sur le plan politique. Mais surtout, la domination religieuse des Presbytériens Américains sur les peuples du Sud-Cameroun. Une domination religieuse assortie de dynamiques sociales ayant été enclenchées au Sud-Cameroun et provenant de ces rapports entre Presbytériens Américains et Peuples du Sud-Cameroun, rapports ayant provoqué une nouvelle configuration sociale du Sud-Cameroun.

## **B-2- Domination et dynamiques sociales impulsées par la M.P.A dans le Sud-Cameroun**

L'offre religieuse presbytérienne, comme il a été relevé, et après plusieurs stratégies mises sur pied, finit par connaître une inscription sociale des peuples du Sud-Cameroun (les

<sup>327</sup> Propos cités par Samuel Efova Mbozo'o, « *La Mission Presbytérienne Américaine et les Mutations religieuses et sociales chez les peuples du Sud-Cameroun 1919 et 1939* », Thèse de Doctorat de troisième cycle en Histoire, Université de Lyon III, 1981, p. 33.

<sup>328</sup> Propos cités par Samuel Etoua Mbozo'o, *Idem*.

Bulu, les Ntumu, les Fang, les Ngoumba, les Betis, les Bassa) au point où cette œuvre presbytérienne s'enracina chez ces populations. Le témoignage de A.J. Brown est notoire à propos :

*Le développement de l'œuvre pour laquelle la mission de l'Afrique de l'Ouest devint mémorable dans les annales missionnaires eut lieu dans la région du Cameroun, colonie allemande (Kamerun) jusqu'à ce que les alliés vainqueurs de la première guerre mondiale (1914-1918), l'arrachèrent à l'Allemagne et l'assignèrent à la France comme territoire sous mandat<sup>329</sup>.*

Néanmoins, cette affinité entre Presbytériens Américains et Peuples natifs du Sud-Cameroun engendra une nouvelle configuration sociale, une société religieuse dans laquelle, Américains et Camerounais occupent des positions différentes voire différentielles et où les Blancs dominant, et bien que minoritaires sur les Noirs, majoritaires. Cette domination de la minorité sociologique blanche se traduit par le fait que les Presbytériens Américains, à travers l'évangile qu'ils annoncent aux indigènes camerounais, les écoles de théologie qu'ils mettent sur pied pour former le personnel religieux fonctionnaire, les institutions scolaires d'enseignement général, technique et professionnel, ainsi que la formation médicale, subvertissent peu à peu l'univers mental des peuples du Sud-Cameroun. Car en acceptant l'Évangile, par l'offre religieuse presbytérienne, les peuples du Sud-Cameroun opéraient une rupture avec leurs arts de croire en Dieu pour pratiquer désormais l'art presbytérien et américain de croire en Dieu et s'y soumettent. L'un des effets sociaux de cette conversion à la foi presbytérienne des peuples du Sud-Cameroun est la culture de la monogamie qui vient remodeler la famille africaine. En effet, Plusieurs indigènes durent se séparer de leurs épouses pour redevenir et rester monogames afin de plaire aux Américains et d'intégrer la foi presbytérienne. Aujourd'hui, nonobstant quelques cas de polygamie, la monogamie reste la pratique conjugale la plus répandue chez les peuples originaires du Sud-Cameroun.

La domination presbytérienne s'observe de même sur le plan linguistique. En effet, les missionnaires presbytériens américains ont imposé dans ce contexte l'usage et l'apprentissage de la langue bulu à toutes les ethnies du Sud-Cameroun parce qu'ils l'ont adoptée sans autre avis, comme étant la langue d'évangélisation en y traduisant d'ailleurs la Bible et les recueils de cantiques pour les cultes. Dans ce sens, des écoles bulu virent le jour et étaient des passages obligatoires avant d'entamer les études en allemand ou en français. L'offre médicale presbytérienne commença aussi à dominer peu à peu l'univers thérapeutique des peuples du

---

<sup>329</sup> Cité par Samuel Efoua Mbozo'o, *op., cit.*, p. 32.

Sud-Cameroun. Il en est de même de son offre scolaire. De cette domination presbytérienne, s'observe également le désenchantement du Sud-Cameroun. En effet, l'offre religieuse presbytérienne étant acceptée par les populations du Sud-Cameroun, s'en est suivi un processus de recul des croyances religieuses et de la magie des autochtones du Sud-Cameroun. Des rites religieux et thérapeutiques comme le « *Ng'i'i* »<sup>330</sup> sont peu à peu abandonnés au profit de la religion et de la médecine proposées par les Presbytériens Américains plus rationalisées. Le Sud-Cameroun a donc dès lors connu une rationalisation de la vie dans tous ses domaines, où les explications mystiques et mythiques du monde sont de plus en plus évacuées au profit des explications scientifiques et rationnelles.

Ce désenchantement du Sud-Cameroun aura pour corolaire une civilisation et une modernisation des mœurs ayant impulsé quelques dynamiques sociales chez les peuples autochtones du Sud-Cameroun. Ces transformations sociales s'observent à trois niveaux : le rapport au divin ou l'art de croire en Dieu, l'instruction ou le savoir-faire et la médecine ou la thérapie. Ces trois choses existent toujours dans la configuration ou la structure d'une station missionnaire presbytérienne : un bâtiment de culte pour les croyants appelé communément l'église, des écoles (école bulu, école primaire, collège d'enseignement général et/ou d'enseignement technique professionnel) et un centre de santé ou un hôpital.

En ce qui concerne le premier volet, le rapport au divin ou l'art de croire en Dieu, il est à noter qu'avec la présence des Presbytériens Américains dans le Sud-Cameroun, le rapport au divin de ces peuples autochtones a connu quelques transformations sociales. Chez les Bulu et les Fangs, à titre d'illustration, il existait certes avant l'offre de foi presbytérienne, la notion d'un Dieu créateur appelé *Zobeye Mebe'e ou Nkôm bôtô* (Celui qui crée les gens)<sup>331</sup>. Dans la religion et la croyance des Fang-Bulu, le Créateur purifie, ôte les péchés ; le Créateur donne la richesse, la nourriture et la chance (bonheur) ; enfin le créateur venge, soigne. Et dans cette tradition, c'est Dieu qui s'est révélé aux Fang-Bulu par le biais des prophètes (*Beyem*). De ce Dieu – créateur se situent voire existent trois représentations développées par les aînés ou *Mvôn*, symbolisant chacun de ses attributs. La première entité symbolique fut dénommée *Andee* (*Bekungu, Mevunden, Ndon Mba*). La deuxième entité fut appelée *Ngunemelan*. Et la dernière entité fut dénommée le *Ng'i'i* (*Ngil*). Par ailleurs, dans la religion traditionnelle des Fang-Bulu,

<sup>330</sup> Samuel Efova Mbozo'o, *op. cit.*, p. 259. Le *Ng'i*, chez les peuples du Sud-Cameroun notamment les Fang et les Bulu, constitue un rite religieux magique et mystique qui consiste à détecter les sorciers et à les éliminer au profit des plaignants. Il avait pour chef le *Nnôm Ng'i* considéré comme étant le maître suprême de la sagesse.

<sup>331</sup> Henri Marcel, Bôt Ba Njock, *Prééminence sociale et système politico-religieux dans la société traditionnelle boulou et fang*, Journal des Africanistes, 30-2, 1960, pp. 151 -171.

*l'ēkān* ou l'adoration se faisait par les *Beyem*, ou prophètes-prêtres dans chaque foyer et rarement en groupe<sup>332</sup>.

Mais avec l'offre religieuse presbytérienne américaine, l'art de croire en Dieu connut quelques changements chez les peuples du Sud-Cameroun en général et chez les Fang et les Bulu en particulier. Si la notion de Dieu-Créateur déjà présente chez les peuples du Sud-Cameroun et appelée aussi « *Zambe* » fut retenue par les Presbytériens Américains, il est à noter que l'accès à ce Dieu-Créateur sera présenté de manière différente par rapport à ce que les peuples du Sud-Cameroun connaissent. Dans la foi presbytérienne, un livre dit saint est présenté aux peuples du Sud-Cameroun, la Bible, comme étant la parole de Dieu le Créateur. Et ce livre, la Bible, contient tous les principes de la foi presbytérienne. Quelques-uns de ces principes de foi présentés aux peuples du Sud-Cameroun sont : Dieu le Créateur appelé encore Jéhovah, Elohim, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, est aussi un Dieu d'amour. Car il a donné son fils unique, Jésus-Christ, en sacrifice pour sauver les hommes de la mort et de l'enfer. Jésus-Christ est le seul intermédiaire entre Dieu et les hommes dès lors qu'il est accepté comme sauveur personnel, puisque tous les hommes ont péché et méritent la mort et doivent par conséquent se réconcilier avec Dieu. Le seul chemin qui mène à cette repentance, et à cette réconciliation est d'accepter Jésus-Christ comme son sauveur personnel<sup>333</sup>. Ce discours d'un genre nouveau, écarte les trois divinités symboliques des Bulu et des Fang par exemple à savoir *Andee*, *Ngunemelan* et *le Ngi'i* pour centrer tout sur un nouveau personnage dit historique Jésus-Christ présenté comme le seul médiateur et la seule voie qui mène vers le Dieu-Créateur présenté aussi comme Dieu le Père. L'offre religieuse presbytérienne met donc de côté tous les rites religieux des peuples du Sud-Cameroun pour introduire ses rites. Ainsi les manières de prier Dieu connaissent-elles des mutations. La prière est désormais adressée à Dieu le Créateur en passant est au Nom de Jésus-Christ.

Au niveau de la gestion du sacré proprement dite et des biens religieux, s'observent aussi des transformations sociales. Le culte d'adoration de Jéhovah ne se fait plus dans les foyers, sauf les prières matinales et familiales. Ce culte se déroule dans un lieu ou bâtiment appelé église, chapelle ou paroisse. Par ailleurs, s'observe une division du travail et une liturgie nouvelle dans le culte presbytérien. Le pasteur, veilleur ou gardien spirituel des croyants ou chrétiens prend la place du prophète-prêtre dans le culte traditionnel Fang-Bulu. Il est le modérateur d'une communauté de croyants appelée paroisse. Il est assisté d'un catéchiste et des

---

<sup>332</sup> Henri Marcel Bôt Ba Njock, *op. cit.*

<sup>333</sup> Cf. La Bible (Ancien et Nouveau Testament).

croyants nommés et appelés aux postes d'Anciens et de Diacres d'église selon désormais ce qu'en dit la Bible, livre sacré des chrétiens. Le culte se déroule désormais solennellement et en présence des enfants, des jeunes, des adultes, des vieux. Pendant le culte, des hymnes et cantiques sont chantés en l'honneur de Jéhovah pour l'adorer, les prières sont aussi dites dans ce sens là, prière d'intercession également. Des lectures des passages de la Bible sont aussi observées. Deux rites religieux nouveaux sont aussi pratiqués et observés dans ce culte presbytérien et absents par exemple dans le culte traditionnel Bulu-Fang à savoir le baptême et la sainte scène. Ces deux rites ou sacrements sont des preuves publiques des individus qui appartiennent à l'Eglise Presbytérienne ou à la foi presbytérienne. Il en est de même de la confession. Des écoles de théologie presbytérienne en bulu et en allemand ou en français sont mises en place pour former le personnel religieux fonctionnaire à savoir les pasteurs et les catéchistes. Ce modèle collégial de la gestion du sacré et du culte presbytérien est donc une nouveauté chez les peuples du Sud-Cameroun. Les dîmes, sorte d'offrandes en espèces ou en matériel, sont aussi introduites dans ce culte presbytérien et constituent une étape ou phase non négligeable du culte. Par ailleurs, des cultes d'enfants, des jeunes et des associations chrétiennes spécifiquement juvéniles, féminines ou masculines émergent.

S'agissant de l'instruction ou du savoir, à ce niveau aussi s'observent quelques mutations avec l'implantation de la Mission Presbytérienne Américaine au Sud-Cameroun. En effet, avant l'offre religieuse presbytérienne, l'école ou l'instruction chez les peuples autochtones du Sud-Cameroun était essentiellement orale. Et elle était, comme éducation, une action exercée par les générations adultes sur celles qui ne sont pas encore mûres. Et le savoir-faire se résumait à quelques techniques rudimentaires de fabrication d'outils. Une certaine dynamique scolaire va donc être impulsée avec la présence des Presbytériens Américains. L'instruction passe de l'oralité à l'écrit. Des missionnaires presbytériens américains créent des écoles bulu, allemandes et françaises où ces langues sont enseignées, et où les indigènes apprennent à écrire et à lire. Il s'agit en réalité d'une civilisation linguistique et littéraire. Le Bulu, dans le Sud-Cameroun, langue d'évangélisation et langue officielle locale des Presbytériens Américains connaît non seulement son premier alphabet, mais aussi est systématisée phonétiquement et grammaticalement. L'ordre du discours passe davantage du registre mythique au registre rationnel. Savoir écrire bulu et surtout allemand ou français, c'est désormais s'inscrire dans la distinction sociale. C'est désormais se considérer comme une élite parmi les autres parce que ces capitaux intellectuels ou scolaires rapprochent ces indigènes des Blancs. Ce qui est une preuve du rôle de l'école dans la mobilité sociale dans ce contexte colonial et de l'aurore de la Mission Presbytérienne Américaine. L'instruction, dans ce

contexte, confère aux indigènes qui en ont bénéficié une position sociale qui leur distingue des autres indigènes étiquetés d'ignorants ou de non évolués par les Blancs qu'ils soient missionnaires ou pas. Un savoir-faire technique et nouveau est également introduit par l'apprentissage de l'enseignement technique professionnel et qui permet aux indigènes de moderniser la fabrication d'outils et la construction des maisons. L'offre religieuse presbytérienne procède donc entre autres à une civilisation des mœurs intellectuelles des peuples autochtones du Sud-Cameroun. Civilisation des mœurs dans laquelle les manières de penser, de sentir et d'agir de ces peuples oscillent entre déconstruction et construction.

Et quant à la médecine, dernier volet de ce triptyque des peuples du Sud-Cameroun, elle a aussi connu quelques changements avec la présence des missionnaires presbytériens américains. En effet, avant l'offre religieuse presbytérienne, les populations du Sud-Cameroun développaient des représentations sociales sur la majorité des maladies observées chez elles et avaient leur trajectoire thérapeutique dont l'étiologie des maladies mettait l'accent sur le mysticisme, la sorcellerie et non sur les preuves scientifiques. Cette croyance en la sorcellerie comme source des maladies ainsi que les multiples tabous et représentations sociales développées au sujet du pian<sup>334</sup> par exemple, étaient au départ un obstacle à la crédibilité que devaient porter ces peuples indigènes à la médecine des Presbytériens Américains. Quelques cas pratiques évoqués par Samuel Efoua Mbozo'o<sup>335</sup> peuvent suffire à étayer cet argument. L'un de ces cas fait état d'une scène qui s'est passée à Efoulan, près d'Akom II et première station missionnaire presbytérienne du Cameroun intérieur. En effet, le Dr Weber Hymen s'y trouvait et administrait les soins médicaux tantôt chez lui, tantôt dans les maisons indigènes. Il le faisait dans le but de finir par construire un hôpital moderne à Efoulan. Pendant qu'il procédait à la collection des mites et des papillons avec son assistant noir le jeune John Bulla Mfoum, il se tient non loin de là, une discussion dans la case à palabre du village : Zibi, le sorcier du village, annonce à Avebe que sa femme Enonga a l'« *evu* » (le dispositif mystique que peut avoir un homme et qui est essentiellement néfaste chez les Bulu et les Beti du Cameroun) et comme telle, elle constitue un danger de mort pour lui. Pour éviter cela, Zibi se propose donc d'extirper cet « *evu* » du corps d'Enonga, et comme ceux qui l'ont précédée dans cette pratique, Enonga devrait en mourir. Bulla Mfoum est aussitôt au courant du dessein de Zibi et essaie de persuader Avebe pour qu'il ne livre pas sa femme à Zibi en lui expliquant que l'*evu* en question n'est qu'un kyste ovarien et que le Dr Weber pourrait l'enlever sans pour autant qu'Enonga en meurt. Avebe fut donc gagné à la cause de Zibi. Bulla Mfoum tente alors une

---

<sup>334</sup> Samuel Efoua Mbozo'o, *op., cit.*

<sup>335</sup> Samuel Efoua Mbozo'o, *idem.*

solution. Il va en parler au Dr Weber et lui demande d'opérer Enonga, de retirer l'« *evu* » et de le montrer à Zibi pour le convaincre de la supériorité de la chirurgie moderne à la médecine traditionnelle. Et c'est au moment où Enonga est conduite à la potence qu'intervient le Dr Weber. Ce dernier arrive avec beaucoup de difficultés à convaincre Avebe pour qu'il lui laisse le soin d'opérer sa femme. Enonga est finalement opérée, le kyste est enlevé et présenté à Zibi et contre toute attente Enonga survécut. Le Dr Georges W. Thorne pouvait donc faire cette remarque

*Les gens en sont arrivés à reconnaître la supériorité de la médecine de l'homme blanc sur la sorcellerie bien que beaucoup courent encore aux sorciers. Au début, les missionnaires médecins n'étaient pas recherchés par les malades africains. Ils allaient encore voir le sorcier pour les préserver non seulement contre les fétiches, mais aussi contre les balles de l'ennemi. Les médecins de la mission à ces moments-là, s'occupaient principalement de réduire la mortalité chez les missionnaires. Les missionnaires médecins en sont arrivés à découvrir la cause de la fièvre jaune et la prévenir ; ceci a attiré un nombre sans cesse croissant d'indigènes dans les services médicaux de la mission. Conséquence : le staff médical missionnaire doit lutter contre toutes les superstitions des peuples<sup>336</sup>.*

Il y a eu une civilisation des mœurs médicales des peuples autochtones du Sud-Cameroun en ce sens que l'offre religieuse presbytérienne avec ses pratiques médicales est venue provoquer quelques dynamiques thérapeutiques et médicales au Sud-Cameroun. L'étiologie des maladies des peuples autochtones du Sud-Cameroun est passée du registre mystique et paranormal au registre scientifique et rationnel. L'univers mental et thérapeutique des peuples autochtones du Sud-Cameroun caractérisé par la sorcellerie, s'est donc peu à peu transformé en un universel mental scientifique. Les peuples autochtones du Sud-Cameroun ont également fait face à un nouvel équipement médical : ciseaux, seringues, comprimés, microscope, stéthoscope. Nouvel équipement qui s'accompagne de nouvelles pratiques thérapeutiques et médicales. La médecine presbytérienne est devenue un facteur de transformation sociale des peuples du Sud-Cameroun. Les sorciers étaient de moins en moins consultés, ainsi que le *Ngi*, au profit des dispensaires et des centres de santé, des hôpitaux.

Ces changements s'observent aussi au niveau de la formation médicale. Des indigènes se forment en médecine presbytérienne. Ils deviennent des aides-soignants et des infirmiers plus tard des médecins. Il y a là aussi l'émergence d'un nouveau type de métier : des métiers liés à la médecine. Des indigènes formés et qui intègrent ce corps médical s'inscrivent en même

---

<sup>336</sup> Propos cités par Samuel Efoua Mbozo'o, *op., cit.*, p. 259.

temps dans une logique de distinction sociale dans laquelle ils occupent des positions sociales élitistes, par rapport aux autres indigènes. Dans une proximité distante, ils côtoient les médecins presbytériens, les assistent, et se laissent former par eux. Au même moment, ils deviennent les porte-voix de ces médecins auprès des autochtones pour procéder au changement de comportement médical de ceux-ci. Des pratiques d'hygiène sont inculquées aux autochtones et déconstruisent leurs représentations thérapeutiques et de la propreté pour les reconstruire. Ce qui implique plus d'attention pour éviter les maladies du péril fécal. L'offre religieuse presbytérienne et à travers son art de croire en Dieu, ses écoles et sa médecine, est venue, comme dynamiques du dehors, impulser quelques transformations sociales dans le Sud-Cameroun. Des transformations sociales ayant engendré une nouvelle configuration sociale civilisée et dans laquelle émerge peu à peu une solidarité de type organique caractérisée de manière évidente par des rôles différenciés : pasteurs, enseignants, aides-soignants, infirmiers. Dans la même configuration sociale, un espace de civilité critique indigène se profile à l'horizon bien que contrôlé par l'ordre colonial et missionnaire. Ce système socio-religieux presbytérien va connaître ses premières tensions qui vont aboutir à l'émergence en 1934 de l'Eglise Protestante Africaine majoritairement Ngoumba.

### **C- Tensions socio-institutionnelles et émergence de l'Eglise Protestante Africaine**

Il est pertinent, dans la nouvelle configuration sociale qui émerge dans le Sud-Cameroun colonial, avec l'implantation des Presbytériens Américains dans leur structure, la M.P.A, de voir deux éléments clés à savoir la domination et les dynamiques sociales. En effet, les relations sociales et de pouvoir qui naissent dans ce contexte colonial entre Presbytériens Américains et Noirs du Sud-Cameroun sont marquées par la domination et l'hégémonie de l'offre religieuse presbytérienne avec sa civilisation des cultures de ces peuples autochtones. Dans cette perspective, quelques dynamiques sociales impulsées par la présence de ces Presbytériens Américains ont été observées chez les peuples autochtones du Sud-Cameroun. Néanmoins, la M.P.A, malgré sa domination sur ces peuples, et comme tout système social, génère ses propres zones d'incertitude c'est-à-dire ses marges de liberté, des marges de liberté qui peuvent être saisies par les individus en tant qu'acteurs et qui sont ici les autochtones du Sud-Cameroun. C'est pourquoi des tensions socio-institutionnelles ont émergé au sein de la M.P.A et ont engendré en 1934 l'E.P.A. La présente sous-section de cette étude se donne pour objectif d'analyser ces tensions, contexte d'émergence de l'E.P.A. Pour ce faire, il va s'agir d'abord de traiter de la loyauté, de la prise de parole, et de la défection au sein de la M.P.A. Ensuite, il s'agira de traiter des fondements de ces tensions ayant donné lieu à l'E.P.A.

### **C-1- Loyauté, prise de parole et défection au sein de la M.P.A**

Les aspects de loyauté, de prise de parole et de défection au sein de la M.P.A et ayant abouti à l'émergence de l'E.P.A seront traités successivement ici.

#### **C-1-1- La loyauté des peuples du Sud-Cameroun envers la M.P.A**

Dans ce contexte colonial où les Camerounais sont assujettis et dominés par les Allemands, puis les Français, la M.P.A en tant qu'institution et organisation religieuse aux civilisations nouvelles, réussit à s'implanter largement et à avoir de plus en plus d'autochtones qui répondent favorablement à son offre de foi religieuse dans tout le Sud-Cameroun. Elle eut assez de convertis venant de toutes les ethnies du Sud-Cameroun à savoir les Boulou, les Beti, les Fang, les Ntumu, les Mvae, les Banoko, les Bapuku, les Bassa, les Ngoumba ou Ckwasio. Et comme cela a été noté, le système de fonctionnement de la M.P.A, dans son offre d'une civilisation religieuse nouvelle était dans le sillage des colonisateurs allemands et français. En effet, la domination et l'assujettissement des peuples autochtones par les colons religieux presbytériens et américains, était flagrante. Les Presbytériens Américains imposèrent de nouvelles lignes de conduite de vie aux autochtones du Sud-Cameroun. Quelques-unes de ces lignes de conduite sont par exemple la lecture assidue de la Bible avec pour conséquence une conduite conforme aux principes de cette Bible. Les prières permanentes désormais adressées au Dieu de la Bible. La fréquentation assidue des stations missionnaires dans l'objectif d'y être enseignés, d'aller y travailler, d'y aller se faire soigner et d'y aller se faire instruire.

Les missionnaires presbytériens américains adoptèrent comme langue nationale indigène d'évangélisation et de travail pastoral le boulu. Ils l'imposèrent donc à toutes les autres ethnies de sorte que les Betis, les Ntumu, les Ngumba par exemple se formaient d'abord dans les écoles bulu. Tous les cultes se déroulaient aussi en bulu qui se voyait donc imposé à d'autres tribus. L'ordre missionnaire presbytérien colonial était d'abord un ordre de la discipline et de la domination ainsi que de l'assujettissement à la faveur des missionnaires presbytériens américains. Tous les autochtones du Sud-Cameroun, et quelle que soit leur tribu, développèrent d'abord une loyauté envers ce système social missionnaire et presbytérien américain. Cette loyauté se caractérisa par la soumission aux principes et règlements pastoraux et d'évangélisation définis par les missionnaires presbytériens. La société religieuse presbytérienne coloniale était caractérisée, tout comme la société coloniale tout court par une minorité sociologique dominante : les missionnaires presbytériens américains, et par une majorité sociologique dominée et loyale aux missionnaires presbytériens blancs : les Noirs et

autochtones du Sud-Cameroun. Dans cette perspective, et pour ne pas le redire, un processus d'exclusion des Noirs à certaines activités évangéliques était enclenché par les missionnaires presbytériens. A ce titre, seuls les Américains prenaient part aux réunions évangéliques appelées « *Mission Meeting* ». Réunions dans lesquelles toutes les décisions majeures étaient prises à propos de l'œuvre évangélique, et imposées aux autochtones sans demander leur avis. Ces indigènes n'avaient pour seule fonction que d'obéir voire d'être loyaux envers les décisions et les orientations prises et prescrites par les Américains. Dans cette même société coloniale presbytérienne, les biens de salut (les sacrements) jusqu'en 1940, n'étaient distribués que par les pasteurs blancs. De même la toge noire symbole du titre de pasteur comme *docteur en saintes écritures*, n'était portée que par les Blancs. Les autochtones restèrent au départ, loyaux envers ces distinctions sociales dans lesquelles, ils occupaient le rang ou la position de mineurs derrière les Blancs qui bénéficiaient de toutes les positions privilégiées. Cette loyauté des autochtones envers l'ordre missionnaire colonial presbytérien cachait donc entre autres la non participation des autochtones à la prise des décisions importantes et même aux affaires d'intérêt commun. Les Blancs américains ont donc procédé à la négation de la civilité des indigènes et les ont réduits aux chrétiens de seconde zone. Des chrétiens passifs qui subissent l'ordre du système social presbytérien et inaptes donc à développer toute contestation ou à élever la voix par critique pour reprendre ce système social. Cet état de chose colonial presbytérien caractérisé d'une part par la disqualification des indigènes dans la prise des décisions au sein de la M.P.A, et de la construction réussie de la docilité des Noirs, et d'autre part par une technologie monopolistique des biens religieux et de l'initiative religieuse missionnaire par les Presbytériens Américains ne perdura pas. Car une prise de parole des Ngoumba, expression de l'émergence d'une civilité critique indigène, sous fond de tensions socio-institutionnelles de nature linguistique avec les missionnaires presbytériens américains fut observée.

### **C-1-2- Prise de parole ou tensions d'ordre linguistique entre Ngoumba et Presbytériens Américains**

Ce système socio-religieux presbytérien colonial avait pourtant des marges de liberté, des zones d'incertitude nonobstant ses règlements et ses lois qui imposaient une conduite de vie aux indigènes convertis. D'ailleurs, l'enseignement presbytérien, biblique ou intellectuel, était axé sur la liberté et quelques droits que doit jouir tout individu. Exploitant donc cette marge, une frange d'autochtones Ngoumba convertis à la foi presbytérienne contesta contre certains règlements de la M.P.A. Cette contestation était centrée sur la langue locale

d'évangélisation, de travail pastoral et de culte. Les Presbytériens Américains avaient adopté et imposé le bulu, tel que cela a été relevé, à toutes les autres ethnies du Sud-Cameroun, comme étant la langue officielle locale d'évangélisation. Et comme cela fut également noté, les nouveaux convertis à la foi presbytérienne, quelle que fût leur tribu ou ethnie, restèrent d'abord loyaux à cette décision. Ensuite quelques décennies plus tard, les Ngoumba se mirent à contester ce règlement. Au cours d'une réunion de concertation à propos, en 1927, les anciens d'église Ngoumba firent cette déclaration :

*Chers confrères, notre langue est déjà menacée : nos femmes, nos enfants et nous-mêmes ne la parlons plus concrètement, nous ne parvenons non plus à parler notre propre langue tant elle est mêlée des mots bulu (...) Ceci signifie que les missionnaires américains sont en train de faire de nous des bulu (...). Il est grand temps de réagir, mais sans violence, pour sauver notre langue mise en danger<sup>337</sup>.*

Ces propos traduisent une dynamique de revendications impulsée par les Ngoumba. Ils sont également l'expression de la montée d'une indocilité et d'une civilité critique des Noirs en contexte de colonisation religieuse et politique. Cette civilité critique religieuse a précédé la civilité critique politique au Cameroun dans un espace public confessionnel en construction. En fait, les Ngoumba prirent la parole pour dénoncer une colonisation linguistique qui leur venait des missionnaires presbytériens. Laquelle colonisation consistait pour eux à évangéliser et à faire le culte en bulu, une langue qui n'était pas la leur. Ce qui impliquait directement l'usage irrégulier de leur langue, le ngoumba, au profit du bulu. De même les éléments culturels ngoumba étaient de plus en plus mis de côté au profit de la culture bulu. Les Ngoumba prirent la parole et résolurent d'abord prier dans les années 1927, 1928 et 1929 afin que « *Dieu fasse traduire la Bible en Ckwasio par les missionnaires américains et qu'il enlève de leur cœur le mépris qu'ils ont à l'égard de la race Ckwasio en refusant de les évangéliser en leur propre langue* »<sup>338</sup>. En 1930, les Ngoumba durent encore attendre et sous le conseil du seul pasteur Ngoumba, le pasteur Bamba, qui leur fit comprendre qu'il était bon pour que la revendication soit dense, que la consécration au pastorat de deux licenciés Ngoumba eût d'abord lieu afin qu'ils fussent trois pasteurs qui allaient porter la cause auprès des Presbytériens Américains. Il est déjà pertinent de montrer que c'est depuis 1920 que les Ngoumba prirent la parole pour

<sup>337</sup> Salvador Eyezo'o, « *Traduction de la Bible et l'évangélisation en langue locale. Pomme de discorde entre Presbytériens Américains et Ngoumba du Sud-Cameroun (1898-1934)* », in Hugues Didier et al (dir.), *Les enjeux de la traduction, expérience des missions chrétiennes*, actes des sessions 1995 et 1996 de l'AFOM et CREDIC, 1997, p. 204.

<sup>338</sup> Jean-Pierre Ngo'o Ngo'o, « *Ruptures Mission Presbytérienne Américaine-Ckwassio : schisme ou révolution pour des motifs culturels* », Mémoire de Licence en Théologie, Institut Supérieur de Théologie Dager, Bibia, Juin 2004, p.35. Ce document est cité ici à titre de collecte des données pour cette étude.

revendiquer la traduction de la Bible et la célébration des cultes en leur langue. Mais les Presbytériens Américains leur faisaient toujours des promesses fallacieuses allant même parfois jusqu'à les intenter des procès injustes auprès des colons afin qu'ils soient châtiés<sup>339</sup>.

Voilà en quoi consista la prise de parole des Ngoumba. Prise de parole ayant provoqué des tensions entre les Américains et eux suite à la revendication d'une autonomie évangélique linguistique. Toutefois, les Ngoumba ne trouvèrent pas satisfaction à leur revendication. Raison pour laquelle la M.P.A va connaître en 1934, en son sein, une défection, une sortie de deux mille Ngoumba<sup>340</sup> qui vont aussitôt créer l'Église Protestante Africaine.

### C-1-3- Défection au sein de la M.P.A : l'émergence de l'E.P. A

La prise de parole des Ngoumba au sein de la M.P.A ne leur permit pas de trouver satisfaction des revendications qui étaient les leurs. En effet <sup>341</sup>, ayant été informé des clauses

---

<sup>339</sup> En 1933, le licencié Simon Nguimba Ngally fut consacré pasteur, ce qui portait à deux le nombre de pasteurs Ckwasio. Tous les anciens d'église prieurs prévoyant le consistoire qui devait se tenir à Elat (Ebolowa) en 1934 changèrent le sujet de leur prière. Il s'agissait maintenant de prier pour que les deux anciens d'église délégués à ce consistoire par la station missionnaire de Bibia soient choisis parmi les Anciens d'église Ckwasio pour qu'ils puissent renouveler leurs revendications habituelles. Le 23 novembre 1934, les deux anciens d'église Ckwasio : Biang Nzioumgma Joseph et Jonas Bokally Nguimba furent choisis comme délégués pour représenter la station Bibia.

2) Les assises du consistoire d'Elat :

La « *Mission Meeting* » qui se tenait une fois l'an rien qu'entre les missionnaires, avait renvoyé la requête des Ckwasio au consistoire d'Elat.

Arrivé alors à Elat en 1934, le pasteur Emerson qui était chargé des relations ministérielles et du problème de la langue Ckwasio, prononça la décision de la « *Mission Meeting* » ainsi : « *Que les Ckwasio acceptent de faire les cultes en boulou et s'ils veulent une littérature qu'ils cherchent eux-mêmes de l'argent* ». Et répondit aux réactions des anciens Ckwasio présents aux assises ainsi : « *Je ne peux pas parler une pourrie langue qui est le Ckwasio* » (*Me se ngul ya kobo ebol nkobô te*)

Une autre version dit ceci :

A Elat tout le monde était déjà entré et assis dans le temple où le consistoire tenait ses assises. Biang Nzioumgma entra le dernier et dans un élan de colère car la présence des missionnaires américains qui abusaient la gentillesse des Ckwasio ne pouvait le laisser indifférent, cria à haute voix au milieu de l'assistance : « *Me Biang Nzioumgma, me mpan ma, mpan ma !* ». Paroles se traduisant par « *moi Biang Nzioumgma, je suis venu, je suis venu !* ».

Le docteur Lehmann essaya de le calmer en tapotant amicalement sur l'une de ses épaules. Mais toujours en colère, et écarta brutalement celui-ci en disant : « *vuer me nihn* » signifiant « *fiche-moi le camp* ».

Puis le pasteur Banga Nkomo, un Boulou de réagir ainsi : « *pourquoi voulez-vous vous attarder à écouter les vociférations inutiles de Biang Nzioumgma ? Comment pouvez-vous concevoir qu'un mince fil de coton puisse servir à tirer un wagon chargé d'un précipice comme celui de Mbpikiliki ?* » Allusion faite à la race Ckwasio qu'il considérait si petite qu'il la trouve incapable d'obtenir l'objet de ses revendications. Comme ils savaient le motif de la colère de Biang Nzioumgma, l'un des missionnaires le pasteur Harris dit : « *Arrangeons bien cette affaire de traduction de la Bible en dialecte Ckwasio, car c'est ce motif qui est à la base de ce comportement inhabituel de Biang Nzioumgma et cette situation risque de perturber notre travail missionnaire* » (Jean-Pierre Ngo'o Ngo'o, *op.*, *cit.*, pp. 37-38)

<sup>340</sup> Ndo Abe, *op.*, *cit.*, p. 46.

<sup>341</sup> Pendant l'intervention de Biang Nzioumgma, un télégramme en provenance de Lolodorf de la part des Ckwasio à l'adresse du consistoire est ainsi libellé : « *si satisfaction totale n'était pas donnée à nos messagers, il y aurait séparation définitive entre la M.P.A et les Ckwasio* ». Les docteurs Albert Irwin Good, Lehmann et Emerson abordèrent dans le même sens que le pasteur Harris en appuyant la demande des messagers Ckwasio. Sur ces entrefaites, un second télégramme issu de la même provenance à l'adresse du même destinataire que précédemment et de la même teneur du texte que le premier arriva. A la vue de cette seconde dépêche, le pasteur Harris dit : « *chez nous aux USA quand un télégramme est envoyé ou reçu par un certain sujet, c'est qu'il faut le*

du rapport des assises du consistoire d'Elat, une frange du peuple Ckwasio se souleva contre les Presbytériens Américains. Et une décision fut prise à savoir, envoyer une lettre explicative sous forme de plainte au Gouverneur français Repiquet. Lettre dans laquelle les Ckwasio expliquaient aux autorités françaises comment ils avaient été abusés par les missionnaires américains qui leur promettaient la traduction de la Bible en leur langue. Ce qui restait dans l'impasse. Et pendant ce temps, l'Évangile leur est toujours prêché en bulu, une langue qui leur est étrangère. Étant donc las de cette situation de domination et de mépris, ils se sont séparés définitivement de la M.P.A. Cette lettre était signée par les chefs supérieurs Ckwasio. Et quelques jours après, il eut la célébration du premier culte en Ckwasio. L'E.P.A. émerge donc officiellement en 1934. Cette défection au sein de la M.P.A est la résultante de la montée d'une opinion religieuse plurielle en contexte de dominations coloniales et religieuses. Elle implique également à partir de l'usage de la raison, la fabrication forcée par des indigènes d'un espace public confessionnel dans lequel les Noirs tiennent tête aux Blancs en prenant une position ferme et en développant comme des civilisés, des arguments pour la soutenir. Elle est donc le résultat de la prise de conscience rationnelle des indigènes.

## **C-2- Les fondements des tensions socio-institutionnelles entre M.P.A et Ckwassio**

Une nouvelle territorialité d'articulation de foi presbytérienne essentiellement indépendante émerge de la M.P.A dans un contexte colonial marqué par la domination et l'assujettissement des indigènes. Mais aussi dans un contexte colonial où plus tard le Cameroun, sous le contrôle de la S.D.N est placé sous tutelle franco-britannique. L'Eglise Protestante Africaine, appelée au départ Église Protestante Ngoumba ou Autochtone et composée essentiellement des chrétiens Ngoumba naît donc à la suite d'une défection, d'une sortie de plusieurs Ngoumba du système socio-religieux presbytérien colonial dans lequel ils ne trouvent plus satisfaction. De nature d'abord passive au sein de ce système, les Ngoumba sont devenus acteurs, profitant des zones d'incertitude, à savoir la capacité pour eux de se constituer les espaces d'expression de foi, pour prendre la parole et tenir un discours critique sur l'ordre établi,

---

*prendre au sérieux. Ne prenez donc pas à la légère le message dont Biang Nzioumgma et Bokally Nguimba sont porteurs. La non satisfaction à leur requête pourrait avoir des conséquences fâcheuses pour notre mission évangélique* ». Le pasteur Johnson, Directeur de la M.P.A prit la parole et dit : « *les Ckwasio parleront toujours le bulu puisqu'ils sont boulou* ». Le pasteur Neely qui était chargé de la station de Bibia n'arriva pas à trouver une solution adéquate au problème si bien qu'il déclara publiquement « *nous ne traduisons jamais la Bible et ne prêcherons jamais l'évangile en une pourriture de langue sans valeur et sans avenir* ».

C'est cette dernière déclaration qui fit sortir les deux messagers des Ckwasio. Le premier Biang Nzioumgma avant de sortir porta un violent coup avec sa canne sur la table servant de bureau au consistoire et donna à tous les Ckwasio présents dans la salle l'ordre de sortir. Puis toujours en colère, il sortit en vociférant : « *Je m'en vais, mais sachez qu'à partir d'aujourd'hui il y a une séparation définitive entre votre mission et les Ckwasio. Nous avons obtenu malgré vous et grâce à Dieu ce que vous nous refusez.* » Jean-Pierre Ngo'o Ngo'o, *op., cit.*, pp. 38-39.

ils finissent par faire défection au sein de la M.P.A, parce que non satisfaits de leur revendication. Ce qui a engendré une appropriation presbytérienne indigène des arts de croire en Dieu en contexte colonial. Cette défection peut s'inscrire logiquement sur la catégorie de l'émergence d'un espace public confessionnel en contexte colonial, mais aussi dans les dynamiques indigènes de pluralisation du champ religieux qui sont impulsées et à partir de l'investissement des autochtones ayant construit une parole critique de l'administration cléricale et même politique<sup>342</sup>.

*Il ne fait aucun doute qu'au-delà d'un différend portant sur la langue de culte, le conflit entre les Ngoumba et la M.P.A est un véritable engagement à la revendication de l'autonomie politique, autonomie vis-à-vis de leurs voisins pahouins (les Bulu) et, à travers eux, à l'égard de la mission américaine. Il suffit de se rappeler que les missionnaires européens prônaient la soumission à l'administration coloniale pour comprendre que les Ngoumba organisent au demeurant un débat sur la domination coloniale qu'ils recensent<sup>343</sup>.*

Néanmoins, Claude Abe n'a pas toujours tenu compte du fait que la nature des tensions entre les Ngoumba et les Presbytériens Américains est d'ordre socio-institutionnel et donc linguistique et non doctrinale. Car il est clair que si la M.P.A allait satisfaire aux attentes des Ngoumba, la défection n'allait pas avoir lieu. Dans ce contexte colonial, le culte de la M.P.A et celui des Ngoumba de l'E.P. A restait doctrinalement identique. Voilà pourquoi, au-delà de voir dans ces tensions une revendication de l'autonomie politique à l'égard des Presbytériens Américains de la M.P.A, il y a aussi lieu de revenir sur les fondements de ces tensions socio-institutionnelles entre les Ngoumba et la M.P.A. Au fond, la quête d'une notabilité et la recherche de l'affirmation de soi en tant qu'entité linguistique et culturelle spécifique et qui existe parmi tant d'autres localement au Cameroun, sont au fondement de ces tensions. En effet, certes au plan de l'histoire, les Bulu, sur le plan migratoire, ont toujours repoussé les Ngoumba. Ils ont certainement aussi développé un complexe de supériorité envers eux, les réduisant parfois aux Pygmées. Mais ces représentations sociales que les Bulu développent sur les Ngoumba se sont renforcées lorsque les Presbytériens Américains de la M.P.A ont décidé d'adopter la langue bulu comme étant la langue de culte, de la lecture de la Bible et de l'évangélisation et l'imposèrent à toutes les autres ethnies du Sud-Cameroun. Dans cette nouvelle configuration sociale, les Bulu ont développé un complexe de supériorité envers d'autres ethnies parce que leur langue était devenue celle qui s'apprend dans les écoles et à l'église et adoptée comme la langue religieuse officielle du Sud-Cameroun. Les Bulu ont

---

<sup>342</sup> Claude Abe, *op. cit.*, p. 95.

<sup>343</sup> Claude Abe, *idem*.

davantage dans ce sens, traité les Ngoumba de peuple inférieur. Les Ngoumba, conscients de toutes ces représentations bulu sur eux, se sont inscrits dans un processus d'identification et de prise de conscience culturelle et linguistique de soi pour démontrer d'abord aux Boulous qu'ils ne leur sont pas inférieurs, mais aussi aux Presbytériens Américains qu'ils sont un peuple pouvant bénéficier des mêmes prérogatives que les Bulu. D'où le principe de l'affirmation de soi qui caractérise aussi les Ngoumba. Ceux-ci voulaient montrer aux Boulou et aux missionnaires presbytériens qu'ils ont une existence linguistique et culturelle qu'ils sont prêts à assumer dans l'histoire et qu'ils en sont jaloux. Et que leur langue est un élément qui les démarque et en même temps les situe au même niveau que les autres peuples notamment les Bulu.

## **II- OFFRE DE FOI DE L'E.P.C, TENSIONS ET ÉMERGENCE DE L'E.P.C.O**

Il venait d'être question dans la première section de ce chapitre d'analyser l'offre religieuse presbytérienne en contexte colonial et ses tensions ayant engendré l'EPA. Un contexte colonial camerounais caractérisé par l'émasculatation et la soumission des indigènes à la dictature coloniale. L'offre de foi de la M.P.A, après son implantation dans le Sud-Cameroun, se trouva dans le sillage de ce contexte colonial, où une docilité de foi était inculquée aux indigènes pour être loyaux envers la M.P.A. Néanmoins, une dynamique de civilité indigène fut impulsée par une frange de la population Ngoumba, et au travers d'une contestation de l'ordre établi par la M.P.A et qui consistait dans l'une de ses lois à utiliser, dans cette configuration sociale et plurilinguistique, uniquement le bulu comme langue d'évangélisation et de culte. N'ayant pas été satisfaits de leur prise de parole, les Ngoumba provoquèrent une défection au sein de la M.P.A. Ce qui eut pour effet, l'émergence de l'E.P. A essentiellement Ngoumba. Il est important de retenir de ces tensions socio-institutionnelles qui ont opposé la M.P.A aux Ngoumba, qu'elles ont pour fondement une quête de notabilité et l'affirmation de soi. En effet, les Ngoumba, à travers l'usage de leur langue dans l'expression de la foi presbytérienne, voulaient montrer qu'ils sont un peuple distinct et qui peut aussi jouir des mêmes prérogatives que d'autres peuples notamment les Bulu. Dans cette deuxième section de ce chapitre, il est question d'analyser l'offre de foi de l'E.P.C naissante et ses tensions ayant engendré l'E.P.C.O officieusement en 1967 et officiellement en 1970. Pour mieux procéder à cette analyse, il sera question de prendre en compte le contexte socio-politique du Cameroun. Ensuite, il va s'agir d'aborder les aspects de loyauté, de prise de parole et de défection dans l'E.P.C. Enfin il sera question de traiter des fondements de ces tensions au sein de l'E.P.C et ayant abouti à l'émergence de l'E.P.C.O.

## **A- De l'État colonial à l'État post-colonial : la reproduction de l'ordre sociopolitique dictatorial**

Le Cameroun fut confié, après la défaite de l'Allemagne à la première guerre mondiale, défaite qui occasionna aussi la perte de ses colonies, aux administrations coloniales françaises et anglaises et sous forme de mandat, par la Société Des Nations. De 1934 à 1970, l'émasculature et la soumission des autochtones à l'ordre colonial et à l'ordre post-colonial persistent nonobstant quelques mutations politiques. Au fond, ce contexte n'est pas différent du contexte sociopolitique de 1884 à 1934, en dépit de l'indépendance formelle en 1960. En effet, dès 1948, et après les émeutes de septembre 1945 à Douala où plusieurs Camerounais furent tués par des colons armés et par des escadrons militaires français<sup>344</sup>, un réveil politique caractérisé par un mouvement nationaliste lequel a engendré quelques partis politiques locaux à l'exemple de l'U.P.C (Union des Populations du Cameroun), va se manifester. La France qui voit par ce réveil politique la conquête d'une indépendance déterminée du Cameroun, va s'atteler, pour procéder à la programmation d'une indépendance formelle et à la mise en place d'une élite politique fantoche, à faire dissoudre et à faire disparaître l'U.P.C. Dans cette optique, les émeutes de mai 1955 jusqu'en 1956 et qui ne furent plus une simple répression, mais plutôt une guerre que la France mena contre les populations civiles de la Sanaga Maritime et de l'Ouest, en disent long. De plus, la violence des régimes qui se sont succédé à la tête de l'Etat depuis 1957 se traduit donc par ce réflexe autoritaire qui consiste à exclure arbitrairement du domaine de l'histoire officielle et de tout autre espace de représentation matérielle ou symbolique, les noms et les faits des hommes qui, à un moment ou à un autre de l'histoire du pays, ont incarné des idées ou des traditions politiques en opposition avec la vérité de l'État qu'il soit colonial ou post-colonial.

Ce réflexe de violence de l'État plonge ses racines dans le passé colonial du Cameroun comme cela a été souligné. Dans la perspective de l'ordre colonial, l'administration française, dans le but de garantir la permanence de ses intérêts locaux, entreprit d'éliminer le mouvement nationaliste de la scène politique légale et confia le pouvoir à ses clients indigènes. « *Ceux-là même qui n'avaient joué aucun rôle dans le combat nationaliste du côté révolutionnaire ou du côté modéré* »<sup>345</sup>. Ces clients indigènes furent cherchés, formatés et initiés à la volonté politique française du Cameroun par Louis Paul Aujoulat, médecin français qui arriva au Cameroun en 1935 et qui devint un homme politique influent dans la scène politique camerounaise de cette

<sup>344</sup> Achille Mbembe, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*, Paris, Karthala, 1996.

<sup>345</sup> Joseph Richard, *op., cit.*, p. 22.

période. Il créa un parti politique dénommé le Bloc Démocratique Camerounais (B.D.C) où ces clients indigènes, une fois séduits dans le marché politique camerounais et intégrés dans ce parti politique, étaient socialisés et initiés à l'exercice du pouvoir politique qui donne la priorité à l'allégeance aux autorités françaises et à la préservation de leurs intérêts de toute nature. André Marie Mbida, le tout Premier Ministre du Cameroun, client indigène de Louis Paul Aujoulat et devenu indésirable après, sera destitué de son poste au profit de Ahmadou Ahidjo par Jean Ramadier spécialement envoyé de Paris pour faciliter l'accession d'Ahidjo au pouvoir comme Premier Ministre<sup>346</sup>. Ce qui est au fondement de cet ordre politique colonial des choses, c'est la mouvance d'origine aujoulatiste qui, pour la réalité des choses, tient les rênes du pouvoir au Cameroun depuis 1960. Et c'est cette culture politique aujoulatiste qu'elle incarne qui aura profondément dominé l'imaginaire du pouvoir dans le Cameroun postcolonial.

L'extirpation du nationalisme commença le 13 septembre 1958 avec Ruben Um Nyobe, chef historique de l'U.P.C qui fut abattu à cette date et ayant pris le chemin du maquis. Les quinze premières années de la présidence d'Ahidjo réalisèrent aussi ce projet d'extirpation du nationalisme mais aussi furent une période pendant laquelle, par la fabrication fallacieuse de l'unité nationale, Ahmadou Ahidjo instaura en 1966 l'Union Nationale Camerounaise (U.N.C) comme parti unique ayant pour président et pour seul candidat aux élections lui-même. Ce régime dictatorial et brutal était fermé non seulement à l'alternance, mais aussi aux élections démocratiques. Et quiconque déclarait sa candidature aux élections présidentielles à cette période pour un scrutin avec pour adversaire Ahidjo, était arrêté et puni par la loi. Par illustration, Abel Eyinga, homme politique camerounais, se déclara candidat à l'élection présidentielle de 1970 où il était en exil et contre le dictateur Ahmadou Ahidjo. Il fut condamné par contumace pour ce « *crime de lèse majesté* »<sup>347</sup>. C'est dans un tel contexte sociopolitique qu'une civilité critique va émerger de l'E.P.C naissante avec des tensions socio-institutionnelles ayant provoqué une défection en son sein. Défection du reste qui fit créer l'E.P.C.O.

### **B- Loyauté, prise de parole et défection dans l'E.P.C**

Le contexte sociopolitique présenté, cette sous-section s'attèle à analyser les tensions socio-institutionnelles survenues dans l'E.P.C et ayant engendré une nouvelle territorialité d'articulation de foi presbytérienne indépendante. Dans ce sens, il va s'agir tour à tour de traiter

---

<sup>346</sup> Georges Chaffard, *Les carnets secrets de la décolonisation*, Paris, Calmann-Lévy, 1965.

<sup>347</sup> Abel Eyinga, *Mandat d'arrêt pour cause d'élection : De la démocratie au Cameroun*, Paris, Harmattan, 1970-1978.

de la loyauté, de la prise de parole et de la défection sous fond de tensions dans l'E.P.C entre 1957, date de son indépendance et 1967, date de cette défection.

### **B-1- La loyauté dans l'E.P.C émergente**

De 1934 à 1970, l'offre de foi presbytérienne américaine, en dépit de la défection sous fond de tensions, ayant engendré l'E.P.A, connu d'abord une période de loyauté jusqu'en 1967. Période de loyauté dans laquelle, elle a fait beaucoup de chemin en connaissant des métamorphoses sous fond de crises sociales. Le tableau suivant va aider à analyser de près le dynamisme de cette offre de foi à cette période.

**Tableau n°2 : Croissance de l'offre de foi presbytérienne américaine**

Effectifs	Période des missionnaires 1896-1937	Période des nationaux 1938-1956		Après l'indépendance 1957-2002
Membres communiant	44.400	75.000		600.000
Paroisses	77	106		700
Presbytères	3	10		25
Synodes	1	2		6
Offrandes	800.000	30.309.000		700.050.000

*Source : Minutes Assemblée Générale EPC de 1967 à Ebolowa.*

De ce tableau se dégage un constat selon lequel la carte de la foi presbytérienne américaine a connu au Cameroun, un dynamisme en s'enrichissant de milliers de membres communiant, de nouvelles paroisses, de nouveaux consistoires et d'un nouveau synode entre la période des missionnaires proprement dite et la période des nationaux. Ceci est une preuve de l'inscription sociale et familiale de cette offre de foi presbytérienne, mais également de son acceptation sociale par les populations autochtones. De ces périodes correspondent également, et surtout à partir de 1948, comme cela a été relevé sur le plan politique, le réveil politique faisant émerger un mouvement nationaliste au Cameroun et ayant pour but l'obtention de l'indépendance du Cameroun. Les pasteurs autochtones de la M.P.A se considérant comme un clergé de second rang, derrière les missionnaires et pasteurs blancs et victimes d'une ségrégation en termes de prérogative financière et matérielle, et en termes de pouvoir de décision devant ces missionnaires américains, rédigèrent une lettre de demande d'une Assemblée Générale aux normes et de l'indépendance de l'église le 25 novembre 1956 à

l'Église Presbytérienne Unie des États-Unis<sup>348</sup>. La principale mutation qui suivit cette requête aux relents de revendications et sous fond d'indocilité observée de la part des Noirs, est la métamorphose de la M.P.A à l'E.P.C le 11 décembre 1957. L'E.P.C naît ce jour là à la suite d'une indépendance aux églises de la M.P.A par l'Église Presbytérienne Unie des États-Unis à Elat-Ebolowa. De 1957 à 1967, tous les fidèles de L'E.P.C restèrent loyaux à leur église naissante. La période de loyauté proprement dite et sans faille des ouailles envers leur église, va de 1957 à 1960<sup>349</sup>. Mais à partir de 1961, L'E.P.C, bien qu'observant une certaine loyauté interne, fut caractérisée par des tensions managériales et plus tard des tensions socio-institutionnelles jusqu'à ce qu'une prise de parole s'en suive dès 1963 et qu'il y ait défection en 1967.

En ce qui concerne les tensions managériales, il est important de souligner qu'une certaine frange de pasteurs souhaitant voir leur église indépendante, avait pourtant pour visée de substituer les missionnaires américains à leur poste de responsabilité et dont les prérogatives étaient considérables par rapport aux leurs, pasteurs autochtones de second rang. La transformation de la M.P.A en E.P.C provoqua donc le départ de ces missionnaires, en fait, plusieurs, furent littéralement attaqués au plan de la violence verbale par les pasteurs autochtones. Après l'indépendance, plusieurs postes de responsabilité dans l'église furent occupés par les pasteurs autochtones. Ainsi le modérateur de l'Assemblée Générale et le Secrétaire Général de L'E.P.C furent tous et désormais parmi les pasteurs autochtones. L'Eglise « *Mère* » des États-Unis continua tout de même d'accorder des subventions à L'E.P.C pour le fonctionnement des stations missionnaires et leurs institutions (scolaires, hospitalières, professionnelles). En revanche, les premiers responsables locaux de ces institutions, pasteurs de surcroît, développèrent plutôt un management de pillage et de rapine de ces subventions aux stations missionnaires accordées. Aux assises de l'Assemblée Générale de L'E.P.C en janvier 1962, à Nkongui, près de Makak, Akoa Abomo, premier secrétaire général élu de cette Eglise naissante, connut son éviction avant la fin de son mandat de 05 ans et fut remplacé par Meye Mathias. Akoa Abomo qui nourrissait déjà des ambitions politiques sous la dictature d'Ahidjo développa en fait un comportement hautain et imbu de lui-même, mais aussi ce management de pillage. Ce qui fragilisa en termes de coopération les relations entre l'E.P.C et l'église « *Mère* ». Celle-ci observa une trêve dans les subventions accordées à l'E.P.C. Meye Mathias, le nouveau Secrétaire Général, se confronta, dès sa prise de fonction à la grève du personnel d'enseignant de l'E.P.C qui réclamait des arriérés de salaires. Or, Les caisses de l'Eglise étant

---

<sup>348</sup> Ndo Abe, *op., cit.*

<sup>349</sup> Ndo Abe, *idem.*

vides, la seule issue pour faire cesser cette grève fut pour Mathias Meye d'adresser une demande au Conseil Œcuménique des Églises et non plus à l'Église « mère » aux États-Unis. La prise de parole qui sera observée au sein de l'E.P.C à cette période, va donc officiellement avoir pour origine les relations que cette Eglise naissante va entretenir avec le C.O.E (Conseil Œcuménique des Eglises).

## **B-2- Prise de parole ou tensions socio-institutionnelles au sein de l'E.P.C**

La prise de parole qui se manifesta au sein de l'E.P.C à partir de 1963, est liée officiellement à l'idée pour cette église d'adhérer au Conseil Œcuménique des Eglises (C.O.E), condition préalable que doit remplir l'E.P.C pour bénéficier de ses aides. Le conseil général de l'E.P.C lors de ses assises de juin 1962 à Yaoundé, recommanda l'adhésion de l'E.P.C au C.O.E. Dans ce sens, les élections furent organisées au sujet de cette adhésion de l'E.P.C lors de l'Assemblée Générale qui eut lieu en janvier 1963 à Messa (Yaoundé). De ces élections sortit une égalité de voix qui donna lieu à des prises de parole qui annonçaient déjà des tensions au sein de l'E.P.C. Celle-ci devint tout de même membre du C.O.E au refus total d'une frange de pasteurs et de laïcs présents à cette Assemblée Générale. Et pour mieux se faire entendre, la prise de parole des pasteurs hostiles à l'œcuménisme s'accrut à travers la rédaction des lettres de contestation dans le but que l'E.P.C réexamine son adhésion au C.O.E, mais aussi dans le but d'annuler la procédure du vote de Messa à Yaoundé. Un vote, à leurs yeux, qui n'a pas pu respecter les textes de l'E.P.C basés sur la « *Westminster confession* » américaine<sup>350</sup>.

L'adhésion de l'E.P.C au C.O.E était en réalité préparée par son église mère, l'Église Presbytérienne Unie des États-Unis. Elle retarda de remettre légalement les biens de la M.P.A à l'E.P.C parce qu'elle craignait une volte-face probable de sa part pour rejoindre plutôt des organisations religieuses mondiales opposées au C.O.E. Et surtout que le Révérend Eugène Carson Black, ancien modérateur de la M.P.A ayant présidé les cérémonies d'indépendance de l'E.P.C à Ebolowa (Elat) en 1957, venait d'être élu comme Secrétaire Général du C.O.E. Il y a là manifestement le but pour l'Église « mère » de pérenniser la dépendance, fut-elle idéologique ou doctrinale d'abord, ensuite matérielle de l'E.P.C naissante envers elle. Cet assujettissement idéologique et doctrinal de l'E.P.C qui ne fut vraiment pas libre de ses choix en termes d'organisation religieuse mondiale, plutôt contrainte à épouser les choix de son « *église mère* »

---

<sup>350</sup> Dans l'E.P.C, et notamment en assemblée que ce soit dans les consistoires, dans les synodes ou dans l'assemblée générale, ce sont les délégués, anciens d'église élus dans leurs paroisses respectives qui représentent les fidèles et qui votent le modérateur ou le secrétaire d'une juridiction ecclésiastique de foi et même votent en cas de décision à prendre.

pour accéder aux aides d'ailleurs conditionnées, montre tout simplement ce déficit de liberté d'agir et de décider de l'E.P.C naissante.

Au sein de l'E.P.C, la prise de parole s'accroît davantage au point d'engendrer deux franges : la frange qui promeut et accepte l'adhésion de l'E.P.C à l'œcuménisme et dans laquelle se trouve le secrétaire général de l'E.P.C parmi les hauts responsables de l'Eglise. Et la frange hostile à l'œcuménisme dans laquelle se trouve le modérateur de l'E.P.C parmi les hauts responsables.

Cette prise de parole et qui crée deux camps idéologiques dans cette église protestante est une expression visible, dans ce contexte politique à parti unique et de dictature, de la construction dans la réalité d'une opinion publique religieuse, plurielle, divergente et critique. Il s'observe également dans le même contexte de prise de parole la montée d'une liberté d'expression caractéristique de la démocratie parmi le peuple chrétien de l'E.P.C. En effet, chaque fidèle soutient une position en développant des arguments pour la justifier. Et dans le même contexte de pluralité d'opinions religieuses s'observe également l'émergence des groupes de pression par camp idéologique et qui définissent des stratégies de toute sorte pour convaincre le plus grand nombre de fidèles à leur cause. Ainsi l'E.P.C devient-elle un champ de luttes aux enjeux divergents par camp idéologique.

Dans cette optique la frange anti-œcuménisme, dans le but d'agir sur les responsables et les fidèles de l'E.P.C pour se satisfaire et satisfaire ses intérêts, à savoir, obtenir la suppression de l'adhésion de l'E.P.C au C.O.E, développa quelques stratégies à savoir la mise sur pied d'un bureau de lutte anti-œcuménique<sup>351</sup> dénommé le Conseil de Défense de la Tradition Presbytérienne et de l'Autorité Souveraine des Saintes Écritures (CDTPASSE). Ce bureau prit d'ailleurs part au Congrès Mondial du Conseil International des Églises Chrétiennes (I.C.C.C) sans l'autorisation de l'E.P.C. dont les responsables sont majoritairement favorables à l'œcuménisme. Cette insoumission et cette attitude de rébellion envers la hiérarchie est un indice que le pouvoir est un rapport de force régulier et même parfois équilibré à l'E.P.C. Ensuite, en deuxième stratégie, sur la demande des ouailles en fait, plusieurs et notamment les fidèles et les anciens d'église du synode MUNICAM<sup>352</sup>, plusieurs pasteurs comme Ovono Alu usant de l'influence et de l'autorité charismatique dont ils jouissaient, entreprirent des tournées de sensibilisation et de manipulation à leurs intérêts des fidèles sur le conseil œcuménique et

---

<sup>351</sup> Binele Ayissi, *L'œcuménisme et ses dangers*, Yaoundé, inédit, 2004.

<sup>352</sup> Un des deux premiers synodes de l'EPC naissante et qui signifie Rio Muni et Cameroun, en souvenir des premiers missionnaires presbytériens qui venaient du côté de la Guinée Equatoriale aussi.

ses dangers. Ces pasteurs inculquèrent à ces fidèles au capital intellectuel bas que l'« *Ekumatut* », déformation en bulu du mot œcuménisme, est relatif au communisme qui consistait par ailleurs à un partage équitable des biens entre les hommes. Autrement dit lorsqu'un homme aurait deux femmes, et que son frère serait célibataire, une de ses femmes serait prise pour la donner à son frère. Et qu'il en serait de même pour les biens matériels et immatériels (enfants, plantations, maison, argent)<sup>353</sup>. Cette image de l'œcuménisme conforta plusieurs chrétiens de ce synode dans leur position d'hostilité à l'adhésion de l'E.P.C au conseil œcuménique des églises. En troisième stratégie, la frange antioécuménique procéda à la distribution des tracts dans l'E.P.C avec l'appui de l'Ecole des Eglises Protestantes Fundamentalistes d'Europe de l'ancien missionnaire américain au Cameroun Louis Paul Moore et des professeurs comme les révérends André Lamorte, Jacques Blocher et Jules Marcel Nicole de France<sup>354</sup>. Le Conseil International des Églises Chrétiennes fondamentalistes (I.C.C.C) profita de ces tensions pour se faire connaître et entrer en contact avec le groupe des pasteurs anti-œcuméniques de l'E.P.C. En effet, les objectifs de ce conseil dans sa lutte contre l'œcuménisme étaient de mener une action pour faire retirer l'E.P.C du C.O.E où règne une théologie libérale qui a entamé sa collaboration directe avec l'Église Catholique Romaine sur les problèmes de doctrine ; de dénoncer le libertinage né parmi les jeunes pasteurs de l'E.P.C gagnés par l'alcoolisme afin de revitaliser les principes de sanctification dans les milieux ecclésiastiques de l'E.P.C ; ressusciter un véritable esprit de piété dans les temples et chapelles où le calme aux offices religieux tendait à disparaître, suite à l'instauration des danses dans les temples sur le fallacieux terme « *D' Africanisation* »<sup>355</sup>; enfin interpeller l'Église Presbytérienne Unie des États-Unis pour ses *mauvaises manœuvres* à vouloir davantage enfoncer l'E.P.C dans l'apostasie tolérée par le C.O.E et provoquer son éclatement.

Les stratégies mises sur pied, comme acteurs, par le camp idéologique anti-œcuménique au sein de l'E.P.C aboutirent à l'adhésion d'un nombre important des fidèles à leurs idéologies, notamment du synode MUNICAM dans le Sud-Cameroun. Ces fidèles informèrent aussitôt les autorités administratives de leurs prises de position.

Dans cette scène de prise de parole et de luttes, la frange de l'E.P.C favorable à l'œcuménisme ne resta pas passive. Plus nombreux et bénéficiant de la légitimité de l'E.P.C auprès de l'État et des autorités administratives, ces fidèles mirent également sur pied des

---

<sup>353</sup> Sylvie Abe Abe, « *Le schisme de l'EPC et ses conséquences socioreligieuses dans les pays Bulu-Ntounou de 1967 à nos jours* », Mémoire de DIPESS II en Histoire, ENS de Yaoundé, 1994-1995.

<sup>354</sup> Binele Ayissi, *idem*.

<sup>355</sup> Njournou Nko'o, *Précis d'histoire des Eglises Presbytériennes au Cameroun (la M.P.A, l'E.P.C, l'E.P.C.O, la PCC)*, p. 45, inédit.

stratégies pour contrecarrer la cause anti-œcuménique. En première stratégie, le secrétaire général de l'E.P.C, le révérend Meye Mathias, sollicite en 1964, du C.O.E des bourses de stage de formation en Europe et dans certaines églises d'Amérique en faveur des pasteurs œcuménistes. Dans ce sens, il fit adresser des circulaires à toutes les paroisses de l'E.P.C pour leur expliquer le but du conseil œcuménique. Le pasteur américain Brooks, dans ce sens rédigea aussi en bulu, une brochure explicative pour les chrétiens des synodes MUNICAM, Centre et Est plus hostiles à l'œcuménisme. Le but visé était de séduire et de gagner tous les fidèles et les pasteurs à la cause œcuménique en insistant à présenter les opportunités pour l'E.P.C d'en être membre. Néanmoins quelques pasteurs hostiles à l'œcuménisme, Akono Nko'o par ailleurs secrétaire exécutif d'un consistoire à l'E.P.C, déclinèrent cette offre de formation y voyant de la flatterie.

En seconde stratégie, et voyant que la première ne satisfaisait pas à leur attente de manière complète, les responsables de l'E.P.C partant pour l'œcuménisme, en s'inscrivant dans la logique de la crise et du mensonge, politisèrent leur tension interne en saisissant le gouvernement d'Ahidjo pour dénoncer « *le désordre* » créé à l'E.P.C par certains pasteurs, accusés par ailleurs de mener des activités politiques et d'avoir des accointances, dans ce contexte, avec des partis politiques dits subversifs tel que l'U.P.C. Cette stratégie s'avéra, pour eux efficace. Car quelques pasteurs fondamentalistes du synode Bassa, tel que le pasteur André Biyong, s'éloignèrent de la frange anti-œcuméniste dont ils se réclamaient au départ en cessant d'élever la voix, à cause du *terrorisme* de l'U.P.C qui sévissait dans leur zone d'évangélisation, et redevinrent loyaux à l'E.P.C à leur corps défendant<sup>356</sup>. Une nouvelle fut aussi entretenue selon laquelle le pasteur Akono Nko'o, anti-œcuméniste, gardait les maquisards de l'U.P.C dans la forêt de Dang, à Akom II dans le département de l'Océan, où il avait l'habitude de faire la chasse<sup>357</sup>. Néanmoins, les enquêtes discrètes menées sur le terrain par les autorités administratives confirmèrent que cette nouvelle était de la rumeur qui avait un but précis : noircir et présenter la frange anti-œcuménique de l'E.P.C devant les autorités administratives comme les adversaires politiques d'Ahmadou Ahidjo et les éliminer (neutraliser) par conséquent. Tel fut l'objectif poursuivi par les responsables de l'E.P.C. Et ceci peut se comprendre. Car en 1966, sur le prétexte de la fabrication de l'unité nationale, la trajectoire politique aujoulatiste, sous l'instigation d'Ahmadou Ahidjo amena les formations politiques de s'unir dans un parti unique, l'Union Nationale Camerounaise, dans le but de parachever

---

<sup>356</sup> Richard, Joseph, *op., cit.*

<sup>357</sup> Ndo Abe, *op., cit.*

l'unification des deux Cameroun<sup>358</sup>. Pendant cette période, le mythe de « *L'unité* » était présenté aux Camerounais comme le projet politique par excellence. Toute non adhésion à ce projet dans ce contexte de dictature politique, et quel que fut le motif, paraissait être un crime. Et toute position neutre équivalait à une opposition. La frange favorable à l'œcuménisme utilisa cette situation politique contextuellement dictatoriale du Cameroun pour développer un discours non fondé sur leurs frères en Christ de la même confession chrétienne en les présentant et en les stigmatisant devant les autorités comme des opposants à l'unité nationale. L'objectif visé étant que l'État interdise tout soulèvement ou toute revendication au sein de l'E.P.C dans l'intérêt des responsables de l'E.P.C favorables à l'œcuménisme.

La campagne que mena donc, dans ces tensions, la frange favorable à l'œcuménisme, au sein de l'E.P.C fut officiellement de préserver l'unité dans l'E.P.C qui satisfasse aux exigences du C.O.E et de célébrer ses 10 ans d'indépendance en 1967 dans cet état-là. En 1967, toujours dans ce contexte de prise de parole sur fond de tensions, quelques dossiers importants furent isolés à l'Assemblée Générale d'Etat à Ebolowa à savoir la création d'une seule église protestante du Cameroun, sous l'appellation de « *l'Église Unie du Cameroun* », selon les recommandations du C.O.E, la fusion à Douala des trois séminaires (Bibia pour l'E.P.C ; Ndoungue pour l'Église Évangélique du Cameroun et Nyassoso pour l'Église Presbytérienne du Cameroun occidental)<sup>359</sup>. Par ailleurs, les responsables de l'E.P.C, dans le souci d'anéantir davantage ceux des fidèles et pasteurs qui s'opposent à l'œcuménisme, prévoyèrent la « *déposition* » ou l'exclusion du métier pastoral de certains pasteurs anti-œcuméniques. C'est le cas du pasteur Ovono Alou, en poste à Metet, qui fut déposé par son consistoire d'origine. Il fut accusé de provoquer des divisions au sein des chrétiens et de cultiver la haine auprès des ouailles de ses paroisses tant à Ambam qu'à Mbalmayo. Dans ce sillage, le pasteur Akono Nko'o, ayant été écarté de son poste de secrétaire du consistoire Corisco-Kribi, fut écarté comme délégué de ce consistoire à l'Assemblée Générale de 1967. Car il fut accusé d'hérésie. Il en fut de même de tous les anciens d'église soupçonnés anti-œcuméniques et qui étaient partisans d'une marche tendant au retrait d'adhésion de l'E.P.C du C.O.E. Néanmoins, toutes ces mesures et décisions de la frange de l'EPC favorable à l'œcuménisme de l'E.P.C ne réussirent pas à gagner tous les fidèles et pasteurs à la cause œcuménique, et à la loyauté envers l'E.P.C. En effet, pendant les travaux de l'assemblée qui s'est tenue à Metet en 1966<sup>360</sup>, 08 sur 17 consistoires de l'E.P.C s'étaient encore opposés à travers « *la motion de refus* » de la fusion

<sup>358</sup> Philippe Gaillard, *Ahmadou Ahidjo 1922-1989*, Paris, Jalivres, 1994.

<sup>359</sup> Il faut noter que l'Assemblée Générale de Metet en 1966 avait déjà rejeté l'idée de fusion des églises protestantes au Cameroun.

<sup>360</sup> Ndo Abe, *op., cit.*

des églises protestantes du Cameroun. Néanmoins, selon les résultats de ce vote, 09 consistoires, dont la nette majorité, avaient voté pour l'adhésion de l'E.P.C au C.O.E et la fusion des églises protestantes. Cette fusion n'eut jamais lieu jusqu'aujourd'hui. Au fond, il est pertinent de comprendre que pour aboutir à ce résultat où 09 consistoires ont voté favorables à l'adhésion de l'E.P.C au C.O.E, les responsables de l'E.P.C, dans leur stratégie, et comme cela fut noté, procédèrent aux exclusions de plusieurs pasteurs hostiles à l'œcuménisme et leaders et influents dans leurs consistoires comme secrétaires ou modérateurs du consistoire et délégués de ces consistoires aux travaux de l'Assemblée Générale et les remplacèrent par des pasteurs acquis à leur cause. Il y a là la fabrication d'un vote, un vote biaisé à l'avance, une falsification de l'élection par la frange favorable à l'œcuménisme. En effet, l'exclusion de plusieurs pasteurs hostiles à l'œcuménisme pendant cette Assemblée Générale avait pour but de canaliser les résultats du vote aux fins d'obtenir l'adhésion à ce conseil œcuménique. Les tensions perdurèrent jusqu'à l'Assemblée Générale d'Etat en 1967 où une défection eut finalement lieu avec pour conséquence l'émergence d'une nouvelle territorialité de foi presbytérienne indépendante : l'Église Presbytérienne Camerounaise Orthodoxe.

### **B-3- Défection au sein de l'E.P.C : la naissance de l'E.P.C.O**

La défection qui surgit au sein de l'EPC et qui vit la naissance de l'EPCO, résulte de la non satisfaction de la frange anti œcuménique en termes d'intérêts socio idéologiques et matériels. En effet, n'ayant pas pu retirer l'EPC du COE, et ayant constaté que la question de l'œcuménisme, leur principale attente, fut volontairement éludée à l'Assemblée Générale qui eut lieu le 12 janvier 1967 à Elat-Ebolowa, la frange anti œcuménique de l'EPC sortit du temple d'Elat. Celle-ci exprimait au fond un désaccord en termes d'opinion religieuse et une manière pour elle de se constituer en une expression de foi presbytérienne indépendante de l'EPC. Le pasteur Mvondo Atyam, l'un des leaders de la frange hostile à l'œcuménisme provoqua la sortie de cette frange en demandant la parole et en disant ceci

*« Be ne te yiane biase : ôyôme ajô, nge ôyôme ôkône, nge ôyôme mô̄t. Nde amu mi nga biasé bia, éyoñ bi nga kate mia na bia ben ekuminisme, mi nji vô 'ôlô bia. Nde mô̄t ase a to nda Zambe va a ben ekumunik a toñe ma.*

*Traduction : (de Beling Nkoumba Dominique) :  
L'on ne devait pas négliger le moindre des problèmes, ni une petite maladie ou un petit homme. Alors, puisque vous nous avez méprisé, lorsque nous nous opposions à l'œcuménisme en refusant de nous écouter, je demande à tous les anti-œcuméniques présents dans ce temple de me suivre.*

*Sans toutefois attendre, il entonna le cantique n° 76 M.P.A intitulé « Nkengan bôt ya Zambe », qui fut repris en cœur en ces termes par les anti-œcuméniques :*

*Nkengan bôt ya Zambe. Dulu ya bita*

*Yesus njô wongan nye a nto ôsu*

*Bine ba b'awasan satan ba abé*

*Kômesa'ane a bobejañ beta jam nyô*

*Refrain: Bine bôt ya Zambe, bine nsamba wé*

*Bive toñe Yesus, bi ne bôte bè*

*Traduction (de Beling Nkoumba Dominique) :*

*Allons hommes de Dieu, la marche de la guerre*

*Jésus notre Roi est devant nous*

*Nous sommes ceux qui combattent les œuvres de la chair*

*Préparons ô frères cet événement*

*Refrain : Nous sommes les enfants de Dieu suivant son chemin*

*Suivons seulement Jésus, nous sommes ses enfants »<sup>361</sup>.*

La défection eut donc lieu le jour-là car 07 pasteurs sur 72 présents aux travaux de l'Assemblée Générale, et 12 anciens d'église sur 72 aussi sortirent du temple d'Elat suivis d'un nombre de fidèles et se dirigèrent à la chapelle de l'ancien établissement Frank James d'Elat, non loin du temple où avaient lieu les travaux de l'Assemblée Générale.

### **Tableau n°3 : Pasteurs et anciens qui sont sortis du temple à Elat en 1967**

<b>Pasteurs</b>	<b>Consistoires d'origine</b>	<b>Anciens</b>	<b>Consistoires d'origine</b>
1- Jean Andjongo	Yaoundé	1- Veuve Suzanne Bikim	Corisco
2- Abel Nko'o Bitoumou	Corisco	2- Luc Elie Molibi	Corisco
3- James Bikolo	Corisco	3- André Nkomo Banga	Corisco
4- David Awoh	Endam	4- Marthe Eboutou	Corisco
5- Jacob Ebe	Endam	5- Marc Okono	Corisco
6- Robert Mengue	Endam	6- David Engolo	Corisco
7- Mvondo Atyam	Mvangan	7- Pierre Atangan Ze	Endam
		8- Oscar Endaman Mfenda	Endam
		9- Jean Oyono Mvom	Endam
		10- Nna Mbongo'o Josué	Mvangan
		11- Samuel Nkoto Awong	Mvangan
		12- Herman Ntougá	Ntem

*Source : Archives privées de Binele Ayissi.*

<sup>361</sup> Ndo Abe, *op., cit.*, pp. 51-52.

Tel que le tableau l'indique, 99 % des pasteurs et anciens qui sont sortis du temple d'Elat, lors des travaux de l'Assemblée Générale de 1967 sont issus du synode MUNICAM. Un seul pasteur issu du synode Centre à savoir Jean Andjongo. Il eut donc deux « *assemblées générales* » simultanément à Elat (Ebolowa). Et chaque assemblée se considérait comme l'E.P.C héritière de la M.P.A avec ce que cela implique au niveau des biens divers. Et chaque Assemblée Générale acheva ses assises. Mais l'État ferma les paroisses où les tensions, suite à cette défection, devinrent plus denses et lança un mandat d'arrêt contre la frange hostile à l'œcuménisme. Les responsables de l'E.P.C favorables à l'œcuménisme, mobilisèrent de nouveau plusieurs stratégies pour gagner la loyauté de la frange qui proteste. Dans ce sens, profitant du contexte sociopolitique dans lequel Ahidjo procédait à tous les coups à la fabrication de l'unité nationale et à la neutralisation de ce qu'il appelait les populations rebelles de la Sanaga Maritime et de l'Ouest gagnées à l'U.P.C, l'État, à la faveur de l'E.P.C prit comme mesure d'interdire les réunions de la frange hostile à l'œcuménisme. Cette interdiction des réunions résulte d'un mensonge politique monté par les dirigeants de l'E.P.C auprès de l'État pour faire disparaître en son sein le mouvement anti-œcuménique. Ce mensonge stipulait que l'élection du Révérend Jean Andjongo comme Secrétaire Général de la frange hostile à l'œcuménisme et dont le nouveau nom, encore officieux est l'Église Presbytérienne Camerounaise Initiale (E.P.C.I), est une preuve que la frange anti-œcuménique de l'E.P.C, n'était que le pendant religieux du P.D.C (Parti Démocratique Camerounais) d'André Marie Mbida aux convictions politiques désormais opposées au régime d'Ahidjo.

Dans ce sillage, les dirigeants de l'E.P.C œcuménique suspendirent les tournées pastorales de la frange anti-œcuménique. Les pasteurs de cette frange rentrèrent dans leurs villages et villes afin d'attendre le verdict du tribunal de première instance de Yaoundé qui qu'activement recherchés dans leurs différentes zones d'affectation par les autorités administratives<sup>362</sup>. Le vœu des dirigeants de l'E.P.C favorables à l'œcuménisme s'accomplit. Car, les membres de l'Union Nationale Camerounaise, parti unique au pouvoir infligèrent des châtiments corporels à la frange hostile à l'œcuménisme. Le pasteur Obam Eteme fut dans la même optique interdit de séjour à Ebolowa par un arrêté préfectoral. Les pasteurs Mvondo Atyam et Abel Nko'o trouvèrent la mort à la suite des chaudes empoignades avec leurs adversaires. Les autorités administratives interdirent aussi la vente et la circulation des brochures imprimées à Marseille par les chrétiens fondamentalistes d'Europe supportant les anti-œcuméniques, et la Bible en langue bulu (nouvelle version de Moore, leader et

---

<sup>362</sup> Sylvie Abe Abe, *op., cit.*

missionnaire américain anti-œcuménique). Les représentants de l'Église Presbytérienne Unie des États-Unis profitèrent de ce contexte pour venir remettre légalement et officiellement les biens de la M.P.A le 25 janvier 1968 à l'E.P.C favorable à l'œcuménisme<sup>363</sup>. Ils essayèrent de regagner la loyauté de la frange hostile à l'œcuménisme, sans succès. La frange de L'E.P.C favorable à l'œcuménisme mobilisa et comme cela a été dit, toutes les stratégies aussi bien nobles que brutales et violentes pour faire cesser les tensions et regagner la loyauté des pasteurs et fidèles hostiles à l'œcuménisme. Mais elle ne put regagner que quelques-uns. Ahidjo, le Chef de l'État ne maîtrisait pas les raisons profondes des arrestations des pasteurs anti-œcuméniques.

*Il semblait que lors d'un voyage du président aux États-Unis, il a été interviewé par des journalistes qui lui posèrent les questions à propos de multiples arrestations dont étaient victimes les croyants anti-œcuméniques. Il leur répondit, qu'« il n'était pas au courant de ces arrestations des religieux ». Cependant, il reconnaissait l'arrestation des hommes accusés de subversion<sup>364</sup>.*

C'est dans ce sens qu'Ahidjo, dès son retour du voyage, ordonna que les enquêtes soient faites pour mieux savoir de quoi il s'agit. Il se rendit finalement compte qu'il s'agissait des religieux arrêtés sans motif, puisque la constitution du Cameroun en 1961 stipulait déjà que :

*Personne ne peut être molesté pour raison d'opinion ou de croyance, pour question de religion... aussi longtemps que l'ordre public est injecté, ensuite l'Etat proclame sa neutralité, vis-à-vis de toute croyance religieuse. La liberté et le libre exercice du culte sont garantis. Enfin le principe que seule la laïcité doit contrôler le gouvernement est manifesté par la séparation de l'Église et de l'État<sup>365</sup>.*

L'E.P.C engendre donc à son corps défendant, une nouvelle confession de foi presbytérienne indépendante : l'Église Presbytérienne Camerounaise Orthodoxe. Néanmoins, il est important de revenir sur les fondements de ces tensions socio institutionnelles.

### **C- Les fondements des tensions ayant engendré l'E.P.C.O**

Il est d'abord pertinent de montrer que les tensions qui ont fait engendrer au sein de l'E.P.C, l'E.P.C.O en 1967, sont officiellement la conséquence des tensions d'ordre idéologique qui ont caractérisé l'Église Presbytérienne des États-Unis en 1936, et qui, au cours d'une Assemblée Générale du mois de décembre de cette année-là, ont aboutit à une défection de

<sup>363</sup> Ndo Abe, *op., cit.*,

<sup>364</sup> Binele Ayissi, cité par J Ndo Abe, *idem.*, p.59.

<sup>365</sup> La constitution du Cameroun de 1961.

quelques délégués qui ont mis sur pied l'Église presbytérienne biblique des États-Unis. En effet, ces quelques délégués s'étaient opposés à l'introduction de la théologie libérale, du marxisme et du communisme ainsi que de la critique de la Bible au sein de l'Église. Ce qui fut accepté par la majorité des délégués qui restèrent dans l'Église presbytérienne Unie des États-Unis. Pendant que la nouvelle Eglise Presbytérienne Biblique des États-Unis resta fondamentaliste. Cette scission est suivie par la répartition des biens, meubles et immeubles, voire des champs de mission avec l'accord des deux confessions presbytériennes et conformément aux lois et principes des Presbytériens des États-Unis<sup>366</sup>.

Dans ce sens, la M.P.A du Cameroun fut donc rattachée à l'Église Presbytérienne Unie des États-Unis, quoique formée au départ par les missionnaires presbytériens fondamentalistes. Plusieurs de ces missionnaires fondamentalistes et rattachés désormais à l'Église Presbytérienne Biblique Unie, rentrèrent aux États-Unis. Cependant d'autres restèrent comme Paul Moore de connivence avec l'Église Presbytérienne Unie des États-Unis dont le système théologique faisait désormais partie de la théologie libérale qu'elle inculquait aux pasteurs, aux étudiants, et aux fidèles. Dans le même temps, les missionnaires fondamentalistes furent remplacés au Cameroun par les missionnaires libéraux. Des pasteurs autochtones indigènes furent inscrits d'abord sur le fondamentalisme avant la défection survenue aux États-Unis, ensuite sur la théologie libérale favorable à l'œcuménisme étant donné que la MPA était désormais sous la supervision de l'Église Presbytérienne Unie des États-Unis favorable à cette théologie libérale. Paul Moore qui voulait faire part de cette mutation théologique aux pasteurs indigènes, tout en voulant les séduire au fondamentalisme de départ, fut confronté à l'opposition de plusieurs pasteurs autochtones à l'instar d'Akoa Abomo et enseignant comme lui au petit séminaire théologique Dager à Bibia. Le fait pour l'E.P.C, héritière de la MPA qui elle-même était désormais contrôlée par l'Église Presbytérienne Unie des États-Unis ayant intégré la théologie libérale et ses implications, d'adhérer au COE, provoqua le courroux et le refus de plusieurs pasteurs minoritaires aussi comme ce fut le cas aux États-Unis. En première approche, une divergence d'appréciation des systèmes idéologiques est au fondement des tensions au sein de l'E.P.C et ayant produit une nouvelle territorialité de foi presbytérienne indépendante en 1970.

Néanmoins, au-delà de cette nature idéologique de ces tensions, il y a aussi sa nature sociale. En effet, le champ religieux presbytérien à cette période, s'est vu se construire en son sein, un clergé aux classes sociales différentes. La classe des clercs (pasteurs et anciens d'église)

---

<sup>366</sup> Sylvie Abe Abe, *op., cit.*

majoritairement âgée, mais au capital intellectuel bas, car n'étant titulaires que du C.E.P.E (Certificat d'Etudes Primaires Élémentaires) et s'estimant dotée d'un capital de sagesse et d'un capital spirituel à même de leur permettre de diriger au plus haut sommet l'Eglise. Et quant à la seconde classe des clercs, pasteurs et anciens d'église, majoritairement jeune plus instruite, donc au capital intellectuel élevé (baccalauréat et licence en théologie, doctorat) et se considérant mieux éclairée et à même de diriger le sommet de l'Eglise (modération, secrétariat général). De ces oppositions de classes au sein de l'E.P.C, émergent des luttes de classement, des batailles pour le contrôle du sommet de l'Eglise. La classe des clercs au capital intellectuel bas estimait qu'elle était lésée et moins considérée par rapport à celle des clercs au capital intellectuel élevé, en termes de prise de décision au sein de l'Église.<sup>367</sup>

Des propos d'un informateur, pasteur, qui évoquent le « *groupe de mécontents* » dans toute l'Église, par rapport à ce qui était dit par Akoa Abomo, témoignent de la nature sociale de ces tensions. Dans ce sens, au fond la quête de notabilité et l'exercice du pouvoir au sommet de l'E.P.C sont au fondement des tensions socio-institutionnelles et officiellement idéologiques ayant caractérisé l'E.P.C à cette période. La classe des clercs âgée et moins instruite voulait se pérenniser aux plus hautes responsabilités et postes de l'Eglise avec tout ce que cela comporte comme prérogatives notamment au niveau de la prise des décisions en termes de politique de foi de l'Église Presbytérienne Camerounaise. C'est pourquoi tous les pasteurs qui suivirent Paul Moore dans sa position fondamentaliste furent des « *vieux* », donc plus âgés et au capital intellectuel bas, n'ayant que le CEPE. Ce sont ces pasteurs qui provoquèrent la défection au sein de l'E.P.C ayant donné lieu à la scission en 1967. Pendant les tensions et dans leur stratégie

---

<sup>367</sup> Ecoutons cet informateur : *Et quand on arrive donc en janvier 1967, parce que là, c'est le véritable témoin de l'histoire, le jeune Secrétaire Général élu d'Etat en 1967, le pasteur Albert Théodore Nyemb, qui était mon professeur de théologie de l'ancien testament. Il disait qu'on ne devait jamais accepter les responsabilités, jeune, parce que lui il est élu. Comment est-ce qu'il est élu Secrétaire Général ? Il est élu Secrétaire Général à la suite de tissus d'intrigues. Normalement c'est un vieux du synode Bassa qui était pressenti comme secrétaire, parce que le secrétariat dans les assemblées générales est rotatif. Quand ça vient à MUNICAM, MUNICAM ne peut plus prendre le poste de Secrétaire Général. C'était un autre qui devait le remplacer. Et Akoa Abomo a estimé que lui intellectuel de son état ne peut pas permettre que quelqu'un qui a porté son sac finisse par devenir Secrétaire Général de l'E.P.C. Quand ils allaient au synode à New York, lui, c'est ce vieux pasteur Bassa là, qui portait son sac. Donc ce n'est pas parce qu'il l'a amené aux États-Unis qu'il doit devenir Secrétaire Général de l'E.P.C. Il faut un intellectuel. Que les Bassa amènent un intellectuel. On va donc suspendre les études du pasteur Théodore Nyemb qui est à Montpellier en préparation de sa licence en théologie. Les Bassa lui disent, si tu ne viens pas, nous allons rater notre poste parce que, Tjega qui devait remplacer Meye Mathias ici comme Secrétaire Général, n'a pas beaucoup fréquenté. Et alors, il eut un groupe de mécontents dans toute l'église et surtout dans le synode MUNICAM. Un grand groupe était mécontent de ce qui se passait. Ils ont dit ce n'est pas possible : on ne peut pas accepter ça. Pendant une pause, et ça c'est le feu Albert Théodore Nyemb qui me le confie pendant le cours, en justifiant le schisme. Pendant une pause de midi, des journalistes l'approchent. Ils lui disent bon ! Nouvellement élu Secrétaire Général, dites-nous vos impressions quant au problème de l'œcuménisme, comment allez-vous le gérer ? Il répond sans trop y réfléchir l'œcuménisme est déjà là. Que ceux qui ne veulent pas de l'œcuménisme qu'ils s'en aillent. Mais l'E.P.C est déjà dans la mouvance œcuménique.* (Entretien réalisé à Ebolowa le 19 mai 2018)

de séduction des ouailles afin de les gagner au fondamentalisme, ils présentèrent une image de l'œcuménisme qui peut s'expliquer par leur niveau intellectuel, tel que le relève encore notre informateur

*Les Bulu qui ont à l'oreille l'Efulameyon prennent l'œcuménisme comme le communisme. C'est comme ça que certains pasteurs expliquent que ce qui vient là veut dire que vous allez-vous partager votre femme, si votre frère est célibataire, vous vous partagez une femme. Si tu n'as pas d'enfants, vous vous partagez des enfants. Si tu as des cacahuètes et que ton frère n'en a pas, vous vous partagez les cacahuètes. C'est comme ça que l'on rejette l'œcuménisme en le confondant au communisme. Quand je le dis, j'en ai été victime. Et ça a créé des tensions dans des familles telles que ma mère est partie à l'E.P.C.O comme anti-œcuménique<sup>368</sup>.*

Cette confusion de l'œcuménisme avec le communisme reflétait leur niveau intellectuel, mais aussi une stratégie de cette frange de clercs pour détourner les ouailles de l'E.P.C à l'œcuménisme.

*Il y avait des raisons humaines. Comment comprendre que le premier modérateur de l'Assemblée Générale soit le leader de ceux qui sont partis de l'E.P.C ? Parce que ses intérêts personnels étaient menacés. Mvondo Atyam se voyait déjà avec l'arrivée des jeunes pasteurs, mis de côté. Mvondo Atyam tout éloquent qu'il était, n'était pas vraiment formé intellectuellement. C'est l'une des raisons profondes. Et en 1967, il faut élire le Secrétaire Général. Il y a deux candidats : un vieux parmi ceux qui ont milité pour l'indépendance de l'E.P.C, et un jeune licencié, licencié à l'époque, le pasteur Nyemb. Et c'est Nyemb qui passe et non le vieux. C'était un problème de formation, les vieux ont mal vu un jeune prendre les rênes de l'église (conflit de génération). C'est eux qui ont travaillé pour l'indépendance de l'Eglise de 1957 à 1967, la chose œcuménique était un prétexte<sup>369</sup>.*

Au fond donc, le positionnement stratégique qui se manifeste par l'exercice du pouvoir et ce que cela implique et produit au niveau du capital symbolique et prestigieux, demeure au fondement des tensions ayant provoqué une défection au sein de l'E.P.C en 1967. Laquelle défection a donné lieu à l'émergence de l'Église Presbytérienne Camerounaise Orthodoxe.

### **III- OFFRE DE FOI DE L'E.P.C, TENSIONS ET EMERGENCE DE L'EPRC**

Au fond donc, loin d'avoir pour fondement les divergences théologiques liées à l'adhésion de l'E.P.C à l'œcuménisme, les tensions socio-institutionnelles qui se manifestent

<sup>368</sup> Entretien réalisé à Ebolowa le 19 mai 2018.

<sup>369</sup> Entretien réalisé le 11 juin 2018 à Yaoundé.

au sein de l'E.P.C et qui aboutissent à une défection en 1967 qui engendre une nouvelle territorialité d'articulation de foi presbytérienne indépendante, l'E.P.C.O, reconnue officiellement en 1970, ont pour fondements l'exercice du pouvoir au sommet de l'Eglise et la quête de notabilité. Un informateur, pasteur, 44 ans de pastorat pouvait encore le dire, à propos de ces tensions en ces mots : « *Base ya E.P.C.O a mbe base bito. Pasteur Andjongo nye a mbe na a bo secretaire général. Paul Moore a ze profiter. Ajô e mbe ajô bito. Bôt bese be nga bo schismes, c'étaient des vieux pasteurs (Andjongo, Mvondo Atyam). A mbe ajô ñyeman, messengan* »<sup>370</sup>. Voici la traduction de ces propos :

*C'est la conquête du pouvoir qui a été au fondement de la création de l'E.P.C.O. C'est le pasteur Andjongo qui était pressenti au poste de Secrétaire Général. Paul Moore est venu donc profiter de cette situation. Car le problème était la conquête du pouvoir du sommet de l'église. Tous ceux qui ont créé le schisme étaient des vieux pasteurs, (Andjongo, Mvondo Atyam). Il y avait donc un problème de niveau intellectuel et de jalousie.*

La présente section, dans ce sillage, s'attèle à analyser, au sein de l'E.P.C, les tensions survenues et ayant abouti en 2009 à la création d'une nouvelle territorialité d'articulation de foi presbytérienne indépendante, l'E.P.R.C. Le contexte sociopolitique du Cameroun n'ayant pas joué un rôle majeur dans ces tensions, ne sera pas présenté ici. Dans ce sens, il sera plutôt question d'analyser le dyptique de la prise de parole et de la défection au sein de l'E.P.C d'une part. Et de revenir sur les fondements de ces tensions ayant provoqué l'émergence de l'E.P.R.C d'autre part.

### **A- Prise de parole et défection au sein de l'E.P.C**

Ce chapitre, faut-il le rappeler, traite de l'offre religieuse presbytérienne, tensions et productions de nouvelles territorialités de foi presbytérienne indépendantes au Cameroun évidemment. Dans cette perspective, les tensions ayant abouti à l'émergence de l'E.P.A de la M.P.A en 1970 ont déjà été analysées. De même que les tensions survenues au sein de l'E.P.C et ayant produit l'E.P.C.O en 1967. Il s'agit maintenant de traiter des tensions au sein de l'E.P.C ayant engendré finalement l'E.P.C. R en 2009. Cette première sous-section va donc tour à tour analyser et présenter les phases de prise de parole et de défection au sein de l'E.P.C.

---

<sup>370</sup> Entretien réalisé le 04 Août 2018 à Biyan près de Zoétélé.

## A-1- La prise de parole au sein de l'E.P.C

De 1970, date de reconnaissance officielle par l'État Camerounais de l'E.P.C.O, jusqu'en 2009, une certaine « *loyauté* » caractérisa les fidèles de l'E.P.C. L'expression loyauté est mise entre guillemets ici parce qu'il s'agit de signifier qu'il n'y a pas eu en cette période une défection favorisant une nouvelle territorialité d'articulation de foi presbytérienne indépendante. Néanmoins, il y a eu des tensions aboutissant souvent aux défections au niveau des paroisses, des consistoires et des synodes, toutes ces instances juridictionnelles ecclésiastiques, selon le jargon de l'E.P.C, engendrant d'autres. Durant cette période, les ouailles de l'E.P.C, en dépit des tensions, restèrent loyaux à leur Eglise. Toutefois dans la période 2002 et 2009, il eut des tensions socio-institutionnelles ayant certainement occasionné des prises de parole qui se sont achevées par la défection.

Cette prise de parole se manifesta, au sein de l'E.P.C, venant de quelques croyants, diacres, anciens d'église et pasteurs dont le principal leader est Simon Pierre Ngomo, par des revendications qui visaient non seulement la modification de la constitution de l'EPC, afin d'autoriser par exemple le ministère pastoral des femmes tel que l'E.P.C elle-même l'avait souhaité, mais aussi à procéder à la réformation morale de l'Eglise concernant notamment la gestion de son patrimoine foncier et immobilier. Pour mieux se faire entendre au sein de l'E.P.C et dans le but d'avoir davantage de fidèles et pasteurs qui vont se rallier à leur cause, ces pasteurs et fidèles, sous le leadership de Simon Pierre Ngomo se regroupèrent sous l'appellation de *Forces du Changement* au sein de l'E.P.C. Dans ce sens, ils rédigèrent un mémorandum, à l'attention de toutes les paroisses de l'E.P.C et contenant une lettre ouverte des Forces du Changement au sein de l'E.P.C.<sup>371</sup>

---

<sup>371</sup> Voici quelques extraits de cette lettre : *Au cœur du procès du Christ confronté à l'autorité administrative romaine, une question a jailli ! Une question troublante, peu commune, embarrassante. Cette question a traversé les âges et nous concerne plus encore aujourd'hui que ceux qu'ils l'ont suivi hier. Cette question interpelle notre église dans sa gestion et son fonctionnement aujourd'hui. Il s'agit de la question que Ponce Pilate a posée à Jésus : Qu'est-ce que la vérité ? [Jean 18 : 35]. Le plus souvent, les guides de nos peuples et même les leaders d'opinion ont préféré accorder leur attention aux groupes et personnes ayant eu raison au détriment de ceux qui disent la vérité. Cette validation ponctuelle de l'accord des esprits, même si cet accord dénature la vérité, heureusement ne réussit pas à falsifier l'histoire. Plutôt, on finit toujours par être rappelé à la tâche ingrate de défaire et refaire les points de suture qu'on aura négligemment effectués lorsqu'on a travesti la vérité. [...]*  
*Si l'on revient à notre contexte, contexte clérical propre, nous constaterons que les 50 années d'existence de l'E.P.C sont toutes cousues de crises et rapiécages incongrus qui montrent à suffisance qu'une « réforme s'impose ». S'exprimant pourtant dans un environnement de plus en plus exigeant en termes de bonne gouvernance, d'ouverture au monde par le biais de la sophistication croissante des techniques de communication, du respect des droits de l'homme etc., l'E.P.C (si on pouvait la personnifier) « par son entêtement à conserver ses rouages moyenâgeux » pourrait être comparable à ces indiens peaux rouges qui encore dans les années 70, préféraient les tentes de leurs réserves à la vie urbaine qui leur était proposée à grand renfort de subventions par les pouvoirs publics dans une Amérique plus que forte, venant de dominer la conquête spatiale. Qu'est-ce que la vérité pour l'E.P.C ?*

Plus loin dans la même lettre, il peut être lu à la fin qu'au départ de l'église presbytérienne américaine en 1957, « *Nous étions* » la plus rayonnante et la plus riche du Cameroun en termes de biens meubles et immeubles. Et qu'est devenu tout ce précieux patrimoine aujourd'hui ? Que l'EPC est devenue une église qui est rentrée dans les rangs. Les fidèles se détournent d'elle. La majorité des pasteurs vivent dans une indigence endémique. Et que la renommée de l'EPC est profondément entachée au point où, la seule illustration de sa vitalité ne se décline aujourd'hui qu'en termes d'intrigues, de coups bas, de malversations, de complots. Par ses frasques récurrentes, continuent-ils, l'E.P.C est devenue la risée des autres églises et a perdu sa place de leader suite au champ de l'évangélisation. La lettre continue en disant que Les Forces du Changement constituées spontanément au sein de l'Eglise ne peuvent plus tolérer cette dégradation avancée de l'E.P.C qui ne semble pourtant inquiéter personne. Et qu'eux : pasteurs, anciens d'église, diacres et chrétiens de l'E.P.C regroupés sous l'appellation de Forces du Changement au sein de l'E.P.C,

- Veulent que cela cesse ;
- Veulent que leur église soit libérée de cette emprise qui n'est autre que celle de l'apostasie, de l'Anti-Christ ;
- Qu'ils veulent que leur église soit libérée de la distorsion de sa vocation missionnaire première perpétrée par une coalition mondaine athée qui l'enserme ;
- Nous voulons que l'E.P.C soit affranchie du diktat des apparatchiks réactionnaires de l'ancien système ;

---

*Dans ce monde en pleine mutation, où il est reconnu à des instances spécifiques la charge de définir et d'administrer toutes les formes d'institutions et regroupements associatifs en prescrivant des règles et lois rendant leur gestion cohérente, notre Eglise se présente finalement comme siégeant et légiférant sans inquiétude dans une république moderne, en piétinant les dispositions des codes de lois en vigueur au Cameroun sous le regard passif et même souvent complice des autorités pourtant chargées de veiller à leur respect.*

*L'E.P.C est aujourd'hui phagocytée par :*

- *Des lobbies politiques séculiers*
- *Des élites qui, par le pouvoir de l'argent, l'ont prise en otage*
- *Des pasteurs qui spolient sans vergogne son patrimoine, ils sont engagés dans des empoignades sans merci pour contrôler ses rouages, les paroisses et les fidèles et ont manifestement dévié de leur mission évangélique. Les bergers qui veulent paître le troupeau du Seigneur sont sacrifiés à l'autel de la délation et punis sans justification : ici, la falsification des faits suffit pour prouver leur culpabilité.*

*C'est dans ce train de la mort de l'Évangile que sont embarqués chaque année, les délégués de nos assemblées générales. Nourris de fausses informations et de mauvaises intentions, ils sont toujours prêts à s'associer à des meneurs sans scrupule installés dans nos juridictions souvent élus (à l'issue des campagnes arrosées) sans enquêtes appropriées sur leur conversion réelle et le niveau de leur spiritualité. Les Forces du Changement Au Sein De l'EPC, « Mémoire », in Simon Pierre Ngomo, *Les raisons de mon départ de l'Église Presbytérienne Camerounaise*, inédit, 2009, pp. 3-4.*

Qu'ils veulent en finir avec ce système qui fait des pasteurs brillants hautement diplômés, les parias de notre église et qui maintient le pouvoir de la médiocrité contre la promotion de l'excellence.

La Lettre continue en mentionnant qu'aujourd'hui dans l'E.P.C au quotidien pour le regretter, il se voit l'accomplissement de cet avertissement que l'Apôtre Paul adressait aux Thessaloniens en ces termes : « *Au sujet de la venue de notre Seigneur Jésus-Christ et de notre rassemblement auprès de lui... Il faut que vienne d'abord l'apostasie et que se lève l'Homme de l'impiété. Le Fils de la perdition, celui qui se dresse et s'élève contre tout ce qu'on appelle Dieu ou qu'on adore, au point de s'asseoir en personne dans le temple de Dieu et proclamer qu'il est Dieu* ». Les Forces du Changement lancent donc un appel à toutes les forces vives et surtout à la majorité silencieuse de l'E.P.C pour qu'elles viennent rejoi leur rejoindre dans ce combat pour une restructuration en profondeur de notre église afin que leur église s'adapte à l'ère du temps et sorte de cette ornière. Et que les nombreux ralliements à leur combat pour restaurer l'Église du Christ leur donnent encore plus de courage pour résister aux assauts des forces rétrogrades que manifeste leur détermination à s'accrocher à leurs privilèges. La conclusion de la Lettre dit que si rien n'est fait, frères et sœurs dans le Seigneur, il y a un grand risque qui plane sur la tête de l'E.P.C c'est comme une épée de Damoclès : « *il s'agit d'une nouvelle scission de notre église* »<sup>372</sup>.

Dans ce même document s'y trouvent des rapports des procès de la commission juridique ecclésiastique de l'E.P.C. Des procès dans lesquels le Révérend Simon Pierre Ngomo était interpellé et reconnu coupable et donc sanctionné, mais dont les rapports dans ce document justifiaient son innocence. La prise de parole de ces quelques chrétiens de l'E.P.C et sous la conduite du pasteur Simon Pierre Ngomo, leur leader et jouissant d'une autorité charismatique avérée, est due officiellement à l'expression de leur insatisfaction du fonctionnement de l'E.P.C qui selon eux, fait par exemple la promotion de la médiocrité, le « *diktat des apparatchiks réactionnaires de l'ancien système* ». Cette contestation avait pour objectif officiel présenté une reformation morale de l'E.P.C ayant trois volets d'après le Révérend Simon Pierre Ngomo lui-même, à savoir : la reconversion des mentalités, la révision de la constitution et la réforme de la spiritualité<sup>373</sup>. La défection qui eut lieu après au sein de l'E.P.C et qui favorisa l'émergence

<sup>372</sup> Les Forces du Changement « *Memorandum* », in Simon Pierre Ngomo, *op., cit.*, pp.17-18.

<sup>373</sup> Entretien réalisé à Biyan près de Zoétéélé le 04 Août 2018.

de l'E.P.R.C est une preuve selon laquelle cette frange de chrétiens n'a pas pu réaliser ses objectifs de réforme morale de l'E.P.C.

### **A-2- Défection et émergence de l'E.P.R.C**

La sociographie de cette défection fait état de ce que Simon Pierre Ngomo, le pasteur leader de la frange dénommée les Forces du Changement au sein de l'E.P.C est élu modérateur de la 50<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C tenue dans sa paroisse à Zoétélé-ville, dans le consistoire Nkoumadjap en 2007. Durant cette modération et dans le souci de déconstruire et de reconstruire les mentalités morales et spirituelles des chrétiens, quelle que soit leur position au sein de l'E.P.C, le document dont il porte la signature fait état de 20 actes posés pour impulser ce changement voulu et réclamé par sa frange. Ces 20 actes sont en fait des dithyrambes des réalisations du pasteur Ngomo comme modérateur d'une Assemblée générale de l'EPC. Il est vanté par ses fidèles qui le trouvent meilleur par rapport au reste des pasteurs responsables à l'EPC<sup>374</sup>.

Leur leader et eux-mêmes étaient conscients qu'un seul mandat à la modération de l'E.P.C ne saurait suffire pour impulser le changement qui leur tient à cœur au sein de cette église. L'idée de faire défection sera davantage nourrie donc par les Forces du Changement au sein de l'E.P.C lorsque Simon Pierre Ngomo, sera confronté aux difficultés de briguer un second mandat de modérateur et même de rester aussi longtemps possible à ce poste. La sociographie de ces faits montre qu'en prenant le pouvoir à Zoétélé en qualité de modérateur de la 50<sup>ème</sup> Assemblée Générale /E.P.C et selon ses fidèles loyaux, le Rév. Ngomo a d'une part reçu une chemise de correspondance, qui comprenait des plaintes dont plusieurs étaient formulées contre le Révérend Dr Massi Gams. Et que le Révérend Ngomo a organisé en homme de Dieu plusieurs rencontres de pacification entre le Révérend Dr Massi Gams et ceux qui voulaient en découdre avec lui. Il a obtenu difficilement de ceux qui voulaient que le Secrétaire Général de l'E.P.C soit demis de ses fonctions leur assentiment pour la réconciliation quelque peu arrachée par l'argumentation évangélique.

D'autre part, et selon toujours ses fidèles loyaux le Révérend Ngomo a trouvé qu'à l'Assemblée Générale de 2006 tenue à Kribi, le Secrétaire Général de l'E.P.C suite au rapport du comité de contrôle avait accusé l'Ancien Bitha (Trésorier Général) pour sa gestion scabreuse. Un contre contrôle a été commis par l'Assemblée Générale de Kribi. Suite aux conclusions de ce dernier, l'ancien Bitha a été suspendu et traduit à la commission juridique permanente. Deux

---

<sup>374</sup> Simon Pierre Ngomo, *op., cit.*, pp. 13-15.

jours avant le début des travaux de l'Assemblée Générale à Zoétélé, l'ancien Bitha a comparu devant la commission juridique permanente. Pour sa défense, il a montré que c'est le Secrétaire Général de l'E.P.C en sa qualité d'ordonnateur des dépenses qui l'a induit en erreur. Pour une meilleure information sur cette affaire et étant donné que le Secrétaire Général était mis en cause, la commission juridique a demandé que lui soit transmis le fond du dossier de Bitha.

Conformément à la constitution, et selon ce mémorandum c'est au Secrétaire Général de l'E.P.C que revenait la charge de transmettre à la commission juridique cette plainte contre Bitha (en sa qualité de secrétaire exécutif de l'église, voir livre de discipline) et constituer le comité de défense. La commission juridique permanente, poursuit la Lettre, a attendu ces documents pendant toute l'année 2006, sans suite. Le modérateur de l'Assemblée Générale de l'E.P.C 2007, le Révérend Ngomo a demandé au Secrétaire Général de transmettre sans délai le dossier Bitha à la commission juridique pour qu'il soit vidé. A la suite de cette injonction, le Secrétaire Général a proposé que le Conseil Général se tienne du 18 au 19 avril 2007. Ces assises devaient être précédées par celles de la commission juridique permanente le 17 avril pour statuer sur le cas Bitha. Accord lui a été donné par le modérateur. Curieusement non seulement le Secrétaire Général n'a pas transmis le dossier Bitha à la commission juridique qu'il a lui-même convoqué, mais aussi, n'a pas daigné se présenter ce jour, la 3<sup>e</sup> fois consécutive. C'est alors que la commission juridique irritée par le comportement méprisant du Secrétaire Général, a pris la décision de le suspendre de ses fonctions pour obstruction à la manifestation de la vérité sur le cas de Bitha <sup>375</sup>.

Cette version des faits des chrétiens regroupés sous l'appellation « *Forces du Changement au sein de l'E.P.C* » sous la conduite du Rév. Simon Pierre Ngomo est à plusieurs égards, subjective et contient des vérités partielles voire des contre-vérités. En effet, s'il faut reconnaître, et comme nous l'ont révélé plusieurs informateurs que le Secrétaire Général de l'E.P.C de cette époque, « *Massi Gams a dilapidé les fonds P.P.T.E octroyés à l'E.P.C en créant une petite société dénommée SAGESSE, à qui il a confié la construction des salles de classe en marge d'un appel d'offre supposé accompagner de publication. Au lieu de la véritable construction de ces salles de classe, il a fait construire des auberges pour lui* »<sup>376</sup>, La procédure de discipline du Secrétaire Général a été quelque peu biaisée volontairement et au profit du modérateur de l'E.P.C Simon Pierre Ngomo. En effet, n'ayant pas répondu présent aux assises du Conseil Général de cette année 2007, assises tenues habituellement à Djoungolo, à

<sup>375</sup> Simon Pierre Ngomo, *op. cit.*

<sup>376</sup> Entretien réalisé à Biyan le 04 août 2018.

Yaoundé, lieu du siège du Secrétariat Général de l'E.P.C, c'est plutôt ce Conseil Général et sous l'égide du modérateur de l'E.P.C, Simon Pierre Ngomo qui a suspendu de ses fonctions de Secrétaire Général Massi Gams. Or, selon la constitution de l'E.P.C, le Conseil Général n'a pas qualité de suspendre le Secrétaire Général, seule l'Assemblée Générale est habilitée à le faire. Le modérateur de l'E.P.C, Simon Pierre Ngomo, devient aussi après ce Conseil Général, Secrétaire Général par intérim de l'E.P.C jusqu'au 11 décembre 2007, date de la tenue de l'Assemblée Générale jubilaire, ramenée au mois de décembre 2007 au lieu de janvier 2008 à cause de l'anniversaire des 50 ans d'indépendance de l'EPC. Au cours des travaux de cette Assemblée Générale<sup>377</sup>, le Modérateur et Secrétaire Général par intérim, le Rév. Simon Pierre Ngomo, fait annoncer le rassemblement des délégués dans le temple pour le culte d'ouverture. Après le culte, et comme l'indiquait le programme adopté par le Conseil Général, il s'est retiré dans son bureau pour une pause, avant d'aller procéder à la préparation du vote du modérateur, tâche qui revient au Secrétaire Général en réalité.

*A peine installé, une clameur fort singulière venant du temple de Djoungolo a attiré son attention ainsi que celle de tous ceux qui étaient dans son bureau au Secrétariat Général.*

*Il a tour à tour envoyé son planton et son chef de protocole s'enquérir de la situation.*

*Il lui a été rapporté (tel que vécu) que le pasteur Massi Gams a été conduit au pupitre réservé au bureau de l'Assemblée Générale par le modérateur du synode Bassa et d'autres accompagnateurs, sous les applaudissements d'une foule manifestement hystérique.*

*Le Rév. Ngomo a demandé à son chef de protocole pour la circonstance le Rév. Oyono Jean Paul Lavenir (directeur du département de la communication) d'aller au temple et convoquer au micro, le bureau des six synodes pour une concertation dans son bureau. Constatant que ces derniers refusaient de s'exécuter, et voyant que la situation risquait de dégénérer en une insurrection incontrôlée, le Rév. Ngomo a décidé d'aller s'adresser lui-même aux délégués manifestement pris en otage dans le temple.*

*En dépit des cris et injures proférés dans la salle, il a posé à l'assistance la question suivante : « comment pouvons-nous ouvrir les travaux dans ces conditions ? » (Il montrait du doigt le Rév. Dr Massi Gams qui était assis à sa droite, en raison des faits qu'il était sous le coup d'une suspension).*

*C'est alors qu'il décide de suspendre les travaux pour une concertation préalable avec les six synodes. Une fois de plus, les responsables des synodes ont refusé de s'exécuter.*

*Rentré à son domicile, une délégation formée du Rév. Bikoi Samuel Jacob, du Rév. Oyono Abel, du Rév. Satague Fouda, de Madame Mbarga Évelyne, est venue à sa rencontre pour une médiation<sup>378</sup>.*

<sup>377</sup> Simon Pierre Ngomo, *op., cit.*, p.2.

<sup>378</sup> Simon Pierre Ngomo, *idem.*, p. 7.

La suite de la sociographie de ces tensions durant cette Assemblée Générale jubilaire montre que la délégation formée et envoyée à sa rencontre pour le convaincre de revenir dans le temple et de participer aux élections du modérateur en tant que candidat, n'a pas pu fléchir sa décision. Simon Pierre Ngomo opposa un non catégorique.

*« Nde ēyoñ ba loene nye na a zu suñ ēto na ēyoñ ésulan é mane ya, be keya nye yen, nye a nga biasé Assemblée Générale. A via tabe si na, a zu ki fe. A ne E.P.C a nga jô na ba passer nye Emo'o mejô. Ba loene jôm te na les délits d'audience. Amu bine une juridiction wo biassé Assemblée Générale, Assemblée ētē. Amu a ne jam bulu a loene na mejô be nji beta fase. E nye ane be délits d'audience. Ba fase ki fe, ba nyoñ ve ñtyi' àne. Ve be nga bo nye mvoe na be nga via jô nye na bitame lôl nye Emo'o mejô. Non ! C'était vraiment la tolérance on a tendu la main à Ngomo »<sup>379</sup>.*

Voici la traduction de ces propos en français :

*Après le culte, on va donc l'appeler pour venir passer aux élections, il fait comprendre qu'il ne vient plus. L'E.P.C a donc décidé de l'envoyer à la commission juridique. On appelle ça les délits d'audience, parce que nous sommes une juridiction. C'est ce genre de procès qu'on appelle en bulu des procès non négociables, les délits d'audience. On ne réfléchit plus, on prend seulement la décision. Mais on a été tolérant envers lui parce qu'on l'a encore fait passer à la commission juridique. Non. ! C'était vraiment la tolérance on a tendu la main à Ngomo.*

L'Assemblée Générale constatant la longue absence du modérateur en poste appliqua la constitution de l'Eglise qui prévoit qu'en cas d'absence du modérateur, un ancien modérateur ou le doyen d'âge peut organiser les élections. Le Révérend Simon Pierre Ngomo est traduit à la commission juridique qui lui reprochait de plusieurs faits parmi lesquels la suspension du Révérend Dr Massi Gams, pour prendre sa place de Secrétaire Général, son orgueil qui s'est manifesté par le fait d'éconduire trois délégations s'étant rendues auprès de lui dans le but d'obtenir son accord pour revenir modérer l'Assemblée Générale de l'E.P.C. Bien évidemment, « les Forces du Changement au sein de l'E.P.C » et constituées majoritairement des chrétiens de la paroisse de Zoétéle-ville et ses chapelles au Cameroun et dans le monde où Simon Pierre Ngomo est modérateur, rédigent une lettre au modérateur du consistoire Nkoumadjap. Une lettre qui exprime un rapport de force entre la paroisse de Zoétéle-ville et le consistoire Nkoumadjap sommé par l'Assemblée Générale de l'E.P.C de sanctionner le pasteur Simon Pierre Ngomo. L'objet de la lettre concerne les sanctions infligées au Révérend Pasteur Simon

<sup>379</sup> Entretien réalisé à Ebolowa le 22 mai 2018.

Pierre Ngomo<sup>380</sup>. Dans cette lettre écrite le 20 décembre 2008, la paroisse de Zoétélé-ville dit ne pas comprendre jusqu'à ce jour (le 20 décembre 2008) pourquoi son pasteur a été sanctionné et continue à être persécuté de la sorte. Et qualifie ces sanctions de forfaitaires tout en signifiant le rejet sans équivoque qu'elle oppose à ces actes de sanction. Les responsables de cette paroisse réitèrent dans la lettre que Simon Pierre Ngomo demeure pasteur appelé à vie de leur paroisse avec tous ses attributs et qu'ils sont déterminés à assumer leur position en assumant toutes les conséquences qui en découleraient. Mais le 06 février 2009 à Zoétélé Simon Pierre Ngomo écrivait une lettre au modérateur de la 52<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C à Yaoundé, dont l'objet était de lui signifier sa décision de quitter l'E.P.C<sup>381</sup>. Après avoir présenté son bilan pastoral de 34 ans de service qu'il trouve élogieux, Simon Pierre Ngomo fait ensuite état de la dégradation qu'il juge « grave » de l'E.P.C et enfin il conclut que sur le plan international, l'E.P.C n'a plus aucune crédibilité.

*Monsieur le modérateur,*

*Voilà à grands traits le sombre tableau qu'offre aujourd'hui l'Église Presbytérienne Camerounaise. Dans ce contexte, et parce qu'il n'y a aucune perspective de la changer de l'intérieur en raison de la puissance de ces apparatchiks réactionnaires qui la contrôlent et l'enserrent, j'ai préféré, en mon âme et conscience, me retirer de l'EPC qui a ostensiblement dévié de sa vocation missionnaire originelle et qui ne permet plus de m'exprimer en conformité avec mes convictions.*

*Parce que je reste profondément attaché à la doctrine presbytérienne et que je suis convaincu de la nécessité d'être ancré dans la réformation, nous avons décidé de créer, avec les très nombreux frères et sœurs en Christ qui partagent ce sentiment, L'ÉGLISE PRESBYTÉRIENNE REFORMÉE DU CAMEROUN » prenez acte dès ce jour<sup>382</sup>.*

Dans le même sillage du Rév. Simon Pierre Ngomo, la session de la parole E.P.C de Zoétélé-ville écrivait au modérateur du consistoire Nkoumadjap le 24 février 2009, l'objet de cette lettre était son retrait de l'E.P.C<sup>383</sup>. Après avoir rappelé au modérateur la lettre du 20 décembre 2008 concernant les sanctions infligées au pasteur Ngomo et dans laquelle elle exprimait son soutien et sa solidarité à son pasteur jusqu'au bout, la paroisse de Zoétélé-ville déduit que « Pour toutes ces raisons, et parce que nous avons estimé que nous ne pouvons plus continuer à louer Dieu dans la sérénité et la paix, la paroisse de Zoétélé-ville, dans toutes ses

<sup>380</sup> Cette lettre se retrouve dans Simon Pierre Ngomo, *op., cit.*

<sup>381</sup> Simon Pierre Ngomo, *idem.*

<sup>382</sup> Simon Pierre Ngomo, *ibidem.*, p. 5.

<sup>383</sup> Simon Pierre Ngomo, *ibidem.*

*composantes, a décidé de quitter l'E.P.C et de rejoindre le Rév. Simon Pierre Ngomo dans L'ÉGLISE PRESBYTÉRIENNE REFORMÉE DU CAMEROUN DÈS CE JOUR »<sup>384</sup>.*

Voilà présentée la sociographie des tensions socio-institutionnelles ayant provoqué une défection au sein de l'E.P.C qui vit émerger l'E.P.R.C. il reste maintenant à déterminer les fondements de ces tensions.

## **B- Les fondements des tensions ayant conduit à l'émergence de l'E.P.R.C**

Il va de soi que tout système social voire toute organisation sociale génère souvent ses propres zones d'incertitude c'est-à-dire des marges de liberté ou d'autonomie qui peuvent être saisies par des individus devenus acteurs pour agir en se démarquant des lois d'un système social. Tel est le cas d'espèce. En effet, n'ayant pas pu reconstruire et changer l'E.P.C selon leur propre vision, la frange, « *Les forces du Changement au sein de l'E.P.C* » avec son leader le pasteur Simon-Pierre Ngomo, s'est saisie de la marge de liberté qu'elle disposait à savoir la possibilité ou la capacité de se créer, comme l'ont fait les Ngoumba, d'autres espaces d'expression de foi presbytérienne indépendants de l'E.P.C et dans lesquels elle va impulser, sans traquenards, les changements qui lui tenaient à cœur au sein de l'E.P.C. La défection qui eut donc lieu à l'E.P.C a abouti à une scission ayant fait émerger l'EPRC en 2009 et qui comptait en cette année-là une paroisse dite charismatique basée à Zoétélé-ville, avec 300 anciens d'église, 500 diacres répartis dans plus de 15 chapelles implantées dans 4 continents (Afrique, Europe, Amérique, Asie)<sup>385</sup>. Aujourd'hui l'E.P.R.C compte selon l'un de nos informateurs, un consistoire d'une paroisse de 15000 fidèles répartis dans 20 chapelles dans le monde. Les tensions qui sont à l'origine de l'émergence de l'EPRC sont d'ordre socio- institutionnel. D'ailleurs, Simon Pierre Ngomo lui-même avait déclaré que :

*Il ne s'agit pas ici d'un schisme dans la mesure où mes motivations ne reposent pas sur une divergence théologique. L'E.P.R.C reste profondément ancrée dans la doctrine presbytérienne universelle et partage les fondamentaux de l'E.P.C. Toutefois, nous avons l'ultime conviction que cette dernière a un réel besoin de profondes réformes dans son mode de fonctionnement. Et parce que ces nécessaires réformes sont rendues pratiquement impossibles de l'intérieur en raison de la puissance des forces rétrogrades qui l'ont prises en otage à tous les niveaux de son organisation et qui sont réfractaires à toute idée de changement, nous avons estimé qu'il était mieux indiqué de les mettre en œuvre dans un cadre nouveau<sup>386</sup>.*

<sup>384</sup> Simon Pierre Ngomo, *idem.*, p. 2.

<sup>385</sup> Simon Pierre Ngomo, *op.*, *cit.*

<sup>386</sup> Simon Pierre Ngomo, *idem.*, p. 1.

Certes, le pasteur Simon Pierre Ngomo encore à l'E.P.C et même jusqu'aujourd'hui, a fait de sa paroisse un recours thérapeutique. Les malades allaient à Zoétélé dans sa paroisse chercher la guérison par le biais de la prière. Cette paroisse de Zoétélé-ville (ancienne paroisse de l'E.P.C) était devenue et l'est jusqu'à présent distributrice des biens de salut spirituel, physique ou corporel. Cette introduction de la guérison par la prière lui a valu de s'expliquer devant le Secrétariat Général de l'E.P.C et même d'être excommunié 12 fois<sup>387</sup> avant d'être accepté par l'EPC. Néanmoins, cette guérison religieuse comme recours thérapeutique a densifié son aura. Elle explique l'influence et le pouvoir charismatique dont a et détient Simon Pierre Ngomo. La première implication de ces qualités spécifiques à lui est qu'il va devenir le pasteur à vie de la paroisse de Zoétélé-ville et va faire 04 mandats de modération dans son consistoire d'origine, le consistoire Nkoumadjap, lorsqu'il était encore à l'E.P.C alors que la constitution prévoit un mandat de modération renouvelable une fois. Et c'est cette expérience qu'il voulait revivre au sommet de l'E.P.C, en allant même plus loin. Les fondements des tensions socio-institutionnelles qui surviennent de manière explicite pendant l'Assemblée Générale de décembre 2007 peuvent donc mieux s'expliquer à partir du projet et des ambitions personnelles du Rév. Pasteur Simon Pierre Ngomo.

En réalité, les tensions socio-institutionnelles, puisqu'il y en a eu et d'après le Rév. Pasteur Simon Pierre Ngomo quand il déclare

*Le paroxysme de cet acharnement incompréhensible a été atteint lors des assises de la 51<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C qui s'est tenue à Djoungolo à Yaoundé au mois de décembre 2007. Le modérateur de ces assises que j'étais, a dû faire face à des manifestations de violence, de haine et d'animosité inexplicables et d'une intensité jamais égalée de la part d'hommes qui se disent pourtant de Dieu et qui ont pour devoir et responsabilité de diffuser autour d'eux, l'amour et la paix que Christ nous a prescrits comme commandement suprême<sup>388</sup>.*

Ces tensions socio-institutionnelles, disions-nous, qui se sont manifestées officiellement lors de la 51<sup>ème</sup> Assemblée Générale tenue en décembre 2007 au lieu de janvier 2008, à Djoungolo et qui ont abouti à l'émergence de l'E.P.R.C ont pour fondements l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des fins personnelles et la quête d'une notabilité dans cette perspective-là. En réalité, le Rév. Simon Pierre Ngomo, tout en impulsant ce qu'il appelle les Forces du Changement au sein de l'E.P.C, en alignant derrière lui sa paroisse sous le vocable des « *Forces du changement* », voulait se pérenniser au poste de modérateur et même de Secrétaire Général

<sup>387</sup> Entretien réalisé à Zoétélé le 1<sup>er</sup> Août 2018.

<sup>388</sup> Simon Pierre Ngomo, *op.*, *cit.*

de l'E.P.C au mépris de la constitution et dans le seul but personnel de se satisfaire du prestige et du rayonnement que donnent ces postes à un pasteur qui les occupe.

**Planche photographique n° 5 : Le Rev. Simon Pierre Ngomo en vestimentaire pastoral<sup>389</sup>**



Source : <https://www.crtv.cm/2020/08/simon.-pierre-ngomo-for-ever/>

Au regard des informations à nous livrées par nos répondants, il appert que Simon Pierre Ngomo, et comme cela a été noté, était caractérisé par une quête de notabilité permanente au sein de l'E.P.C. Une quête de notabilité qui devait aboutir à un exercice du pouvoir ecclésiastique au sommet de l'Eglise et à des fins personnelles en priorité. C'est pourquoi pour mieux atteindre cet objectif, il a mis sur pied une stratégie visant à mettre à nu la dilapidation des biens immobiliers de l'E.P.C par les pasteurs, ce qui rentre quand même dans un management de clairvoyance, mais pour se construire par là une légitimité et une aura auprès des fidèles. Dans ce sens, Simon Pierre Ngomo, modérateur de la 50<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C tenue à Zoétéle dans sa paroisse, a étouffé volontairement les dossiers d'accusation portés contre Massi Gams, alors Secrétaire Général, pour revenir là-dessus pendant le premier Conseil Général de la même année, et dans le but de le faire destituer de son poste pour le récupérer à la suite et cumuler les fonctions au sommet de l'Eglise. Ce qu'il parvient à faire. En effet, la plupart des membres qui ont siégé dans ce Conseil Général étaient ses amis. La destitution, anti constitutionnelle d'ailleurs, du Secrétaire Général lors de ce Conseil Général, était en fait un coup préparé par Simon Pierre Ngomo. En le faisant, il violait la constitution de l'E.P.C qui autorise seule l'Assemblée Générale à destituer le Secrétaire Général. L'objectif visé par lui était de cumuler les fonctions de Modérateur et de Secrétaire Général de l'EPC.

Par ailleurs, toujours dans l'optique de se pérenniser au pouvoir au sommet de l'Eglise, Simon Pierre Ngomo fut à l'origine, en amadouant quelques pasteurs et anciens acquis à sa cause, de l'idée de ramener l'Assemblée Générale de janvier 2008 à décembre 2007 et que l'année 2008 soit déclarée année bilingue à cause des activités marquant la célébration du cinquantenaire de l'indépendance de l'E.P.C en 2007. La logique dans laquelle il s'inscrivait était de rester Modérateur de l'EPC en 2008 sans passer par les élections. Cette idée ne fut

approuvée que par quelques fidèles qui sont ses amis pendant le Conseil Général. Durant l'Assemblée Générale de décembre 2007, il lui a été demandé de passer aux élections, s'il veut garder son poste de modérateur. Simon Pierre Ngomo, non seulement a décliné ces élections, mais aussi n'est pas parvenu à se satisfaire de ses objectifs qui étaient de rester Modérateur et Secrétaire Général. Voilà pourquoi, il fit une défection en créant l'E.P.R.C.

Au fond, l'initiative de créer une église presbytérienne indépendante de l'E.P.C par Simon Pierre Ngomo est de longue date. A défaut d'avoir exercé de manière durable le pouvoir ecclésiastique au sommet de l'E.P.C, il s'est fait constituer pour alternative de créer son église presbytérienne où il sera question pour lui d'être au sommet du pouvoir aussi longtemps que possible. La preuve est que les titres fonciers des terrains où sont implantés des édifices religieux et pastoraux de son ancienne paroisse de l'E.P.C devenue sa nouvelle Eglise, sont faits en son nom et non au nom de l'E.P.C comme c'est souvent le cas dans d'autres paroisses. D'ailleurs l'E.P.C s'est confrontée dans les tribunaux de Sangmélina et d'Ebolowa, face à Simon Pierre Ngomo, de récupérer « *ses biens* » parce que tous les documents juridiques de ces biens, la paroisse et ses chapelles ont été faits au nom de Simon Pierre Ngomo qui est donc le propriétaire bien qu'étant encore à l'E.P.C. Ce fait atteste que les tares que Simon Pierre Ngomo et Les Forces du Changement, fidèles de sa paroisse, dénoncent à l'E.P.C, demeurent certes fondées. Mais elles constituent aussi un prétexte sur lequel Simon Pierre Ngomo voulait s'appuyer pour procéder à la défection et finalement à la création de son église. Simon Pierre Ngomo avait pour projet d'exercer le pouvoir au sommet de l'Eglise de manière durable afin de jouir de son prestige, de ses honneurs. Il voulait modifier la constitution de l'E.P.C pour réaliser ce projet. Son but premier n'était pas de réformer ou de travailler pour que l'E.P.C retrouve sa crédibilité d'antan, mais d'imposer sa vision ecclésiastique en jouissant du prestige du pouvoir aussi longtemps possible. Il en jouit effectivement dans son église presbytérienne mise sur pied. En effet, il en est le président depuis sa création en 2009 jusqu'aujourd'hui<sup>390</sup> : le régime politique qu'il fait appliquer à l'E.P.R.C est présidentieliste. Ce qui veut dire qu'il contrôle tout. Qu'il décide de tout en fonction de ses intérêts.

---

<sup>390</sup> Le Rév. Simon Pierre Ngomo est décédé le 14 mai 2020. Et jusqu'à cette date là, il était le président de l'E.P.R.C.

## **CHAPITRE V : RELATIONS DE POUVOIR, TENSIONS SOCIO- INSTITUTIONNELLES ET PRODUCTION DE NOUVELLES TERRITORIALITÉS DE FOI DANS L'E.P.C**

Il s'agissait, dans le chapitre précédent, de traiter des tensions socio-institutionnelles et production de nouvelles territorialités de foi indépendantes de la M.P.A et de l'E.P.C. La première section abordait l'offre religieuse presbytérienne, tensions et émergence de l'église protestante africaine. La deuxième section abordait l'offre de foi de l'E.P.C, tensions et émergence de l'E.P.C.O et quant à la troisième section, elle traitait de l'offre de foi de l'E.P.C, tensions et émergence de l'E.P.R.C. Au total, les tensions socio-institutionnelles ayant provoqué finalement les défections entraînant la formation des espaces d'expression de foi indépendants de la M.P.A et plus tard de l'E.P.C, ont pour fondements, l'affirmation de soi, la quête d'une notabilité et du rayonnement, l'exercice du pouvoir religieux à des profits personnels et le développement d'une mentalité digestive. Ce second chapitre quant à lui de cette seconde partie s'attèle à traiter des relations de pouvoir, des tensions socio-institutionnelles et production de nouvelles territorialités de foi dans l'E.P.C. Il s'agira ici en première section d'analyser les relations de pouvoir dans l'E.P.C. Dans cette perspective, l'attention sera focalisée d'abord sur le pouvoir dans le système religieux presbytérien, ensuite sur le rapport entre la constitution de l'E.P.C et la réalité des relations de pouvoir au sein de cette église. En seconde section, il s'agira d'analyser les tensions socio-institutionnelles et la production de nouvelles territorialités de foi dans l'E.P.C. Plus précisément, l'analyse sera centrée sur les tensions dans les synodes MUNICAM et Centre. Ensuite dans les synodes Est-Cameroun et Soleil d'Orient.

### **I- LES RELATIONS DE POUVOIR DANS L'E.P.C**

Cette section a pour objectif de traiter, comme l'indique son titre, des relations de pouvoir dans l'E.P.C, en tant qu'organisation socioreligieuse. A cet effet, il va s'agir en premier lieu d'analyser le pouvoir dans le système religieux presbytérien. Les clarifications conceptuelles des notions de pouvoir et de presbytérianisme seront faites, suivies de l'analyse du pouvoir proprement dite dans ce système religieux protestant. Ensuite il sera question d'analyser les ambiguïtés des relations de pouvoir au sein de l'E.P.C au regard de sa constitution.

## **A- Le pouvoir dans le système religieux presbytérien**

Dans cette sous-section, une clarification conceptuelle des notions de pouvoir et de presbytérianisme va précéder une analyse de l'ambiguïté que le pouvoir crée en termes de relations au sein de l'E.P.C, au regard de sa constitution.

### **A-1- Les concepts de pouvoir et de presbytérianisme**

Le pouvoir<sup>391</sup>, pour ne pas le rappeler, dans sa conception sociologique peut s'appréhender sur une triple approche. L'approche institutionnelle dans laquelle le pouvoir est conçu comme le résultat d'une capacité légale à exercer une compétence, à prendre une décision exécutive. Cette approche s'intéresse aux fonctions du pouvoir, pouvoir législatif, pouvoir exécutif, pouvoir judiciaire et aux organes intégrateurs du pouvoir. La seconde approche conçoit le pouvoir comme attribut d'une personne ou d'un groupe. Ici le pouvoir est une substance que des personnes aux différents groupes possèdent. De cette approche substantialiste du pouvoir peut être rattachée la thèse juridique. Appliquée aux différentes institutions de la société (État, organisations sociales et économiques), cette approche insiste sur leur capacité à contrôler les relations humaines, par l'établissement des règles. La dernière approche définit le pouvoir comme relation sociale. Robert Dahl par exemple nous apprend que le pouvoir est une relation inter individuelle asymétrique (ressources ou capacités inégales des individus). Dans sa définition restée classique et qui obéit à cette logique, le pouvoir d'une personne A sur une personne B, c'est la capacité d'A d'obtenir que B fasse quelque chose qu'elle n'aurait pas fait sans l'intervention d'A<sup>392</sup>. Mais il demeure que le pouvoir s'inscrit ici dans une relation interactive dans la mesure où Robert Dahl considère que la personne B participe en retour à l'exercice du pouvoir.

Michel Crozier n'est pas très loin de cette approche lorsqu'il considère que le pouvoir est un rapport de force dont l'un peut retirer d'avantages que l'autre, mais où également l'un n'est jamais totalement démuné devant l'autre<sup>393</sup>. Ces trois conceptions du pouvoir seront utiles dans l'analyse de notre thématique globale de recherche.

Comprendre donc les manifestations du pouvoir dans le système religieux presbytérien revient aussi à isoler d'abord, par différence spécifique le presbytérianisme dans le monde

---

<sup>391</sup> Bien qu'ayant déjà abordé cette clarification de la notion de pouvoir dans l'introduction de cette étude, il est encore important d'approfondir cet aspect ici pour mieux ficeler l'analyse des autres aspects prévus dans ce chapitre

<sup>392</sup> Définition évoquée par Jean Baudouin, *Introduction à la science politique*, Paris, Dalloz, 1977.

<sup>393</sup> Michel Crozier et al, *op.*, *cit.*

protestant. En effet, le terme presbytérianisme signifie littéralement « *un conseil d'ancien* » et était appliqué au départ au plus grand conseil juif de Jérusalem. Plus tard, le terme fut introduit dans l'Église pour désigner le conseil chrétien d'église qui était composé d'anciens et des diacres. La seconde connotation que présente ce terme de presbytérianisme (du grec *presbyteroi*) veut dire au sens premier que ce qui a de l'âge. Dans cette perspective, ce terme fut attribué aux personnes qui avaient au moins deux enfants en opposition à ceux qui n'en n'avaient pas<sup>394</sup>. Des précisions historiques montrent davantage que le « *prebyteroi* » était aussi employé dans les simples conseils qui gouvernaient les villes. Dans ce sens, le gouvernement fut observé à Sparte, la ville la plus célèbre du Péloponnèse qui avait un conseil de 24 vieillards dont le nom fut la « *gerousia* » et qui disposait du pouvoir de décision en cas de dissentiment

---

<sup>394</sup> S'agissant plus précisément de l'émergence de l'Église presbytérienne dans le monde, c'est donc à force de voir des anciens participer dans la direction des jeunes communautés que la société a commencé à appeler ces communautés les églises de *presbyteroi*. Et l'appellation s'est finalement collée comme église presbytérienne qui ne veut rien dire d'autre que l'Église des *presbyteroi*.

Mais pour les clarifications de l'histoire, il importe de souligner que c'est le réformateur Zwingli qui, pour la première fois en 1523 avait prévu la nécessité d'une discipline de l'église et montré que dans cette activité de surveillance, le pasteur devait être aidé par l'Église. Il fut suivi plus tard par Oecolampade, qui dans une pétition présentée au synode de Bâle en 1530 demandait l'élection comme au temps des apôtres de quelques anciens, appelés autrefois presbytes et dont le jugement doit compter comme celui de l'église tout entière. Sur ce point, Calvin qui avait été chassé de Genève à cause de la rigidité de sa doctrine, avait un point de vue différent de son collaborateur Bucer qui l'avait invité pendant ce temps à venir travailler à Strasbourg.

En 1901, Calvin avait déjà institué des conseillers de paroisse qu'on appelait en allemand *Kirchen Pfleger* qui étaient pris parmi les membres du conseil de la cité. Bucer eut beaucoup de peine à persuader Calvin, que les conseillers ne devraient s'occuper que du gouvernement de l'église. Mais Bucer non content de l'intransigeance de Calvin sur ce problème, réussit cependant à lui faire admettre que les fonctionnaires de la cité devraient avant de s'occuper des affaires de l'église, recevoir une investiture spéciale telle que le faisait l'apôtre Paul. Calvin l'admet sans savoir que c'était une nouvelle orientation que Bucer donnait au ministère d'ancien.

Par la suite, le titre d'anciens redevint un ministère spécialisé dans l'église avec vocation d'exercer la discipline au sein de l'Église, et sans rapport avec les pouvoirs civils.

Peu à peu, les pasteurs de la ville de Strasbourg commencèrent à se réunir une fois par semaine chez le doyen d'âge, constituant ainsi ce qu'on appelait « *le couvent ecclésiastique* » où ils discutaient des choses relatives au ministère et étudiaient la parole de Dieu. Bientôt ce couvent s'adjoignit des « *kirchen pfleger* » ou Bucer finit par être leur président.

Après s'être enquis de l'expérience strasbourgeoise, Calvin une fois rentré à Genève sur insistance du conseil de la ville, mit sur pied une structure analogue à celle des couvents ecclésiastiques. Cette fois au lieu d'un couvent, il parle d'un consistoire regroupant « *douze anciens* » et leurs pasteurs comme à Strasbourg, il est prévu à Genève qu'au cas où un différend surgirait au sein de la compagnie des pasteurs, les anciens interviendraient et éventuellement soumettraient la chose aux magistrats. Et comme à Strasbourg, les communautés ont à Genève, une part dans l'appel de leur conducteur spirituel, il peut être donc déduit que c'est à partir de ce moment que les anciens prenaient une importante grandissante au sein de l'Église, le nom de presbytérianisme a été imputé à toutes les communautés qui donnaient la prépondérance de pouvoir aux anciens. Enfin, l'élaboration des textes et principes qui seraient les bases du presbytérianisme à travers le monde fut établie du 1<sup>er</sup> juillet 1643 où un groupe d'élus au nombre de 121 hommes d'église, 10 lords et 20 membres de communes se réunissant à Westminster en Écosse, avait pris la décision de ne pas introduire en leur sein ni évêque, ni roi. Dans cette assemblée où ils se réunissaient pour arranger les sujets de leur livre de prières, ils firent sortir au bout de 1163 séances de cinq heures chacune, un catéchisme (long et court, un livre d'adoration, un livre de gouvernement et la confession de foi.

C'est donc ce document qui est aujourd'hui à la base de toute réflexion presbytérienne qui aujourd'hui au Cameroun et particulièrement dans l'Église Presbytérienne Camerounaise, se voit tenu pour un système plutôt que pour un régime.

entre les deux rois qui étaient à sa tête. À Rome, le même conseil d'anciens de la ville s'appelait le sénat, du mot latin « *senos* » qui signifie vieillard. Il en fut de même en Égypte et en Israël<sup>395</sup>.

## **A-2- Sociographie du pouvoir dans l'E.P.C.**

De cette clarification conceptuelle, il appert que s'agissant du presbytérianisme, il est un type idéal au sens wébérien de ce terme. En effet, bien que le presbytérianisme ait quelques aspects communs partout où il existe, il garde cependant quelques particularités en fonction de certains milieux. Dans cette perspective, il existe le presbytérianisme français, le presbytérianisme allemand, le presbytérianisme écossais et le presbytérianisme américain. L'E.P.C est rattachée principalement au presbytérianisme américain qui lui-même s'est inspiré du presbytérianisme écossais<sup>396</sup>. Le système presbytérien et l'E.P.C en particulier, sont dominés par le principe de la représentation du pouvoir. Le pouvoir, en fait, au sein de l'E.P.C est un pouvoir collégial. Cet aspect collégial caractérise aussi son gouvernement. Dans ce sens, l'analyse du pouvoir comme relation sociale au sens de Robert Dahl et comme rapport de force dans la conceptualisation de Michel Crozier sera privilégiée dans ce travail.

La sociographie du pouvoir dans l'E.P.C montre que cette église, en tant qu'entité organisationnelle, comprend trois types de pouvoir qui structurent également tout État qui se veut démocratique, à savoir le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire.

En ce qui concerne le pouvoir législatif dans le système presbytérien en général, et dans l'E.P.C en particulier, il est représenté en fait par l'ensemble des assemblées sur une échelle de valeur croissante<sup>397</sup> qui seules ont le pouvoir de voter une loi, voire un règlement dont le but est d'orienter le cours de la communauté concernée. De manière ascendante se trouve d'abord au niveau de la communauté des chrétiens ou paroisse le conseil paroissial ou presbytéral. Ce conseil est constitué de tous les anciens d'église actifs et du pasteur qui exercent le pouvoir. La paroisse, avec son conseil, forme la première instance juridictionnelle ecclésiastique de base de l'E.P.C. Ensuite le consistoire, il est constitué de l'ensemble des pasteurs d'une circonscription ecclésiastique en collaboration avec les anciens originaires de chacune des paroisses de la circonscription. Au niveau de la paroisse, pour ne pas le rappeler, le pasteur en est le modérateur au sens premier de ce mot c'est-à-dire que pendant la session de la paroisse, c'est lui qui modère la session en donnant la parole aux anciens, bien que sa voix soit prépondérante en cas d'égalité et en rapport à une situation et concernant une décision à prendre. Un ancien d'église ou un

<sup>395</sup> Jacques Ellul, *Histoire des institutions*. Tomes 1 et 2 sur l'antiquité, Paris, PUF, 1979.

<sup>396</sup> James Moffat, *The presbyterian churches*, London, Mathieu, CO LTD, 1928.

<sup>397</sup> *Kalate Minjôan ya E.P.C* (la Constitution)

pasteur peut être modérateur des assises du consistoire. La troisième instance exerçant le pouvoir exécutif dans l'E.P.C, c'est le synode appelé district ou région dans d'autres obédiences protestantes. Il regroupe l'ensemble des consistoires d'une zone donnée. Le nombre de pasteurs, dans le synode, et de chaque consistoire est égal au nombre d'anciens d'église pendant les assises. Enfin l'Assemblée Générale qui regroupe tous les consistoires et synodes. Son rayon d'action s'étend sur toutes les paroisses de l'E.P.C.

Dans le cadre spécifique de leurs cahiers de charge et nonobstant le fait qu'elles supervisent et gèrent les communautés presbytériennes qui sont sous leur égide, ces différentes assemblées ou instances juridictionnelles ecclésiastiques votent les lois et règlements devant s'appliquer dans leurs sphères respectives. Elles votent également le budget tant de l'instance suprême, que de l'ensemble de la juridiction ecclésiastique dont elles ont la charge. Les décisions ici se prennent à la majorité simple ; chacun ayant le droit, sans courir le risque d'être indexé ou omis, de présenter ses idées, selon ce qui est écrit dans la constitution de l'E.P.C, qui ne peuvent convaincre que par la force et la clarté de l'argumentation. Dans ces différentes instances ecclésiastiques, une décision individuelle, fut-elle d'un pasteur, n'a pas de valeur. Ce qui en principe, bénéficie d'une légitimité aux yeux des fidèles et des délégués, ce sont les délibérations collectives qui résultent d'un vote majoritaire.

Quant au pouvoir exécutif, il est représenté au sein du système presbytérien et au sein de l'E.P.C en particulier par des conseils qui portent différents noms en fonction des obédiences dénominationnelles. Il y a des conseils généraux, des comités exécutifs, tant au niveau des consistoires, des synodes qu'à l'Assemblée Générale. En se référant à ce que dit la constitution de l'E.P.C, certains responsables ont été élus par délégation des pouvoirs, sous la supervision du Conseil Général ou Exécutif. En effet, ces responsables (modérateurs, vice modérateurs, secrétaires, secrétaires adjoints) exécutent les décisions de l'Eglise tout en se référant aux conseils qui les ont investis pour des cas qui ne leur ont pas été confiés. Mais dans la majeure partie des cas, lorsqu'il s'agit de recevoir un intérêt quelconque pour l'Eglise, les responsables ne sont pas tenus de demander l'avis de l'Eglise, mais, selon la constitution, quand il faut aliéner un bien quelconque ou accorder un don, ce n'est plus l'individu qui doit répondre, mais les mandataires doivent donner leur avis par voie de Conseil Général ou de comité exécutif. Le Conseil d'Administration, selon la constitution de l'E.P.C, et dans ses statuts, a le droit d'acquérir, de conserver, d'aliéner tout bien, meuble et immeuble de l'Eglise. Mais la responsabilité, au niveau de toutes les autres affaires régulières de l'E.P.C, revient aux Conseils Généraux qui s'occupent tant des intérêts matériels que spirituels de l'Eglise, comme le précise

la constitution. Les Conseils Généraux, les Comités Exécutifs ont le pouvoir d'exécuter les décisions prises dans les instances respectives de l'E.P.C. Et s'il s'agit d'affaires plus particulières, les juridictions concernées peuvent léguer leurs pouvoirs à des commissions plus particulières qui dès cet instant ont le droit de décider en lieu et place de la juridiction. C'est aussi dans ce sens qu'à l'E.P.C, une commission diffère d'un comité. En effet, pendant que le comité travaille pour soumettre à nouveau ses résolutions à la juridiction qui l'a institué, la commission quant à elle, après étude des données qui s'imposent a le pouvoir de rendre exécutoire ses résolutions sans avoir besoin de les discuter.

Le pouvoir judiciaire quant à lui dans le système presbytérien, notamment dans l'E.P.C est dévolu aux textes de lois et règlements qui meublent toute la réglementation du presbytérianisme, précisément à la jurisprudence dont il s'est constitué lui-même. Cette jurisprudence est exécutée par un corps appelé à l'E.P.C la *Commission Juridique*. Cette commission juridique ecclésiastique a un président au niveau du consistoire, du synode et de l'Assemblée Générale. Elle a par ailleurs pour rôle d'intervenir au maintien et respect des textes mais aussi au maintien des droits et des libertés dans l'E.P.C. Selon la constitution de l'E.P.C, ce pouvoir judiciaire tient à préserver l'ordre et la dignité de tous, à éviter les scandales générateurs de trouble, et maintenir la pureté de l'Eglise. Il tient également à l'E.P.C lieu d'un pouvoir de contrôle. Néanmoins, les relations de pouvoir, de manière réelle, au sein de l'E.P.C sont ambiguës. Car le pouvoir y est un rapport de force permanent entre les différentes instances juridictionnelles (paroisse, consistoire, synode) d'une part et d'autre part les autres structures de pouvoir de l'E.P.C que sont le Conseil Général, le Conseil d'Administration, l'Assemblée Générale, le bureau d'une Assemblée Générale.

### **B- Le pouvoir : un rapport de force permanent à l'E.P.C**

La sociographie du pouvoir dans l'E.P.C permet de retenir que son exercice est collégial au sein de cette église et non individuel et d'après la constitution. Dans ce sens, les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire tel que présentés plus haut se manifestent dans toutes les instances juridictionnelles à savoir à la paroisse (son conseil et sa session), le consistoire (son assemblée et sa commission juridique ecclésiastique), le synode (son assise, son conseil général et sa commission juridique ecclésiastique) et enfin l'Assemblée Générale avec ses différentes commissions parmi lesquelles la commission juridique ecclésiastique. Il importe par ailleurs de préciser que de manière hiérarchique et conformément à la constitution et aux statuts de l'E.P.C, l'autorité de la paroisse est subordonnée à celle du consistoire. L'autorité de l'assemblée

consistoriale quant à elle est subordonnée à celle de synode régional. Et l'autorité du synode régional est subordonnée à l'Assemblée Générale de l'E.P.C.

Nonobstant cette hiérarchie, selon la constitution, des instances juridictionnelles, il est constaté dans la réalité que le pouvoir au sein de l'E.P.C, de manière permanente, s'appréhende comme un rapport de force de ces différentes instances juridictionnelles. Car, un processus d'insoumission permanente les caractérise et de manière hiérarchique. Dans cette église presbytérienne, l'Assemblée Générale, considérée comme sa « *cours suprême* », fait souvent face à l'insoumission des juridictions ecclésiastiques qui lui sont subordonnées en termes de décisions et résolutions prises pendant les assemblées. A titre d'illustration, comme le note Ndo Abe et comme mentionné à l'introduction de ce travail dans les années 1990, le consistoire Makak se rebella contre toutes les décisions de l'Assemblée Générale et évolua pendant près d'un an comme une église indépendante. Le même consistoire avait réhabilité un pasteur déposé et excommunié par l'Assemblée Générale de l'E.P.C<sup>398</sup>. Dans les tensions qui secouent le consistoire Ntem, synode MUNCAM, en 2017, le modérateur de la 58<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C, est descendu à Elat, (Ebolowa) pour procéder à l'installation des trois consistoires créés suite à l'éclatement du consistoire Ntem par le bureau de l'Assemblée Générale de l'E.P.C. Non seulement ce modérateur a trouvé le temple d'Elat fermé, signe qu'il n'est pas le bienvenu, mais aussi il fut confronté à une opposition des fidèles sur place. Les consistoires créés ont pour nom : consistoire Endam, consistoire Mvangan et consistoire Ntem Nouveau. Toutefois, une grande majorité des paroisses restent attachées au consistoire Ntem qu'elles ont baptisé « *Ntem un et indivisible* »<sup>399</sup> et n'ont pas observé les résolutions du bureau de cette Assemblée Générale. Autre illustration dans ce sens, la session de la paroisse de Zoétélé-ville a écrit, le 20 décembre 2018, une lettre au modérateur du consistoire Nkoumadjap. Lettre dans laquelle elle lui signifiait son refus de mettre en pratique les sanctions infligées au Révérend Simon Pierre Ngomo, son pasteur, par la commission juridique ecclésiastique de l'Assemblée Générale de décembre 2007. Par ailleurs déclare un informateur,

*Au niveau des textes dans la démocratie que nous avons, vous voyez un système de gestion consistoriale personnelle. C'est le consistoire qui recrute son personnel, s'occupe de son personnel. C'est lui qui crée ses paroisses. Mais le grand pouvoir revient à l'église centrale qui n'a pas créé une paroisse, qui n'a pas formé ou consacré un pasteur. Ça fait problème. Ça fait que quand l'église prend une décision au sommet, le consistoire peut même dire qu'on ne veut pas parce que je ne suis pas*

---

<sup>398</sup> Ndo Abe, *op., cit.*

<sup>399</sup> Selon les informations du terrain, 75 paroisses. Alors que les autres consistoires (consistoires Ntem Nouveau et Endam) rassemblent 12 paroisses et 5% des fidèles du consistoire Ntem.

*pasteur de l'Assemblée Générale, je suis pasteur d'un consistoire. La paroisse n'est pas la paroisse d'une Assemblée Générale, c'est la paroisse d'un consistoire. Ça fait que si on n'est pas content d'une décision, même s'il obéit à nos textes, prise par l'église au sommet, le consistoire peut dire non. Et ça crée donc ce que vous entendez<sup>400</sup>.*

Quels sont donc les fondements de ces rapports de force en termes de pouvoir et manifestés par ces insoumissions et replis sur soi permanents ? Il importe de comprendre, dans le sens de répondre à cette interrogation que l'EPC est d'abord une organisation voire un système social. Or tout système social, comme relevé plus haut, génère ses propres zones d'incertitudes nonobstant ses décisions et règlements. Les juridictions ecclésiastiques de l'E.P.C à l'instar de la paroisse, le consistoire et le synode bénéficient d'une marge de liberté en termes de fonctionnement et de prise de décision. Les fidèles de l'E.P.C (paroisse, consistoire, synode) sont des acteurs, des agents au sein de l'E.P.C ayant, dans leur stratégie, la capacité de jouer sur plusieurs tableaux pour échapper au choix qui leur est imposé.

Dans ce sens, les marges de liberté que disposent les fidèles au sein de l'E.P.C sont la liberté de changer de paroisse, de consistoire ou de synode en fonction de leurs raisons. Mais aussi l'interprétation de la constitution de l'Eglise. En effet dans les paroisses, dans les consistoires et dans les synodes, des fidèles se réfèrent toujours à la constitution pour justifier leur insoumission à l'instance supérieure lorsque les actes posés ou les décisions prises par cette instance sont jugés anticonstitutionnels. Par ailleurs, il existe au sein de l'EPC, dans ses différentes instances ecclésiastiques, des fidèles et des pasteurs à l'influence et au pouvoir charismatique avérés bien que n'exerçant pas de compétence légale. Ceux-ci ont la possibilité chez la masse des fidèles, de procéder à une persuasion morale ou intellectuelle et dans le but d'atteindre leurs objectifs intéressés, en termes de jugement, de comportements et même des décisions à prendre, sans user de contrainte. Ils sont parfois plus écoutés par les fidèles que ceux qui sont dans les bureaux et exercent le pouvoir ecclésiastique « *légal* ». Les zones d'incertitude identifiées dans l'E.P.C à savoir la liberté de choix d'une instance juridictionnelle et la capacité de choix face aux résolutions prises et au regard de l'anti constitutionnalité de ces décisions permettent d'appréhender le pouvoir comme un rapport de force permanent entre les juridictions ecclésiastiques de cette église protestante. Les fondements de ces actes anti constitutionnels sont, comme il sera démontré dans la section qui suit, l'exercice du pouvoir à des profits personnels ou de groupes et la quête permanente d'une notabilité au sein de l'E.P.C. Cette anti constitutionnalité des décisions et résolutions souvent prises, est aussi à l'origine des

---

<sup>400</sup> Entretien réalisé le 03 juin 2018 à Yaoundé.

tensions socio-institutionnelles qui structurent l'E.P.C avec pour corollaire la production de nouvelles territorialités de foi.

## **II- TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET PRODUCTION DE NOUVELLES TERRITORIALITÉS DE FOI DANS L'E.P.C**

Le pouvoir est surtout appréhendé comme un rapport de force permanent au sein de l'E.P.C. Cela vient d'être démontré en parlant de l'insoumission permanente qui caractérise ses différentes instances juridictionnelles ecclésiastiques. D'où les tensions socio-institutionnelles qui émergent souvent en situation d'érection de nouvelles territorialités d'articulation de foi. Il s'agit dans cette section d'analyser ces tensions en relation avec la création de nouvelles territorialités de foi autonomes au sein de l'E.P.C. Toute l'E.P.C est traversée en réalité par ces tensions de manière permanente. Toutefois, cette section s'attèle, à traiter, à analyser quelques foyers actuels de tensions dans certaines territorialités de foi, notamment dans les synodes MUNICAM, Centre, Est, et Soleil d'Orient.

### **A- Les tensions dans les synodes MUNICAM et Centre**

Il s'agit d'analyser tour à tour les tensions liées aux productions de nouvelles territorialités de foi dans le synode MUNICAM et dans le synode Centre.

#### **A-1- Les tensions dans le synode MUNICAM**

Les aspects de prise de parole et de défection d'une part, et de fondement de ces tensions d'autre part seront mis en exergue pour mieux les analyser.

##### **A-1-1- Prise de parole dans le synode MUNICAM : le cas du consistoire Ntem**

Dans l'E.P.C, le consistoire Ntem est parmi les consistoires (Eseka, Makak, Sanaga Maritime, Nkol Mvolan) où les tensions socio-institutionnelles sont observées de manière récurrente. Les tensions actuelles observées dans ce consistoire durent déjà 05 ans. Celles-ci ont été précédées par les tensions des années 2001 à 2003, les plus proches de nous<sup>401</sup>. Tensions soldées également par l'érection de nouvelles territorialités de foi au sein de l'E.P.C (paroisses, consistoires, synodes)<sup>402</sup>.

La sociographie des tensions socio-institutionnelles actuelles qui structurent le consistoire Ntem et qui datent depuis 2016, montre qu'elles sont parties d'une mésentente sur

---

<sup>401</sup> Nous voulons nous limiter ici aux tensions ayant structuré ce consistoire depuis 2000. Car, comme souligné, ce consistoire est historiquement et structurellement marqué par des tensions récurrentes.

<sup>402</sup> Nous reviendrons plus loin sur ces tensions dans le chapitre consacré à la figure de pasteur de l'E.P.C.

la liste des délégués du consistoire à arrêter pour l'Assemblée Générale de l'E.P.C de Lomié en 2016 d'une part, et de la question de l'hypothèque du titre foncier N°4 du Ntem de l'E.P.C englobant l'Hôpital Central d'Enongal à Ebolowa relative à un prêt de 200.000.000 FCFA, prêt accordé au bureau de l'Assemblée Générale de l'E.P.C et dont le motif avancé était la densification du plateau technique de la faculté de médecine et des sciences biomédicales de l'Université Protestante d'Elat à Ebolowa<sup>403</sup>. En ce qui concerne la mésentente de la liste des délégués à arrêter et étant à l'origine de ces tensions, donnons la parole à quelques informateurs (pasteurs et anciens d'église) qui ont vécu ces événements pour nous les retracer.

*« A ne fo'o mam mete mese m'asofe bebé ane crise ya 2002. Avant na be ze kabane, jam é nga taté a mbe création des consistoires d'une façon anti constitutionnelle. Donc crise ate a funane fe nyi'ili ate. Wé kone na bi nga kôlô fe va. Kalate, a ne m'ate jô wo, a nji tame sise môs ēzin, a so'o be be pasteurs. Be pasteurs bese wē yene valē, ba be ne Ntem ya binē, ja'a ba bene Ntem ôvok, teke môt ēzin ē kate wo na binga tili kalate na bia yi consistoire, nge ke kirké. Malheureusement ēyon bi keya kui assemblée ya Lomié e janvier 2016, A.G a nga beta fe nyoñ décision na a beta nyoñ fe ntyi'iane na consistoire Ntem a kabane ngab éla. Éyon bi nga ke, bi nga ke bi to mejô. Mejô me mbe deux listes avale di na na, pasteur Ndongô a to modérateur, e Nkoñ Edjôm, be listes be nga bo bebae avale di na na, e liste ya be nga lañ bia ētē Nkong Edjôm n'était plus la même liste nye be nga ze ma ve. Sa ke modérateur, liste ēmo'o nomination. Bi nga mane bo esae, bi to presbytère, ēyoñ ba yiane bo na nge be mane bo esae, amu nane ēmo'o ya mane lôme be listes, be mane adopter. B'ave ntilimam na a ke reproduire. Donc, ēmo'o é nga ke, be ke bo deux jours, ēyoñ be nga ze remettre afep, dimanche be mbe 17, ēyoñ b'aze remettre biyôlé, bi nji ke fe beta be avale da. Éyoñ ya ēmo'o ya te so e séance plénière, mam mete me me nga bo na me tabe fidèle à la liste ya bi nga kandane. Et puis bôt ke be nga va'a biyôlé. Bôt biyôlé bi ne mva'ane be nga somane modérateur e synode amu na a maneya va'a be biyôlé. Bon ! Je ne sais pas. Wo wô'o na mam me politik. Éyoñ ēzin nge a nga yene na a boye erreur, ēyoñ ēzin mbôlô b'ate nommer bôt befé. Or ēyoñ be maneya lañ e séance plénière, a seke fe liste modérateur, a nto liste ya consistoire. Môt a bili ke fe na a modifier jam ēziñ ētē. Be liste bebae e Lomié. Engom a nyi pasteur Ndongô. Bon ! C'est vrai qu'on a fusionné les listes (deux) à Lomié. Ve jam da ba telē un comité, ēyoñ comité a ze ve (comité de pacification), a ze ve fôe, be'e na consistoire Ntem a tabe divisé en trois. Personne n'a proposé qu'on divise le consistoire »<sup>404</sup>.*

Voici la traduction de ses propos majoritairement bulu en français :

*Tous ces événements ressemblent à la crise de 2002. Avant qu'ils se partagent, ce qui avait d'abord eu lieu c'était la création des consistoires d'une façon anticonstitutionnelle. Donc, cette crise*

<sup>403</sup> Nous reviendrons plus loin sur la question de l'hypothèque du titre foncier N°4 du Ntem de l'E.P.C.

<sup>404</sup> Entretien ayant eu lieu le 20 mai 2018 à Ebolowa

*ressemble à celle-là. Tu vas te rendre compte que nous avons quitté ici, une lettre, comme je te l'ai dit n'est jamais venue des pasteurs. Tous les pasteurs que tu vas rencontrer, ceux qui sont dans notre « Ntem un et indivisible » et ceux qui sont dans l'autre « Ntem » « Ntem légal », personne ne te dira que nous avons écrit une lettre que nous voulons un consistoire ou des paroisses. Malheureusement quand nous arrivons à l'A.G de Lomié en janvier 2016, cette A.G prend encore la décision en arrêtant que le consistoire Ntem doit se diviser en trois consistoires. Quand nous nous sommes rendus à cette A.G, nous avons des litiges entre nous. Ce litige portait de deux listes en ce sens que, le pasteur Ndongo élu modérateur aux assises du consistoire à Nkong Edjom, il eut donc deux listes parce que la liste qu'on nous a présenté à Nkong Edjom n'était plus la même liste qu'on est venu me remettre. Pas le modérateur, la liste de la commission de nomination. Nous avons travaillé, étant aux assises du consistoire, au lieu de faire après ce travail, parce que dès que la commission présente la liste, on l'adopte et on la remet au secrétaire exécutif pour la reproduire. Donc la commission est partie, après deux jours, quand on vient me remettre la feuille, dimanche, je vois 17 noms. Quand on vient me remettre la feuille, les noms n'étaient plus les mêmes. Quand la commission s'est retrouvée en séance plénière, ce sont ces choses qui ont fait que je reste fidèle à la liste que j'ai reçue quand nous nous sommes séparés. Et puis les délégués ou personnes dont les noms ont été retirés ont intenté un procès au modérateur du consistoire au niveau du synode de par ce qu'il a retiré leurs noms. Bon ! Je ne sais pas. Tu suis les affaires politiques, peut-être s'il s'est rendu compte qu'il a commis une erreur parce qu'on a nommé d'autres personnes. Or dès qu'on a lu les noms en séance plénière, ce n'est plus la liste du modérateur, c'est déjà la liste du consistoire. Personne n'est plus autorisé à modifier cette liste. Nous nous retrouvons donc avec deux listes à l'A.G de Lomié. La mienne et celle du pasteur Ndongo. Bon ! C'est vrai qu'on a fusionné les deux listes à Lomié. Mais on a mis sur pied un comité de pacification. Quand il vient faire son rapport, ce qui en ressort curieusement est que le consistoire Ntem doit être divisé en trois consistoires. Personne n'a proposé qu'on divise le consistoire.*

Voilà les faits tels que présentés par un informateur, par ailleurs secrétaire exécutif du consistoire Ntem et de la faction « *Ntem un et indivisible* » et parmi tant d'autres concernant la prise de parole et la défection au sein du consistoire Ntem, qui après les tensions des années 2000, a juste connu quelques années de loyauté de ses fidèles et pasteurs, avant le début de ces tensions actuelles.

Les tensions socio-institutionnelles s'amplifient donc pendant les travaux de cette Assemblée Générale de l'E.P.C qui ont eu lieu à Lomié en 2016. La commission mise sur pied pour s'occuper et examiner les problèmes qui sont à l'origine des tensions au consistoire Ntem finit par décider de l'éclatement de ce consistoire en trois consistoires avec cet argument que dans le consistoire Ntem la cohabitation est devenue impossible, et qu'il faut revenir aux limites

d'avant 1967. L'Assemblée Générale de 2016 de l'E.P.C procéda quelques semaines plus tard à un éclatement forcé suivi d'une défection dans le consistoire Ntem en trois entités consistoriales : Ntem nouveau, Mvangan, et Endam légalement reconnues par les bureaux des assemblées générales de l'E.P.C de 2016 jusqu'à aujourd'hui. En ce qui concerne l'entité « *Ntem Nouveau* » encore appelé actuellement dans ces tensions *Ntem légal* ou *Ntem divisible* et dont la légitimité auprès des croyants est moindre, il côtoie le consistoire *Ntem un et indivisible* déclaré illégal par les assemblées générales tenues de l'E.P.C depuis 2016 mais bénéficiant d'une légitimité avérée auprès des fidèles mais aussi refusant cet éclatement.

*Notons que le consistoire Ntem mère qui refuse la division compte à ce jour 75 paroisses, 45 pasteurs, 05 licenciés (aspirant pasteurs), 15 étudiants en théologie et plus de 25000 fidèles. Il est à souligner que sur le nombre total des fidèles que l'E.P.C a dans le consistoire Ntem mère, 95 % refusent la division contre 5 % qui malheureusement sont soutenus par les bureaux des 59<sup>ème</sup>, 60<sup>ème</sup>, 61<sup>ème</sup> assemblées générales de l'E.P.C »<sup>405</sup>.*

Il importe de faire la sociographie de la défection observée au sein du consistoire Ntem.

#### **A-1-2- Défection au sein du consistoire Ntem**

Pour mieux présenter et analyser les fondements des tensions socio-institutionnelles dans le consistoire Ntem, il importe de revenir encore sur la sociographie de l'éclatement et aussi de la défection dans ce consistoire. En effet, comme cela a été mentionné, la commission juridique ecclésiastique spéciale mise sur pied pendant les travaux de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale de 2016 à Lomié, pour s'occuper des problèmes du consistoire Ntem finit par conseiller l'Assemblée Générale de l'E.P.C de procéder à l'éclatement du consistoire Ntem en trois entités consistoriales : Ntem Nouveau, Mvangan et Endam et selon les limites d'avant 1967, seule solution pour elle de ramener la paix dans cette zone ecclésiastique de l'E.P.C<sup>406</sup>. Cette résolution était accompagnée de la recommandation selon laquelle chaque pasteur du

<sup>405</sup> Extrait de la Lettre des Représentants des fidèles du consistoire Ntem à Ebolowa, adressée au Président de la République du Cameroun et rédigée à Elat-Ebolowa le 15 janvier 2018, et ayant pour objet « *La crise entre le consistoire Ntem et l'Assemblée Générale de l'E.P.C* » pp. 14-15.

<sup>406</sup> Quand la commission juridique spéciale demande à l'Assemblée Générale d'éclater le consistoire Ntem en insistant de revenir aux limites territoriales d'avant 1967, elle fait référence au fait qu'il existait avant 1967, dans la zone ecclésiastique du Sud, trois consistoires à savoir Ntem, Endam et Mvangan. Mais à la suite des tensions qui donnèrent naissance à l'E.P.C.O, plusieurs pasteurs et fidèles des consistoires Mvangan et Endam rejoignirent l'E.P.C.O de sorte qu'il ne resta que 03 pasteurs et quelques croyants dans ces deux consistoires. L'Assemblée Générale de 1967 décida que les trois pasteurs et les quelques fidèles de ces consistoires rejoignent de nouveau le consistoire Ntem comme au départ et qu'au cas où ils redeviennent nombreux, ils peuvent reprendre leur autonomie. Mais il importe aussi de savoir que de 1957 à 1963, et comme plusieurs informateurs nous l'ont dit, avant que les pasteurs des consistoires Mvangan et Endam n'écrivent des lettres pour demander leurs consistoires respectifs, de 1957 à 1963, le consistoire Ntem était un et incluant les consistoires Mvangan et Endam.

consistoire Ntem devait rejoindre sa paroisse de consécration et de son consistoire qui obéit aux limites territoriales d'avant 1967. La faction du consistoire Ntem ayant pour leader Ndongo Daniel et Emame Samuel, se réjouit de ces résolutions qu'elle s'empressa d'observer et de mettre en pratique parce qu'elle les trouva bonnes et pertinentes.

*« Le consistoire Ntem fonctionne avec deux factions en ordre de bataille. Ô lô ane, ēyoñ be yene ya les deux factions, mimbu mibae, mimbu milà, nde ba zi fas na qu'est-ce qu'il faut pour mettre la paix ? Nde ba zi jô na comme la juridiction s'est dissoute d'elle-même, avec ces deux factions naissantes, nous repartissons les paroisses à notre guise, avale metiñ me Kirke m'ave bia ngul ya bo, sous l'angle de la discipline. Te ke fe na be ke sili be buni be avis, na beta. A non quand un consistoire a sili na a kôme s'éclater, na mi to mvoe, ane avale afe. Valē b'akobô a jô be liberté des consciences, là ça relève de la forme gouvernementale. Ēyoñ ke a ne na mia bebien mia te wôe e consistoire wonan, on ne vous demande rien. Puisque c'est vous qui avez tué la juridiction. La discipline a jô na nge mi wôe juridiction wonan, on vous répartit parce qu'en 67, déjà, on a la reconfiguration parce que c'est le 14 avril 1963 e nye Ntem ô bien ô nga tabe e Fe'e Yôp na ôbien wo bôlé en trois entités. Na bia kui tyiñ na : Endam, Mvangan. Na bana ba ke e li, ba be vok e li. Jam ētē é nga bobane »<sup>407</sup>.*

Voici la traduction de ces propos totalement en français :

*Le consistoire Ntem fonctionne avec deux factions en ordre de bataille. Tu vois donc que lorsqu'on a constaté que les deux factions existent cela fait deux, trois ans, la commission juridique spéciale est donc venue à réfléchir à ce qu'il faut pour mettre la paix. Il a donc été décidé que comme la juridiction s'est dissoute d'elle-même, avec les deux factions naissantes, nous repartissons à notre guise selon que la constitution de l'Église nous l'autorise, sous l'angle de la discipline. Il n'est donc plus question d'aller demander l'avis des croyants, parce que quand un consistoire demande à s'éclater et que vous au sein de ce consistoire, vous êtes d'abord en paix, c'est autrement. Là on est en droit de parler de la question des libertés des consciences. Et là aussi ça relève de la forme du gouvernement. Et lorsque c'est vous-mêmes qui avez tué le consistoire, votre consistoire, on ne vous demande rien. Puisque c'est vous qui avez tué la juridiction. La discipline montre que si vous faites dissoudre votre juridiction, on vous répartit parce qu'en 1967 déjà, on a la reconfiguration parce que c'est le 14 avril 1963 que le consistoire Ntem lui-même s'est retrouvé en assemblée à Fe'e Yôp pour se scinder en trois entités. Que nous nous entendions qu'il y ait Endam, Mvangan comme consistoire. Et que ceux-ci vont là-bas, d'autres là-bas. Et ça s'est passé ainsi.*

Quant à la faction de Zeh Angone et qui se nomme actuellement « *Ntem un et indivisible* », largement majoritaire en termes de paroisses, de fidèles et de pasteurs, ces

<sup>407</sup> Entretien réalisé à Ebolowa le 20 mai 2018.

résolutions de la commission juridique spéciale ne sont pas conformes à la constitution et au livre de discipline de l’Eglise. Elle trouve par ailleurs discriminatoires, ces résolutions qui concernent le consistoire Ntem, qui ne fait pas exception en termes de consistoires ayant un problème de listes de délégués ou simplement des problèmes internes liés à la déposition ou à l’excommunication de quelques pasteurs.

*« Mejô ke na nge wo nyoñ minutes ya assemblée, wé kone na consistoire mfe a nji bi mejô a ne consistoire Makak. Chaque assemblée, wé kone na ba so a mejô. Assemblée a nga mane, be nga tele nseñ. E môs samedi, Babimbi, consistoire Makak, mejô mene wô'é. Donc on n'a jamais décidé na mbôlô mejô, me tame fo'o nyoñ exemple, nde bitame diviser be. Eyoñ ke mia diviser, nge ane base ya mejô, mia yem za ba za mia ke futi nsamba? Ye a mbe na bôt ya ngumba région, me tame fo'o jô a ne bajô Mvangan, ye na bôt ya Mvangan e mbe be mbe be bo'o mejô a bôt ya Ebolôwo'o. Ye na bôt ya Ebolôwo'o be be mbe be bo'o mejô a bôt ya Endam parce que valé mine fo'o bo'one jô na mbôlô mia mia, mia wô'ane, mbôlô mia ya Mengong mia wô'ane, kelane fo'o consistoire wônane. E mia ya Ebolôwo'o e mbôlô mia mia wô'ane. Mais mejô me mbe zañ za ba za avale bene bo, parce que cette division bia jô, ké via beta ke bo na, la preuve c'est qu'aujourd'hui bôt bate ke nseñ, Ndjonglo ba Avini be nga suñ Angalē. Ça veut dire que, donc be beta fe ke diviser ? Ce n'est vraiment pas digne. Be bete ya kandane e zang. Cet argument ne peut pas tenir be ma »<sup>408</sup>.*

Le même informateur continue en disant ceci :

*« Bon ! Nge a te yé ve article ! Bi bili tout un livre de discipline. Ja'a éyoñ b' aze ve mô't be pleins pouvoirs a zi a wulu a na, mais en cas peut-être de guerre, voici ce qu'il faut faire. A nji bo bo na wo té té nlô nalē na ēyoñ nji mbôlô ane anan'a kuya, me tame bo a n'ôsi a n'ôka. Aa e Lomié, a nga tē tē nlô. Selon la configuration de 67, configuration ate nye ma tatē jô na, ēyoñ Mvila La Grâce a nto crée, Mvangan a nto, est-ce que ça peut encore tenir ? Wo vo'o bo ēyoñ ji na ma be jô ya na ane fo'o bi nga to département du Ntem, nde ba jô na Vallée du Ntem a ke ya ēyoñ te ba beta jô wo na, bia beta bo, bia beta bo configuration Ntem. Ô nga'ane e configuration, Mvila ane beta bulane e configuraton ya avant na, on ne peut plus obéir à cela. Donc wotaté yem na c'est d'autres mobiles »<sup>409</sup>.*

<sup>408</sup> Entretien réalisé à Ebolowa le 20 mai 2018.

<sup>409</sup> Entretien réalisé le 20 mai 2018 à Ebolowa. Les tensions qui sont survenues dans les consistoires Ntem en 2000, ont occasionné le scindement de ce consistoire, comme le note notre informateur. Les consistoires Mvila la Grâce (appelé d’abord Ntem Nouveau aussi) et Mvangan sont nés de ces tensions et ont formé avec le consistoire Corisco Atlantique, le Synode Sud. Néanmoins, toutes les paroisses du consistoire Ntem ont refusé d’intégrer ces nouveaux consistoires dont la création était surtout voulue par quelques pasteurs. Seule la paroisse de Tchangue, village situé dans l’arrondissement d’Efulan, département de la Mvila, a majoritairement rejoint le consistoire Mvila la Grâce. Ces consistoires ont eux-mêmes procédé à l’évangélisation (les pasteurs) afin d’avoir de nouvelles paroisses leur appartenant.

Voici la traduction respective de ces propos en français :

*Je dis aussi que si tu consultes Les Minutes des Assemblées Générales, tu vas te rendre compte qu'il n'y a pas un autre consistoire dans lequel il existe des tensions et des problèmes comme le consistoire Makak. A chaque Assemblée Générale, tu vas te rendre compte que les délégués de ce consistoire viennent toujours avec des problèmes. L'Assemblée Générale passée, ils n'ont pas pris part aux travaux. Bien qu'étant là, ils étaient dehors. C'était le samedi, il y avait des consistoires Babimbi et Makak dans cette situation-là. Il y a les problèmes là-bas. Donc on n'a jamais décidé que, comme exemple, parce qu'il y a les problèmes et les tensions là-bas, alors divisons-les. Si la base c'est les problèmes, savent-ils qui et qui mettent-ils ensemble ? Est-ce que c'était que tous les fidèles d'une région, je vais dire par exemple comme ils parlent de Mvangan, que ce sont eux qui avaient des problèmes avec ceux d'Ebolowa ? Ou alors les fidèles avaient des problèmes avec ceux de Mvangan. Parce que là, on peut quand même dire que comme vous faites les problèmes entre vous, vous vous entredéchirez, comme vous de Mengong, vous vous entretuez avec ceux d'Ebolowa, séparez-vous et allez former donc votre consistoire. Vous d'Ebolowa, comme vous vous entretuez, allez faire de même. Mais il y avait des problèmes entre qui et qui pour qu'on le fasse ? Parce que concernant cette division, il va encore activer que, la preuve c'est qu'aujourd'hui, ceux qui sont sortis du consistoire Ntem, les pasteurs Ndjonglo et Avini discutent maintenant la paroisse d'Angalé. Ça veut donc dire qu'on va encore diviser cette paroisse ? Ce n'est vraiment pas digne car ils se sont encore divisés. Cet argument, selon moi, ne peut pas tenir.*

*Bon ! S'il indiquait l'article, ça aurait été mieux. Nous avons tout un livre de discipline. Même quand on donne à quelqu'un les pleins pouvoirs, il a une façon de diriger les choses. Mais en cas peut-être de guerre, voici ce qu'il faut faire. Il ne s'agit pas d'inventer les choses comme ça que comme c'est arrivé ainsi, je vais agir de telle ou telle manière. Et c'est ce qui est arrivé à Lomié. Selon la configuration de 67, la concernant, je vais d'abord dire que quand le consistoire Mvila la Grâce a été créé, de même que le consistoire Mvangan, est-ce que ça peut encore tenir ? Tu ne peux pas faire maintenant qu'on a décidé par exemple comme nous étions tous dans le département du Ntem ici, et on dit que le département de la Vallée du Ntem est créé et est parti, après on vous dit encore qu'on reconfigure le département du Ntem. Est-ce que le département de la Mvila peut encore rentrer dans la configuration d'avant ? On ne peut plus obéir à cela. Donc tu comprends qu'il y a d'autres mobiles derrière cette affaire.*

Les bureaux des 59<sup>ème</sup> et des 60<sup>ème</sup> Assemblées Générales de l'E.P.C, vont en fonction des résolutions et décisions de la commission juridique ecclésiastique spéciale qui s'est occupée des problèmes du consistoire Ntem, recommander au synode MUNICAM d'aller scinder le consistoire Ntem en trois entités : Ntem nouveau, Endam et Mvangan, tout en invitant chaque pasteur ayant été consacré dans l'une de ces zones ecclésiastiques, de regagner son « nouveau

*consistoire sans délai* ». Néanmoins, sur le terrain, les responsables du synode MUNCAM, notamment le modérateur de ce synode par rapport à la liberté de conscience de chaque fidèle de l'E.P.C, mit sur pied une commission qui procéda aux consultations au niveau des pasteurs pour que chacun, de manière libre, choisisse le consistoire dans lequel il voudrait aller.

*Or le scindement d'un consistoire obéit à des principes. Quand nous étions à l'A.G de Bafia, on a dit que pour scinder un consistoire, c'est la compétence exclusive du synode. Toutefois, que le synode mette sur pied une commission d'investigation qui va entendre les pasteurs et les chrétiens. Si les pasteurs et les chrétiens ne sont pas d'accord, on ne scinde rien/pas. J'ai mis sur pied une commission d'investigation qui est allée entendre les pasteurs et les anciens qui représentent et sont la voix, le porte-parole des fidèles. Le chairman de ce comité d'investigation s'appelait, je te donne son nom, un pasteur du consistoire d'Ambam, le Révérend Pasteur Nna Ndong. C'est lui. Et nous avons ces rapports. Donc les chrétiens n'ont pas accepté le scindement. Et moi modérateur du synode, je ne pouvais pas scinder parce que l'E.P.C est une structure démocratique. Maintenant le modérateur de l'A.G de l'E.P.C descend donc à Ebolowa, on l'appelle le Révérend Docteur Bioh Jean-Jacques. Il descend à Ebolowa, il dit qu'il va sur la cour d'Elat, les gars d'Elat ont fermé leur temple. Il dit que « je décide de scinder le consistoire Ntem en trois consistoires. Il s'est mis à nommer les responsables des associations<sup>410</sup>.*

Les fidèles de la paroisse d'Elat à Ebolowa, paroisse dans laquelle le modérateur de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale (A.G) de l'E.P.C et sa suite devaient procéder à l'installation des trois nouveaux consistoires, suite au scindement du consistoire initial, le consistoire Ntem, les fidèles de cette paroisse, avions-nous dit, ont fermé le temple d'Elat. Le modérateur de cette paroisse, par ailleurs secrétaire exécutif du consistoire Ntem, le Révérend Zeh Angone Didier était en tournée de Sainte Cène<sup>411</sup>. Cette installation eut donc lieu dans la cour de la paroisse d'Elat sous fond de tensions contrôlées finalement par les forces de maintien de l'ordre pour éviter les débordements en termes de violence. Les trois consistoires naissent à savoir Ntem nouveau appelé encore Ntem légal, Endam et Mvangan. Quant à la faction de Zeh Angone qui est restée attachée au consistoire Ntem mère ou initial, cette faction elle-même se nomme « *Ntem un et indivisible* » pour se distinguer du *Ntem légal ou Nouveau* reconnu par les bureaux actuels et qui se suivent des Assemblées Générales de l'E.P.C, pendant que le consistoire Ntem un et indivisible est déclaré désormais illégal par ces bureaux actuels des Assemblées Générales de l'E.P.C des années 2016, 2017, 2018 et 2019. Dans les faits, le consistoire Ntem un et

<sup>410</sup> Entretien réalisé le 28 mai 2018 à Yaoundé.

<sup>411</sup> La Sainte Cène constitue l'un des deux principaux sacrements (l'autre étant le baptême) qui structure la foi à l'E.P.C. Elle est constituée d'un repas symbolique, le pain et le vin en souvenir de la mort du Christ-Jésus que le pasteur donne aux fidèles « en règle » à cette période (CF la Bible, Luc 22 verset 19 à 20).

indivisible bien qu'illégal aux résolutions de l'E.P.C, bénéficie d'une légitimité auprès des fidèles de l'ancien consistoire Ntem. Il est à souligner que les pasteurs et les anciens d'église délégués des sessions, des paroisses du consistoire Ntem, intégrés voire se retrouvant maintenant dans le consistoire « *Ntem un et indivisible* » ont écrit plusieurs lettres adressées au Gouverneur de la Région du Sud, au Ministre de l'Administration Territoriale et au Président de la République du Cameroun.

Lettres ayant pour objets *opposition des anciens d'église du consistoire Ntem à la descente du bureau de l'Assemblée Générale/E.P.C en vue de scinder le consistoire ; Intervention dans la gestion du dossier du consistoire Ntem contre le bureau de l'Assemblée Générale de l'E.P.C ; Inquiétudes ; La crise entre le Consistoire Ntem et l'Assemblée de l'EPC.* Il importe également de préciser qu'au cours de cette installation de ces trois consistoires cités à la cour du temple, vu les tensions qui sont survenues par l'opposition de plusieurs fidèles locaux présents et qui manifestaient contre cette installation, le Secrétaire Général de l'E.P.C dont l'absence était remarquable dans la délégation conduite par le modérateur de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale pour procéder à cette installation, écrivit une lettre au Gouverneur de la Région du Sud dont l'objet était : *Tensions observées dans le consistoire Ntem du synode MUNICAM.* Cette lettre faisait un compte-rendu au Gouverneur de ce que la décision de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale par Action N° 057/2016 dont l'extrait lui a été envoyé en date du 04 février 2016, a des difficultés d'exécution sur le terrain et que l'esprit, la lettre et la pratique de leur constitution commandent <sup>412</sup> qu'ils se réfèrent à la juridiction qui l'a prise. Et que cette juridiction c'est l'Assemblée Générale, seule compétente en la matière. Cette lettre valut à ce Secrétaire Général sa destitution immédiate par le bureau de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C et sous l'impulsion de son modérateur.

Il eut par ailleurs, par rapport à ces tensions, une confrontation en justice auprès des tribunaux de grande instance de la Mvila et de première instance d'Ebolowa. Un procès qui opposait le consistoire *Ntem un et indivisible* et le bureau de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C. Après un premier jugement rendu le 21 avril 2016 à Ebolowa par le tribunal de première instance et qui était en faveur du bureau de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C et après un second appel du consistoire *Ntem un et indivisible*, le second jugement est rendu le 28 juin 2019 en faveur du consistoire *Ntem un et indivisible*. Il est dit dans cet extrait de ce jugement par exemple, et entre autres que, le tribunal de première instance d'Ebolowa ordonne en conséquence l'annulation de la décision de la 59<sup>ème</sup> session de l'Assemblée Générale de

---

<sup>412</sup> Le mot « *commandent* » est souligné dans la lettre par le Secrétaire Général lui-même.

l'Église Presbytérienne Camerounaise prise par Action N° 057/2016 le 16 janvier à Lomié, concernant le consistoire Ntem<sup>413</sup>.

### A-1-3- Les fondements des tensions observées au sein du consistoire Ntem

La sociographie faite des tensions socio-institutionnelles actuelles observées dans le consistoire Ntem du synode MUNICAM, montre qu'il y a eu au sein de ce consistoire et selon le triptyque qui structure la théorie d'Albert Otto Hirschman « *protestation ou prise de parole* » des fidèles, « *sortie* » de certains pour créer d'autres consistoires et « *loyauté* » de plusieurs envers le consistoire Ntem mère devenu pour la circonstance, *Ntem un et indivisible*. La même sociographie de ces tensions en réalité fait état d'une anarchie institutionnelle observée dans l'E.P.C. En effet, selon la constitution de l'E.P.C, pour ne pas le rappeler, la production ou l'érection d'une nouvelle territorialité de foi, (paroisse, consistoire, synode) va de la base, c'est-à-dire des croyants, compris ici comme des « *citoyens* » qui expriment leur vœu par une demande qui est examinée, en fonction des conditions à remplir, ensuite acceptée ou rejetée, au sommet c'est-à-dire à la juridiction ecclésiastique supérieure. Dans cette perspective, c'est par exemple après approbation par les fidèles qui procèdent parfois au vote, que le bureau du consistoire installe la paroisse, celui du synode installe le consistoire et celui de l'Assemblée Générale installe le synode. Et ceci d'après la constitution les textes officiels qui régissent l'organisation de l'E.P.C. Or, voir le bureau d'une Assemblée Générale de l'E.P.C venir installer les consistoires, de surcroît, en nommant les responsables de ces consistoires (modérateur, secrétaire exécutif, trésorier) comme ce fut le cas du consistoire Ntem éclaté en trois consistoires, devant le temple d'Elat à Ebolowa et devant les fidèles locaux et qui s'en opposent, est non seulement anticonstitutionnel, mais aussi relève de l'anarchie institutionnelle. Quelques extraits du rapport du Secrétaire Général de l'E.P.C à la 60<sup>ème</sup> Assemblée Générale de cette église tenue à Nkongha près de Puma enrichissent cet argument.

*J'avais programmé une semaine de vacances au village (08-15 août 2016). C'est ainsi que le 08 au matin avant mon départ pour le village, j'appelle le Rév. Pasteur Awoumou Jean-René du consistoire Yaoundé, pour lui présenter la situation, il me propose une concertation que je devais organiser, je l'informe que ma proposition de médiation avait été rejetée par le Conseil Général, en outre quelle serait la valeur juridique d'une concertation que j'organiserais en dehors des canaux de l'Eglise ? Nous nous sommes séparés avec l'idée que cette affaire ne peut être mieux réexaminée que par l'Assemblée Générale elle-même. J'ai partagé tout de suite cette idée au Président du Conseil Général qui me disait qu'il ne trouvait aucun problème à cela ; que lui, est de*

<sup>413</sup> Cet extrait du plunitif de cette audience civile se trouve en annexe de cette thèse.

*l'Est, qu'est-ce qu'il y a de particulier à voir dans les affaires du Ntem qu'il s'agit d'une question de l'Eglise. Nous nous sommes donc dit qu'il faille laisser l'Eglise elle-même en parler selon ses textes. C'est ainsi que je voyage pour le village. C'est au retour, le 15 août 2016, que j'apprends que le Bureau du Conseil Général est descendu le 11 août à Ebolowa avec certains autres pasteurs pour procéder au scindement du consistoire Ntem devant le temple d'Elat.*

*J'étais surpris au regard de ma dernière conversation avec le président du Conseil Général de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale. Et les bagarres ont recommencé avec des scellés de temples. A Ebolowa par exemple, trois temples sont fermés : Elat, Ebolowa-ville et Angalé<sup>414</sup>.*

Dans les propos cités ci-dessus, apparemment désintéressé du Président du Conseil Général de l'EPC, par ailleurs modérateur de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'EPC envers le Secrétaire Général de l'EPC, s'exprime en réalité, une ruse et une hypocrisie en relation avec l'éclatement du consistoire Ntem. Car c'est ce président du conseil général qui ira avec une délégation scinder de force ce consistoire. Il fut parmi ceux qui participent à la fabrication de l'anarchie institutionnelle. Une anarchie qui densifie une fois de plus l'argument selon lequel le pouvoir à l'E.P.C, appréhendé comme relation sociale, constitue en réalité un rapport de force. En effet, le bureau d'une Assemblée Générale de l'E.P.C, encore moins son conseil général n'ont pas qualité constitutionnellement parlant d'aller installer un ou des nouveaux consistoires. Cette anarchie institutionnelle observée à l'E.P.C s'inscrit au fond dans une autre logique. Et comprendre cette logique c'est aussi saisir les fondements des tensions socio-institutionnelles qui structurent ce consistoire Ntem.

Les fondements des tensions socio-institutionnelles observées dans le consistoire Ntem du synode MUNICAM sont en réalité l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des profits personnels, la quête de notabilité ainsi que le développement d'une mentalité digestive. Ce qui est enjeu ici ce n'est pas le développement de l'E.P.C, mais plutôt le pouvoir ecclésiastique et ses prérogatives, la quête permanente d'une notabilité ayant pour conséquence quelques prérogatives pécuniaires. Celles-ci participent à l'élaboration d'une mentalité digestive qui caractérise surtout les pasteurs de l'E.P.C et les anciens d'église. « *La politique du consistoire était que quand ceux-ci détiennent le pouvoir, ils commencent à régler à ceux-là leur compte.*

---

<sup>414</sup> Rapport du Secrétaire Général de l'E.P.C, Rév. Dr Ondji'i Toung Richard, à la 60<sup>ème</sup> Assemblée Générale. Mais ce rapport est resté inédit. Il n'a jamais été lu officiellement lors de cette 60<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C. Car ce Secrétaire Général a été destitué de ses fonctions avant la tenue de cette Assemblée Générale et par le bureau du Conseil Général de l'E.P.C et ayant pour président le Modérateur de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C, parce que ce Secrétaire Général avait rédigé une lettre de clarification de la situation au Gouverneur de la Région du Sud.

*Et quand ceux-là récupèrent le pouvoir, ils commencent aussi à régler à ceux-ci leur compte »<sup>415</sup>.*

En fait, le consistoire Ntem, dans le synode MUNICAM, et comme dans tous les consistoires de l'E.P.C est un champ de luttes permanentes. Une lutte dont le but et même l'enjeu est le pouvoir, de l'exercer à des profits personnels ou d'intérêts de groupe. Dans cette perspective, les pasteurs et les anciens d'église surtout sont des agents rationnels, des agents libres qui, au sein du consistoire et de l'E.P.C, développent des stratégies à un moment donné, en jouant sur plusieurs tableaux pour échapper au fond aux règlements de compte qui contiennent des choix qui leur sont imposés. Dans le cas d'espèce, la faction de Ndongo Daniel et d'Emane Samuel et qui constitue actuellement le consistoire Ntem légal appelé aussi le consistoire *Ntem divisible*, ayant perdu les élections de la Modération et du Secrétariat Exécutif aux assises consistoriales de Ngaoundéré en 2015, et sachant ce qui va lui arriver en termes de règlements de compte et des dégâts commis par elle, a agi dans le sens de se contenter d'un choix satisfaisant. C'est pourquoi cette faction a développé des stratégies pour avoir son consistoire Ntem, à défaut de reconquérir l'ancien consistoire Ntem. C'est pourquoi l'anarchie institutionnelle observée dans ces tensions ainsi que l'idée de revenir aux limites d'avant 1967 sont au fond des stratégies mises sur pied par la faction de Ndongo Daniel pour avoir le consistoire. L'argument brandi à l'Assemblée Générale de Lomié par cette faction et selon lequel la cohabitation est devenue impossible dans le consistoire Ntem et qu'il faut revenir donc aux limites d'avant 1967 était non seulement une stratégie, mais aussi une fabrication pour amener l'Assemblée Générale à scinder nécessairement le consistoire Ntem en leur faveur. Ce bureau de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale de Lomié est non seulement complice de ces tensions qui se sont amplifiées au sein du consistoire Ntem, mais aussi a participé au scindement de ce consistoire, un scindement qui n'a pas suivi la procédure habituelle et constitutionnelle parce que ce bureau a été corrompu.

*« En janvier 2016 à Lomié, le pasteur Bioh devient modérateur de l'Assemblée Générale. Il est l'ami du pasteur Abeng Jean Aicart et de Ada Ada Dieudonné. Bioh reçoit de l'argent des pasteurs Mbita Guy et Njonglo qui ont contribué à spolier les biens de la station d'Elat. Et n'ayant pas obtenu l'assentiment des autres pasteurs leaders du consistoire Ntem, Elono, Zeh Angone, Akem, ils ont donc décidé de faire éclater le consistoire Ntem en revenant sur le problème, autchtones-allogènes et en revenant sur les limites d'avant 1967. Or, ce même découpage a déjà fait l'objet de la création du synode Sud. Maintenant sur le plan constitutionnel, ce sont les fidèles qui demandent une chapelle, une paroisse, et un consistoire, un synode. Donc la demande*

---

<sup>415</sup> Entretien réalisé le 31 mai 2018 à Yaoundé.

*doit partir des fidèles. Sponsorisés par Nkoulou Ada, ils ont corrompu Bioh, ensuite ils ont corrompu Song Jean Émile Vincent*<sup>416</sup>.

L'informateur évoque dans ses propos la question voire l'argument des autochtones et des allogènes dans le consistoire Ntem, un argument utilisé par la faction de Ndongo Daniel et d'Emane Samuel devenue le consistoire *Ntem Légal*. En réalité, cet argument est une conséquence logique du scindement que cette faction souhaite à savoir récupérer toutes les paroisses des arrondissements d'Ebolowa et celles de Yaoundé de leur zone ecclésiastique. En effet, les pasteurs modérateurs des grandes paroisses urbaines d'Ebolowa et de Yaoundé appartenant au consistoire Ntem sont originaires des arrondissements de Mvangan, Mengong. Tandis que les pasteurs de la faction de Ndongo Daniel sont originaires des arrondissements d'Ebolowa. Cette faction estime que des pasteurs originaires des autres arrondissements du département de la Mvila ne devraient pas modérer les paroisses des arrondissements d'Ebolowa et doivent rentrer exercer le pastorat dans leurs villages et arrondissements respectifs et selon la configuration d'avant 1967. Cet argument est anti constitutionnel, car selon la constitution de l'E.P.C, chaque pasteur est libre de servir ou d'exercer ses fonctions dans la zone ecclésiastique de son choix mais aussi partout où il est envoyé.

Mais cela permet de comprendre que ce qui est en jeu ici et qui fait partie des fondements de ces tensions c'est la conquête des paroisses dites « *juteuses* » de cette juridiction ecclésiastique. Les paroisses dites « *juteuses* » sont des paroisses ayant un nombre important de fidèles et parmi lesquels des fidèles de distinction sociale capables de mobiliser des ressources financières pour la paroisse mais aussi au profit du pasteur, capables de constituer aussi un capital social, un réseau social de relation au profit du pasteur. Ce sont ces paroisses qui sont aussi au fondement de ces tensions institutionnelles.

*« Et le mobile ya bongô b'ate belane nye a mbe un mobile social. Ba na bate jô na, ēyoñ te nje be be jôé'na mô t ase a kele bo esae ja dē. Bongô ya be ne Ebolowa et ses environs e be be nga ke jô Assemblée, ja'a be nji tili, be be nga kobô anyu na be diviser consistoire Ntem. Be be li'i Ebolowa. Donc c'était ça la vraie raison. Mbôlô Ebolowa a bili beta be paroisses. Ça c'étaient les vrais mobiles. Donc e mbe be nga ke jô na bia kui ki fe, be diviser. Mô t ase a bulane ja dē. Ēyoñ te be nga ke bo cinéma be nga ke bo le »*<sup>417</sup>.

Voici la traduction de ces propos totalement en français :

*Et le mobile qu'ils ont utilisé était un mobile social : ceux-ci ont dit ceci, et là ils vont dire que chacun aille exercer les fonctions pastorales*

<sup>416</sup> Entretien ayant eu lieu le 09 août 2018 à Yaoundé-Mvan.

<sup>417</sup> Entretien réalisé le 20 mai 2018 à Ebolowa.

*chez lui. Les pasteurs ressortissants d'Ebolowa et ses environs sont ceux-là qui sont partis déclarer à l'Assemblée Générale même si ce n'était pas écrit, ce sont eux qui ont déclaré par leur bouche qu'on divise le consistoire Ntem et qu'ils restent avec les paroisses d'Ebolowa. Donc c'était la vraie raison. Comme Ebolowa a de grandes paroisses. Ça c'étaient les vrais mobiles. Donc ce sont eux qui sont partis déclarer que la cohabitation est devenue impossible entre nous et qu'on divise le consistoire. Et que chacun aille exercer les fonctions pastorales chez lui. Et puis, ils sont partis faire le cinéma qu'ils sont partis faire là.*

Et un autre informateur de dire :

*« Abui mam ēne si. Fòòk, e nkabane ba sôñ wu, e nsisim bôt be Zambe ô kôlô ya be be. Amu mô̄t a Zambe a yiane yeme jamé a vuane fe. Zambe ane Zambe ya ēlat, ébotane a bôt ba toñe mvoe, bé bo be nyoñ ngab ya nlam ya yôp. Nkandane me ngam e wô ba yem ētam. Bae, ajô e nsu'uàne be kirke. Ba suñ les grandes paroisses. Na mô̄t a yi vena me tabe Elat, e vôm be moné be nē. Wô na di lale, e nsu'uàne bi to. M'akômbô bo modérateur, secrétaire exécutif. Au fond, bôt bevok be nga ke ba beta sobô be tendances ba ētē amu be bili bitom abui asu ya na be bote somāne be »<sup>418</sup>.*

Voici la traduction de ces propos totalement en français :

*Il y a plusieurs choses qui fondent ces tensions. Premièrement, le fait de vouloir éclater le consistoire, l'esprit qui devrait caractériser les hommes de Dieu les a quittés, parce qu'un enfant de Dieu devrait savoir pardonner et oublier le mal qu'on lui a fait. Dieu est un Dieu d'union et bénis soient ceux qui recherchent la paix, car ils prendront part au royaume de Dieu. Eux ils savent seulement créer les divisions. Deuxièmement, il y a la question de la dispute des paroisses. Ils disputent les grandes paroisses dans la mesure où un pasteur voudrait seulement exercer ses fonctions à la paroisse d'Elat là où il y a beaucoup d'argent. Et troisièmement, il y a la dispute des postes de responsabilité. Il y en a qui veulent à tout prix devenir modérateur, d'autres, secrétaires. Au fond, il y en a parmi les pasteurs qui vont se cacher dans les tendances là. Ils se cachent dans ces tendances là parce qu'ils ont plusieurs procès et dans le but qu'ils ne soient pas convoqués pour cela.*

Par ailleurs, et comme mentionné, l'exercice du pouvoir ecclésiastique pour des intérêts de groupe dans toutes les instances de l'E.P.C, demeure l'un des fondements de ces tensions dans le synode MUNICAM, notamment dans le consistoire Ntem. Cet enjeu du pouvoir fait qu'en situation de tensions comme c'est le cas dans le consistoire Ntem, d'autres synodes de l'E.P.C comme le synode Centre, le synode Bassa les activent dans le but de fragiliser le synode MUNICAM dont l'influence et l'hégémonie au sein de l'E.P.C ne sont pas négligeables. Le

---

<sup>418</sup> Entretien réalisé le 21 mai 2018 à Ebolowa.

problème aussi, comme le notait un informateur c'est que ça fait des années aujourd'hui, le synode MUNICAM est devenu un grand obstacle au sein de l'E.P.C. Un obstacle parce que quand ils se retrouvent en Assemblée Générale, le synode MUNICAM fait toujours un bloc. Ce qui fait que lorsque par exemple, dit-il, ils vont passer au vote, si le synode MUNICAM décide de s'aligner derrière tel ou tel candidat, toute l'assemblée est obligée de choisir ou d'élire le même candidat. Le synode MUNICAM a ses alliances. Ce qui fait que ce que le synode MUNICAM dit, c'est ce qui est fait. Ils ont réalisé, poursuit l'informateur, que pour que d'autres candidats soient souvent élus aux postes, il faut casser le synode MUNICAM. Il faut le briser. C'est pourquoi ils se sont rendus compte que c'est le consistoire Ntem qui est fragile.

La vulnérabilisation du synode MUNICAM constitue un autre fondement non négligeable de ces tensions observées dans le consistoire Ntem. Une vulnérabilisation dont l'enjeu est le pouvoir que les autres synodes et consistoires cherchent à exercer au sein de l'E.P.C en faisant élire leurs candidats présentés en situation de vote. Les tensions socio-institutionnelles actuelles observées dans certains consistoires du synode Centre, s'inscrivent entre autres dans cette logique de vulnérabilisation du synode MUNICAM.

## **A-2- Les tensions dans les synodes Centre et Metet**

Il est question ici d'analyser d'abord les tensions dans le synode Centre, ensuite dans le synode Metet.

### **A-2-1- Les tensions dans le synode Centre : le consistoire Foulassi**

Il sera question de commencer par faire la sociographie des tensions socio-institutionnelles au sein de cette territorialité de foi en insistant sur la prise de parole, la défection et la sortie de ses fidèles. Ensuite, il va s'agir d'analyser les fondements de ces tensions.

#### **A-2-1-1- Prise de parole, et défection dans le consistoire Foulassi : Foulassi- Centre et Foulassi-MUNICAM**

Les tensions qui structurent le consistoire Foulassi et qui engendrent plus tard son éclatement en deux consistoires (Foulassi-Centre et Foulassi-MUNICAM dont la dénomination actuelle est « *Duma Zambe* »,) partent de l'excommunication de ses 07 pasteurs par les responsables du synode Centre, son synode d'attache.

*« Wô'ô na ēyoñ ētē e 2007, bia bi nga li'i Fulassi, amu Sangmelima a Fulassi a nto be consistoire bebae. Bia bi nga li'i Fulassi, nde ya ze kui*

*jôm ēzin na be pasteurs b'ēziñ ya Fulassi be nga ke be telē feñ abui, nge be pasteurs zambwal. Les gens se sont révoltés. Ba'a na ba kañse ki minjôan mite. Amu be nga yene na ēne mvoe na be sôane mintyi'ane minga kui e yôp. A un moment aussi, Mbôlô be stations bete be mbe fo'o synode Centre, les gens se sont dits, à l'époque, na peut-être ya sili na bi kôlô e synode Centre. Ane bôt be nga jô na teké'é. Mais bôt be nga be be bili pouvoir synode Centre ēyoñ te, be nga tabe tellement rigides dans leur volonté de régler les comptes. A a ntofe na e bobējañ ya sangmelima bia be be bi nga kandan, be to fe plus puissants que nous entre guillemets. Beta jôm éziñ a to na bi to synode wua, ve be bo be timine bia. Nde ēyoñ é kui ya na bôt be nga bo jo'o jo'o te, nde synode Centre ki a nga sulane kirke Mfuladjap, ane Fulassi, bi nga beta ke, a be sanctionnés, be nga ben be nyoñ. Nde Fulassi é nga kui atan. Bi kele MUNCAM. Nde bi nga jô na ēyoñ e nto ya nale, on est plus dans le même synode. Bi nga ke MUNCAM. Ve da'a mone dôe bôt ēziñ a nga li'i be to be pasteurs bebae, a abim bôt ēzin be nga li'i aba été, be'e ba keki MUNCAM, ba ke ki Ebolôwo'o pour dire nkobô ya Sud. Donc les 90% be kele MUNCAM. MUNCAM a nyoñ be. Bôt b'ēziñ ke be li'i deux, trois, be li'i Centre. Oui bien sûr. Minjôan mi ne na, d'abord principe ya Kirke a ne na ēyoñ mô't a sili e nsuààn, be vo'o ke bi nye vôm ēziñ a ngu. Il ya assez de liberté de conscience et de mouvement. Fili mone mô't ya nlem avale kalate Mejô a jô »<sup>419</sup>.*

Voici la traduction de ces propos complètement en français :

*A cette période en 2007, nous qui sommes restés dans le consistoire Fulassi, parce que les localités de Sangmélina et de Foulassi constituent déjà deux consistoires différents. Nous qui sommes donc restés à Fulassi, il arriva quelque chose que certains pasteurs du consistoire Fulassi ont été excommuniés de manière massive, soit 07 pasteurs. Les gens se sont révoltés et ont contesté ces décisions qui venaient du synode Centre, de la hiérarchie. A un moment aussi, comme les stations missionnaires se trouvent quand même dans le synode Centre, les gens se sont dits, à l'époque que peut-être qu'il est bon que nous sortions du synode Centre. Cette proposition a été encore rejetée. Mais les individus qui détenaient le pouvoir dans le synode Centre à cette période, étaient tellement rigides dans leur volonté de régler les comptes. Sans oublier le fait que nos frères du consistoire Sangmélina avec lesquels nous nous sommes séparés, étaient aussi plus puissants que nous entre guillemets. Il y avait un fait selon lequel nous appartenons au même synode, mais ils étaient toujours en train de nous mépriser. Il est donc arrivé que les gens faisaient de l'hypocrisie, les assises du synode ont donc eu lieu dans la paroisse de Mfuladjap. Et nous le consistoire Foulassi, nous nous sommes rendus de nouveau à ses assises, avec nos pasteurs sanctionnés. Ils ont donc refusé de les restaurer. Alors le consistoire Fulassi est sorti du synode Centre. Nous nous sommes rattachés au synode MUNCAM. Nous avons donc décidé que comme c'est comme ça, on n'est plus dans le même synode. Nous sommes allés nous rattacher au synode MUNCAM. Mais un résidu*

<sup>419</sup> Entretien réalisé le 01 juin 2018 à Yaoundé.

*d'individus de certains fidèles est resté ayant deux pasteurs et quelques fidèles. Ils sont restés dans la salle en disant qu'ils ne vont pas se rattacher au synode MUNICAM, qu'ils ne vont pas à Ebolowa comme ça se dit dans le Sud. Donc les 90% du consistoire Foulassi sont partis se rattacher au synode MUNICAM. Et celui-ci les a acceptés. Et quelques-uns, deux ou trois sont restés au synode Centre. Oui ! Bien sûr. La loi dit que, d'abord le principe de l'Eglise pose que si quelqu'un demande la séparation, on ne peut le maintenir quelque part de manière forcée. Il y a assez de liberté de conscience et de mouvement, la liberté de conscience de chacun est respectée selon ce que stipule la constitution de l'Eglise.*

Les faits tels que présentés par cet informateur font état de ce que 07 pasteurs du consistoire Foulassi avaient été sanctionnés voire excommuniés par le synode Centre, sa hiérarchie. Mais comme le pouvoir est appréhendé comme un rapport de force permanent au sein de l'E.P.C, les fidèles du consistoire Foulassi ont contesté ces décisions faisant office de sanction de leur pasteur. À cet effet, ils ont rédigé une demande au synode Centre dans laquelle ils lui demandaient de procéder à l'annulation des décisions portant excommunication de leurs pasteurs, les responsables du synode Centre l'ont rejetée. Celle-ci a été reprise physiquement aux assises du synode Centre tenues dans la paroisse de Mfuladjap et en présence des 07 pasteurs sanctionnés. Le synode Centre l'a une fois de plus rejetée. Or l'E.P.C comme tout système social, génère ses propres zones d'incertitude. Celles-ci sont par exemple ici la liberté de conscience, la liberté d'adhésion c'est-à-dire la capacité pour des fidèles ou d'un consistoire de se séparer pour des raisons qu'ils estiment pertinentes, d'un synode et d'aller en être membre(s) d'un autre. Et c'est ce qui est arrivé, comme l'a relevé cet informateur, 90% des fidèles du consistoire Foulassi sortirent du synode Centre en pleine assise à la paroisse de Mfuladjap et décidèrent d'aller faire partie du synode MUNICAM.<sup>420</sup>

---

<sup>420</sup> Voici les propos d'un informateur dans ce sens : « *A ne bi nga jô na êto jangan ya êzezañ jenan ē ngaa ke mvôe. Bi nga jiba kôlô, a ke nyi'ine e synode e mfe E.P.C ētē. Bi tili kalate, be accusé réception. Eyoñ bi nga ke, bi ke liti be kalate bete be baene e synode MUNICAM. Synode MUNICAM ki, be mane sili mam mese minsamba, be Minutes et tout et tout. La procédure a été suivie. Mais me kombô jô wo na, ēyoñ été bia, Foulassi -MUNICAM, a ba bôt bana be nga ke ba yae avale ēziñ. A nto na be consistoire befe ya synode Centre be nga lôm be be pasteur asu ya na eyôle Fulassi jaba é bo te dim. C'est comme ça donc qu'à un moment, l'église constate qu'il y a un peu qui reste là-bas. A ji ba bona be bo be consistoires bebae. E li na na Foulassi-Centre, bevok na Foulassi MUNICAM. Et il ya eu au moins deux ou trois procès e Yokadouma, Assemblée ya Djouze, Assemblée bi nga bo e Djoungolo va na. L'Eglise maintenait na biyôle bite bi baene bi tabe. Mais mbôlô Kirke jangan ke ya wulu avale ke ya wulu, Assemblée ya bi nga ke e Lomié, bi nga ke ko'o na bobéjañ ya synode Centre be keya bôe une plainte formelle na ba revendiquer exclusivité du nom. Assemblée ya Lomié nye esoman te é nga tabe expédié. Wô na Assemblée ke a nga tôé, bi nga ke e mvêlê li e Nkonga. Donc, Nkonga wô ntyi'ane ô nga ke kui na bi bi jiba jô'é ēyôlê a bobéjan be nga li'i. Be mbe mone dôe, be nga'an fe mone dôe. Amu ēyoñ ji be pasteurs mbe ba dan abui, be kirke ke tyityôe »*

Voici la traduction complète de ces propos en français :

*Nous leur avons donc fait comprendre que notre présence au milieu de vous n'est plus agréable. Nous trouvons mieux de partir pour aller intégrer un autre synode au sein de l'E.P.C. Nous avons rédigé une lettre à l'attention du synode Centre, il en a accusé réception. Quand nous sommes partis présenter ces deux lettres au synode*

Le résidu des fidèles du consistoire Foulassi, avec à sa tête, deux pasteurs, et qui est resté attaché au synode Centre lorsque 90 % des fidèles de ce consistoire sont sortis de ce synode, a aussi saisi la marge de liberté (la zone d'incertitude) qui se présentait à lui, à savoir, le droit d'appartenir au synode de son choix. C'est dans cette perspective que le synode Centre a densifié l'évangélisation et qui à un moment donné commença à générer les fruits. En effet, ce résidu devint un nombre considérable au point d'amener l'Eglise à faire le constat de l'existence de deux consistoires Foulassi rattachés à deux synodes différents, le synode Centre et le synode MUNICAM. Après quelques tentatives de réconciliation des deux consistoires en un seul et tout en leur laissant le loisir d'adhérer à un synode de leur choix, l'E.P.C, lors de sa 53<sup>e</sup> Assemblée Générale s'est trouvée quelque peu obligée de reconnaître l'existence officielle et légale des deux « *Foulassi* » au nom de la liberté de conscience et pour la paix dans l'Eglise. Mais comme l'a noté notre informateur, le synode Centre exhume ces tensions en déposant une plainte pendant les assises de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale tenue à Lomié. Plainte dans laquelle, il revendique l'usage exclusif du nom Foulassi. C'est en partant des dessous de cette plainte que les fondements des tensions socio-institutionnelles dans l'ancien consistoire Foulassi peuvent être mieux cernés et analysés.

#### **A-2-1-2- Les fondements des tensions socio-institutionnelles dans l'ancien consistoire Foulassi du synode Centre**

La décision de la 59<sup>e</sup> Assemblée Générale tenue en Nkonga et faisant suite à la plainte du synode Centre qui revendiquait l'usage exclusif du nom Foulassi était que le consistoire Foulassi-MUNICAM change de nom. Il est actuellement dénommé consistoire *Duma Zambe*<sup>421</sup>. Mais ce changement de nom du consistoire Foulassi MUNICAM cachait voire

---

*MUNICAM qui nous a demandé tout ce qui concerne notre consistoire en termes d'association et de mouvements, les Minutes et tout et tout, la procédure a été suivie. Mais je voudrais ajouter ceci que, en dehors de nous qui étions déjà à Foulassi MUNICAM, le résidu qui est resté attaché au synode Centre a commencé à croître d'une certaine manière. A telle enseigne que les autres consistoires du synode Centre leur envoyaient les pasteurs pour l'évangélisation pour que le nom Foulassi de ce côté-là ne disparaisse point. C'est comme ça donc qu'à un moment l'église constate il y a eu un peu qui reste là-bas. Elle a donc procédé à la reconnaissance de ces deux consistoires. D'un côté le consistoire Foulassi-MUNICAM, de l'autre côté le consistoire Foulassi-Centre. Et il y a eu au moins deux ou trois procès à Yokadouma, à l'Assemblée Générale de Djouze et à l'Assemblée Générale qui a eu lieu à Djoungolo ici. L'Eglise maintenait que les deux noms soient utilisés. Mais comme notre Eglise traite les dossiers comme elle les traite, l'Assemblée Générale qui a eu lieu à Lomié, nous y avons pris part et avons aussi constaté que nos frères du synode Centre avaient déjà déposé une plainte formelle dans laquelle il revendiquait l'exclusivité du nom « Foulassi ». C'est à l'Assemblée Générale de Lomié que la plainte fut déposée. Et l'assemblée suivante, nous étions en pays Bassa, à Nkonga. C'est donc à Nkonga que la décision a été prise que c'est nous qui devons abandonner le nom Foulassi par rapport à nos frères qui sont restés attachés au synode Centre. Ils étaient un groupuscule. Et ils le sont toujours. (Entretien réalisé le 01 juin 2018 à Yaoundé)*

<sup>421</sup> Il est important de souligner aussi que, et selon les informations qui sont contenues dans la lettre que le consistoire Foulassi MUNICAM (actuellement *Duma Zambe*) a adressé au modérateur de la 61<sup>e</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C tenue à Metet et ayant pour objet « Aide mémoire », les Minutes de 54<sup>ème</sup>, 55<sup>ème</sup> et 57<sup>ème</sup>

comportait des enjeux liés au nom Foulassi. En effet, la monopolisation voire l'usage exclusif du nom Foulassi par le consistoire Foulassi-Centre lui donnait la possibilité de jouir de tous les biens symboliques, économiques et financiers dont pouvait bénéficier Foulassi comme village auprès de l'Etat Camerounais. C'est pourquoi il y avait tout un intérêt pour le synode Centre de densifier et d'activer de nouveau ces tensions et d'une autre manière.

*« Mais maintenant, il y a un autre conflit a ke bialē, bi mbe Metet ôjan, na bia ke temtem na ēyoñ bi ngamane be travaux be trois, quatre heures du matin, pasteur Ebo'o Zambe, pour le nommer, a nga ke bo motion ya na ēyoñ bi nyoñ ya Duma Zambe comme un nouveau nom, bia yiane fe nyoñ na station ya Foulassi a tabe exclusivité ya consissoire Foulassi. Donc il n'y a aucune procédure. Teke na ba te kate be jôm jôm parce qu'il y a les gens qui sont allés le voir derrière pour dire, voici, nye ki a bo motion. Mbôlô ke mam ya kirke me ne na ēyoñ be mane ya bo nalē a ne na ba te komesane bôt tyiñ motion. A ne na bone be lobbies be ne. A nto ntyi'ane jam nde be 02 ou 03 heures du matin. Et la bonne récompense ya pasteur Ebo'o a nga bi a ne na les minutes qui suivaient, be nga nommer nye P.C.A ya Institut ya Foulassi »<sup>422</sup>.*

Voici la traduction complète de ces propos en français :

*Mais maintenant, il y a un autre conflit qui est né. Nous avons pris part dernièrement à l'Assemblée Générale de Metet. Nous avons été surpris qu'à la fin des travaux vers 03, 04 heures du matin, le pasteur Ebo'o Zambe, pour le nommer fait une motion selon laquelle lorsque nous avons adopté comme dénomination l'appellation de Duma Zambe, ce nouveau nom, nous devons aussi considérer désormais que la station de Foulassi devienne l'exclusivité du consistoire Foulassi. Donc il y a eu aucune procédure. Même pas le fait de leur avoir dit quoi que ce soit, parce qu'il y a les gens qui sont allés le voir derrière pour dire voici. Et lui il a fait la motion. Et comme les choses de l'Eglise sont telles que lorsqu'ils ont agi ainsi, ça veut dire qu'ils ont préparé les gens à faire cette motion longtemps avant. C'est qu'il y a des petits lobbies. C'était déjà une décision arrêtée, et qui devait passer vers 02h ou 03h du matin. Et la bonne récompense que le pasteur Ebo'o Zambe a eue c'est que les minutes qui suivaient, on l'a nommé PCA de l'Institut Camille Chazeaud de Foulassi.*

De tous ces propos cités, le développement d'une mentalité digestive des pasteurs, anciens d'église et fidèles de l'E.P.C est au fondement des tensions qui structurent le consistoire

---

Assemblée Générale de l'E.P.C montrent que l'E.P.C avait accepté et reconnu en son sein, l'existence de deux consistoires à la même onomastique : le consistoire Foulassi MUNCAM et le consistoire Foulassi Centre. Et la 57<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C a d'ailleurs réitéré que l'existence des consistoires dénommés « Foulassi » ne pose aucun problème. Dans cette perspective, la revendication de l'exclusivité du nom Foulassi avait même déjà été classée comme traitée par le bureau de cette 57<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C. Le consistoire Foulassi MUNCAM est donc allé en 2015 et dans ce sens, protéger sa marque de nom « Foulassi » auprès de l'OAPI (Organisation Africaine de la Propriété Intellectuelle).

<sup>422</sup> Entretien réalisé le 01 juin 2018 à Yaoundé.

Foulassi, ou tout au moins l'ancien consistoire Foulassi. Cette mentalité digestive se traduit par la dispute qui tourne autour du nom Foulassi dont le consistoire Foulassi -Centre revendique l'exclusivité. Car la paroisse E.P.C de Foulassi actuelle appartient et de manière volontaire c'est-à-dire par liberté de conscience au consistoire Foulassi-MUNICAM (*Duma Zambe*). En dessous de ce nom « *Foulassi* » se cache et se situe l'une des stations missionnaires de la M.P.A léguée à l'E.P.C appelée la station de Foulassi. Cette station missionnaire de Foulassi abrite par ailleurs un Institut Supérieur Presbytérien Camille Chazeaud, ancienne Ecole Normale de Foulassi de l'époque de la M.P.A et dont les élèves de la promotion de 1928 composèrent l'hymne national du Cameroun. L'État camerounais nourrit donc, et depuis quelques années après avoir entamé la rénovation de quelques bâtiments de cet Institut, le projet de faire de la station missionnaire de Foulassi, site historique et berceau de l'hymne national, un site touristique, avec la construction d'une stèle de l'hymne national, et la construction des hôtels et des espaces de loisirs.

Au fond donc, le patrimoine foncier de la station missionnaire de Foulassi se trouve au centre des tensions socio-institutionnelles entre les consistoires Foulassi-Centre et Foulassi-MUNICAM (*Duma Zambe*). Le consistoire *Duma Zambe* promet par ailleurs de faire appel auprès de la commission juridique ecclésiastique permanente pour contester la motion soutenue par le pasteur Ebo'o Zambe par rapport à ce que la station et la paroisse de Foulassi devaient revenir désormais au consistoire Foulassi-Centre.

Il est question ici de la lutte pour le positionnement. Se positionner auprès du gouvernement camerounais comme interlocuteurs incontournables dans le but de tirer des profits du projet de réhabilitation du site historique de Foulassi. Dans cette perspective, faire des motions tardives pendant les travaux d'une Assemblée Générale et sans aucune autre procédure, faire dire au Conseil Général de la 61<sup>ème</sup> Assemblée Générale et ce qu'il n'aurait pas dû dire et qui n'est écrit nulle part, à savoir qu'il demande au synode MUNICAM de rappeler à l'ancien consistoire Foulassi-MUNICAM de libérer par exemple le temple de Foulassi, relève de quelques stratégies mises sur pied par le synode Centre de contrôler et de reprendre, par son consistoire, le consistoire Foulassi-Centre, le patrimoine foncier de la station missionnaire de Foulassi et d'être bénéficiaire de toutes les prérogatives financières qui seront liées à la réhabilitation, par le gouvernement camerounais, du site historique de Foulassi<sup>423</sup>. Il est

---

<sup>423</sup> Nos informateurs nous ont aussi fait comprendre que le pasteur Sala Abondô, lorsque ce consistoire Foulassi comprenait encore le consistoire Sangmélima, avait créé une ONG (Organisation Non Gouvernementale) « *Mekok me Mvôk* » et ayant pour objectif principal, la réhabilitation des coutumes bulu. Il dispose donc au sein du patrimoine foncier de la station missionnaire de Foulassi pour son ONG, 10 ha parmi les 107 ha. Chose qui lui avait été accordée par Massi Gams alors Secrétaire Général de l'E.P.C. Et ceci, sans demander l'avis de la session

important de préciser par ailleurs que ces décisions du Conseil Général de l'E.P.C sont comme des injonctions et omettent de tenir compte de l'avis des fidèles de la paroisse et de la session de l'EPC de Foulassi telle que le prévoit la constitution.

L'autre aspect non négligeable et qui fonde ces tensions est la lutte contre l'hégémonie du synode MUNICAM au sein de l'E.P.C. Car le fait que le consistoire Foulassi a décidé de se rallier au synode MUNICAM, et avec son patrimoine foncier, cela est vu d'un mauvais œil au sein de l'E.P.C. Car le synode MUNICAM, avec ce patrimoine foncier du consistoire Foulassi risque de s'imposer davantage au niveau du pouvoir ecclésiastique et même de sa monopolisation en fonction de ses intérêts dans l'E.P.C. C'est dans ce sens que le synode Centre a mobilisé toutes les stratégies visant à récupérer la station missionnaire de Foulassi.

*On appelle maintenant le consistoire Duma Zambe. C'est toujours le combat contre MUNICAM parce qu'ils savent que quand le consistoire vient encore se greffer dans le synode MUNICAM, voilà son hégémonie qui ne fait que croître. Ils étaient deux à savoir Foulassi-Centre et Foulassi-MUNICAM comme consistoires. Maintenant on parle des consistoires Foulassi et Duma Zambe. Car quand on a demandé au consistoire Foulassi-MUNICAM de changer de nom, alors ce consistoire s'est dénommé la Station. La hiérarchie de l'E.P.C s'est opposée parce qu'elle ne veut pas que la station missionnaire de Foulassi lui revienne. Ce consistoire a donc décidé de se nommer « Consistoire Camille Chazeaud ». Arrivé donc à l'A.G, la hiérarchie de l'E.P.C s'est encore opposée par rapport à l'adoption de ce nom. C'est pourquoi ce consistoire s'est finalement dénommé « Duma Zambe ». Et quand nous disons la vérité, la station missionnaire de Foulassi appartient au consistoire Duma Zambe. Car les stations missionnaires ne se baladent pas. Or l'intention est de récupérer cette station et de la rattacher au synode Centre parce que tu sais que l'Etat regarde la station là maintenant, parce qu'il envoie les subventions là-bas, elle fait donc l'objet d'une convoitise. Les fidèles du synode Centre voudraient récupérer cette station pour ces choses-là. C'est que tout le consistoire Foulassi a quitté le synode centre. Quand nous arrivons donc à l'A.G de Yokadouma, ils ont commencé à tripoter en disant que si le consistoire Foulassi rejoint encore le synode MUNICAM, ne voyez-vous pas que ce synode sera plus puissant ? Et que ça ne sera pas bien. Ils ont forgé Foulassi-Centre. Car ils ont même repêché de gauche à droite pour qu'ils maintiennent Foulassi-Centre et que ça se voit comme si le consistoire Foulassi qui nous a rejoint au synode MUNICAM est sorti en partie. C'était comme ça. Donc la procédure de création d'un consistoire n'a pas été suivie<sup>424</sup>.*

---

de la paroisse de Foulassi et tel que le prévoit la constitution. Sala Abondô se trouve donc parmi ceux qui activent dans la diplomatie de couloir que la station de Foulassi revienne au consistoire Foulassi-Centre.

<sup>424</sup> Entretien réalisé le 21 mai 2018 à Ebolowa.

Tous ces rejets des bureaux des 59<sup>ème</sup> et 60<sup>ème</sup> Assemblées Générales de l'E.P.C des noms proposés par l'actuel consistoire *Duma Zambe*, s'expliquent par le fait que les responsables du synode Centre leur ont, entre autres de leur stratégie de conquête de la station missionnaire de Foulassi, corrompu et amadoué afin qu'ils pèsent de tout leur poids pour que la station missionnaire de Foulassi leur revienne. L'applicabilité de ces décisions va certainement de nouveau amplifier ces tensions. Car, comme cela a été noté, les fidèles de la paroisse de Foulassi, qui demeure jusqu'à présent rattachée au consistoire *Duma Zambe*, n'ont pas été consultés, ni la session de cette paroisse, telle que le veut la constitution de l'E.P.C. Il reste aussi à déterminer les fondements des tensions socio-institutionnelles dans le synode Metet.

## **A-2-2- Les tensions socio-institutionnelles dans le synode Metet : les consistoires**

### **Palestine Djoum et Djoum Israël**

En termes de sociographie de ces tensions, la prise de parole, la défection au sein du consistoire Palestine Djoum, feront l'objet de la première présentation. Ensuite, il va s'agir d'analyser les fondements de ces tensions socio-institutionnelles.

#### **A-2-2-1- Prise de parole, défection et sortie au sein du consistoire Palestine Djoum**

Des pasteurs du consistoire Palestine Djoum, à l'instar du pasteur Legban, du pasteur Zeh disent avoir souvent pris la parole pour dénoncer, au sein de ce consistoire ce qu'ils qualifient de frustrations dont ils affirment être victimes. Ces frustrations s'expriment par exemple d'après les informations recueillies sur le terrain, par la discrimination tribale qui se manifeste par le fait que et d'après eux, les pasteurs et anciens d'église Bulu de ce consistoire sont sollicités constamment aux postes de responsabilité du consistoire Palestine Djoum, voire du synode Metet et affectés aussi et surtout dans les paroisses dites « *juteuses* », pendant que les anciens d'église et pasteurs Fang et Zamane jouent toujours les rôles de second plan et donc lésés au sein du consistoire Palestine- Djoum. Cette prise de parole n'ayant pas, et selon ce groupe de pasteurs, abouti à quelque changement que ce soit en termes d'administration de ce consistoire, ces pasteurs frustrés ont procédé finalement à une défection au sein de ce consistoire et à une sortie du même consistoire en rédigeant une demande de création d'un nouveau consistoire et dont les motifs étaient les suivants, d'après quelques uns de nos informateurs : « *Leur consistoire (Djoum-Israel) n'est que de nom. Car il procède à l'évangélisation d'un certain repli identitaire. Les raisons évoquées sont les suivantes pour créer ce consistoire « Ba kpwe'ele bia mbôlô bi ne Fang a be Zamane* ». Or il faut mettre

quelqu'un à la place qu'il faut »<sup>425</sup>. Voici la traduction française de la phrase bulu de ces propos : « Ils nous méprisent parce que nous sommes des Fang et des Zamane ».

Et un autre informateur de dire :

*« Mais ce qui est à l'origine du départ de certains c'est des frustrations. Parmi les sept raisons évoquées pour partir, il y a par exemple le fait que tu constates que ce sont les ressortissants d'une seule région qui sont affectés dans les paroisses juteuses. Et dans la gestion quotidienne du consistoire, tu as l'impression qu'il y a des favorisés et des défavorisés »*<sup>426</sup>.

Et un troisième informateur d'affirmer

*Il y avait entre autres comme motif de notre part de créer notre consistoire, une espèce d'aristocratie, c'est-à-dire un groupe constitué de 06 à 07 membres pasteurs et anciens qui conduisaient tout contre le reste qui n'est pas pris en compte. Une espèce de muselard des anciens d'église qui n'avaient pas à dire au niveau du consistoire, alors qu'il est prévu une alternance des mandats entre pasteurs et anciens d'église. Une mauvaise application de la constitution qui s'accompagne d'intérêts égoïstes ; une mauvaise répartition des ressources (comité d'affectation, de nomination, succession d'autorité, la frustration,) l'hégémonie de certains qui pensent que d'autres n'ont pas droit au poste de responsabilité élevé ; discrimination interne de critères ; responsabilisation à tête chercheuse*<sup>427</sup>.

Le consistoire Djoum Israël est finalement créé, en dépit des tensions et des oppositions observées çà et là. L'un des informateurs nous a fait même comprendre que ce consistoire a été créé de façon réglementaire. Si c'était donc le cas pourquoi la paroisse E.P.C Djoum Thessalonique a-t-elle donc connu des violences et des bagarres internes au point où tout un procès émergea et prit fin à la cour d'appel du Sud à Ebolowa ? La réponse à cette interrogation va permettre d'aborder les fondements des tensions socio-institutionnelles observées dans le consistoire Palestine Djoum.

#### **A-2-2-2- Les fondements des tensions socio-institutionnelles observées au sein du consistoire Palestine Djoum**

L'exercice du pouvoir ecclésiastique et assorti de ses postes de responsabilité stratégiques au sein du consistoire ou du synode et le contrôle des paroisses dites « juteuses » sont au fondement des tensions socio-institutionnelles observées dans le consistoire Palestine-Djoum et dont l'effet immédiat a été la production d'une nouvelle territorialité de foi : le

<sup>425</sup> Entretien réalisé le 03 juillet 2018 à Yaoundé.

<sup>426</sup> Entretien réalisé le 31 juillet 2018 à Djoum.

<sup>427</sup> Entretien réalisé le 11 août 2018 à Yaoundé.

consistoire Djoum-Israël. Les pasteurs ayant été à l'origine de la création de ce consistoire souhaitaient également exercer durablement le pouvoir ecclésiastique au sein du consistoire Palestine Djoum dans le but de jouir de ses prérogatives. N'ayant pas pu conquérir ce pouvoir au sein de ce consistoire, la seule stratégie efficace à leurs yeux était d'agir dans le sens de créer une défection dans le consistoire Palestine-Djoum. Dans cette perspective, l'émergence de cette nouvelle territorialité de foi n'est pas d'abord au profit des fidèles qui vont s'y trouver. Elle est plutôt et en premier lieu au profit des pasteurs, de ce groupe de pasteurs qui vont occuper des postes de responsabilité comme le secrétariat exécutif du consistoire, la modération du consistoire et la modération des paroisses de ce consistoire. Dans le même sillage, l'argument brandi par ces pasteurs et selon lequel les Bulu méprisent les Fang et les Zamane, n'est qu'un prétexte, c'est-à-dire une fabrication, un instrument de propagande dont l'objectif était de donner l'impression d'une certaine haine tribale dont seraient victimes les Fang et les Zamane. Mais aussi de susciter le courroux de ces deux ethnies (les Fang et les Zamane) contre les Bulu et de décider donc de partir du consistoire Palestine Djoum pour rejoindre le consistoire Djoum Israël<sup>428</sup>. Les pasteurs initiateurs du consistoire Djoum Israël ont procédé à un viol des fidèles du consistoire Palestine Djoum d'origine Fang et Zamane surtout par leur propagande « *politique* » visant à produire une nouvelle territorialité de foi.

*Le consistoire Palestine Djoum à son tour s'est scindé et a donné naissance à Djoum Israël. Le problème de fond était un problème d'ethnies : les Bulu contre les Fang. Car les Fang ont estimé que les Bulu les écrasent. Et ils sont partis créer leur consistoire. Ce sont les pasteurs qui sont souvent à l'origine de ce genre de choses. Car ils ne cherchent pas souvent à associer les paroisses. Les Fang ont rejoint d'autres paroisses Bulu à cause de la libre conscience<sup>429</sup>.*

Et un autre informateur d'affirmer ceci

*Donc la campagne n'a pas porté à 50 %. La paroisse Mintom II est restée dans le consistoire Palestine Djoum. Car les vieux de là ont observé une certaine récupération politique. Donc comme paroisse, le consistoire Djoum Israël n'a que Mbouma Nazareth et Djoum Akoa fem. C'est un fidèle Bulu qui a activé tout ceci. Comment s'est-il retrouvé au niveau des Fang ? Il y a eu des bagarres en milieu fang, dans la paroisse Djoum Thessalonique. Les gens du consistoire Djoum Israël ont décidé d'aller prendre cette paroisse et d'autres se sont opposés<sup>430</sup>.*

<sup>428</sup> Il importe de préciser que l'arrondissement de Djoum et une unité administrative du département du Dja et Lobo et dans laquelle cohabitent trois ethnies : les Bulu, les Fang et les Zamane.

<sup>429</sup> Entretien réalisé le 04 juillet 2018 à Yaoundé.

<sup>430</sup> Entretien réalisé le 03 juillet 2018 à Yaoundé.

Écoutons un troisième informateur

*« E tem tem na bôt bevok na bi aye beta tabe Paslestine-Djourn, ba zi té Djourn-Israël a pasteur Legban avec certains pasteurs moins nombreux que nous de Paslestine-Djourn. A ne be nga kandane a bia. Nde be nga jô na ba nyoñ kirké Thessalonique te ke wô'ô na bôt ya Thessalonique be mbe Djourn-Israël. Nde be nga ke somane, a ne Ebolôwo'o e nga tyik na bia bia kabe. Bia ya Thessalonique bi late a Palestine Djourn »<sup>431</sup>.*

Voici la traduction complète de ces propos en français

*Tout à coup, certains d'entre nous commencent à dire que nous ne serons plus rattachés au consistoire Palestine-Djourn et qu'ils vont créer plutôt le consistoire Djourn-Israël avec le pasteur Legban et certains pasteurs moins nombreux que nous du consistoire Palestine-Djourn. Alors ils se sont séparés de nous. Ils ont donc dit que la paroisse Djourn-Thessalonique leur revient alors que les fidèles de la paroisse Djourn-Thessalonique ne se sont pas retrouvés dans le consistoire Djourn Israël. Ils ont donc porté l'affaire en justice. Et les autorités judiciaires d'Ebolowa au terme du procès ont tranché que c'est nous qui avons raison. Nous fidèles de la paroisse de Djourn-Thessalonique rattachée au consistoire Palestine Djourn.*

La bataille et l'enjeu tournent autour du contrôle de la monopolisation des paroisses dites « *juteuses* ». En effet, la clique des pasteurs ayant participé à la production du consistoire Djourn-Israël comme une nouvelle territorialité de foi, avait pour objectif de rattacher à ce consistoire toutes les paroisses du consistoire Palestine-Djourn où les fidèles Fang et Zamane sont majoritaires. Néanmoins cet objectif visé ne fut pas totalement atteint à cause des zones d'incertitude qui structurent l'E.P.C en tant que système social. Les paroisses Mintom II et Djourn-Thessalonique, bien que majoritairement Fang et Zamane n'ont pas voulu faire partie du consistoire Djourn-Israël par liberté de conscience et autonomie du choix prônées et reconnues par la constitution de l'E.P.C. Mais aussi parce que les fidèles de ces paroisses ont à un moment donné, réalisé les mobiles cachés de la création de ce consistoire<sup>432</sup>.

<sup>431</sup> Entretien réalisé le 01 Août 2018 à Nkane Village situé à 10km de Djourn sur la route d'Oveng.

<sup>432</sup> Il est aussi vrai qu'une stratégie de sabotage et de manipulation pendant ces tensions, fut mise sur pied par les responsables du consistoire Palestine-Djourn pour empêcher bon nombre de fidèles Fang et Zamane de rejoindre le nouveau consistoire. C'est ainsi que le consistoire Djourn-Israël fut présenté comme une secte pernicieuse dont son promoteur principal, le pasteur Legban Éric Célestin voulait implanter à Djourn. Lui qui était de retour d'un séjour assez long de France.

## **B- Les tensions dans les synodes Est et Soleil d'Orient**

Il est question ici d'aborder tour à tour les tensions dans le synode Est, ensuite celles qui sont d'actualité dans le synode Soleil d'Orient.

### **B-1- Les tensions socio-institutionnelles dans le synode Est : les consistoires Nkol Mvolan et Nkol Mvolan- Jérusalem**

Les aspects de prise de parole, de défection dans le consistoire Nkol-Mvolan et en termes de sociographie de ces tensions, seront abordés en premier lieu. Ensuite, il va s'agir d'analyser les fondements des tensions observées dans ces consistoires.

#### **B-1-1- Prise de parole et défection au sein du consistoire Nkol-Mvolan**

La prise de parole et la défection au sein du consistoire Nkol-Mvolan s'expliquent, par un faisceau d'incompatibilités d'humeur entre les Maka-Bebend (Abong-Mbang, Ayos), les Maka-Mboanz (Ngelemendouka) et les Badjoué-Bikelé (Messamena), les trois tribus qui forment et peuplent ce consistoire. Incompatibilités d'humeur dues à une certaine monopolisation permanente des postes de responsabilité du consistoire Nkol- Mvolan par les Maka Mboanz et les Badjoué-Bikelé respectivement des secteurs 3 et 2 de ce consistoire et au détriment donc des Maka Bebend du secteur 1 et qui peuplent par ailleurs l'axe Abong-Mbang-Ayos sur lequel est située la station missionnaire de Nkol-Mvolan.

*Il y a eu une incompatibilité entre les Maka Bebend d'Abong-Mbang avec d'autres secteurs. Incompatibilité due au problème de la répartition des postes. Car chaque fois qu'un poste de responsabilité revenait au secteur 1 qui est celui des Maka Bebend, les secteurs 2 et 3 faisaient alliance qui, par démocratie, choisissaient un autre candidat au détriment du candidat du secteur 1. Malgré le fait que c'était le secteur 1 qui était le plus grand pourvoyeur du consistoire, les pasteurs du secteur 1 sont toujours affectés en brousse et ceux des secteurs 2 et 3 en ville (Abong-Mbang). Les paroissiens eux-mêmes du secteur 1 ont été préparés au scindement. Quand on étudie les candidats pour le pastorat, ceux du secteur 1 sont lésés. Donc il y a beaucoup d'injustice. En déposant la lettre, nous sortons. Le secrétaire exécutif qui était du secteur 1 et qui était d'accord pour le scindement en signant la lettre, est destitué sans motif<sup>433</sup>.*

<sup>433</sup> Entretien réalisé à Yaoundé le 18 août 2018. Et un autre informateur de dire : *Le cas de Nkol-Mvolan c'est quoi ? Un petit groupe de pasteurs, je dirai 07 pasteurs ou même 02, se sont retrouvés. Ils ont écrit une correspondance, et arrivés au consistoire qui s'est tenu ici à Yaoundé-Sion, la chapelle où je célèbre le culte, eux 03 en 2013, une lettre qui ne respectait pas les procédures en la forme pour demander la création d'un consistoire. Car en cas de lettre de séparation, les gens sortent du consistoire, et ils restent créer le leur. Mais lorsqu'on demande l'éclatement, ça veut dire que le consistoire existe, et qu'on doit maintenant l'éclater, s'asseyant et on fait le Congress National Meeting, on interroge les paroissiens. Chaque paroisse se prononce de l'éclatement, de son appartenance. Je suis de tel ou tel côté. Au lieu que ça soit ainsi, les 07 pasteurs ont écrit une lettre, ont signé*

En dépit de ces vices de procédure et de forme relevés par un informateur et qui participent même des fondements de ces tensions liées à l'émergence d'un nouveau consistoire au sein du consistoire Nkol Mvolan, le consistoire Nkol-Mvolan-Jérusalem naît donc dans ces conditions d'une légalité douteuse en novembre 2013. Son installation officielle a lieu le 09 février 2014, à Nkol-Mvolan et avec Nkol-Mvolan comme siège, et comptant parmi ses chapelles, celles de Nkol-Mvolan (lieu où se trouve la station missionnaire) et de Mbama. Après 06 mois de fonctionnement, au même mois, une commission ad hoc du Conseil Général de la 58<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C que préside à cette période le pasteur Félix Ebo'o Zambe, est envoyée aussi illégalement au synode Est. Cette commission remet son rapport le 16 juillet 2014 à Yaoundé, dans lequel elle remet en cause la décision du synode Est- Cameroun et attribue la chapelle Nkol Mvolan et la chapelle de Mbama au consistoire Nkol-Mvolan <sup>434</sup>.

*Ce qui se passe, le goulot d'étranglement c'est que parmi les paroisses que les anciens ont signé, il y a le siège du consistoire qu'est Nkol-Mvolan, la paroisse et la station. Notre texte est aussi clair que les stations ne se baladent pas. Tant que le consistoire Nkol Mvolan existe, ceux qui sortent ne peuvent pas sortir avec la maison. C'est ça vraiment le front aujourd'hui que les uns et les autres ne veulent pas entendre. Le problème qui se trouve ailleurs maintenant c'est le siège du consistoire Nkol-Mvolan qui ne se balade pas. Ça fait l'objet de discussion parce que Nkol-Mvolan existe encore. Un consistoire qui existe et la station qui porte ce nom va ailleurs, c'est pour dire que c'est ceux qui sont minoritaires qui veulent maintenant expulser les autres majoritaires. C'est ça à peu près la procédure. Pour dire que si Nkol-Mvolan, nous autres existons encore, alors il est hors de question que le siège est la station qui porte ce nom aillent dans un nouveau consistoire. C'est un consistoire qui est né en 2014. Or Nkol Mvolan existe il y a 50 ans aujourd'hui<sup>435</sup>.*

Le point culminant de ces tensions est la station missionnaire de Nkol-Mvolan, sa chapelle et celle de Mbama qui font l'objet des disputes entre les deux consistoires (Nkol-Mvolan et Nkol-Mvolan-Jérusalem). Les Maka-Bebend, peuple autochtone du secteur 1 (Abong-Mbang), secteur dans lequel se situe la station missionnaire de Nkol-Mvolan, ainsi que

---

*et ils ont fait signer cette lettre par les délégués séance tenante. Ils n'avaient pas eu le mandat des paroissiens pour pouvoir engager tout une paroisse. Cette lettre maintenant sans date, en la forme, devait être bloquée en principe. Et comme j'ai dit plus haut il y a un problème de lobbies, les gens n'ont pas regardé la forme et ont fait passer la correspondance, acceptant ainsi la lettre de séparation et référence ici au synode, le même système comme nous connaissons là-bas, le synode a demandé au Conseil Général de venir voir la faisabilité. Mais le Conseil, au lieu de venir voir la faisabilité et rendre compte au synode, pour que le synode prenne un acte, demandant qu'on aille créer, mais le conseil est descendu vérifiant la faisabilité, a exigé maintenant un consistoire. Or le conseil n'avait pas qualité à le faire. Et quand vous lisez nos textes, effectivement le conseil n'a pas qualité. (Entretien réalisé le 03 juin 2018 à Yaoundé)*

<sup>434</sup> Lire à propos *Mutations* N°4096 du mercredi 02 mars 2016, p. 4.

<sup>435</sup> Entretien réalisé le 03 juin 2018 à Yaoundé.

sa chapelle et celle de Mbama se considèrent propriétaires de ces choses qui doivent désormais revenir à leur nouveau consistoire, le consistoire Nkol Mvolan-Jérusalem<sup>436</sup>. Tandis que les Maka Mboanz et les Badjoue-Bikele des secteurs 1 et 3 et qui forment majoritairement le consistoire Nkol-Mvolan développent l'argument constitutionnel selon lequel les stations missionnaires ne se baladent pas. Cette situation a engendré des disputes et des scènes de violence ayant amené l'autorité administrative locale à poser les scellés sur le temple E.P.C de la station Nkol-Mvolan qui faisait l'objet des disputes des deux consistoires.

*Ils se réunissent dans d'autres chapelles, mais aujourd'hui, depuis un certain temps, deux mois, ils ont ouvert, ils ont cassé la porte du temple, ils sont entrés. Ils sont venus célébrer le culte, alors qu'ils ne sont pas propriétaires. Bref tout ça c'est pour nous offenser pour qu'on aille peut-être aux mains. Mais nous on est tempérants. Nous, nous saisissons les autorités en leur montrant la décision<sup>437</sup>.*

Le même informateur pouvait encore dire ceci :

*Formellement, après les décisions de Nkonga, l'autorité a levé les scellés et nous a remis les clés pour le consistoire Nkol-Mvolan selon les décisions de l'Eglise. Mais comme je l'ai dit un peu plus haut, entre temps, les paroissiens, une bonne majorité, étaient donc avec les autres. Et il y a un front sur le terrain, des combats au point où les gens sont venus barricader, ils ont mis les choses. Mais ce jour on a fait le culte sous la sécurité des forces de maintien de l'ordre, on a célébré un seul culte. Maintenant on a affecté les pasteurs sur le terrain, ils ne parviennent pas parce qu'ils sont adressés. Et je puis vous dire que dimanche prochain, on a reprogrammé à aller célébrer le culte là-bas à Nkol-Mvolan<sup>438</sup>.*

Il reste à déterminer les fondements de ces tensions socio-institutionnelles dues à la production d'une nouvelle territorialité de foi au sein du consistoire Nkol Mvolan à savoir le consistoire Nkol-Mvolan-Jérusalem.

### **B-1-2- Les fondements des tensions socio-institutionnelles observées dans le consistoire Nkol Mvolan**

Les fidèles chrétiens de l'E.P.C, en situation de tensions liées à la production d'une nouvelle territorialité de foi dans une zone ecclésiastique, se saisissent souvent de leur marge de liberté, de cette zone d'incertitude, la liberté de conscience ou l'autonomie du choix pour rester loyaux à l'ancien consistoire ou à l'ancienne paroisse ou synode, ou alors protester et

<sup>436</sup> Ce nouveau consistoire Nkol-Mvolan Jérusalem comptait, et selon les informations du terrain à cette période, 12 paroisses et 34 paroisses pour le consistoire Nkol Mvolan.

<sup>437</sup> Entretien réalisé le 03 juin 2018 à Yaoundé.

<sup>438</sup> Entretien réalisé le 03 juin 2018 à Yaoundé.

faire ensuite défection d'une juridiction ecclésiastique pour rejoindre la nouvelle qui est créée ou tout simplement sortent de l'E.P.C pour aller exprimer leur foi chrétienne dans d'autres espaces confessionnels d'expression de foi de leur choix. C'est ce qui s'est également passé dans la zone ecclésiastique du consistoire Nkol-Mvolan. En effet, les fondements des tensions socio-institutionnelles qui caractérisent cette zone ecclésiastique de l'E.P.C sont l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des profits personnels ou de groupe et le développement d'une mentalité digestive qui se traduisent par la bataille observée au niveau du contrôle des temples. Les fidèles du secteur 1 dominé par les Maka-Bebend (et surtout leurs pasteurs) ont mobilisé quelques stratégies pour exercer désormais de manière autonome et permanente le pouvoir ecclésiastique dans le but de devenir des intouchables au sein de leur consistoire. Dans ce sens, l'argument tribaliste brandi par tous les Maka-Bebend n'est qu'une fabrication et une stratégie utilisée par certains pasteurs leaders de ce secteur 1 de l'ancien consistoire Nkol-Mvolan pour atteindre leur but à savoir déconstruire le consistoire Nkol-Mvolan pour le reconstruire selon leur vécu et selon leurs intérêts personnels et non ceux des fidèles chrétiens Maka-Bebend. Ces pasteurs leaders se saisissent souvent aussi d'une marge de liberté à savoir la constitution de l'E.P.C qui leur donne la liberté, avec 05 pasteurs et 05 anciens d'église représentant chacun une paroisse de demander la création d'un nouveau consistoire. Sauf que et comme mentionné plus haut, les motivations de création d'un nouveau consistoire ici ne s'inscrivent pas dans une logique de se soucier de l'épanouissement spirituel ou intellectuel du fidèle, ces motivations obéissent plutôt à une logique de conquête du pouvoir ecclésiastique avec ses prérogatives par des pasteurs et des anciens d'église, véritables acteurs et stratèges au sein de l'E.P.C.

*Je disais, j'allais oublier parce que c'est un aspect. Un autre mobile de création de ce consistoire c'est que ce qui a poussé même ces quelques pasteurs, c'est parce que 03, ceux qui ont initié la correspondance avaient des problèmes au niveau de l'Eglise au consistoire. Ils ont pour certains vendu le terrain de l'E.P.C à Abong-Mbang à SOCAEP. Oui ils ont vendu le terrain, ils ont bouffé de l'argent. Et ils savaient que le dossier était en cours. On devait les arrêter tôt ou tard. Et pour fuir, il fallait qu'ils créent ce qu'ils ont créé là en brandissant autre chose, hégémonie, machine lourde et ils ont tout fait comme je dis en tendant les mains au synode et créer donc le consistoire Nkol-Mvolan-Jérusalem. Pour d'autres, leur père, le doyen de ce consistoire, en dehors de ce dossier que certains ont vendu le terrain, il avait ses problèmes. Je peux dire d'adultère, de manière officielle. Oui, il a eu à enlever la femme de son paroissien. Et cette correspondance, je l'ai aujourd'hui comme secrétaire exécutif. Cette plainte je l'ai encore et il savait que ce dossier sera traité et on va le sanctionner. Et tout et tout. Il fallait donc tout créer, tout brouiller sans façon, sans respecter les textes pour créer les postes et séparer les autres. Maintenant pour dire*

*aux autres et aux autochtones que les gens là nous dérangent parce que ce sont les Messamena.*<sup>439</sup>

Autre fondement de ces tensions c'est le développement d'une mentalité digestive liée au patrimoine foncier de Nkol-Mvolan, ainsi qu'aux chapelles « *juteuses* » de Mbama et de Nkol-Mvolan. Les enjeux de ces tensions tournent autour du contrôle et de la monopolisation de la station missionnaire de Nkol-Mvolan, avec son patrimoine foncier vaste et qui constitue un atout pour les pasteurs, mais aussi sa chapelle et celle de la localité de Mbama qui comprennent assez de fidèles au capital financier non négligeable. Il est question en réalité dans ces tensions, d'une lutte de positionnement en termes de contrôle et de dispute de la station missionnaire de Nkol Mvolan, notamment de son patrimoine foncier, mais aussi des paroisses et chapelles juteuses du même consistoire. Chaque consistoire avait développé et mobilisé ses stratégies de conquête de ces structures dans le but d'en tirer profit de manière permanente (les pasteurs en premier lieu). Et dans ce contexte, des pasteurs et anciens d'église se saisissent également de ces tensions pour échapper aux procès juridiques ecclésiastiques à eux intentés et en cours pour se retrouver dans un nouveau consistoire où ils seront à l'abri de ces procès.

## **B-2- Les tensions socio-institutionnelles dans les synodes Est et Soleil d'Orient : les consistoires Maranatha et « *Hosanna la paix* »**

Les tensions socio-institutionnelles qui sont à l'origine de la prise de parole, de la défection de quelques pasteurs et fidèles du consistoire Maranatha pour produire une nouvelle territorialité de foi à savoir le consistoire *Hosanna la paix*, partent d'une situation officielle de crise conjugale dont a été victime Ntchinda Anatole Louis, un pasteur d'ethnie bulu de ce consistoire Maranatha.

Le problème, comme le relève un informateur, est que le pasteur Nchinda un bulu, le pasteur Mintya un bulu, sont consacrés pasteurs en 2006. L'aisance matérielle du pasteur Nchinda ne l'oblige pas à prendre les cadeaux des fidèles. Il se met plutôt à construire les temples de l'Éternel au consistoire Maranatha. Un temple de 5 millions à Caragua. Un service de Sainte Cène acheté de France à 625 000 FCFA. Des paquets minima aux écoles maternelles. Il aide les multiples veuves. Il modifie les temples, 204 Pygmées sont convertis en un an et demi. Il construit un temple dans un village Baka, Baské à Lomié, l'autre à Messok. Ces actions entraînent que les populations locales l'adoptent et l'adulent. Pendant ce temps, le pasteur Mintya s'affiche par une rectitude pastorale appréciable. En voyant cela, les pasteurs

---

<sup>439</sup> Entretien réalisé le 03 juin 2018 à Yaoundé.

autochtones dont Bioh et Ada Ada, hommes pernicious et profitant de l'état souffrant de Ntchinda et en retraite depuis 2011, puisqu'il était directeur au ministère des transports et sa femme ménagère, Etant souvent en Europe, où il se retrouve souvent pour des soins. En prenant sa retraite, étant malade, ils disent à sa femme qu'il s'est déjà marié avec une autre femme là-bas. Ils restent corrompre sa femme. Et ils l'ont donc suspendu, excommunié et déposé. C'est maintenant, poursuit cet informateur, que l'Église vient de connaître la vérité. Le pasteur Ntchinda, dit-il, n'avait aucun problème avec sa femme. Il souffre de la prostate aux rétentions totales, malade depuis le 10 décembre 2010. Il s'est rendu le 02 février en France pour se soigner, en 2011. Il revient au Cameroun en août 2012. L'année 2013 devient compliquée pour lui, parce qu'il est convalescent. Et le conflit avec son épouse éclate le 12 mars 2013. Elle lui demande de l'argent et lui il n'en a plus assez comme d'habitude. En 2014, la prostate revient des plus fortes avec rétention totale. C'est là, poursuit-il, que sa femme va voir le pasteur Bengone Mebeze qui la conseille d'intenter à l'église un procès contre lui. C'est à la suite de ça que le consistoire Maranatha l'excommunie. D'où la création d'un consistoire *Hosanna la paix*. Les pasteurs Bioh et Song étaient juges et partiels. En 2018, ajoute-t-il, le modérateur Atangana institue la commission pour examiner cette affaire.<sup>440</sup>

L'E.P.C est un système social, en situation de tensions socio-institutionnelles qui génère ses propres zones d'incertitude. Des zones d'incertitude à la portée des fidèles et pasteurs qui, en tant qu'acteurs, agissent pour déconstruire et reconstruire la structure selon leur motivation et intérêt. Dans le cas d'espèce et étant déjà sanctionnée par le consistoire Maranatha, la faction des pasteurs, 04 au total, dont le meneur est le pasteur Ntchinda, s'est saisie de la marge de liberté dont elle disposait, à savoir la capacité et la liberté de créer un autre consistoire pour non seulement échapper aux sanctions à eux infligées par le consistoire Maranatha, mais aussi exercer le pouvoir ecclésiastique dans le nouveau consistoire à leur profit.

*Ils réclament un autre consistoire. Je peux le dire de Maranatha. L'autre problème c'est quoi c'est qu'ils n'ont pas respecté la procédure de création d'un consistoire. Nous nous sommes retrouvés dans un consistoire où on n'a reçu aucune lettre de demande. Quand tu veux créer un consistoire, vous venez demander. Ils déposent la lettre en disant que nous ne voulons plus travailler avec vous. On mène une étude pour étudier pour voir si les critères sont remplis, mais la procédure n'a pas été respectée. Du problème de Ntchinda, c'est ça qui a occasionné la création d'un consistoire<sup>441</sup>.*

<sup>440</sup> Entretien réalisé le 09 août à Yaoundé. CEPCA signifie Conseil des Églises Protestantes du Cameroun.

<sup>441</sup> Entretien réalisé le 17 mai 2018 à Yaoundé.

La production de cette nouvelle territorialité de foi, à savoir le consistoire *Hosanna la paix* et bien que n'étant pas encore reconnu officiellement par l'E.P.C, a occasionné des affrontements violents entre fidèles et pasteurs, des rixes qui amenèrent les autorités administratives à sceller les quelques temples de cette zone ecclésiastique de l'E.P.C. Il reste à déterminer les fondements de ces tensions socio-institutionnelles.

### **B-2-2- Les fondements des tensions socio-institutionnelles observées dans le consistoire Maranatha.**

Ce qui est au fondement de ces tensions socio-institutionnelles observées dans le consistoire Maranatha, comme dans plusieurs consistoires au sein de l'E.P.C c'est l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des intérêts personnels et sans entraves. Cet enjeu lié à l'exercice du pouvoir se manifeste par la mentalité digestive qui se traduit par la bataille que se livrent les pasteurs et anciens d'église dans le contrôle des paroisses dites « *juteuses* » de ce consistoire. En effet, le consistoire Maranatha, avec ses pasteurs leaders à l'instar de Bioh, Ada Ada, développe non seulement une stratégie de monopolisation et de contrôle des paroisses « *juteuses* », mais aussi de reconquérir leur aura et leur notabilité auprès des fidèles de ce consistoire. La crise conjugale dans cette perspective, qu'a connu le pasteur Ntchinda, a été un moyen pour ces pasteurs leaders de ce consistoire et voyant leur aura et leur notabilité en jeu, de réduire l'influence de ce pasteur bulu et sa clique afin d'avoir de nouveau une main mise sur tout le consistoire.

*Il y a des gens qui croient gérer l'église quand il y a que ce qu'ils disent qui est vrai. Et quelle que soit la source des autres, c'est faux. Mintya et Ntchinda font l'œuvre grandiose évangélique. Et pour cela, ils subissent les sanctions arbitraires. Un modérateur qui se balade s'arrête dans une paroisse et les sanctionne sans les entendre. Et comme il y a toujours des affinités au sommet de l'Eglise avec le pasteur Bioh, les sanctions sont confirmées au niveau de l'église centrale. Ça crée donc les réactions et les tensions au niveau des chrétiens. La commission du révérend Ndamba Eboua, sur le terrain, se rend compte que sur 500 fidèles, 420 veulent rejoindre le nouveau consistoire Hosanna La Paix. A l'E.P.C, on refuse de faire naître ce consistoire. Ça c'est des subterfuges que les gens ont utilisés pour l'atteindre. A un moment au synode, j'ai été dans les commissions. Deux pasteurs qui ne sont pas de l'Est ont le vent en poupe plus que les pasteurs autochtones. Or l'E.P.C dit que, son modérateur, la commission Ndamba Eboua n'a pas bien fait son travail<sup>442</sup>.*

---

<sup>442</sup> Entretien réalisé le 10 septembre 2018 à Yaoundé.

De tous ces propos suscités des informateurs, il résulte que le consistoire Maranatha est devenu un champ de luttes dans lequel la haine, la jalousie étaient devenues des stratégies de lutte et même de conquête du pouvoir ecclésiastique aux profits personnels et de groupe. La création d'une nouvelle territorialité de foi par la faction de Ntchinda Anatole obéissait elle aussi à la logique d'exercer ce pouvoir ecclésiastique de manière autonome et d'en jouir de ses prérogatives sans se confronter aux obstacles de toute sorte<sup>443</sup>.

---

<sup>443</sup> Nous avons seulement pris quelques cas actuels de foyers de tensions socio-institutionnelles. Mais ce qui est observable c'est que les consistoires de l'E.P.C de la région de l'Est-Cameroun, et comme dans d'autres consistoires des autres régions, connaissent de manière récurrente des tensions socio-institutionnelles. Ça a été le cas par exemple de l'émergence du synode Soleil d'Orient au sein du synode Est, du consistoire Maranatha au sein du consistoire Nkol Mvolan. Les fondements de ces tensions restent les mêmes, comme partout d'ailleurs à l'E.P.C, à savoir l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des fins personnelles ou de groupe, la quête de notabilité et le développement d'une mentalité digestive qui font fi de la constitution de l'E.P.C et qui impliquent souvent les responsables au sommet de l'Eglise.

**TROISIÈME PARTIE :**  
**DEMOCRATIE ET LOBBYISME DANS L'E.P.C**

Dans cette deuxième partie qui s'achève, il était question d'y traiter et d'y analyser les tensions socio-institutionnelles et la production de nouvelles territorialités de foi dans le presbytérianisme au Cameroun. Son premier chapitre abordait les tensions socio-institutionnelles et la production de nouveaux espaces d'expression de foi presbytérienne indépendantes de la M.P.A et de l'E.P.C. Et son second chapitre quant à lui traitait des relations de pouvoir, des tensions socio-institutionnelles et productions de nouvelles territorialités ou juridictions de foi dans l'E.P.C. De manière panoramique, les prises de parole et les défections observées au sein de la M.P.A et dans l'E.P.C et dues aux tensions socio-institutionnelles ayant provoqué à la suite de nouveaux espaces d'expression de foi presbytérienne indépendantes ont pour fondements l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des fins personnelles ou de groupe, l'affirmation d'une identité culturelle spécifique et le développement d'une mentalité digestive. De même, le pouvoir non seulement apparaît comme un rapport de force permanent au sein de l'E.P.C mais aussi un enjeu qui y génère les tensions socio-institutionnelles en cas de production d'une nouvelle territorialité d'articulation de foi. La troisième partie de ce travail quant à elle, s'attèle à traiter de la démocratie et du lobbyisme dans l'E.P.C. Dans son premier chapitre, il sera question d'aborder la démocratie dans l'E.P.C. Et quant au second chapitre, il va s'agir de se focaliser sur les lobbies dans l'E.P.C.

## **CHAPITRE VI : LA DÉMOCRATIE DANS L'E.P.C : DISCOURS ET RÉALITÉS**

Ce premier chapitre de cette troisième partie voudrait analyser l'influence, la portée et la place qu'occupe la démocratie au sein de l'E.P.C au regard des tensions socio-institutionnelles qui s'y observent. Comment, en effet, comprendre et expliquer la réalité de ces tensions dans cette église dont les principes et la forme de gouvernement reposent pourtant sur la démocratie ? Il va s'agir dans la première section d'analyser le rapport qui existe entre la démocratie et les démocraties. A ce niveau, une définition de ce concept ainsi que la présentation des démocraties, de ses différentes formes seront nécessaires. Ensuite, il sera question de parler de la démocratie dans l'E.P.C. Il s'agira ici de montrer comment l'E.P.C est une église dont l'organisation et le fonctionnement se veulent démocratiques. Enfin dans la dernière section, il sera question de montrer comment les principes démocratiques sont souvent bafoués au sein de l'E.P.C, ce qui se trouve aussi à l'origine des tensions socio-institutionnelles observées de manière récurrente dans cette confession protestante.

### **I- DÉMOCRATIE ET DÉMOCRATIES**

Un exposé théorique sur la nature de la démocratie pose déjà un problème philosophique en ce sens qu'il apparaît aujourd'hui difficile d'en donner une définition précise et qui ne souffre d'aucune contestation. La démocratie est au fond un type idéal, au sens que Max Weber donne à cette expression, c'est-à-dire que la démocratie ne peut se comprendre et se saisir que dans ce qu'elle a de particulier (singulier) et d'original quoi que ne se retrouvant pas dans les faits à l'état pur. Qu'est-ce donc que la démocratie ? A cette question, il va s'agir pour avancer quelques éléments de réponse d'analyser sa nature du point de vue des idées politiques d'une part, et de procéder au même exercice du point de vue de la philosophie politique d'autre part. Il sera aussi question de présenter les démocraties c'est-à-dire ce que la démocratie engendre dans ses différentes conceptions.

#### **A- La notion de démocratie**

Il s'agit d'aborder la nature de la démocratie ici d'abord du point de vue des idées politiques, ensuite du point de vue de la philosophie politique.

### A-1- La nature de la démocratie dans les idées politiques

« *Du point de vue des idées politiques, la démocratie apparaît comme une forme de gouvernement que l'on opposera à la monarchie ou à l'oligarchie* »<sup>444</sup>. D'après les propos de ces auteurs, la démocratie au sens des idées politiques est une forme de gouvernement au même titre que la monarchie ou l'oligarchie. Dans cette perspective, la démocratie comme d'autres formes de gouvernement (la monarchie ou l'oligarchie par exemple) peut être une réponse à la question de savoir au nom de qui, par qui et pour qui le pouvoir est exercé. En réalité dans une situation démocratique, le pouvoir est exercé au titre du nombre.

*La troisième question « pour qui » le pouvoir est-il exercé ? ne soulève guère plus de difficultés. La réponse est invariablement : pour le plus grand nombre. Les dirigeants invoquent toujours cet argument, même lorsqu'il s'agit d'un argument de façade. « Qu'est-ce-à-dire-déclare un auteur – sinon que la personne des gouvernés prime l'intérêt des gouvernants » (G. Burdeau in la démocratie).*

*Cette notion d'intérêt de tous comme réponse à la question du « pourquoi » présente un intérêt évident : certains constitutionnalistes ont trouvé là un fondement de la souveraineté nationale*<sup>445</sup>.

Le mot démocratie vient en fait du grec « *demos* » qui signifie peuple, et « *kratos* » qui signifie pouvoir. Du point de vue des idées politiques donc, la démocratie est une forme de gouvernement où la légitimité du régime repose sur le fait que le pouvoir législatif découle de l'autorité du peuple et se fonde sur son consentement. Elle est dans ce sens et pour ne pas reprendre les mots d'Abraham Lincoln un gouvernement du peuple, par le peuple, et pour le peuple. La démocratie a aussi une nature du point de vue de la philosophie politique.

### A-2- La nature de la démocratie en philosophie politique

« *La démocratie – écrit cet auteur – est aujourd'hui une philosophie, une manière de vivre, une religion, et, presque accessoirement une forme de gouvernement* »<sup>446</sup>. Ces propos de Georges Burdeau montrent qu'il met au second rang l'aspect de forme de gouvernement de la démocratie. Il privilégie par ailleurs ses aspects religieux et moraux. Car pour lui, ce qui est le plus important dans la démocratie est loin d'être la forme de gouvernement, mais plutôt ce qui ne se traduit pas dans les constitutions ou dans les lois.

*L'essentiel dans la démocratie, c'est d'abord, pour reprendre l'expression de G. Burdeau, une « manière de vivre ». Qu'est-ce donc que cette « manière de vivre ? » Elle peut se résumer dans le terme*

<sup>444</sup> Charles Debbasch et al., *Introduction à la politique*, Paris, Dalloz, 1952, p. 46.

<sup>445</sup> Charles Debbasch et al, *idem.*, p. 47.

<sup>446</sup> Propos de Georges Burdeau, cité par Charles Debbasch et al., *ibidem*, p. 49.

« égalité ». Autrement dit, dans la notion de démocratie, l'idée d'égalité est encore plus importante que l'idée de liberté <sup>447</sup>.

Par ailleurs, notent Charles Debbasch et Jean-Marie Pontier, en commentant les propos de Georges Burdeau,

*La démocratie, c'est également, déclare Georges Burdeau, une « philosophie, une religion ». Ainsi, pour cet auteur la démocratie à une base religieuse, il y a une mystique de la démocratie : la croyance en la valeur des principes démocratiques. La démocratie est considérée comme une valeur en soi. Bien entendu il ne s'agit plus là d'un constat, maintenant d'un jugement énoncé. Cette conception de la démocratie n'est pas admise par tous les démocrates. Pour certains auteurs, comme par exemple Kelsen, la démocratie n'est pas un absolu, au contraire, elle repose sur l'idée de compromis. Ce compromis et celui qui s'établit entre la majorité et la minorité, et qui suppose que jamais personne n'a ni tout à fait tort, ni tout à fait raison, parce que la minorité d'aujourd'hui peut devenir demain la majorité – traduisons encore d'une autre manière - : parce que les parties qui sont aujourd'hui dans l'opposition peuvent demain se retrouver au pouvoir<sup>448</sup>.*

La démocratie présente donc une nature ambiguë. En effet, tantôt elle est présentée comme une forme de gouvernement, tantôt, elle est plus qu'une forme de gouvernement c'est-à-dire une morale, une manière de vivre voire une religion. La nature de la démocratie présentée, il sera question maintenant de traiter des démocraties.

## **B- Les démocraties**

En parlant de démocraties, il est fait référence ici aux différentes formes de gouvernement démocratiques qui s'appliquent et s'observent dans les Etats aujourd'hui. Il y a par exemple la démocratie industrielle, la démocratie populaire, la démocratie directe, la démocratie représentative, la démocratie semi-directe, la démocratie libérale, la démocratie parlementaire, la démocratie économique et sociale. Certaines formes de démocratie peuvent s'inclure dans d'autres<sup>449</sup>. C'est pourquoi pour faciliter leur présentation, les travaux de Charles Debbasch et de Jean-Marie Pontier vont servir de source à présenter ce qu'ils entendent par les deux conceptions de la démocratie à savoir la démocratie libérale et la démocratie marxiste.

<sup>447</sup> Charles Debbasch et al, *op., cit.*, p. 54.

<sup>448</sup> Charles Debbasch et al, *op., cit.*, p. 50.

<sup>449</sup> La démocratie libérale par exemple a le même modèle politique que la démocrate sociale.

## **B-1- La démocratie libérale**

La démocratie libérale, parfois appelée démocratie occidentale est une idéologie politique mais aussi une forme de gouvernement dans laquelle la démocratie représentative fonctionne selon les principes du libéralisme, à savoir la protection des droits des minorités, et, particulièrement l'individu. En scrutant son évolution<sup>450</sup>, il s'observe d'abord la période de la démocratie classique ou politique et qui à l'époque contemporaine et après une crise, a engendré la démocratie économique et sociale.

### **B-1-1- La démocratie politique**

En parlant de ses traits et caractéristiques, de prime abord, il est nécessaire de savoir que

*La démocratie politique se rattache à un certain courant philosophique qui englobe aussi bien des éléments dus à l'héritage chrétien, qui caractérise la pensée occidentale, que des apports dus au XVIII<sup>ème</sup> siècle et à la période révolutionnaire. Quelle que soit la part de ces différents éléments, on peut dire que la philosophie politique qui a donné naissance à la démocratie politique se caractérise par certains traits fondamentaux : le premier de ces traits est la croyance en la liberté fondamentale de l'homme. Bien sûr, il peut exister, dans le cadre social des entraves à cette liberté, mais celle-ci est toujours possible. Rien ne peut arracher à l'individu cette capacité de se déterminer librement<sup>451</sup>.*

La démocratie politique, en suivant ces propos, met l'accent sur la liberté de l'homme c'est-à-dire que l'homme en contexte de gouvernement démocratique, doit jouir de cette capacité de se déterminer. Dans cette perspective, la deuxième caractéristique de la démocratie politique réside sur son caractère individualiste. En effet, en contexte de démocratie politique tel que c'est le cas en France ou en Union Européenne, tout est pensé en fonction de l'individu. Tout en fait se ramène à lui. Il est au fond question de mettre ici en valeur l'individu, de ne considérer que l'individu comme valeur première et suprême. Ce qui amène nécessairement dans un tel environnement politique à condamner tout ce qui peut paraître une atteinte à la liberté de l'individu. C'est pourquoi parmi les procédés de la démocratie politique, se trouve en premier lieu le droit de suffrage. En effet, celui-ci fait référence au moyen que dispose l'individu de participer à l'exercice du pouvoir. La participation dont il est question peut d'ailleurs être directe, à travers par exemple un procédé tel que le référendum, ou indirecte par l'élection d'un

---

<sup>450</sup> Lire à propos Charles Debbasch et al., *op.*, *cit.*

<sup>451</sup> Charles Debbasch et al, *idem.*, p. 54.

organe qui agit au nom des citoyens à l'instar du parlement, ou une autorité individuelle comme le président de la république.

*Ce suffrage, qui ne peut être (dans cette conception libérale) que le suffrage universel, produit un certain nombre de conséquences, et notamment implique la règle de la majorité : certes, il est souhaitable que la décision soit prise à l'unanimité, mais cela n'est pas réalisable. C'est pourquoi l'auteur du contrat social déclare que : « à prendre le terme dans la rigueur de l'acceptation, il n'a jamais existé de véritable démocratie et il n'en existera jamais » et ajoute « s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes ». Les décisions seront prises à la majorité. Cela signifie que ceux qui ont été battus doivent s'incliner devant la décision majoritaire, même si cette dernière ne l'a emporté que de justesse, sinon il y a plus de démocratie<sup>452</sup>.*

La séparation des pouvoirs est un autre trait ou procédé institutionnel caractéristique de la démocratie politique. Elle consiste en fait en la distinction établie entre le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. Par ailleurs, en contexte de démocratie politique, existent des partis politiques. Néanmoins, ces derniers ne font pas partie du mécanisme institutionnel à l'instar des caractéristiques précédentes. En effet, leur prise en considération par les institutions sera tardive<sup>453</sup>. La démocratie classique, dans ces idéaux a connu une crise qui a finalement engendré la démocratie économique et sociale.

### **B-1-2- La démocratie économique et sociale**

La démocratie économique et sociale est un avatar de la démocratie libérale. Dans ce sens, les deux démocraties appartiennent à la même famille, à savoir la démocratie libérale. Elles sont donc fondées sur les mêmes impératifs politiques à savoir la liberté individuelle, le suffrage universel et le pluralisme politique. Néanmoins, en termes de spécificité, l'émergence de la démocratie économique et sociale, s'explique par la crise qu'a connue la démocratie politique. Une crise qui s'est traduite par des échecs. En fait, la démocratie politique s'est révélée à un moment inadaptée parce que l'évolution des sociétés, la naissance de l'industrie, l'urbanisation ont remis en cause l'individualisme et les mécanismes politiques qui l'exprimaient.

*La reconnaissance d'un pouvoir nouveau et d'un rôle nouveau à l'Etat caractérisent la démocratie économique et sociale. L'avènement de celle-ci va de pair avec le passage de l'Etat providence. Celui-ci n'est plus considéré en soi comme malfaisant, comme dans la théorie*

<sup>452</sup> Charles Debbasch, *op., cit.*, p. 56.

<sup>453</sup> Charles Debbasch, *idem.*, p. 57.

*classique. Au contraire, le pouvoir (c'est-à-dire le pouvoir Etatique) est considéré aujourd'hui comme le meilleur agent de réalisation des aspirations sociales et individuelles.*

*La transformation de la démocratie politique en démocratie économique et sociale peut se résumer ainsi : l'intervention d'un pouvoir dont les individus attendent de plus en plus de sécurité aboutit à une limitation des droits, en même temps qu'à une extension des droits individuels, considérés par la révolution comme absolus. Les juristes disent volontiers que l'on passe à la conception des droits- fonctions, c'est-à-dire des droits ayant une finalité sociale et ne pouvant être exercés qu'en respectant cette finalité sociale. Mais en même temps il y a extension des droits reconnus par la démocratie classique<sup>454</sup>.*

En termes de ces droits nouveaux reconnus et développés par la démocratie économique et sociale, et ignorés par la démocratie classique, nos auteurs évoquent d'abord le droit à la culture qui permet à une plus grande partie de la population d'avoir accès à la connaissance artistique, mais aussi de trouver par là leur identité. Ensuite, ces nouveaux droits présentent un caractère collectif. La démocratie libérale, qu'elle soit politique ou économique et sociale, s'oppose en fait à la démocratie marxiste.

## **B-2- La démocratie marxiste**

Dans la conception marxiste des choses, la démocratie libérale « *est une démocratie à rejeter car elle est inévitablement étriquée, excluant sournoisement les pauvres et par suite hypocrite et menteuse, c'est une démocratie falsifiée. Car elle est réservée à quelques uns. Elle est formelle, comme les libertés qu'elle proclame* »<sup>455</sup>. Ces propos montrent que le marxisme, dans sa conception de la démocratie, s'est ouvertement opposé à la démocratie libérale. Dans les procédés de cette démocratie marxiste et contrairement à la démocratie libérale qui impliquait non seulement le droit de suffrage, mais un seul mode de suffrage, le suffrage universel, il y a rejet de ce suffrage universel à la fois comme moyen de passage de la société capitaliste à la société marxiste et comme caractères de la société issue de la révolution. En plus, la démocratie libérale affirmait l'importance voire la nécessité de la séparation des pouvoirs. La démocratie marxiste en revanche affirme le principe de l'unité du pouvoir. Pour elle en effet, la division des pouvoirs ne saurait constituer un moyen de protéger la liberté en empêchant la dictature, d'un organe ou d'un groupe. Dans la conception marxiste donc, la séparation en trois pouvoirs, à savoir les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, n'est qu'une façade en ce sens que le pouvoir est aux mains d'une minorité qui accapare à son profit

<sup>454</sup> Charles Debbasch et al, *op., cit.*, p. 60.

<sup>455</sup> Charles Debbasch et al, *idem.*, p. 62.

l'ensemble de l'appareil Etatique. La révolution, en démocratie marxiste, au contraire institue une dictature majoritaire puisqu'elle est la dictature du peuple. Dans ce sens, l'intégralité du pouvoir d'Etat doit donc être confiée à l'organe issu de la volonté populaire. Une volonté populaire qui n'est plus divisée.

Autre trait ou procédé qui distingue la démocratie marxiste de la démocratie libérale se situe au niveau du mandat. En effet, en démocratie marxiste, il ne peut y avoir, comme dans la démocratie libérale, de mandat représentatif. Les élus ici n'ont pas de volonté propre, ils restent entièrement dépendants du peuple. Et c'est la raison pour laquelle le mandat est un mandat impératif qui implique par ailleurs la possibilité de révocation à tout moment. La démocratie marxiste rencontre ainsi, de même que la démocratie libérale, un certain nombre de difficultés mais ce ne sont pas les mêmes difficultés. Il serait quelque peu aventureux de voir se dessiner une convergence dans l'évolution respective de la démocratie libérale et de la démocratie marxiste, ce qui demeure exact, c'est que certains facteurs contemporains modifient aussi bien la démocratie libérale que la démocratie marxiste.

La démocratie ainsi présentée de manière laconique, il s'agira pour la section qui suit de s'attarder sur sa pratique dans l'Église Presbytérienne Camerounaise.

## II- DE LA DÉMOCRATIE DANS L'E.P.C

L'E.P.C est une organisation et une confession religieuse protestante dont la forme de gouvernement est en principe démocratique. En effet, les deux grandes vertus de la démocratie à savoir la liberté et l'égalité y sont en principe observées. Chaque croyant de l'E.P.C dispose de la liberté de conscience qui lui permet d'être membre d'une paroisse, d'un consistoire ou d'un synode de son choix et de par ses motivations à condition seulement de respecter les lois de l'Église à propos. Et quant à l'égalité, tous les croyants et tous les pasteurs sont égaux. « *Les pasteurs ou ministres du culte sont responsables du saint ministère qui est la plus haute charge ecclésiastique en dignité et en utilité. Tous les pasteurs sont égaux* »<sup>456</sup>.

La démocratie, à l'E.P.C, est une démocratie semi représentative. Cette forme de démocratie politique résulte d'une formule hybride qui établit une symbiose entre la démocratie directe et celle représentative. En effet, ici les représentants sont élus par le peuple, mais ils sont en retour appelés à se référer au peuple afin qu'il s'exprime en dernier ressort et ceci par de nombreuses voies telles que le référendum, le veto populaire, la rotation des fonctions. Dans

---

<sup>456</sup> « *Statuts de l'E.P.C* », in *Metiñ ya Kirke* (Constitution de l'E.P.C), Elat-Ebolowa, Halsey Memorial press, 1984.

cette perspective à l'E.P.C, le pouvoir, tel que les informateurs nous l'ont toujours rappelé, part de la base donc du peuple chrétien au sommet c'est-à-dire aux différentes hiérarchies de l'Eglise à savoir, les responsables au niveau de la paroisse, du consistoire, du synode et de l'Assemblée Générale. En d'autres termes et dans cette perspective, le système presbytérien appliqué à l'E.P.C, d'origine écossaise<sup>457</sup> est le juste milieu entre le système épiscopal où le gouvernement de l'Eglise est exclusivement entre les mains du clergé et le système congrégationaliste où le clergé est totalement rejeté, remettant le gouvernement de l'Eglise entre les mains des laïcs. Ce système est appelé donc « *presbytérien* » parce que le gouvernement de l'Eglise est géré par les « *anciens* » ou « *vieillards* ». Et dans ce système presbytérien, l'administration de l'église est gérée par deux types d'anciens. D'abord les anciens ayant suivi une formation théologique et ayant été consacrés par leur paroisse, consistoire qui les ont envoyés à la formation. Ils sont appelés pasteurs, ministres du culte ou ministres de la parole. Et ils forment le clergé protestant. Ensuite, les anciens nommés ou élus au sein du peuple, par les membres de l'assemblée ou de la paroisse. Ils sont consacrés pour des charges diverses et particulières : encadrement des fidèles, représentation des communautés aux instances supérieures, l'administration ou le gouvernement de l'église. Le pouvoir en réalité à l'E.P.C et contrairement aux autres églises telles que l'Église Catholique Romaine où le pouvoir est confié aux individus, est juridictionnel. En effet, ce sont ce que l'E.P.C appelle « *les juridictions* » qui gèrent et contrôlent l'Eglise. Il est donc question de présenter systématiquement ces différentes juridictions ecclésiastiques

---

<sup>457</sup> Il existe entre autres types de presbytérianisme, le presbytérianisme français. Il se caractérise principalement par sa structure synodale tant au niveau des régions qu'au niveau de l'ensemble du pays. En effet, pendant que les deux premières entités juridictionnelles ecclésiastiques portent des noms différents (conseil presbytéral et consistoire), les deux dernières portent un même nom qui diffère en fonction de leur qualificatif (synode régional ou général). En outre, le presbytérianisme français connaît un régime démocratique présidentiel. Car, il existe des conseils certes, mais le président dispose d'une voix prépondérante et parfois même un droit de veto. Ce qui veut dire qu'il n'est pas seulement là pour présider les réunions législatives de l'Eglise, mais il préside aussi toute la destinée de l'Église dans ses différents services et pour une durée indéterminée. Et de manière décroissante donc, le pouvoir est conféré tant aux présidents régionaux qu'aux présidents des consistoires qui eux aussi disposent d'une certaine latitude dans la prise de décisions et incarnent la personnalité de l'Eglise. C'est le pouvoir discrétionnaire en fait. Ensuite le presbytérianisme allemand. Il est marqué par la désignation d'un modérateur de l'Eglise comme c'est le cas dans le presbytérianisme écossais. Seulement que pendant qu'en Ecosse il n'a qu'un seul mandat, mandat d'une année, le modérateur du système presbytérien allemand met long au pouvoir de l'Eglise, ce qui lui donne la carrure d'un président d'Eglise. Ce presbytérianisme est aussi caractérisé par un corps des gouvernants, et parmi ceux-ci, il y a à la base « *The congregational meeting* » qui tient la place du Conseil presbytéral ou de la Session qui elle ne se réunit qu'une seule fois dans le mois. Au niveau des réunions de l'église, en dehors du fait que la participation aux réunions du consistoire ou « *presbyterial synod* » est ouverte à tous les pasteurs actifs, chaque congrégation doit déléguer deux à trois anciens d'église. Par ailleurs, les catéchistes, les évangélistes et les maîtres d'école à raison d'un maître par école, sont autorisés à y prendre part. Le presbytérianisme écossais enfin et sur lequel repose la forme de gouvernement de l'E.P.C, diffère des autres formes présentées. (Maye Sakéo, *op., cit.*)

d'une part. Et d'autre part, de présenter les autres organes de responsabilité de l'E.P.C qui font d'elle une église démocratiquement gérée en même temps décentralisée.

## **A- La démocratie dans les instances juridictionnelles ecclésiastiques de l'E.P.C**

L'E.P.C, selon sa constitution, est une confession et une organisation religieuse protestante dont le pouvoir ecclésiastique, loin d'être confié aux individus, est détenu par les juridictions ecclésiastiques. Dans ce sens, le pouvoir ecclésiastique dans l'E.P.C a un caractère collégial et se manifeste dans les instances juridictionnelles et ecclésiastiques suivantes : la paroisse, le consistoire, le synode et l'Assemblée Générale.

### **A-1- La paroisse : le conseil paroissial ou la session**

Le pouvoir ecclésiastique, au sein de l'E.P.C est détenu par ses groupements ecclésiastiques de foi. La juridiction ecclésiastique de base est le conseil paroissial ou la session. Celui-ci se trouve dans une paroisse. Celle-ci est à son tour la communauté de base de l'E.P.C, l'église locale qui présente l'E.P.C dans une zone. Elle est évidemment corporelle composée des fidèles ou chrétiens dont certains sont des diacres, des anciens d'église et un ou deux pasteurs. La paroisse comprend également des associations internes comme l'Association Chrétienne des Femmes ou le « *Nsamba Binga* », (ACF), l'Association Chrétienne des Hommes ou le « *Nsamba Befam* » (ACH), la Jeunesse d'Action Protestante Évangélique (JAPE) et l'Amicale des anciens d'église. Ces associations et amicales commencent dans les paroisses pour connaître d'autres dimensions au niveau des consistoires, des synodes et de l'Assemblée Générale. Les responsables de ces associations ne sont pas nommés par le pasteur. Ils sont élus par les fidèles à la majorité simple pour des mandats renouvelables. La paroisse assure par ailleurs l'évangélisation dans la localité et ailleurs en créant si possible des chapelles qui dépendent d'elle. Dans une paroisse de l'E.P.C, la juridiction ecclésiastique, pour ne pas le redire, est le Conseil paroissial. C'est également à ce niveau que s'exprime le pouvoir législatif. En effet, le Conseil paroissial qui se met en session est composé du ou des pasteurs-modérateurs<sup>458</sup> de la paroisse et des anciens d'église de la même paroisse. Le conseil paroissial a le pouvoir de voter une loi, du moins un règlement devant orienter le cours de la communauté paroissiale concernée.

---

<sup>458</sup> Une paroisse de l'E.P.C, en fonction de sa densité numérique en termes de fidèles, peut avoir un ou deux pasteurs. Bien que nous prévoyions consacrer tout un chapitre, à la suite de ce travail sur la figure de pasteur de l'E.P.C, il est important de savoir que dans la paroisse ou dans le Conseil paroissial, le pasteur n'est qu'un modérateur au sens littéral du terme. C'est-à-dire qu'il modère, donne la parole en cas de problème, de difficultés, à la session paroissiale. Et sa voix est surtout prépondérante en cas d'égalité de voix.

« I- Session ya kirke a ne Pasteur, nge na be pasteur, a bemvendē b'a jôô, bese be ti'i ngume kirke wua

II- Bemvendē bebaé a fulane Pasteur be ne ngule ya bo session a kôsa bo kirke éte éne bemvendé abui; vôm bemvendé be ne ébu, nge dan ébu, ngab jia ya mengab mela ya ngume session j'ayiane tabe nge session a ne ngule ya bo esae.

III- Pasteur ya ngume kirke a ye bo modérateur ya session ya kirke melu mese, ve nge amu jam ēziñ b'ayene mvaē ya sili pasteur mfe a bo modérateur, ene fe ngule ya bo nalē »<sup>459</sup>.

Voici la traduction de ces différents articles de la constitution de l'E.P.C au sujet de la paroisse et du conseil paroissial :

*I- La session de la paroisse est composée du pasteur, voire des pasteurs et les anciens d'église qui sont à la tête de la paroisse, tous issus de la même paroisse.*

*II- Deux anciens d'église et le pasteur peuvent conduire la session, quoi qu'il y ait assez d'anciens d'église dans cette paroisse, s'il y a 09 anciens d'église ou plus, au moins trois anciens de la session devraient assister au cas où la session veut siéger.*

*III- Le pasteur de la paroisse sera le modérateur de la session paroissiale chaque fois, mais en cas d'un empêchement considérable, il est bien de demander à un autre pasteur du même consistoire de devenir modérateur, cela peut aussi se faire.*

La session de la paroisse est en réalité l'assemblée générale réduite au niveau de la paroisse, elle a lieu lorsque le quorum est atteint c'est-à-dire que les 1 /3 des anciens d'église sont présents. A l'EPC, le nombre d'anciens d'église varie en fonction des paroisses. Pendant la session, des discussions, des échanges, des débats concernant une loi, une mesure ou une décision à adopter ou à prendre ont lieu. Le pasteur ici n'impose rien. Les délibérations sont plutôt collectives et résultent d'un vote majoritaire. Composée d'un ou deux pasteurs et de tous les anciens d'église de la paroisse, la session gère la paroisse, contrôle et évalue les activités des chapelles dépendantes d'elle. Au moins cinq paroisses à l'E.P.C peuvent former la juridiction ecclésiastique qui suit la paroisse à savoir le consistoire.

## **A-2- Le consistoire : l'assemblée consistoriale**

L'unité juridictionnelle ecclésiastique qui suit la paroisse, à l'E.P.C, est le consistoire. Un consistoire à l'E.P.C est constitué d'au moins de 5 paroisses. Le « *presbytery* » ou les assises consistoriales, appelé également l'assemblée consistoriale, est composé d'office de tous les pasteurs modérateurs des paroisses liées à ce consistoire et des délégués, anciens d'église, élus au sein de leur paroisse comme tels et qui leur représentent dans le but de défendre leurs intérêts pendant que les pasteurs défendent les leurs. Ce *parlement ecclésiastique* est formé à nombre égal des pasteurs modérateurs des paroisses concernées et des délégués élus dans leurs paroisses

<sup>459</sup> « Kalate minjôan ya Kirke » (Constitution de l'E.P.C) in, Metin me Kirke (Livre de lois de l'E.P.C), Ebolowa-Elat, Halsey Memorial press, 1954, p. 147.

respectives. Une paroisse qui compte deux pasteurs modérateurs sera représentée à cette assemblée par ceux-ci de même que deux anciens d'église élus comme délégués.

C'est surtout au niveau du consistoire que le principe de la séparation des pouvoirs cher à la démocratie politique s'observe au sein de l'E.P.C. En effet, le pouvoir ecclésiastique législatif y est représenté par les pasteurs et les anciens d'église délégués de chaque paroisse et qui, au cours du parlement ont le pouvoir de voter une loi valable au niveau du consistoire, de prendre une décision par rapport à un dossier donné. Des débats et des échanges ont lieu entre pasteurs et anciens d'église. Et les délibérations ici sont non seulement collégiales ou collectives mais aussi résultent d'un vote majoritaire. Et comme il est question ici d'une démocratie semi représentative, les lois et règlements arrêtés par vote majoritaire doivent être présentés aux fidèles par leurs délégués et dans leurs paroisses respectives pour approbation ou désapprobation. En effet, en cas de contestation de ces décisions et lois arrêtés, les fidèles d'une paroisse, « *citoyens* » de l'EPC l'expriment par écrit au bureau du consistoire et parfois en organisant les marches de contestation. L'assemblée consistoriale prochaine doit en principe se pencher sur ces décisions et lois contestées par cette paroisse. Le pouvoir ecclésiastique exécutif est représenté au sein du consistoire par des conseils généraux ou des comités exécutifs. Néanmoins pour le suivi des décisions prises lors de ces assises, certains responsables sont souvent élus pour agir par délégation des pouvoirs, toutefois sous la supervision du comité exécutif. Dans cette optique, ces responsables délégués exécutent les décisions du consistoire tout en se référant aux comités qui les ont investis et notamment pour des cas qui ne leur ont pas été confiés. Le pouvoir judiciaire ecclésiastique quant à lui se manifeste au sein du consistoire par la mise sur pied d'un comité juridique dont la fonction revient à se référer aux statuts de l'Eglise et du consistoire en particulier pour régir les actions et les péchés posés et commis par les fidèles quels que soient leurs statuts (pasteurs, anciens d'église, diacres, croyants). Le comité juridique a un président et les membres<sup>460</sup> votés et élus pour un mandat de 03 ans renouvelables.

Le bureau du consistoire comprend principalement d'une part un modérateur élu pour un mandat d'un an désormais renouvelable et qui désigne un vice-modérateur. Sa principale tâche consiste, littéralement à « *modérer* » l'assemblée consistoriale c'est-à-dire de conduire cette assemblée en respectant l'ordre du jour et en donnant la parole aux délégués et pasteurs pour les interventions. Le modérateur organise aussi les élections de la modération et du

---

<sup>460</sup> Il est parlé de comité juridique ici, tout comme au synode parce que ses décisions ou résolutions peuvent faire l'objet d'une objection par les plaignants ou accusés au niveau du synode ou de l'Assemblée Générale.

secrétariat exécutif. Il préside par ailleurs les différents conseils et comités du consistoire. Il n'a pas de pouvoir propre lui permettant de prendre une décision et l'imposer au consistoire. Et d'autre part, le secrétaire exécutif est élu également en assemblée consistoriale pour un mandat de 05 ans renouvelable. Il n'a pas de pouvoir propre au sein du consistoire. Sa principale fonction consiste à consigner toutes les décisions prises dans un document appelé Minutes. Il est ensuite le garant de la constitution. Car il met en exécution les décisions prises pendant le parlement ecclésiastique.

*« I- Amu bekirke be ne abui b'ayiane bi zen ēziñ a ne b'aye yen mvolan ētē ane be ne ba'ale mbunan zosô, a lep bôt nleban w'ayian, a tōñ e zene jia nfa'a ya mame ya mbunan b'abo, a kame na bisô bi bote nyin a minkôban a abé. Amu mam mete, bisulane ya presbytère a synode bi boban.*

*II- Presbytère a ne be pasteur bese ya ngum afôla ēziñ, nge be ne bo betan, a fulan mvende jia ya kirke ése ya afôla te. Nge bôte ya nkobô mfe be ne afôla te, a be too fe abime d'ayiane na be bo presbytère wop, be ne ngule ya sili na be bo ngume presbytère ēzezan ya presbytère mbok ; ve jame da be ne te bo jam te, « nge bôt bebien b'akanse », avale jam di e ne boban a besynode fe »<sup>461</sup>.*

Voici la traduction de ces articles en français :

*I- Puisque les paroisses sont nombreuses, elles doivent avoir une certaine voie d'aide afin qu'elles gardent la foi de manière juste, afin qu'elles édifient les croyants de manière conforme, de manière à avoir les mêmes pensées en ce qui concerne les choses de la foi qu'ils pratiquent, de manière à écarter tout esprit de discussion et des langages désagréables. Pour ces choses, les assises consistoriales et synodales doivent avoir lieu.*

*II- Le « presbytère » ce sont tous les pasteurs d'une circonscription ecclésiastique, s'ils peuvent atteindre cinq plus chaque ancien d'église de chaque paroisse de ce consistoire : s'il s'y trouve des fidèles s'exprimant en d'autres langues et atteignant le nombre capable de constituer un consistoire, ils ont le droit de demander leur consistoire au sein de ce consistoire là ; mais à une seule condition, qu'ils le fassent, « avec l'accord de tous les fidèles concernés », ceci est valable dans les synodes.*

L'assemblée consistoriale précède l'assemblée synodale.

### **A-3- Le synode : les assises synodales**

La troisième instance juridictionnelle ecclésiastique dans l'E.P.C est le synode. En fait, ce dernier constitue ou regroupe un ensemble de consistoires. Et d'après les textes de loi régissant l'E.P.C, il faut au moins trois consistoires pour former un synode. Certains synodes

<sup>461</sup> « Kalate manjôan ya kirke », in *Metin me kirke, op., cit.*, p. 148.

comptent 06 consistoires comme le synode Metet. Celui-ci constitue un ensemble de consistoires d'une région ecclésiastique donnée. Sa configuration démocratique en termes de séparation des pouvoirs est la même que le consistoire. En effet, le pouvoir législatif ecclésiastique ici est représenté par les délégués du synode représentant leurs paroisses respectives et choisies et votées par elles. Ces délégués sont constitués des pasteurs et anciens d'église issus des paroisses des consistoires membres de ce synode et qui ont le pouvoir de voter une loi voire un règlement devant orienter le cours du synode. Pendant l'assemblée synodale ou synodale, des débats et des échanges ont lieu pour adopter une décision et les délibérations collégiales aussi résultent d'un vote majoritaire. Le principe de la démocratie semi représentative est aussi observé ici. Le pouvoir exécutif quant à lui est également représenté au niveau du synode par des conseils appelés conseils généraux, des comités exécutifs dont la tâche revient de mettre en application des lois votées ou décisions arrêtées par l'ensemble des délégués au cours de l'assemblée synodale. Le pouvoir judiciaire en dernier lieu, non seulement son rôle est d'être strict sur les textes qui visent à préserver l'ordre et la dignité du synode en maintenant sa pureté, mais aussi il est fondé sur les textes de loi de l'E.P.C et aussi sur les statuts spécifiques du synode également.

Le pouvoir judiciaire du synode s'appelle le comité juridique. Il est constitué de membres (pasteurs et anciens d'église) et d'un président (un pasteur ou un ancien d'église) élus et dont les mandats sont renouvelables. C'est ce comité juridique qui juge les procès ecclésiastiques des croyants du synode (pasteurs, anciens d'église, diacres, fidèles) et des responsables au sein du synode et de ses consistoires. En effet, lorsqu'une affaire ou un procès dépasse la compétence du consistoire, il est renvoyé au synode et le comité juridique dudit synode s'en charge en procédant aux sanctions de premier, deuxième, troisième, quatrième degré, ou à une déposition, voire à une excommunication. Par ailleurs, à l'instar du consistoire, le bureau du synode est aussi composé principalement d'une part d'un modérateur élu démocratiquement aux suffrages pendant les assises du synode pour un mandat d'un an et d'autre part du secrétaire exécutif, élu aussi pour un mandat de 05 ans renouvelable et dont la tâche, à l'image du secrétaire du consistoire, est de consigner toutes les décisions prises aux assises dans un document appelé « *Minutes* ». Il est en plus le garant de la constitution au niveau du synode. Il met par ailleurs en exécution les décisions prises lors des assises de la juridiction synodale. Le secrétaire exécutif du synode est élu aux suffrages pour un mandat de 05 ans par les délégués et pasteurs en pleine assemblée synodale. Et tel dans le consistoire, l'idée de création d'un nouveau synode résulte d'abord de la volonté générale des fidèles des paroisses

dudit synode. En principe et selon la constitution de l'EPC, ce sont les fidèles qui érigent les nouvelles territorialités d'articulation de foi.

Le synode prépare par ailleurs les travaux de l'Assemblée Générale en passant par les *Minutes* de ses consistoires qu'il examine. L'Assemblée Générale de l'E.P.C constitue sa dernière instance juridictionnelle ecclésiastique.

#### **A-4- L'Assemblée Générale ou la « Cours suprême » de l'E.P.C**

L'Assemblée Générale est la dernière et la plus grande instance juridictionnelle ecclésiastique de l'E.P.C. dans l'ordre hiérarchique. Pour mieux l'examiner, il va s'agir de la présenter dans son fonctionnement. Mais aussi il s'agira de s'attarder sur le modérateur d'une Assemblée Générale et du Secrétaire Général de l'E.P.C.

##### **A-4-1- L'Assemblée Générale : l'E.P.C**

L'Assemblée Générale est l'instance juridictionnelle ecclésiastique qui joue le rôle de « *cours suprême* » de l'E.P.C. Elle est constituée de l'ensemble de 08 synodes actuels de cette confession protestante<sup>462</sup>. Elle se réunit une fois l'an et précisément au mois de janvier. Cet organe de dernier recours vérifie le travail d'évangélisation des paroisses et des autres instances juridictionnelles ecclésiastiques sur toute l'étendue du territoire ecclésiastique de foi et les paroisses situées à l'extérieur du Cameroun<sup>463</sup>. L'Assemblée Générale vérifie par ailleurs le travail du Secrétaire Général et des différentes autres institutions et organismes de développement créés en son sein, de toutes ses juridictions ecclésiastiques. L'Assemblée Générale est le lieu où s'exprime également dans l'E.P.C le principe de la séparation des pouvoirs. En effet, le pouvoir législatif ecclésiastique est détenu par l'ensemble des délégués (pasteurs et anciens d'église) choisis, élus et mandatés par leurs paroisses et consistoires respectifs pour prendre part à cette assemblée.

*« I- Presbytère nye a ye top minlôman mi ake Assemblée biyoñ bise. Bôte bete b'aye bo ntoban nya ēsulan presbytère ētē ēyoñ Assemblée Générale a nto bebē ya sulan. Mfañ ntē w'ayiane bo zañ ntobane minlôman ya Assemblée Générale a nsulane wé, ane minlôman miē mine kui mvo'é a bo bisae biab. Ve jame da bôt be nji yiane bo ntoban nge Assemblée Générale a ngenan ôsu tañ ngon mwam. Ane mvaé na*

<sup>462</sup> Ces 08 synodes sont : MUNICAM, Sud, Bassa-Cameroun, Centre, Est-Cameroun, Metet, Babimbi, Soleil d'Orient.

<sup>463</sup> Il existe par exemple le consistoire Europe rattaché au synode Sud et qui regroupe donc quelques paroisses situées en Europe.

*môt ase a ke Assemblée Générale a môt mfe ane ējian ēto jē nge a se ngule ya ke »<sup>464</sup>.*

Voici la traduction de ces propos en français :

*C'est le consistoire qui élira les délégués qui prendront part à l'Assemblée Générale chaque fois. Ces délégués seront élus en pleine assise consistoriale et à quelques mois du déroulement des travaux de l'Assemblée Générale. Dans ce sens, un temps considérable doit passer entre l'élection des délégués de l'Assemblée Générale et sa séance plénière, de manière à ce que les délégués arrivent à bon port et puissent aussi travailler. Mais les délégués ne doivent pas être élus si les travaux de l'Assemblée Générale sont encore à 08 mois. Il est bon que chaque délégué soit élu pour les travaux de l'Assemblée Générale avec un délégué suppléant au cas où il s'absente finalement.*

Ce sont donc ces délégués qui, pendant les travaux de l'Assemblée Générale, ont le pouvoir de voter une loi voire un règlement devant orienter le cours de l'E.P.C. En d'autres termes et tel que cela est dit dans le livre de lois de l'E.P.C, et qui s'observe dans les institutions ecclésiastiques subordonnées, l'Assemblée Générale, au cours des débats, des discussions et des échanges bien souvent houleux, vote à l'unanimité et par majorité les lois, prend des décisions de manière consensuelle qui vont s'appliquer dans l'EPC. Ces décisions sont toujours prises ici de manière collégiale et résultent d'un vote majoritaire. La même Assemblée Générale vote le budget de l'E.P.C de la nouvelle année. Et les décisions de ces travaux se prennent en principe à la majorité simple. Le droit revient à chaque délégué de prendre la parole, de s'exprimer et d'être approuvé ou peu convaincant sur le point de ses idées. Le débat en principe y est prévu sur les lois et règlements à adopter au point où chaque participant, non seulement est libre de s'exprimer, mais aussi a le droit de demander que son mécontentement et sa désapprobation soient insérés dans les « *Minutes* ». Les décisions et règlements sont donc pris et arrêtés au cours de ces débats à la suite d'un accord sur un compromis qui est l'expression de la majorité<sup>465</sup>.

Le principe de la démocratie semi représentative est mis en valeur ici. En assemblée générale, les anciens d'église, délégués élus des paroisses et des consistoires les représentent en défendant leurs intérêts. Ils sont appelés à rendre compte des lois et décisions prises aux fidèles des paroisses et consistoires qui par ailleurs et par référendum les approuvent ou les désapprouvent parfois par vote majoritaire simple. Au cas où les fidèles d'une paroisse ou d'un

<sup>464</sup> « *Kalate minjōan,* » in *Metiñ ya kirke, op., cit.,* p. 171.

<sup>465</sup> Le même procédé est valable en ce qui concerne le pouvoir législatif dans les juridictions ecclésiastiques inférieures. Cela a été dit mais de manière laconique.

consistoire contestent les lois et décisions prises pendant cette Assemblée Générale, ils le signifient au bureau de cette Assemblée en passant par l'institution ecclésiastique supérieure, et parfois même, ils le signifient par correspondance aux autorités administratives de la localité ou même au Ministre de l'administration territoriale ou directement au Président de la République en fonction de l'ampleur et des proportions que prennent ces décisions. Et pour mieux exprimer leur opposition aux décisions prises, les marches de contestation sont organisées par les fidèles concernés. Tel fut le cas par exemple du Consistoire Ntem Un et Indivisible et de la Paroisse d'Elat à Ebolowa qui ont organisé une marche de contestation des décisions de la 61<sup>ème</sup> Assemblée Générale et ont également adressé des correspondances aux autorités administratives et au Président de la République. Ceci est une preuve de l'effectivité de la démocratie dans l'EPC. En effet, ces oppositions et contestations traduisent l'existence dans ce champ religieux protestant des opinions plurielles sur des questions d'institutions ecclésiastiques et de foi.

Quant au pouvoir exécutif, il est aussi représenté au niveau de l'Assemblée Générale de l'E.P.C par des conseils généraux et des comités exécutifs. Ce sont ces derniers qui ont le pouvoir d'exécuter les décisions prises en séance plénière de l'Assemblée Générale. Le suivi de ces décisions prises peut être aussi confié à certains responsables par délégation des pouvoirs mais sous la supervision du conseil général ou du comité exécutif. Ces responsables délégués vont exécuter les décisions de l'Eglise en se référant aux conseils mis sur pied lors de l'Assemblée Générale et qui les ont investis<sup>466</sup>. Toutefois, lorsqu'il s'agit d'affaires plus particulières, l'Assemblée Générale peut léguer ses pouvoirs à des commissions particulières qui, à cette occasion ont le droit de décider à sa place<sup>467</sup>. Néanmoins pour toutes les autres affaires courantes de l'Eglise, la responsabilité revient aux conseils généraux mis sur pied par l'Assemblée Générale de s'occuper tant des intérêts matériels que spirituels de l'E.P.C. Le Conseil Général de l'Assemblée Générale de l'E.P.C se réunit trois fois par an.

Le pouvoir judiciaire enfin s'exprime au niveau de l'Assemblée Générale par la mise sur pied d'une Commission Juridique (Ecclésiastique) Permanente (C.J.P.) ayant un président

---

<sup>466</sup> Le livre de lois de l'E.P.C précise tout de même que dans la majeure partie des cas, lorsqu'il s'agit de recevoir un intérêt quelconque pour l'Eglise, les responsables ne sont pas tenus de demander l'avis de l'Eglise, mais quand il est question d'aliéner un bien quelconque ou accorder un don, ce n'est plus l'individu qui doit répondre, mais les mandataires doivent donner leur avis par voie du Conseil Général ou du Comité Exécutif. Tel est le cas du Conseil d'Administration de l'E.P.C à qui le droit a été dévolu d'acquiescer, de conserver ou d'aliéner tout bien, meuble et immeuble de l'Eglise.

<sup>467</sup> Dans l'E.P.C, un comité diffère d'une commission. En effet, le comité travaille pour soumettre à nouveau ses résolutions à l'Assemblée Générale ou à une autre juridiction ecclésiastique qui l'a institué, la commission quant à elle, après étude des données qui s'imposent, a le pouvoir de rendre exécutoire ses résolutions sans nécessairement passer par la discussion de l'Assemblée Générale ou d'une autre juridiction ecclésiastique.

et des membres élus dont les mandats mettent 06 ans renouvelable une fois. Cette commission juridique en parlant et en s'appuyant sur les livres de loi de l'E.P.C, procède au jugement des procès et litiges qui sont soumis à l'Assemblée Générale. Elle dit le droit ecclésiastique pour rendre justice. Sa tâche fondamentale est de présenter l'ordre et la dignité de tous les fidèles de l'E.P.C, d'éviter en principe les scandales générateurs de tensions et de maintenir la pureté de l'Eglise. Le pouvoir judiciaire ecclésiastique dont détient la Commission Juridique Permanente de l'Assemblée Générale à l'E.P.C est un pouvoir aussi de contrôle de toutes les juridictions ecclésiastiques de l'E.P.C, donc de la paroisse à l'Assemblée Générale.

L'Assemblée Générale de l'E.P.C a un modérateur comme dans ses autres juridictions ecclésiastiques (la paroisse, le consistoire et le synode). Il est nécessaire un peu de se pencher sur son rôle.

#### **A-4-2- Le Modérateur d'une Assemblée Générale de l'EPC**

Le modérateur à l'E.P.C, et contrairement au système presbytérien français ou allemand n'est pas et ne joue pas le rôle de président d'église, de synode, de consistoire ou de paroisse. Il est modérateur au sens littéral du terme, donc modérateur des assemblées (session, consistoire, synode, Assemblée Générale) et en dehors de celles-ci, il n'a plus de pouvoir. Il ne lui revient pas d'exécuter le suivi des décisions prises. A l'E.P.C et au niveau de l'Assemblée Générale, le modérateur n'est pas, évidemment d'après le livre de lois *Le modérateur de l'E.P.C*, mais plutôt le modérateur *de ou d'une* Assemblée Générale de l'E.P.C. C'est pourquoi dans le langage ecclésiastique de l'E.P.C, il est souvent précisé par exemple le modérateur de la 60<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C. Au niveau de l'Assemblée Générale, il est élu pour un mandat d'un an, renouvelable une fois. Il préside les travaux de l'Assemblée Générale mais n'initie pas les décisions. Il les fait plutôt adopter. Les candidats au poste de Modérateur d'une Assemblée Générale sont issus du synode dans lequel se tiennent les travaux de cette Assemblée. Si les candidats sont nombreux, le Modérateur est élu pour un scrutin et à la majorité simple par les délégués et pasteurs qui prennent part à cette assemblée. Après les travaux de l'Assemblée Générale, les problèmes et les procès qui n'ont pas été résolus sont transférés au premier conseil général de l'Assemblée Générale dont le président est le modérateur de l'Assemblée Générale précédente. Le Conseil Général de l'Assemblée Générale de l'E.P.C est en effet une commission exécutive, une sorte de Conseil économique et social. Il représente l'Assemblée Générale dans l'intervalle des sessions ou travaux d'Assemblée Générale de l'E.P.C. Il est composé de 26 membres. Et il se réunit 2 ou 3 fois entre chaque Assemblée Générale et chaque fois que le président le convoque. Le Conseil Général élit par

ailleurs son secrétaire et fixe la durée de son service. Le Conseil Général est aussi en rapport avec les comités et commissions permanents de l'Assemblée Générale, lesquels sont appelés à cet effet à lui soumettre toutes les décisions prises en cours d'années pour ratification<sup>468</sup>.

Le modérateur de l'Assemblée Générale la plus récente est aussi le président du Conseil d'Administration de l'E.P.C. Ce dernier est en effet, la personnalité de l'E.P.C, nommé en application de l'article 2 du décret du 28 février 1926. Ce Conseil d'Administration a, comme précisé, pour président le modérateur de l'Assemblée Générale la plus récente, son secrétaire est le Secrétaire de l'Assemblée Générale (Secrétaire de l'E.P.C), du Trésorier Général de l'E.P.C ; des secrétaires promoteurs de synodes régionaux et du représentant de la commission de New York comme membres. Au regard des fonctions et rôles du modérateur d'une assemblée générale de l'EPC, il est constaté que le pouvoir au sommet de cette église est comme à la base à savoir collégial. Le modérateur d'une Assemblée Générale de l'E.P.C n'a pas les mêmes fonctions que le Secrétaire Général de l'E.P.C.

#### **A-4-3- Le Secrétaire Général de l'E.P.C**

Le Secrétaire Général de l'E.P.C est aussi le secrétaire d'une Assemblée Générale de l'E.P.C. Il est par ailleurs le secrétaire du Conseil d'Administration de l'E.P.C. Il est élu pour un mandat de 05 ans renouvelable et en Assemblée Générale. Ses fonctions fondamentales consistent à consigner toutes les décisions prises au cours d'une Assemblée Générale dans un document appelé *Minutes*. Il est en plus le garant de la constitution. Il met par ailleurs en exécution des décisions prises lors de l'Assemblée Générale. Il représente aussi officiellement l'E.P.C dans les manifestations importantes à caractère ecclésiastique ou public. Il veille au bon fonctionnement des rouages administratifs de l'E.P.C et en est le fondé de pouvoir. Il est accompagné dans ces tâches d'un Secrétaire Général Assistant, par ailleurs directeur des ressources humaines élu aussi pour un mandat de 3 ans renouvelable et qui s'occupe particulièrement des ressources humaines. Pour l'exprimer autrement, le Secrétaire Général de l'E.P.C joue le rôle de l'exécutif. Car il est chargé de l'exécution des décisions prises par l'Assemblée Générale et laissées à sa responsabilité pour cela. Le qualificatif de « *général* » lui a été attribué pour le différencier des autres secrétaires des basses juridictions ecclésiastiques mais non pour lui donner un pouvoir que les autres n'ont pas. Selon les textes de l'E.P.C, en principe, le Secrétaire Général de l'E.P.C ou le secrétaire exécutif du consistoire ou du synode

---

<sup>468</sup> Lire à propos « *Statuts de l'E.P.C* », in *Metiñ ya kirke, op., cit.*

a pour rôle spécifique d'exécuter les décisions de la juridiction ecclésiastique concernée<sup>469</sup> Le Secrétaire Général de l'EPC n'a pas de pouvoir propre. L'E.P.C est aussi une église décentralisée.

## **B- La décentralisation dans l'E.P.C**

La démocratie évolue dans ses veines aussi avec la décentralisation. En effet, les pays de démocratie politique comme la France, la Grande-Bretagne, l'Allemagne, les États-Unis, pour ne citer que ceux-là, sont aussi les pays qui observent la décentralisation dans leur mode de gouvernance. L'E.P.C, comme cela a été dit, observe au regard de ces textes de loi la démocratie politique dite semi représentative. Elle est donc, dans ce sens, accompagnée au sein de cette église des traces de décentralisation. Il va s'agir dans cette sous partie de discourir d'abord sur la décentralisation en la définissant et en énonçant ses différentes formes. Ensuite de démontrer que l'EPC, au regard de ses textes et son organisation, se veut une église décentralisée.

### **B-1- La décentralisation dans sa nature**

Il existe toute une littérature scientifique sur la décentralisation. Mais l'objectif ne consiste pas ici de la parcourir. Il est juste question de donner un aperçu définitionnel laconique de la décentralisation pour distinguer de quoi est-ce qu'il sera question dans le second moment de cette sous partie.

Cela dit, la décentralisation<sup>470</sup> est un transfert des compétences administratives de l'Etat vers des entités locales distinctes de lui. Elle consiste en effet à permettre à une collectivité humaine ou à un service de s'administrer lui-même sous le contrôle de l'État, en lui dotant de la personnalité juridique, d'autorités propres et de ressources. En d'autres termes, c'est un mode de gestion qui opère un partage de responsabilités entre l'échelon central et le ou les échelons inférieurs, intermédiaires. La décentralisation est un élément de responsabilisation des acteurs à différents niveaux spécifiquement aux niveaux de base. Il existe en fait 04 types de

---

<sup>469</sup> Il est vrai que les nouveaux statuts de l'E.P.C adoptés à Endengue Pergamme dans l'arrondissement de Djoum, au Sud-Cameroun et qui n'ont toujours pas encore été ratifiés par le gouvernement camerounais ont pu introduire dans le langage presbytérien la notion de fondé de pouvoir s'agissant du Secrétaire Général. Ce qui signifie en langage commercial qu'il est chargé d'agir au nom d'une autre personne physique ou morale. Car être le fondé de pouvoir de l'église, c'est agir et décider en lieu et place de toute l'Église. Ce terme de fondé de pouvoir vient un peu nuancer en créant une cacophonie quant à la forme de gouvernement de l'E.P.C qui se veut plutôt collégiale. Ce qui provoque, à cause de ces incompréhensions textuelles, des querelles, des tensions permanentes à l'E.P.C.

<sup>470</sup> Lire à propos Joseph Owona, *La décentralisation camerounaise*, Paris, L'Harmattan, Collections Africaines et Malgache, 2011 ; Charles Roig, « *Théorie et réalité de la décentralisation* », in *Revue française de science politique*, org, 1966, 16<sup>e</sup> année, n°3.

décentralisation à savoir la décentralisation administrative qui s'apparente à une déconcentration ; la décentralisation fonctionnelle qui ressemble à une délégation ; la décentralisation politique qui est une dévolution et la décentralisation structurelle qui s'apparente à une privatisation. Comme mode de gestion donc, la décentralisation revêt deux formes : la décentralisation territoriale et la décentralisation technique.

### **B-1-1- La décentralisation territoriale**

Dans la décentralisation territoriale, les pouvoirs sont répartis entre l'État central et des collectivités territoriales décentralisées. Elle peut comporter plusieurs degrés, suivant l'importance des compétences transférées, des pouvoirs de décisions y relatifs et du nombre d'échelons décentralisés. Dans cette optique, un Etat décentralisé peut comporter un seul échelon ; la commune ; deux échelons, la commune et la région ; trois échelons, la commune, le département et la région. Au-delà de ces échelons, la décentralisation nécessite que les matières soient transférées et que des compétences soient reconnues aux autorités décentralisées pour leur exercice. Ces matières transférées concernent leur nombre, leurs étendues au niveau de la santé, de l'éducation, des infrastructures du développement rural, de l'eau, de l'environnement, mais aussi de l'étendue des pouvoirs de décisions et moyens d'action comme le degré d'autonomie par exemple. Au niveau des moyens d'action, un regard est jeté au niveau des ressources financières, la qualité de la décentralisation fiscale et financière, mais aussi au niveau des ressources humaines, matérielles, informationnelles, infrastructurelles, techniques et juridiques. Le degré le plus avancé de la décentralisation sur la base de ces éléments c'est la décentralisation politique qui est une dévolution<sup>471</sup>.

### **B-1-2- La décentralisation technique**

La décentralisation technique dite aussi « *fonctionnelle* » ou « *décentralisation par service* »<sup>472</sup>, désigne quant à elle le transfert de prérogatives d'une collectivité territoriale à des institutions spécialisées qui remplissent une mission de service public. Ce sont en fait les établissements publics qui sont autonomes même s'ils restent soumis à un contrôle d'une

---

<sup>471</sup> L'Écosse en est l'exemple patent. Bien que faisant partie du Royaume-Uni, elle a son parlement, son exécutif, ses propres collectivités décentralisées. Par ailleurs, la décentralisation de haute intensité existe dans les pays comme l'Allemagne, l'Italie, l'Espagne. En France c'est la décentralisation forte. Et dans la décentralisation de basse intensité, il est question d'avancer progressivement pour gérer les éventuels risques de fragmentation et le poids de particularismes. Tout ceci étant donc de la dévolution qui, juridiquement, s'applique aux règles de transmission, donc, d'un bien ou d'une universalité corporelle ou incorporelle entre deux personnes .

<sup>472</sup> A lire aussi, Hilaire Kemogne Noubissi, *Décentralisation et centralisation au Cameroun : la répartition des compétences entre l'Etat et les collectivités locales*, Paris, Harmattan, 2013.

personne morale de rattachement qui peut être l'Etat où l'autorité locale. Parmi ses fondements se trouve l'existence des textes de base. En effet, la décentralisation est organisée par des textes. Il n'y a donc pas de décentralisation sans texte. Et il ne peut avoir, en plus, de décentralisation à l'encontre ou en violation de textes. Ce qui veut dire que lorsqu'un organe décentralisé vient à prendre une décision, il doit s'assurer que celle-ci repose sur un texte et qu'elle est conforme à ce texte. La décentralisation technique suppose aussi l'autonomie de la collectivité territoriale décentralisée au sens de disposer des matières propres, des moyens financiers, humains, infrastructurels, logistiques et matériels propres. Des pouvoirs propres et des organes de décision propres à l'instar du conseil municipal et des magistrats municipaux. Par ailleurs, la décentralisation technique ou la décentralisation tout court a comme fondement autre, la personnalité juridique propre. En effet, il est incontournable d'opérer une différence entre une commune et un arrondissement par exemple. Dans ce sens, l'arrondissement, le département et la région administrative, ancienne province, participent de la personnalité juridique de l'État, tandis que la commune et la région ont chacune une personnalité juridique propre et jouissent donc de l'autonomie administrative et financière. Cette présentation sommaire de la décentralisation va permettre de démontrer que l'Église presbytérienne Camerounaise, au regard de ses textes se veut une église décentralisée.

## **B-2- L'E.P.C : une église presbytérienne politiquement décentralisée**

La décentralisation dans l'E.P.C s'observe d'abord sur le plan territorial. En effet, à l'E.P.C le pouvoir ecclésiastique est réparti entre l'église centrale qui représente le bureau du Secrétariat Général et de l'Assemblée Générale et les collectivités territoriales ecclésiastiques décentralisées que sont les paroisses, les consistoires et les synodes. En effet, pour ne pas le rappeler l'E.P.C observe une démocratie semi représentative. Dans cette perspective aussi le pouvoir ecclésiastique part de la base où se trouvent les croyants dans les paroisses jusqu'au sommet qui est l'Assemblée Générale. Les échelons ecclésiastiques de l'E.P.C (paroisses, consistoires, synodes) se caractérisent par une certaine autonomie en termes de pouvoir de décision et de pouvoir financier. En réalité, à l'E.P.C, c'est la base, c'est-à-dire les croyants dans les paroisses qui crédibilisent le pouvoir de décision du consistoire, du synode et de l'Assemblée Générale, dont le bureau s'appelle communément *l'Eglise centrale* ou le Secrétariat Général. Au niveau de la paroisse par exemple, il a été rappelé qu'elle est la structure de base de l'E.P.C et est sous la direction d'un Conseil Paroissial ou Session composé d'un ou

de deux pasteurs choisis par les fidèles ou envoyés par le consistoire<sup>473</sup>. L'autonomie de la paroisse s'observe davantage en ceci qu'en dépit du fait qu'elle est chargée du respect de la constitution de l'E.P.C par les fidèles, de l'enrôlement et de l'encadrement de ces derniers, la paroisse décide, sans consulter le consistoire encore moins le synode ou l'Assemblée Générale et en termes de biens de salut, de ceux qui doivent être consacrés anciens d'église ou diacre et même ceux qui doivent prendre les sacrements (baptême, Sainte Cène). Le Conseil Paroissial œuvre par ailleurs pour le développement de la paroisse. En effet, ce sont les fidèles eux-mêmes qui mobilisent les fonds à travers les collectes du dimanche, cultes spéciaux et les dons pour procéder par exemple à la construction du temple ou des résidences des pasteurs ou même à l'achat du terrain, si cela est nécessaire, destiné à ces constructions<sup>474</sup>. Ce sont les mêmes fidèles des paroisses qui mobilisent les fonds pour l'organisation des différentes conférences bibliques. Ces fonds ne viennent pas du bureau du consistoire, du bureau du synode encore moins du Secrétariat Général de l'EPC. Ce sont les paroisses (les fidèles) qui mobilisent les fonds pour faire fonctionner non seulement la paroisse mais aussi le consistoire. En effet, d'après la constitution de l'E.P.C, au moins cinq paroisses peuvent déjà former un consistoire<sup>475</sup>.

La décentralisation s'accroît davantage au niveau du consistoire. Celui-ci est un échelon ecclésiastique de plusieurs paroisses et qui comprend au niveau de ses assises tous les pasteurs et un ancien d'église par paroisse. Les assises consistoriales ont lieu chaque année (fin d'année précisément) pour évaluer le travail des paroisses. Un « *call meeting* », assise extraordinaire, peut être convoqué pour parachever son travail entamé en session ordinaire. Le consistoire élabore son propre règlement intérieur et des statuts. Il organise par ailleurs ses réunions ou conférences bibliques des jeunes, des femmes, des hommes et tout cet ensemble parfois. Le consistoire à travers ses paroisses, mobilise les fonds nécessaires pour le déroulement de ces conférences. Le consistoire regorge, et comme cela a été noté, les trois pouvoirs ecclésiastiques à savoir le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire. C'est le consistoire à l'E.P.C qui nourrit financièrement le bureau de l'Assemblée Générale et du Secrétariat Général. Chaque consistoire de l'E.P.C verse une quote-part financière chaque année à la trésorerie de l'E.P.C et qui participe du fonctionnement du Secrétariat Général et du bureau d'une Assemblée Générale de l'EPC. C'est le consistoire qui

---

<sup>473</sup> D'après le livre des lois de l'E.P.C, c'est la paroisse à travers son conseil qui choisit et de commun accord avec les fidèles son ou ses pasteurs auprès du bureau du consistoire. Mais aujourd'hui, de plus en plus, le consistoire affecte les pasteurs dans les paroisses sans leur consultation préalable.

<sup>474</sup> Mais le terrain acheté, le temple, la résidence du pasteur construits appartiennent aussitôt juridiquement à l'E.P.C, bien qu'ils soient l'œuvre des fidèles eux-mêmes.

<sup>475</sup> Certains consistaires comme le consistoire Ntem un et indivisible atteignent plus de 70 paroisses.

reçoit, examine et valide s'il le faut les candidatures venant de ses paroisses pour la formation dans une école de théologie afin d'être consacré pasteur. A l'E.P.C, le pasteur est donc le pasteur du consistoire qui le consacre et l'affecte dans une paroisse. Le pasteur reçoit son salaire<sup>476</sup> mensuel du consistoire. La paroisse et le consistoire bénéficient des personnalités juridiques au plan ecclésiastique, propres<sup>477</sup>.

Ce sont les consistoires, au moins trois, qui forment un synode à l'E.P.C. La décentralisation, au niveau du synode n'est pas assez visible comme c'est le cas aux niveaux de la paroisse et du consistoire. Elle se résume donc au niveau du synode à la présence des trois pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire) mais aussi à l'existence d'un règlement intérieur et à la tenue des conférences bibliques synodales des jeunes, des femmes, des hommes et de cet ensemble. Les consistoires, à travers leurs paroisses, cotisent financièrement pour le fonctionnement du bureau du synode.

En ce qui concerne la décentralisation technique, elle s'aperçoit à l'E.P.C dans ses organismes de développement à savoir l'éducation (Secrétariat à l'éducation), l'œuvre médicale (Département de l'œuvre médicale), les instituts académiques de formation théologique. Tous ces départements bénéficient des conseils d'administration particuliers avec des pouvoirs propres, des organes de décision propres et des moyens financiers, humains et infrastructurels propres<sup>478</sup>. Sur le plan foncier, l'E.P.C dispose d'un patrimoine foncier, d'après les textes, qui doit être géré de commun accord entre le bureau de l'Assemblée Générale ou le Conseil Général et le consistoire ou la paroisse sur laquelle se trouve ce terrain.

*5- Le Conseil d'Administration en tant que personnalité civile de l'E.P.C peut acquérir, conserver ou aliéner toutes les propriétés et les bâtiments appartenant à l'E.P.C étant entendu que :*

*Lors de toute vente de propriété, l'accord préalable du Conseil Général doit être obtenu, et que pour toute décision, l'ordre domanial ou*

<sup>476</sup> A l'E.P.C, chaque consistoire s'occupe des salaires de ses pasteurs. Et ces salaires sont relatifs d'un consistoire à un autre et en fonction de l'effectif des paroisses et de la capacité pour ses paroisses à mobiliser les fonds où les quotes-parts pour leurs consistoires. Maintenant les primes et les dons divers que reçoivent les pasteurs sont issus de leurs paroisses et en fonction de la qualité des fidèles en termes de capacité financière qui s'y trouvent. Il est donc aisé de comprendre à ce niveau les tensions et les querelles des paroisses dites « *juteuses* ». Nous reviendrons là-dessus dans le chapitre sur la figure de pasteur.

<sup>477</sup> Par exemple paroisse Albert Théodore Nyemb, ou consistoire Yaoundé, Sangmélina ou Mvila La Grâce. Le consistoire *Ntem un et indivisible* a intenté un procès par exemple à un bureau d'une Assemblée Générale de l'EPC au tribunal de grande instance d'Ebolowa en relation avec l'éclatement du consistoire Ntem en trois consistoires.

<sup>478</sup> En 2017 par exemple, l'E.P.C comptait 12 bibliothèques, 275 écoles primaires, 30 écoles secondaires, 03 écoles supérieures, 06 centres de formation, 20 formations sanitaires, 02 centres touristiques et 700 maisons d'habitation et un patrimoine foncier considérable aussi dans les villes que dans les zones rurales (Cf. Magazine spécial de célébration de 60 années d'indépendance de l'E.P.C). Mais ces chiffres sont des chiffres officiels, des chiffres de publicité et des chiffres d'antan qui restent à vérifier. Au niveau du département de l'éducation par exemple, notre enquête avec ses responsables fait savoir que l'EPC dispose en 2021 de 32 écoles maternelles, 24 écoles primaires et de 09 collèges d'enseignement secondaires général et techniques, opérationnels.

*immobilier concernant les églises locales, l'accord préalable des juridictions intéressées doit être également obtenu*<sup>479</sup>.

Au-delà des textes, la réalité est que la démocratie est souvent falsifiée par ses propres fidèles à l'E.P.C.

### **III- LA FALSIFICATION DES PRINCIPES DÉMOCRATIQUES : UNE PRATIQUE RÉCURRENTÉ À L'E.P.C**

Les textes de l'E.P.C nous apprennent que cette église se veut démocratique et se veut aussi décentralisée dans son organisation et son fonctionnement. Néanmoins, au-delà de ces textes, l'E.P.C, dans la réalité de ces pratiques démocratiques, ressemble à plusieurs pays africains qui observent de manière constitutionnelle la démocratie, mais qui en même temps la falsifient et la biaisent souvent par des pratiques suscitant l'opprobre dans les scènes politiques africaines<sup>480</sup>. Cette section s'attèle donc à analyser les pratiques démocratiques à l'E.P.C en montrant qu'elles sont falsifiées de manière récurrente, ce qui explique aussi l'émergence des tensions socio-institutionnelles et en cas de la production de nouvelles territorialités de foi. Dans ce sens, la première sous-section va traiter de la non-observance des textes de loi qui est une source de la cacophonie au niveau des compétences des différences juridictions ecclésiastiques. Cette non-observance des textes aboutit implicitement à une personnalisation du pouvoir en pleine démocratie semi-représentative, deuxième sous-section à traiter. Et puis cette personnalisation du pouvoir entraîne des fraudes électorales lors des scrutins à l'E.P.C. Ce sera le troisième moment à analyser dans cette partie.

#### **A- La non-observance des textes : source d'une cacophonie au niveau des compétences des juridictions ecclésiastiques**

La démocratie dans un État ou dans une organisation religieuse comme dans le cas d'espèce, suppose d'abord l'observance ou le respect des textes de loi qui régissent cet État ou cette organisation. Ce n'est donc pas toujours le cas à l'E.P.C. Au niveau de son pouvoir ecclésiastique législatif par exemple, plusieurs tensions observées dans les consistoires et qui arrivent à l'Assemblée Générale parfois sous forme de procès, partent du choix des délégués dans ces consistoires qui vont les représenter à l'Assemblée Générale au cours de laquelle, les

<sup>479</sup> Statuts de l'E.P.C, in *Metiñ me Kirke, op., cit.*, p. 215.

<sup>480</sup> Lire à propos, Joseph-Marie Zambo Belinga, « *Les élections au Cameroun : contribution à l'explication du vote dans les localités dites « acquises » au RDPC et au SDF* ». Thèse de doctorat d'État en Sociologie, Université de Yaoundé I, 2005.

décisions prises par vote et par la majorité des délégués ont une portée sur l'ensemble de l'E.P.C. Les textes de loi de l'E.P.C dans ce sens précisent que la représentation des délégués dans les différentes assises des juridictions ecclésiastiques, notamment de son Assemblée Générale doit se faire de manière rotative ou alternative et par élection. Or dans plusieurs consistoires de l'E.P.C, cette représentation des délégués se fait le plus souvent par cooptation, par affinité linguistique ou par complicité d'actions visant un but à atteindre dans l'intérêt d'une clique. Certains anciens d'église se trouvent donc chaque année comme délégués de leur consistoire à l'Assemblée Générale, pendant que d'autres anciens d'église passent cinq ou dix ans sans être délégués à une Assemblée Générale. D'où le problème de liste définitive de délégués observée aux Assemblées Générales ; car des consistoires y arrivent avec deux listes des délégués. Une, conduite par exemple par le modérateur du consistoire, une autre par le secrétaire exécutif. Chaque liste au fond obéit à une logique de défense des intérêts propres du groupe ou de la clique au sein du consistoire.

Au niveau du pouvoir ecclésiastique judiciaire, la commission juridique permanente qui en est la représentation en Assemblée Générale et selon les textes de loi, ne connaît pas la vérification des faits, mais la procédure. En effet, elle n'est en réalité compétente que pour toute décision rendue dans les juridictions ecclésiastiques inférieures et ne peut par conséquent initier un procès contre un individu. Or en réalité, il existe des cas où la commission juridique de l'E.P.C se saisit de l'affaire d'un pasteur qui appartient à un consistoire et qu'il soit appelé à s'expliquer devant cette commission juridique sans qu'il ait été entendu dans sa juridiction ecclésiastique d'origine. Cette pratique obéit à une logique de monopolisation du pouvoir juridique au sommet de l'Eglise et d'un complot visant à nuire les pasteurs concernés.

Etre membre de la Commission Juridique (Ecclésiastique) Permanente, en plus non seulement doit obéir à une durée de 06 ans non renouvelable d'après les textes de l'E.P.C, mais exclut en même temps le fidèle concerné d'être membre dans d'autres comités de l'Eglise. Mais dans la réalité s'observent des cas des membres de cette Commission qui sont à la fois membres dans d'autres comités<sup>481</sup>. Les textes de loi de l'E.P.C prévoient par ailleurs qu'en ce qui concerne la Commission Juridique Ecclésiastique Permanente de l'Assemblée Générale, son rapport doit être reçu et confirmé par la majorité. Mais lorsqu'un rapport n'est pas accepté et adopté, le cas où le dossier concerné peut être remis à la Commission pour un nouvel examen et dans cette situation, l'Assemblée Générale y ajoute 05 membres. Et selon les textes de

---

<sup>481</sup> Nous tenons ces informations de plusieurs de nos informateurs qui nous ont donné plusieurs noms dans ce sens, mais en même temps nous ont demandé de ne pas les citer lors de la rédaction de travaux.

l’E.P.C, si même après cela le jugement de la Commission est encore rejeté, le dossier en question ne peut être examiné qu’une année après. Mais la réalité dans l’E.P.C tant au niveau du consistoire qu’au niveau du synode et de l’Assemblée Générale, est que les décisions de la Commission Juridique Permanente et même des comités sont devenus irrévocables. En effet aujourd’hui, dès que la Commission Juridique donne son rapport, aucun délégué ne s’oppose plus au jugement rendu même s’il en avait le désir. Et le modérateur qui dirige les assises ne le permet plus. Cette pratique, en contexte de débats, de démocratie, obéit à une logique de dictature ouverte cachant les intérêts des uns et des autres dans les décisions rendues au détriment de la ligne de conduite des textes de loi de l’E.P.C.

L’E.P.C connaît aussi une cacophonie au niveau des compétences reconnues à chacune de ses juridictions ecclésiastiques. D’après les propos de cet informateur

*« Démocratie ya ane E.P.C a nji ke souffrir a jôm ēzin. Mais les pratiques be ba ndeñle. Démocratie a ne, amu be textes bangan bajô na décision ase a ze nyoñbane a taté e si a bet. Nge a ke kui yôp na majorité a kañse, éyon te nje b’azu appliquer. Ve a ndeele ēyoñ a so yôp a za’a si. Amu ēyoñ a so yôp, a ne ane nto dictature. E to ke na a nji yiane so yôp. Be buni mbe be ne be citoyens. Mbe ba bo me tame jô na demande a na bia kômbô ane ôsi a n’ôka, nge ane di da nambe ve bebien, organe ya aa tya’a yôp hiérarchiquement vale nye a ve avis. A beta bulane a zi bebe, ye kalate a te so nyi ye ane nalé. A mane sili be buni, a mane fe bebë be conditions. Nge a ne nalé, be ve be jôm ya ba kombô. Nge ki a nji bo nalé, ve jôm ya ba lo yôp éyoñ te a transmettre avec avis wé. Eyoñ te éyoñ a keya kui yôp, ba yeke appliquer immédiatement, ba yiane fe beta zi yene jôm ya ja so si, ya jô a ya ? Ye ane jam be ne ngul ya bo ? Eyoñ be yene ya bebela ya ētē ēyoñ te nje ba zu, amu ba té une commission, nye ki a se ki na ba beta zi discuter esae ya a te zi bo. Amu bi bili comité et commission. Comité nye ane na ake mane sae, a zu kate mia avale a te bo esae, ēyoñ éte Assemblée a ne ngul ya kañse esae a te bo. Mais une commission a ke, a ze rendre mia compte esae a te bo »<sup>482</sup>.*

Voici la traduction complète de ses propos en français :

*La démocratie, dans l’E.P.C, ne souffre de rien. Mais les pratiquants, ce sont eux qui causent les problèmes. Il y a la démocratie parce que nos textes stipulent que toute décision qui est prise doit partir de la base au sommet et si elle arrive au sommet en faveur de la majorité, c’est là où on vient l’appliquer. Mais il y a problème quand une décision vient du sommet de l’église pour la base parce que quand elle vient du sommet, ça ressemble déjà à la dictature. Alors même qu’elle ne doit pas partir du sommet. Ce sont les croyants qui sont des citoyens et qui font ce que je peux appeler la demande pour quelque chose. Et si ça les concerne directement, l’organe juridictionnel qui suit hiérarchiquement l’organe précédent où la demande est partie, donne*

<sup>482</sup> Entretien ayant eu lieu le 18 mai 2018 à Ebolowa.

*son avis. Il revient vérifier si la lettre à lui parvenue est fondée. Il la vérifie auprès des fidèles en examinant les conditions dans lesquelles la lettre a été écrite. Si tout est vérifié, on leur donne ou accorde ce qu'ils demandent. Mais si la vérification rencontre des problèmes, l'organe qui suit la transmet avec son avis. Lorsque la décision ou l'avis arrive à la juridiction supérieure, on ne va pas l'appliquer immédiatement. Il est question de revenir vérifier dès la base, de quoi est-ce qu'il s'agit, si on peut le faire. Et quand tout est vérifié exactement, ils rentrent et mettent sur pied une commission. La commission ne consiste plus à aller discuter le travail que le comité est venu faire ; car nous avons le comité et la commission. C'est le comité qui part travailler sur le terrain et vient vous rendre compte de son travail. C'est alors que l'assemblée peut accepter ou rejeter ce travail. Mais une commission est mise sur pied pour venir rendre compte du travail qu'elle a fait.*

Cette procédure constitutionnelle, telle qu'elle vient d'être rappelée par l'informateur, est souvent falsifiée dans la réalité. Et c'est ce qui s'est passé, comme il a été souligné, dans le consistoire Ntem (l'ancien consistoire Ntem) où c'est plutôt le bureau de l'Assemblée Générale qui non seulement éclate ce consistoire en trois consistoires, ce qui n'est pas constitutionnel déjà, mais aussi procède à leur installation. Or selon les textes de l'E.P.C, ce sont les croyants eux-mêmes d'un consistoire qui expriment le désir d'éclater leur consistoire en deux ou trois consistoires. Après ce travail et de commun accord, les responsables de ce consistoire, après étude du dossier et après avoir approuvé le travail des croyants et constaté aussi que toutes les conditions sont remplies par les mêmes croyants pour qu'ils soient répartis dans deux ou trois consistoires, le transmettent au bureau du synode qui, à son tour après approbation le transmet au bureau de l'Assemblée Générale. Au cas où le bureau de l'Assemblée Générale, après étude de ce dossier, l'approuve, en constatant que toutes les conditions sont réunies pour produire de nouveaux consistoires au sein d'un ancien consistoire, il instruit donc le bureau du synode d'aller installer simplement les responsables des nouveaux consistoires puisque les croyants eux-mêmes l'ont voulu.

Mais dans le cas de « *l'ancien consistoire Ntem* » par exemple, le bureau du synode MUNICAM a plutôt reçu une instruction, voire un ordre du bureau de l'Assemblée Générale pour aller non seulement éclater, mais aussi installer le consistoire Ntem et les nouveaux consistoires dont les limites avaient déjà été décidées d'avance (les limites d'avant 1967) par le bureau de l'Assemblée Générale, sans consulter au préalable les croyants qui n'avaient que pour seule chose à faire de se laisser insérés dans les nouveaux consistoires à leur corps défendant. Ce qui est déjà anticonstitutionnel et anti démocratique.

Le bureau du synode MUNICAM, par souci de respect de la liberté de conscience du croyant de l'E.P.C qui d'après ses textes de loi, consiste pour lui d'être membre d'une paroisse ou d'un consistoire de son choix, a donc procédé aux consultations démocratiques des pasteurs et des croyants de l'ancien consistoire Ntem. Ces consultations ont montré, et d'après nos informateurs que seul 01 pasteur sur plus de 75 du consistoire, a accepté un nouveau consistoire qui naît de l'éclatement du consistoire Ntem. Et tous les croyants des paroisses et le reste des pasteurs avaient opté rester au consistoire Ntem. Le bureau du synode MUNICAM remit donc ce rapport des choses au bureau de l'Assemblée Générale qui après consultation dudit rapport, conclut que ce bureau n'a pas respecté ses instructions. Et qu'il était question non plus de demander l'avis des croyants, mais de les insérer par obligation dans les nouveaux consistoires issus de l'ancien consistoire Ntem et délimités par ce même bureau de l'Assemblée Générale. Le bureau de la 60<sup>ème</sup> Assemblée Générale qui n'a pas qualité, et d'après les textes, d'installer ou de créer les consistoires, descendit à Elat pour le faire. Elle trouva une opposition des fidèles et procéda symboliquement et dans les tensions à cette installation sur la cour du temple de l'E.P.C d'Elat qui fut fermé par les fidèles de cette paroisse dans le but de manifester leur refus de cette cérémonie.

Il s'observe une cacophonie, et qui traduit par ailleurs un musèlement de la liberté de conscience des fidèles, et des comportements antidémocratiques, au niveau des compétences reconnues à chaque juridiction ecclésiastique de l'E.P.C. L'attitude du bureau de l'Assemblée Générale se démarque ici des principes démocratiques de cette Eglise pour devenir une attitude dictatoriale, qui impose une ligne de conduite à observer obligatoirement par les juridictions ecclésiastiques inférieures. Cette manière de faire inculpe par ailleurs le bureau de l'Assemblée Générale de l'E.P.C qui, au lieu d'être le modèle pour les juridictions ecclésiastiques inférieures dans l'observance des principes démocratiques, intensifie plutôt les tensions en créant l'anarchie au sein de l'Église. Les membres de ce bureau sont chaque année maintenant dans une logique de tirer profit pour leur intérêt propre. Dans ce sens, le bureau de l'Assemblée Générale par rapport à ce dossier du consistoire Ntem, a été financièrement corrompu<sup>483</sup>, par une clique de pasteurs du consistoire Ntem aux fins de le scinder à tout prix. L'objectif poursuivi par cette clique de pasteurs était de s'accaparer définitivement des paroisses aux fidèles nantis (paroisses dites *juteuses*) de la ville d'Ebolowa, mais aussi de trouver par là une stratégie visant

---

<sup>483</sup> Cela est ressorti plusieurs fois dans nos entretiens avec certains informateurs qui nous avouaient par ailleurs que dès que tu émetts physiquement un avis contraire à celui du bureau de l'Assemblée Générale, il recommande directement à ton consistoire de vous *déposer*, vous sanctionner.

à échapper aux procès à eux intentés au sein du consistoire Ntem. Il y a lieu de parler d'une monopolisation et d'une jouissance individuelle ou de groupe du pouvoir ecclésiastique.

### **B- Monopolisation et jouissance individuelle et de groupe du pouvoir ecclésiastique**

La non-observance des textes de loi qui régissent l'E.P.C conduit nécessairement à une monopolisation individuelle ou par une clique du pouvoir ecclésiastique à des fins d'intérêts personnels. Le Secrétaire Général de l'E.P.C par exemple est élu pour un mandat de cinq ans selon les textes et renouvelable. Or, plusieurs de ces secrétaires généraux ne sont pas arrivés à la fin de leur mandat comme l'indique le tableau ci-dessus :

**Tableau n°4 : Succession des Secrétaires Généraux de l'E.P.C**

N°	Noms et prénom	Consistoires	Périodes
1-	Rév. AKOA ABOMO François	Corisco-Kribi	1957-1960
2-	Rév. MEYE ME NKPWELE Mathias	Ntem	1960-1966
3-	Rév. NYEMB Albert Théodore	Sanaga	1967-1972
4-	Rév. Dr Bokagne Jonas Isaac	Mbam	1972-1977
5-	Rév. NZIE NGUIAMBA Isaac	Corisco-Kribi	1977-1980
6-	Rév. NDONGO ZE Daniel	Corisco-Kribi	1980-1982
7-	Rév. Dr. AMBADIANG Grégoire	Mbam	1982-1990
8-	Rév. Dr. MANDENG David	Makak	1990-1993
9-	Rév. NHANAG MASSOK Samuel	Babimbi	1993-1997
10-	Rév. SATEGUE FOU DA Moïse	Nkol-Mvolan	1998-2001
11-	Rév. Dr. ABENA MBEMBE Félix	Akonolinga	2001-2003
12-	Rév. Dr. MASSI GAMS Dieudonné	Kadey	2003-2010
13-	Rév. BIKOI II Samuel	Eséka	2010-2013
14-	Rév. Dr. ONDJI'I TOUNG Richard	Ambam	2014-2017
15-	Rév. BESSALA MBESSE	Yaoundé	2017-

Source : Magazine spécial de la célébration des 60 années d'indépendance de l'E.P.C.

Pour ne pas le rappeler le Secrétaire Général de l'E.P.C est élu à la majorité simple pour un mandat de 05 ans renouvelable. Mais tel que le tableau de succession des secrétaires généraux de l'E.P.C l'indique ci-dessus, 02 ont achevé leurs mandats de 05 ans ; 03 n'ont fait que 04 ans sur les 05 prévus dans les textes ; 05 n'ont fait que 03 ans sur les 05 ans. Et puis 02 secrétaires n'ont fait que 02 ans sur les 05 ans prévus. En ce qui concerne les secrétaires généraux qui ont renouvelé leur mandat, 01 a fait 06 ans au lieu de 10 ans. Un autre secrétaire a fait 07 ans au lieu de 10 ans et un autre à fait 08 au lieu de 10 ans aussi. Donc 13 secrétaires généraux sur 15 que l'E.P.C a eus jusqu'ici n'ont pas pu achever selon les textes leurs premiers ou seconds mandats alors qu'ils ont été élus à la majorité pour le faire. Cela dénote la non-observance des textes de loi de l'E.P.C par ses membres qui se traduit ici par la suspension des secrétaires généraux en plein exercice de leur mandat. Ces suspensions sont souvent accompagnées des tensions socio-institutionnelles qui amènent non seulement les forces de maintien de l'ordre à intervenir, mais aussi à poser les scellés sur le Secrétariat Général de l'E.P.C qui se trouve au quartier Djoungolo à Yaoundé. La logique qui sous-tend souvent ces suspensions est celle des cliques ou des lobbies au sein même de l'E.P.C. En effet, des cliques de pasteurs et d'anciens d'église développent souvent une stratégie politique accompagnée d'un mode de gouvernance qui consiste à tirer le maximum d'intérêts pour eux-mêmes.

Tel est le cas, par exemple de la suspension du Rév. Dr. Ondji'i Toung Richard par le Conseil Général de l'E.P.C en 2017 de ses fonctions de Secrétaire Général de l'E.P.C. Le bureau de l'Assemblée Générale, dont ne faisait pas parti le Secrétaire Général de l'E.P.C, qui se rendit à Elat, à Ebolowa pour créer et installer les trois consistoires issus de l'ancien consistoire Ntem, fit face à une opposition des fidèles sur la cour d'Elat. Se rendant compte de ces tensions, le Secrétaire Général de l'E.P.C, le Rév. Dr. Ondji'i Toung Richard écrivit une lettre le 07 septembre 2016 au Gouverneur de la Région du Sud dont l'objet était le suivant « *Tensions observées dans le consistoire Ntem du synode MUNICAM* ». Le premier paragraphe de cette lettre dit ceci :

*Monsieur le Gouverneur,*

*Je viens par la présente vous rendre compte de ce que la décision de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale par Action N°057/2016 dont l'extrait vous a été envoyé en date du 04 février 2016, a des difficultés d'exécution sur le terrain. L'esprit, la lettre et la pratique de notre constitution commandent que nous nous référerions à la juridiction qui l'a prise : il s'agit de l'Assemblée Générale, seule compétente en la matière<sup>484</sup>.*

---

<sup>484</sup> Lettre N/Réf : 161/161/E.P.C/SG/ du Secrétaire Général de l'E.P.C à Monsieur le Gouverneur de la Région du Sud, le 07 septembre 2016.

Ondji'iToung Richard, pour avoir écrit au Gouverneur de la Région du Sud de la sorte, fut suspendu de ses fonctions de Secrétaire Général de l'E.P.C, à la troisième année de son mandat, par le Conseil Général de l'E.P.C et sous l'impulsion du modérateur de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale de l'E.P.C par ailleurs président du Conseil Général de l'E.P.C. S'il faut reconnaître que la lettre d'Ondji'i Toung comme Secrétaire Général de l'E.P.C écrite au Gouverneur de la région du Sud n'avait pas été mandatée par l'Assemblée Générale de l'E.P.C comme le prévoient les textes, il est aussi important de souligner que l'éviction d'Ondji'i Toung de son poste de Secrétaire Général de l'E.P.C est aussi illégale, non conforme aux textes de loi de l'E.P.C. Car le Conseil Général qui joue le rôle du conseil économique et social à l'E.P.C n'a pas ce pouvoir de faire destituer un Secrétaire Général de l'E.P.C de son poste alors qu'il avait été élu à la majorité simple par l'Assemblée Générale. C'est donc la même Assemblée Générale qui peut juger bon de le destituer de ses fonctions de Secrétaire Général. Le Conseil Général de l'E.P.C ne saurait le faire parce qu'il n'est qu'un comité<sup>485</sup>.

En passant <sup>486</sup> par le Conseil Général pour destituer Ondji'i Toung de son poste de Secrétaire Général de l'E.P.C que visait au juste le modérateur de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale,

---

<sup>485</sup> En 2007, le Conseil Général de l'E.P.C, sous l'impulsion du Révérend Simon-Pierre Ngomo alors modérateur de l'Assemblée Générale de l'E.P.C et président de ce conseil, provoqua la destitution au poste de Secrétaire Général de l'E.P.C, le Révérend Dr Dieudonné Massi Gams. Simon Pierre Ngomo, au cours de cette année-là, devint en même temps modérateur de cette Assemblée Générale mais aussi secrétaire général par intérim de l'E.P.C. Mais à l'Assemblée Générale suivante, Dieudonné Massi Gams fut rétabli dans ses fonctions de secrétaire général de l'E.P.C par la majorité. Mais ce ne fut pas le cas avec Ondji'i Toung. Il ne fut pas rétabli dans ses fonctions à l'Assemblée Générale suivante. Il fut même sanctionné.

<sup>486</sup> *C'est que l'affaire d'Ondji'i Toung, parlant justement, on fait confiance à l'exécutif, tu comprends bien. On lui fait confiance parce que c'est lui le Secrétaire Général qui représente l'E.P.C et non le modérateur. Alors quand il se rend compte que quelque chose ne marche pas, il peut signaler cela. Mais il se trouvait plutôt que le modérateur de cette époque-là, Dr. Bioh était en faveur de l'éclatement du consistoire Ntem en trois consistoires. Donc il ne voulait pas entendre d'autres négociations à l'intérieur parce que la lettre que le pasteur Ondji'i Toung avait rédigée avait tout son sens. Il est vrai que c'était une faute au regard des textes, car le Secrétaire Général est exécutif, il exécute ce que l'Assemblée Générale lui demande de faire. C'est ça qu'il doit écrire quand il a déjà été mandaté par elle et c'était là son erreur. Mais quand nous parlons droitement, sa lettre tenait parce que lorsqu'une décision prise n'arrive pas à être appliquée sur le terrain, autant renvoyer le problème à la juridiction de départ. Donc c'est qu'on a exploité cette action pour l'enlever pour rien, parce qu'ils se sont rendus compte qu'il est du côté des gens du consistoire Ntem un et indivisible, parce que quand il a été décidé qu'on part l'éclater, donc d'un côté il a tort, de l'autre, il a aussi raison. De même que l'Assemblée Générale. C'est faux. Le Conseil Général n'est qu'un comité. La constitution montre que le Conseil Général n'a pas le pouvoir de parler des affaires qui regardent la discipline. Ils mentent. L'Assemblée Générale n'a pas le pouvoir de mandater le Conseil Général. Il arrive souvent qu'après l'Assemblée Générale, les problèmes qui sont restés pendants, on donne donc au Conseil Général le mandat de l'Assemblée Générale pour rester s'occuper de ces problèmes. Cela veut dire que s'il y a un problème, le Conseil Général peut continuer de s'en occuper. Et quand il y a un dossier, on le confie au premier conseil général en l'autorisant de s'en occuper. Rien que ce premier Conseil Général. Le reste des conseils généraux est simplement des comités. Donc le Conseil Général qui a sanctionné Ondji'i Toung n'avait pas ce pouvoir d'agir de la sorte. Je dis que le premier Conseil Général a le pouvoir de l'Assemblée de s'occuper des problèmes ou dossiers à lui confiés par l'Assemblée Générale. Ce n'était pas le premier Conseil Général concernant le problème du consistoire Ntem qui a fait intervenir Ondji'i Toung. Car entre deux assemblées générales se tiennent trois ou quatre conseils généraux. C'est seulement le premier conseil qui est mandaté par l'Assemblée Générale de s'occuper de certains dossiers. Et c'est tout. Donc quand ce premier Conseil Général*

le Rév. Dr. Bioh Jean-Jacques ? Cette destitution traduit en filigrane qu'à un moment donné Ondji'i Toung s'est « *désolidarisé* » de cette clique de pasteurs dont le but était non seulement de fragiliser le synode MUNICAM par le scindement forcé du consistoire Ntem, mais aussi de satisfaire une frange de pasteurs du consistoire Ntem favorables à ce scindement et dont quelques leaders, quelques jours avant la tenue des travaux de l'Assemblée Générale à Adjela'a-Lomie, sont venus « *nuitamment* » corrompre financièrement le Rév. Dr. Bioh Jean Jacques, présenté comme le nouveau modérateur de ces assises. La monopolisation et la jouissance du pouvoir ecclésiastique par quelques groupes de pasteurs et d'anciens d'église et qui déraillent sur des principes démocratiques obéissent à un mode de gouvernance d'intérêts individuels ou de groupe. Les fraudes électorales observées dans les scrutins de l'E.P.C s'inscrivent également dans cette logique.

### **C- Scrutins truqués, fraudes électorales : une réalité dans l'E.P.C**

L'E.P.C fait aussi souvent face aux scrutins truqués, aux fraudes électorales, des pratiques anticonstitutionnelles qui sapent ses principes de la démocratie politique dite semi représentative. L'observation des scrutins truqués au sein de l'E.P.C démontre qu'il y a une logique de gouvernance ecclésiastique prête à être instaurée pour défendre et servir les intérêts de quelques groupes de personnes et même des intérêts individuels. Et qu'il est donc question de procéder à ce qu'un pasteur ou un ancien d'église qui épouse les idéaux de cette frange d'individus soit « *forcément* » élu, dans le souci donc, pour ne pas faire de la redondance, d'instaurer de manière durable un mode de gouvernance aux profits de certaines personnes et de certains groupes de personnes dans l'E.P.C.

*Il y a des fraudes, au niveau du consistoire là, au niveau de l'Assemblée Générale, tout ça là. Notre trucage est, si tu es nouveau là, tu ne peux pas savoir. C'est à partir des délégués qui viennent d'abord c'est-à-dire que si tel délégué n'est pas pour moi, on ne l'inscrit pas. On refuse de l'inscrire. Il est là sur place, mais on ne l'inscrit pas. Et on peut aussi inscrire quelqu'un qui n'a même pas été délégué dans son consistoire parce qu'on sait qu'il va voter pour tel. Ils peuvent aussi truquer au niveau de, comment on appelle ça, le dépouillement. Là ils avaient truqué ça là à Nkonga<sup>487</sup>.*

Deux cas de fraude électorale vont nous servir d'illustration ici : l'élection du modérateur de la 60<sup>ème</sup> Assemblée Générale tenue à Nkonga par Eséka en 2017 et l'élection du

---

*prend les décisions c'est au nom de l'Assemblée Générale parce qu'il a reçu mandat d'elle. La destitution d'Ondji'i Toung a été donc anticonstitutionnelle. (Entretien réalisé le 21 mai 2018 à Ebolowa)*

<sup>487</sup> Entretien réalisé le 14 juin 2018 à Yaoundé.

nouveau Secrétaire Général, après l'éviction d'Ondji'i Toung, toujours en 2017 à Nkonga. En ce qui concerne l'élection du Modérateur de la 60<sup>ème</sup> Assemblée Générale à Nkonga, elle a été truquée.

*En fait, ces problèmes sont les mêmes qui sont survenus à l'Est, lorsque nous étions assistés à l'Assemblée Générale, qu'à Nkonga pour la même circonstance, c'est-à-dire que la constitution stipule que le synode qui abrite l'Assemblée Générale, choisit un consistoire. Et c'est ce consistoire qui présentera le candidat au poste de modérateur. Tu comprends ! Hein ! Donc le synode qui reçoit l'Assemblée Générale, dans ce synode, on choisit un consistoire qui abrite l'Assemblée Générale. Et c'est le consistoire qui abrite l'Assemblée Générale qui donne le candidat à la modération. Or nous sommes au niveau où on ne respecte pas ça. Dernièrement quand on était à Nkonga, c'était le tour du consistoire Sanaga Maritime. C'est lui qui devait donner le candidat à la modération. Mais tout ça c'était le synode Bassa. Ils ont donc donné, les responsables du consistoire Sanaga Maritime, leur candidat. Mais comme l'Eglise fonctionne maintenant avec des lobbies, les lobbies ont d'autres connexions qui sont loin d'être celles de Dieu, c'est-à-dire que les gens s'asseyent pour tracer des plans dans leur vision et dans leur plan, Dieu n'est pas au cœur de la chose c'est des intérêts personnels. Je préfère m'arrêter là, je ne vais pas aller au-delà, parce qu'au-delà de ceux qui font leurs affinités, je préfère dire qu'ils font des affinités qui ne louent pas le Seigneur. Car là-bas, ils sont plutôt venus imposer Song Émile qui est du consistoire Bassa.<sup>488</sup>*

Ces propos d'un informateur, révèlent des choses porteuses de sens. D'abord que et selon les textes le ou les candidats à la modération de l'Assemblée Générale revenaient à être présentés par le consistoire Sanaga Maritime. Mais curieusement c'est le consistoire Bassa qui impose un candidat, le Rév. Song Emile. Deuxièmement qu'il y a eu bourrage des urnes et donc fraude électorale pour forcer le passage du Révérend Song Emile au poste de modérateur de l'Assemblée Générale.

Les scrutins libres et transparents sont des fois supplantés à l'E.P.C pas des scrutins truqués, des élections fraudées. Le vote, comme cela peut se constater, au regard des données à

---

<sup>488</sup> Entretien ayant eu lieu le 28 mai à Yaoundé. Le même informateur continue en disant que : *Et pourtant c'est le consistoire Sanaga Maritime qui devait donner le modérateur. Et quand on va aux élections, ils ont, moi je ne voulais pas aller là-bas parce que je ne voulais pas parler des choses qui ne louent pas le Seigneur. Je préfère dire que c'est des choses qui ne louent pas le Seigneur, parce qu'on va vous citer et les sectes et l'homosexualité. Je ne parle pas du diable, il n'est pas important pour moi. Mais tout ça arrive parce que Dieu veut montrer quelque chose, que les gens comprennent ce qui se passe. La vérité est là, les gens la voient, les gens la connaissent. Mais les gens subissent ce que les autres font. Et même dans les élections maintenant, nous avons 431 inscrits à Nkonga, mais nous avons eu 771 votants. Les élections ont été truquées. Et le consistoire Ntem a porté plainte parce que le consistoire Ntem a réussi à avoir les bulletins de vote. On s'est rendu compte que plus de 200 bulletins de vote avaient la même main d'écriture. Et l'homme qui remettait les bulletins de vote aux gens pour aller voter, était des leurs. C'était un pasteur du consistoire Akonolinga. Mais c'était du synode Metet, consistoire Akonolinga. Un Rév. Docteur. Je tais son nom ici.*

nous livrées par les informateurs du scrutin à Nkonga, devient souvent un « *vote communautaire et collectif fictif* » manifesté dans le cas d'espèce par le bourrage des urnes en faveur d'un candidat préféré par un lobby qui influence et qui est même au pouvoir ecclésiastique. Le synode MUNICAM qui bénéficie d'un poids électoral considérable en situation de scrutin avait été écarté. Car son représentant n'a pas pu présenter son candidat préféré pour ces élections. C'est plutôt un pasteur du même synode MUNICAM, mais non mandaté par le synode pour prendre la parole en son nom, mais faisant parti de ceux qui activent le scindement du consistoire Ntem, à qui le micro fut tendu pour présenter et donner le nom du candidat du synode MUNICAM alors qu'il ne lui revenait pas de le faire. Ce pasteur faisait parti de cette clique de pasteurs du consistoire Ntem ayant financièrement corrompu le modérateur de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale et ses thuriféraires aux fins de scinder à tout prix le consistoire Ntem afin qu'ils restent occuper les paroisses *juteuses* de la ville d'Ebolowa. Le mandat du modérateur de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale tirant donc à sa fin, il était question pour lui et sa clique de pratiquer la reproduction socio-politique en laissant à tout prix à ce poste un pasteur qui pourra continuer à pérenniser ce mode de gouvernance ecclésiastique essentiellement corrompu en scindant forcément par exemple et au détriment de ce que stipulent les textes de loi de l'E.P.C, le consistoire Ntem. Cette scénographie électorale permet de dire que la démocratie dans l'E.P.C s'arrête parfois au niveau du discours et y trouve aussi sa valeur et que dans la réalité s'observe plutôt une clique, un lobby à l'origine d'un mode de gouvernance dictatorial qui sape les principes démocratiques édictés dans la constitution de l'E.P.C en faveur d'une gestion du pouvoir ecclésiastique qui va générer leurs intérêts et profits au détriment des fidèles de cette église qui paradoxalement mobilisent des fonds pour faire fonctionner le bureau de l'Assemblée Générale (Secrétariat Général, bureau du modérateur et son adjoint).

La même scénographie électorale a eu lieu à Nkonga, toujours de l'élection du nouveau Secrétaire Général après qu'Ondji'i Toung fut destitué par le Conseil Général. Au fond, l'élection du Secrétaire Général de l'E.P.C n'était pas à l'ordre du jour<sup>489</sup>. Ce qui veut dire que c'est une élection qui a été improvisée, imposée et même ordonnée par la clique ou le lobby qui est au pouvoir dans le souci de pérenniser cette gestion du pouvoir ecclésiastique à son profit.

*« Election Bessala Mbesse ē nga tabe tronquée l'ordre du jour ya Assemblée Générale a mbeki aligner l'élection du Secrétaire Général. Ke a ne na ba bo na be ve docket, on étudie et on adopte. Ce qui fait que nge point ēziñ a te jembane, a te li'i, ēyoñ b'a zu étudier, môt a ne*

---

<sup>489</sup> Nos informateurs nous ont remis le programme ou le « *docket* » de ces assises de l'Assemblée Générale de Nkonga en 2017. L'élection du secrétaire général n'y figure pas. Elle n'était pas prévue. Seule l'élection du modérateur de la 60<sup>ème</sup> Assemblée Générale était prévue comme chaque année d'ailleurs.

*bete wo a jô na mia te vuane point si, point ka bia yiane fiti nye. Mais on adopte le docket mvoe mvoe te ke fiti problème élection secrétaire général. Nde jam te ya ke so dans la nuit même me wolo me maneya ya lô. Donc ēyoñ ba zu bo de, bôt be maneya fe tek. C'était mam ya be be 03 heures, 04 heures, a zu kone Assemblée nye a maneya mane. C'était louche. Donc za a nga bo vote ? Be nji bo vote. Be nga bo fo'o avale be wô'ô jô na synode tan a va'a bia candidat! Bessala Mbesse ! Synode tan Bessala Mbesse... Et les gars étaient déjà fatigués. Be mane ya fe composer bôt be te. Assoumou a nji beta kui na a kobô donc tout était truqué. Assemblée Générale ya Nkonga Assoumou, modérateur ya synode Municam a nji ke fe beta kui na a kobô a ne Emane a nga ze wôlé micro, a nga kobô señ jē »<sup>490</sup>.*

Voici la traduction complète de ces propos en français :

*L'élection de Bessala Mbesse a été tronquée. L'ordre du jour de l'Assemblée Générale n'avait pas aligné l'élection du Secrétaire Général. En fait c'est qu'on donne l'ordre du jour, on étudie et on adopte. Ce qui fait que s'il y a un point qui manque et a été oublié, en étude donc, quelqu'un peut lever le doigt (prendre la parole) pour dire que vous avez oublié tel ou tel point et qu'il est important de l'insérer dans l'ordre du jour. Mais on adopte l'ordre du jour normalement sans y inclure le problème de l'élection du Secrétaire Général. Cette idée d'élire le Secrétaire Général est survenue dans la nuit même après des heures de travail. Donc quand ils viennent élire le Secrétaire Général, les gens étaient déjà aussi fatigués. Cela a eu lieu à trois heures ou quatre heures du matin, bien après les travaux de l'Assemblée Générale. C'était louche. Donc qui a voté, il n'y a pas eu de vote. Ils ont fait ce qu'on dit souvent tel synode donne nous le candidat ! Bessala Mbesse ! Synode tel et ainsi de suite. Et les délégués étaient déjà fatigués. Et ils avaient déjà aussi préparé les gens qui allaient le faire. Assoumou n'est plus parvenu à prendre la parole. Donc tout était truqué. A l'Assemblée Générale de Nkonga, Assoumou, le Modérateur du synode MUNICAM n'est plus parvenu à prendre la parole. Car Emane est venu lui arracher le micro pour parler à sa place.*

Les élections qui se veulent par ailleurs démocratiques à l'E.P.C sont souvent entachées de difformité volontaire par rapport à ce que prévoient les textes et causées par ceux qui occupent les positions ou les postes stratégiques, et influents au sein de l'Église afin de perpétrer un mode de gouvernance ecclésiastique compatible avec les intérêts privés personnels ou de groupe. Ce qui est au fondement de ces pratiques électorales qui vont à l'encontre des principes de la démocratie à l'E.P.C, ce sont les lobbies.

---

<sup>490</sup> Entretien réalisé le 21 mai 2018 à Ebolowa.

## **CHAPITRE VII : LOBBIES ET TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES A L'E.P.C**

La substantifique moelle qui peut se prélever du chapitre précédent et qui portait sur la démocratie dans l'E.P.C, discours et réalités, est qu'au niveau du discours notamment de ses livres de lois, l'E.P.C se veut une église dont la forme de gouvernement est la démocratie semi représentative et parlementaire. Celle-ci se manifeste au niveau de ses juridictions ecclésiastiques en partant de la base (la paroisse) jusqu'au sommet (consistoire, synode, Assemblée Générale). Mais dans la réalité, la démocratie à l'E.P.C fait face, comme c'est le cas dans plusieurs pays africains aux difficultés d'application et d'observation effective. Elle est en fait souvent falsifiée au regard de la non-observance régulière des textes de loi, de la cacophonie observée au niveau des compétences de ses juridictions ecclésiastiques et des scrutins truqués lors des élections. Cette falsification des principes démocratiques intensifie donc aussi les tensions socio-institutionnelles observées de manière récurrente et en cas de production de nouvelles territorialités de foi à l'E.P.C. La même falsification vise par ailleurs un mode de gouvernance qui obéit à une logique d'intérêts propres et de groupes d'une clique ou d'un lobby au sein de l'E.P.C. Ce sont donc aussi ces lobbies qui font obstruction à l'effectivité de l'observation des principes démocratiques à l'E.P.C. Le chapitre lobbies et tensions socio-institutionnelles à l'E.P.C voudrait justement approfondir l'action de ces lobbies. Il a pour but d'analyser le phénomène des lobbies à l'E.P.C. Dans ce sens, il s'agira d'abord d'exposer quelques théories concernant les lobbies. Ensuite, il sera question de traiter des lobbies au sein de l'E.P.C comme étant une émanation de son mode de gouvernance. Et enfin, il va s'agir de montrer que les lobbies constituent ces groupes qui activent les tensions socio-institutionnelles à l'E.P.C.

### **I- APERÇU THÉORIQUE DES LOBBIES**

Le mot lobby est un terme anglais qui signifie littéralement « *vestibule* » ou « *couloir* ». C'est à partir du XIX<sup>e</sup> siècle que ce terme connaît ses premières utilisations en politique. Car dès 1830, le mot « *lobby* » faisait référence aux couloirs de la chambre des communes britanniques où les membres de groupes de pression avaient la possibilité de venir discuter avec les membres du parlement. Les données historiques nous apprennent par ailleurs que lors de la guerre de sécession aux États-Unis, et après l'incendie de la Maison Blanche, le général Grant s'était installé dans un hôtel dont le rez-de-chaussée (lobby) était envahi par des groupes d'intérêt. Au plan de l'étymologie donc, le terme lobby désigne le lieu où s'expriment les

groupes d'intérêt. C'est « *un organisme au service d'un groupe de pression dont les agents «font les couloirs» et interviennent par contacts directs auprès de l'administration ou des parlementaires* »<sup>491</sup>. Dans cette perspective, un lobby est donc un couloir, un groupe de pression, un groupe d'intérêt, un groupe d'influence, un groupe de personnes créé de manière permanente ou temporaire et dont le but est de défendre des intérêts privés ou non, en exerçant des pressions ou une influence sur des personnes ou des institutions publiques détentrices de pouvoir. Ces actions, menées par des représentants d'intérêts, sont le lobbying qui consiste à procéder à des interventions destinées à influencer de façon officielle ou officieuse, directement ou indirectement l'élaboration, l'application ou l'interprétation de mesures législatives, normes et règlements et plus généralement toute invention ou décision des pouvoirs publics. Le lobbying est dans cette optique un mode d'action discret et souvent indirect, par opposition aux manifestations de masse, notamment syndicales, qui mobilisent un grand nombre de personnes. Cette première section de ce chapitre s'attèle à présenter de manière théorique et analytique les lobbies. Dans ce sens, il va s'agir en première sous-section de présenter le lobbying comme une dépense monétaire. Et en seconde sous-section, il sera question de procéder à la taxonomie des modèles de lobbying.

### **A- Le lobbying : une dépense monétaire**

Pour ne pas revenir sur sa nature,

*Le lobbying est un ensemble d'activités exercées par un groupe de pression dans le but d'influencer à son avantage une décision prise par un autre agent, et les activités se traduisent par un coût pour le groupe de pression (avec l'espoir que le coût soit contrebalancé par les bénéfices que le groupe de pression retirera de son lobbying)*<sup>492</sup>.

Dans ce sens, le groupe de pression exerce une activité, le lobbying, qui consiste à procéder à des interventions dont le but est d'influencer directement ou indirectement les processus d'élaboration, d'application ou d'intervention de mesures législatives, normes, règlements et plus généralement, de toute intervention ou décision des pouvoirs publics. Le lobby, au niveau de ses différentes formes peut d'abord correspondre à des intérêts organisés, ou simplement à un groupe informel ayant un intérêt commun. Le lobby peut former dans ce sens une entité s'exprimant en une seule voix et qui sera formalisée en tant qu'agent unique, ou un ensemble hétérogène soumis à une question de passager clandestin. Il peut être question

<sup>491</sup> Madeleine Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 2000, 7<sup>e</sup> édition, p. 258.

<sup>492</sup> Eloïse Steclebout, « *Les théories du lobbying s'appliquent-elles à l'Union Européenne ? Une revue de littérature et quelques considérations empiriques* », Mémoire de DEA « *Analyses et politiques économiques* », Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999, p. 5.

aussi d'un lobby officiellement connu, menant des activités ouvertement, ou alors d'un rassemblement effectuant du lobbying sous couvert d'autres activités<sup>493</sup>. D'autre part, la décision que le lobby cherche à influencer peut-être prise par différents types d'acteurs :

- Cela peut concerner un homme politique. Dans ce cas, sa décision peut porter sur une prise de position sur un problème donné, notamment lors d'une campagne électorale, sur le choix entre une mutation de politique ou le statut quo, ou encore l'établissement d'une ligne budgétaire.
- Cela peut également concerner des électeurs, dont le lobby cherche à orienter le vote avant une élection, de manière à ce que la politique publique résultant du choix soit au service de ses propres intérêts privés. Par ailleurs, les efforts que fait le lobby pour influencer la décision en jeu peuvent prendre plusieurs facettes à savoir mener des campagnes pour influencer l'opinion publique ; lancer des pétitions ; fournir un service d'expertise au gouvernement et aux bureaucrates ; contribuer au financement des campagnes politiques et des partis politiques ; entretenir des relations avec des décideurs, notamment par des coups de téléphone, des repas, des colloques ; employer des moyens illégaux comme la corruption. Les coûts auxquels le lobby doit faire face peuvent être des pots-de-vin ou des coûts de recherche d'information pour établir un rapport d'expertise, des coûts d'organisation internes du groupe ou encore le règlement d'un droit d'accès qui permet d'entrer en contact avec un législateur.

Présenter donc le lobbying comme une dépense monétaire revient à s'attarder sur le modèle de Becker, ensuite il va s'agir de traiter de l'aspect financier des activités de lobbying à travers le financement des campagnes électorales, et enfin il sera question de voir le lobbying sous l'angle de la transmission stratégique d'information.

### **A-1- Le modèle de Becker**<sup>494</sup>

Le modèle de Becker est un modèle qui propose une vision pécuniaire du lobbying. En fait, les activités du lobbying se caractérisent ici par des dépenses financières qui servent par ailleurs à augmenter l'influence du lobby en question. Becker, dans ce modèle qu'il a mis sur pied en 1983, représente les activités de lobbying comme un coût. Il considère aussi que ces activités ont une grande productivité. Plusieurs hypothèses avaient été avancées par Becker afin de donner un fond concret aux activités du lobbying. Son hypothèse principale, par exemple,

---

<sup>493</sup> Eloïse Steclebout, *op., cit.*

<sup>494</sup> Eloïse Steclebout, *idem.*

est qu'en dépensant plus et peu importe la nature, un lobby augmente sa pression, et donc son influence. Il s'agit en réalité, dans ce modèle de Becker, de la prise en compte, au sein du processus de décision politique, des efforts que fournissent les lobbies pour défendre leurs intérêts. Par illustration, les citoyens appartiennent à certains groupes d'intérêts en termes d'emploi, de domaine d'activité, de revenu, d'âge pour ne citer que ces quelques éléments. Et chaque groupe fait pression pour avoir une influence politique et obtenir des avantages. Le lobbying, tel que Becker le conçoit, est un ensemble de moyens visant à exercer une pression politique qui est caractérisée par les contacts avec des hommes politiques, le financement de campagnes, la rédaction de pamphlets, la publicité politique et d'autres types d'efforts dispendieux ou onéreux en temps et en argent. Dans ce sens, chaque lobby maximise son effort de lobbying en tenant compte de sa productivité et du comportement des exogroupes. Dans les conclusions de ce modèle de Becker, et d'après l'exemple suivant de deux lobbies homogènes : l'un S est subventionné, l'autre T est taxé. La subvention versée à chaque membre de S et l'impôt payé par chaque membre T sont respectivement le revenu initial et le revenu après redistribution de chaque individu du groupe. L'équilibre budgétaire, de l'État avec le nombre d'individus de chaque groupe est relevé ; de même les recettes fiscales pour l'État qui sont d'ailleurs inférieures au montant de l'impôt ; le coût des subventions pour l'État, y compris les effets distorsifs des subventions. Les niveaux de recettes fiscales et de subventions dépendent des fonctions d'influence respectives des lobbies S et T. L'équilibre budgétaire et donc de O. En d'autres termes, l'influence agrégée des deux groupes est nulle : si l'influence d'un groupe augmente, alors celle de l'autre diminue autant. Il s'agit donc d'un jeu politique à somme nulle en termes d'influence, et à somme négative en termes d'impôts et de subventions. Becker dégage donc les propriétés suivantes :

- 1- Si un lobby augmente son efficacité à produire de la pression politique, alors il peut déterminer ses impôts ou augmenter ses subventions ;
- 2- Une augmentation de la perte de surplus réduit les subventions d'équilibre ;
- 3- Les lobbies qui ont du succès en politique ont tendance à être petits par rapport à la taille des lobbies qui sont imposés pour financer leur subvention ;
- 4- La concurrence entre les lobbies favorise les méthodes de taxation efficaces.

D'après Becker donc, la somme des influences de tous les lobbies est nulle et chaque lobby agit comme si la pression exercée par les autres lobbies ne dépendait pas de son propre choix. Chaque groupe maximise son revenu également. Les conditions d'équilibre sont obtenues en diminuant les niveaux de dépenses et de pression pour chaque lobby. Becker

propose en somme une formulation rigoureuse du lobbying et de la manière dont deux groupes antagonistes peuvent exercer une influence politique sur une question donnée. La dépense monétaire, dans le lobbying s'observe aussi dans le financement des campagnes électorales.

### **A-2- Les campagnes électorales dans leur financement**<sup>495</sup>

La participation des lobbies au financement des campagnes électorales mérite d'être analysée, car elle constitue la seconde façon de considérer le lobbying comme un ensemble de dépenses. Dans ce sens et en premier lieu, Potters et Sloof distinguent deux catégories de modèles de financement des campagnes électorales<sup>496</sup>. La première catégorie est liée aux lobbies qui prennent les positions politiques des candidats comme données. Chaque groupe de pression ici décide d'accorder son soutien au candidat qui lui est favorable, afin que ce dernier ait plus de chance d'être élu. La seconde catégorie quant à elle correspond aux groupes de pression qui prennent les chances de succès des candidats comme données. Néanmoins, l'action est tournée cette fois vers les candidats les mieux placés, dans le but d'influencer leur position politique.

En ce qui concerne les modèles, dans ce financement des campagnes électorales par des lobbies, le modèle de Bork en est un. En effet, dans la perspective de ce modèle, le lobby vote un budget de sa participation au financement de la campagne d'un candidat en fonction du programme politique que le candidat présente. Mais au moment de choisir son programme, le candidat tient compte de l'influence de ce financement sur sa chance d'être élu aux élections, à telle enseigne que le financement fourni par le groupe de pression a aussi une influence sur la position politique des candidats. Le but du modèle de Bork, dans ce sens, est d'analyser l'effet de la trahison idéologique des législateurs sur le fonctionnement des groupes. L'idée dominante ici est que les hommes politiques sont exclusivement motivés par leurs intérêts propres, et que leur fonction d'utilité comprend non seulement des éléments matériels liés au statut d'homme politique tels que l'argent, le pouvoir, l'honneur, le prestige, mais également des éléments idéologiques. En d'autres termes, les hommes politiques posent surtout des actions qui sont conformes à leurs tendances et préférences idéologiques, aux dépens des intérêts des électeurs, et en raison de l'existence d'une relation de type principal-agent dans les institutions politiques. Le modèle de Bork constitue donc un jeu à deux étapes et à trois joueurs. Au cours de la première étape, le candidat sortant et le challenger annoncent leurs intentions de vote respectives. Et au cours de la seconde étape, le groupe d'intérêts se fait une idée du

<sup>495</sup> Eloïse Steclebout, *op. cit.*, p. 21.

<sup>496</sup> [Htt://estelebout.free.fr/memoire/memoirepdf](http://estelebout.free.fr/memoire/memoirepdf), EHESS, Paris, 1999, p. 70.

comportement futur des deux candidats, ceci sur la base de l'observation de leurs programmes politiques annoncés. Ces trois joueurs sont le candidat, le challenger et un groupe d'intérêt. Le modèle de Bork étudie donc au fond la relation entre les contributions financières des groupes et le choix politique des candidats.

Les travaux de Putters, Sloop et Van Winden<sup>497</sup> permettent de voir que même si le soutien financier qu'un lobby peut fournir à un candidat est considéré, le lobbying doit son efficacité à la transmission d'information qu'il engendre. L'article de ces auteurs se focalise sur trois questions :

- Quand et comment les dépenses de campagne acceptent-elles l'information d'un électeur et influencent-elles ainsi sa décision de vote ? Les dépenses de campagne peuvent indiquer si le challenger est plus favorable aux intérêts de l'électeur que le candidat sortant, et cette transmission est possible à condition que les intérêts de l'électeur et du candidat soient suffisamment proches ;
- Quelles sont les circonstances dans lesquelles les campagnes politiques ont besoin des contributions financières des groupes d'intérêts les plus efficaces ? Il s'agit du cas lorsque les intérêts de l'électeur ne sont pas suffisamment proches de ceux du candidat, mais plutôt proches de ceux du groupe d'influence qui fournit le financement de la campagne ;
- Pourquoi les groupes d'intérêts contribuent-ils au financement de la campagne d'un parti ou d'un candidat quand ils peuvent aussi atteindre les électeurs directement, en annonçant leur soutien à ce parti ou à ce candidat ? C'est le cas lorsque, et contrairement au cas précédent, des intérêts de l'électeur ne sont pas suffisamment proches de ceux du groupe d'intérêt pour qu'il suive son soutien, direct, mais que l'électeur est proche du candidat.

Les auteurs de cet article montrent par leur modèle les conditions dans lesquelles le financement d'une campagne électorale par un groupe de pression est utile et efficace, le même modèle permet de tirer la conclusion selon laquelle à travers le soutien financier apparent, c'est en fait l'information que ce soutien permet de transmettre aux votants qui influencent leur choix. Dans un sens, il s'agit d'analyser davantage le lobbying comme transmission stratégique d'information.

---

<sup>497</sup> Eloïse Steclebout, *op., cit.*, p. 26.

### A-3- Le lobbying : une transmission stratégique d'information

De ce qui précède, il appert que les hypothèses communes aux trois modèles sus-développés sont que le décideur politique est en quête d'une information pour prendre sa décision de manière correcte, mais il ne la possède pas. Un ou plusieurs lobbies détiennent cette information et peuvent la lui transmettre moyennant un coût. En effet, chaque groupe de pression choisit son degré de lobbying et le contenu de son message de manière à manipuler le décideur. Ce modèle, qui perçoit le lobbying comme transmission stratégique d'information, traite, contrairement à celui de Becker, le décideur politique comme un joueur spécifique. L'interaction quant à elle porte ici sur la transmission d'information. Mais la concurrence entre les groupes d'influence n'est pas prise en compte. Ce modèle se démarque également des modèles principal-agent, en ce sens que le décideur ne s'engage pas à avoir toujours la même réaction si le lobby lui transmet un message donné. Donc il n'y a pas de contrat. En plus, quoique proche des modèles de signalement, les messages ici ont un coût qui ne dépend pas du contenu ni de l'information privée possédée par le groupe de pression, et même le mensonge n'est pas exclu. Il s'agit en réalité d'un jeu à deux joueurs : le décideur et un groupe de pression. Le décideur en fait choisit une action parmi un ensemble des actions possibles. Dans ce sens, les paiements des joueurs pour une action dépendent de l'état de la nature où le lobby détient une information et le décideur n'est pas en mesure de vérifier l'exactitude du message que le lobby lui envoie. En effet, avant que le décideur ne prenne sa décision, le lobby peut lui envoyer un message parmi un ensemble des messages, ou même ne pas le faire. Car, d'après ce modèle, envoyer un message, quel que soit son contenu et quelle que soit sa valeur, représente un coût fixe pour le lobby, et aucun coût pour le décideur. Et ne pas envoyer de message n'entraîne aucun coût. Dans l'équilibre du jeu donc, c'est le groupe de pression qui choisit le coût c'est-à-dire l'effort qu'il est prêt à fournir. Le contenu des messages porte donc, et les messages « vrais » ont plus de chance d'être acceptés que les messages « faux ».

Le modèle de Lohmann<sup>498</sup>, présente le décideur face à des lobbies imparfaitement informés séparément mais parfaitement informés au niveau agrégé. En effet, dans ce modèle, l'information à la fois favorable et défavorable au sujet de la situation courante, est dispersée parmi les lobbies hétérogènes. Au fond chaque groupe est imparfaitement informé, mais de façon agrégée, les lobbies sont parfaitement informés. Leur information privée est pertinente pour la décision prise par un décideur politique, qui peut renverser le statut quo en faveur d'une autre politique. Dans ce modèle, les lobbies peuvent verser une cotisation pour atteindre le

---

<sup>498</sup> Eloïse Steclebout, *op. cit.*, p. 34.

décideur politique et lui fournir des informations. Au cas où les intérêts sont concordants que ceux du décideur politique, l'accès est gratuit et ils transmettent les informations de manière sincère. Mais si les intérêts sont divergents, les groupes d'intérêt sont obligés de verser une cotisation positive afin de renforcer la crédibilité de leur information. Le décideur politique, dans ce modèle, tire son information à la fois des rapports que lui remettent les lobbies du montant des cotisations qu'ils versent. Celles-ci lui donnent par ailleurs une indication sur la crédibilité des rapports provenant des lobbies. Mais le décideur est conscient que les lobbies peuvent chercher à manipuler sa décision. Le statut quo est renversé si le nombre de « *crédibles* », lui est défavorable relativement aux rapports défavorables à dépasser un certain seuil. Dans ce sens, la taxonomie des modèles de lobbying est nécessaire.

## **B- La taxonomie des modèles de lobbying<sup>499</sup>**

Il est question ici de procéder à une taxonomie des différents modèles de lobbying en partant de trois critères selon lesquels ils seront hiérarchisés. Le premier critère est celui du type et du degré de la décision sur laquelle porte le lobbying. Il s'agit de savoir si c'est un choix politique de grande envergure et qui dépend des choix du décideur, ou bien par opposition une décision particulière et pour laquelle le choix du décideur politique serait totalement déterminé connaissant l'état de la nature. Le deuxième critère quant à lui porte sur les caractéristiques de l'information. Il s'agit de savoir si cette information est parfaite ou asymétrique et dans le cas contraire, dans quelle mesure le décideur politique est sous informé par rapport aux lobbies. Il s'agit aussi de voir dans le même sens si le décideur politique a le moyen d'effectuer ses propres investissements ou bien s'il dépend totalement des informations venant des lobbies. Le troisième critère en dernier lieu concerne le niveau de transparence du processus politique. En effet, à un pôle, il est question de considérer les modèles entièrement transparents dans lesquels les dirigeants ne sont pas apparents. Et à l'autre pôle, de voir comment le décideur a un comportement stratégique en cherchant de manière prioritaire son intérêt propre.

### **B-1- Les différents modèles de lobbying et leur degré de décision**

Les modèles ici peuvent être ordonnés en fonction d'une échelle qui part des sujets abstraits à savoir l'orientation politique et idéologique d'un parti, à des questions ponctuelles sur une décision particulière.

---

<sup>499</sup> Eloïse Steclebout, *idem*.

En ce qui concerne le lobbying comme orientation politique et idéologique d'un parti ou d'un candidat, le type de décision abstrait et général ici est celui de l'orientation idéologique et du positionnement politique d'un parti ou d'un candidat. Dans le cadre spécifique des modèles de financement de campagnes électorales, l'orientation idéologique est considérée d'abord du point de vue des intérêts des électeurs. C'est dans ce sens qu'il est souvent parlé d'une orientation idéologique favorable ou défavorable aux intérêts des électeurs, ou encore d'un positionnement politique plus ou moins proche des intérêts, signifiant d'ailleurs que si tel candidat est élu, l'utilité que les électeurs retireront de l'application de son programme politique sera plus ou moins élevée. Il y a donc deux hypothèses qui caractérisent ce type d'approche : le programme d'un candidat peut être synthétisé en une seule variable unidimensionnelle ou alors les intérêts des électeurs peuvent être annulés à celui d'un électeur médian. Et c'est surtout au moment des élections que le lobbying est exercé dans ce type de décision. Car en finançant les campagnes électorales voire en apportant directement son soutien à tel ou tel candidat, le groupe de pression peut changer les intentions de vote des électeurs et faire pression sur les hommes politiques et influencer le choix. D'ailleurs parmi les modèles présentés dans la première partie de cette section, deux situent l'action des groupes de pression à ce degré. Il s'agit en fait d'une part des modèles de Putters, Sloof et Van Winden, qui voient dans le financement des campagnes électorales un moyen de renseignement des électeurs sur la disposition plus ou moins favorable des différents candidats envers leurs intérêts, et d'autre part du modèle de Bork, qui analyse l'interaction entre les choix de financement de campagnes électorales par les groupes de pression et les choix de positionnement politique des candidats.

S'agissant maintenant de l'influence sur une décision particulière et ponctuelle, ce degré de classification correspond au fond, à des interventions ponctuelles de lobbies recherchant la protection de leurs intérêts sur une décision particulière. Il s'agit ici du degré basique mais aussi fondamentalement technique de la décision politique, qui ne relève plus du tout de l'orientation idéologique, au sens où le choix du décideur politique ne dépend pas de ses convictions sur ce que serait dans l'absolu une « *bonne* » ou une « *mauvaise* » décision politique. Et en effet, et dans ce sens, si le décideur connaissait l'état de nature dont dépend son choix, sa décision serait totalement déterminée. Par conséquent donc le lobby n'essaie pas d'influencer la décision de façon directe, mais de façon indirecte, en cherchant à convaincre le décideur que le vrai état de la nature c'est celui qui le conduit à prendre la bonne décision.

Trois modèles en fait qui mettent en exergue le rôle informel du lobbying s'intéressent à ce type de décision : les modèles de Potters et Van Winden, de Lohmann et Rasmussen

étudient à ce degré le comportement d'un décideur politique dont le choix dépend de l'information que le ou les lobbies, mieux informés que lui, communiquent<sup>500</sup>.

## **B-2- Les caractéristiques du lobbying en termes d'information**

Deux principales caractéristiques de modèles d'information se dégagent à ce niveau dans le lobbying à savoir les modèles à information parfaite et les modèles à information asymétrique. En ce qui concerne les modèles à information parfaite<sup>501</sup>, la majorité de ces modèles présentés plus haut pose que l'information est parfaite. En fait chacun des agents, électeurs, décideurs, connaît parfaitement les préférences des autres et personne ne détient l'information privée. S'il existe en plus un événement aléatoire, par exemple la possibilité que le régulateur démissionne et soit remplacé par un autre régulateur, il est probabilisable et tous les agents connaissent la probabilité de chaque état de nature individuel.

Au niveau des modèles à information asymétrique, il distingue trois cas parmi les modèles qui supposent une asymétrie d'information :

- Le cas où le décideur politique est parfaitement informé. Deux approches le posent d'ailleurs. Dans ce sens, l'asymétrie lui est donc favorable. Dans le modèle de Potters et Van Winden, l'information repose sur le fait que la position politique du challenger, comparée à celle du candidat sortant, est relativement favorable aux intérêts des électeurs. Le challenger sait si les intérêts des électeurs seraient respectés au cas où il est élu ou si le candidat sortant est réélu, ce qui est également sûr du lobby. Les électeurs quant à eux ne détiennent pas cette information, excepté ceux qui ont choisi de participer au financement du lobby.
- Le cas où le décideur politique n'est pas informé, mais a la possibilité d'apprendre la vérité avec certitude. En fait, il est le moins bien informé, cependant il garde la possibilité d'effectuer ses propres investigations, moyennant un coût ou bien de recevoir un message sincère, et d'être ainsi parfaitement informé. Tel est le cas dans le modèle de Lagerlöf, où à l'origine aucun agent n'est informé sur l'état de la nature, et où le groupe, après avoir mené une recherche, peut opter d'informer le gouvernement du résultat, sans pouvoir mentir. De même, dans le modèle de Rasmussen, le groupe de pression connaît les préférences des électeurs alors que le décideur politique les ignore. Mais celui-ci peut choisir d'effectuer ses propres investigations, soit parce qu'il n'a pas

---

<sup>500</sup> Eloïse Steclebout, *op., cit.*, p. 72.

<sup>501</sup> Eloïse Steclebout, *idem.*

reçu de renseignement du groupe de pression, soit parce qu'il en a reçu mais qu'il aimerait le vérifier.

- Le cas où le décideur politique est ignorant. En fait, le cas le moins favorable au décideur politique est celui où il est totalement dépendant de l'information qu'il peut recevoir du lobbying, puisque non seulement il est ignorant sur l'état de la nature, mais aussi il ne peut pas effectuer des investigations par lui-même. C'est dans le modèle de Potters et Van Winden que le décideur est le plus dépourvu. Il ignore en fait l'état de la nature. Il n'a pas la possibilité de mener des recherches par lui-même. Et de plus, le coût d'envoi de l'information est le même, que le lobby soit sincère ou non.

### **B-3- Le rôle attribué aux procédures, aux institutions politiques et aux intérêts du décideur politique<sup>502</sup>.**

Il s'agit ici du rôle de l'ensemble de l'organisation du gouvernement : la nature du vote et le choix des responsables de la mise en application des lois et règlements du scrutin. Quatre niveaux, dans ce sens peuvent être relevés : la procédure la plus transparente, l'apparition minimale du cadre institutionnel, le cas où le décideur politique a une attitude stratégique et des objectifs altruistes et le cas où le décideur politique a une attitude stratégique mais avec des objectifs égoïstes.

En ce qui concerne donc le volet de la procédure, la procédure la plus transparente, en réalité, le niveau le plus élevé de transparence correspond à la situation dans laquelle les responsables politiques n'ont aucun intérêt en jeu, n'adoptent pas de comportement stratégique et n'interviennent pas explicitement dans la procédure, et où les structures politiques elles-mêmes sont entièrement invisibles. Le modèle de Tullock évoque exclusivement le comportement des participants à la loterie. Et même dans son extension, les firmes peuvent décider de coopérer, sans qu'il y ait intervention d'un décideur quelconque. Par ailleurs, dans l'analyse de Katz et Rosenberg, le gouvernement ne joue aucun rôle actif, de telle sorte qu'il est supposé que tout changement dans la répartition du budget relève uniquement du lobbying. Enfin, Becker annonce explicitement que son modèle peut s'appliquer à tout système gouvernemental, dictatorial ou démocratique.

Au niveau du cadre institutionnel<sup>503</sup>, d'autres modèles de lobbying prêtent aussi aux décideurs politiques un rôle neutre, mais en les mettant dans une certaine structure

---

<sup>502</sup> Eloïse Steclebout, *op., cit.*

<sup>503</sup> Eloïse Steclebout, *op., cit.*

institutionnelle qui exerce par ailleurs une influence sur les résultats de la procédure. Dans le modèle de Wirl, la législation ne bouge que sous l'effet des pressions des deux lobbies. Mais selon la forme de la procédure comme par exemple la maximisation simultanée des intérêts des deux parties, en équilibre parfait, le niveau des dépenses de lobbying est différent. Trois autres modèles étudient les conséquences des choix de certains hommes politiques qui ne sont néanmoins pas des décideurs, leur choix étant déterminé par des variables exogènes, la provenance d'un état ou le fait d'appartenir à un parti politique. Dans ce sens Gilligan<sup>504</sup> et Matsusaka ne s'intéressent au rôle des membres du congrès américain que dans la mesure où ils reflètent l'influence d'un parti ou la force d'un État par rapport à sa représentation par tête. De même dans leur étude sur la répartition du pouvoir de négociation dans l'Union Européenne, Bainsieil et Hantke partent de l'hypothèse selon laquelle les membres des différentes institutions de décision participent au vote dans l'intérêt de la nation dont ils sont ressortissants.

En ce qui concerne le cas où le décideur politique a un comportement stratégique avec des objectifs altruistes, un rôle actif ici est accordé au décideur politique. Car il adopte un comportement stratégique afin de maximiser une fonction objective. De ces approches se distinguent les modèles de Lohmann et de Lagerlöf qui accordent au décideur politique un rôle de maximisation du bien-être social. En effet, sa fonction objective est l'utilité agrégée des différents groupes d'intérêts. Dans les modèles de Rasmussen et de Baldwin, le décideur cherche également à maximiser le bien-être social ou à maximiser l'écart par rapport aux préférences des votants, mais en tenant compte de l'avantage pour le décideur à l'occasion de cette procédure. Dans le modèle de Rasmussen, c'est un coût éventuel de recherche d'information et dans le modèle de Baldwin, c'est plutôt un avantage sous forme de donation. Dans le modèle de Bork enfin, la procédure reste tournée vers le lecteur médian. Ici, l'utilité de l'électeur médian et son espérance d'utilité dépendent elles-mêmes de la probabilité qu'il soit élu, sachant que cette probabilité est affectée par le choix de soutien financier de la part des lobbies en fonction de l'écart du candidat par rapport aux préférences de l'électeur.

S'agissant enfin du cas où le décideur a un comportement stratégique et des objectifs égoïstes<sup>505</sup>, ici et en d'autres termes, le degré de procédure le moins transparent est le cas où le décideur politique recherche avant tout son propre intérêt. Il peut dans cette optique avoir besoin de considérer les implications que sa décision aura sur les intérêts d'autres agents. En le faisant même, ce n'est pas à cause de l'utilité des autres agents qui entrent directement dans sa fonction

---

<sup>504</sup> Eloise Steclebout, *idem*.

<sup>505</sup> Eloise Steclebout, *ibidem*.

objective, mais c'est parce que par le jeu des interactions stratégiques, le comportement des autres agents aura en conséquence un impact sur sa propre utilité.

Dans les modèles de Kohli et Singh qui proposent plusieurs étapes et montrent par ailleurs que le régulateur risque de perdre son poste à chaque étape au cas où le soutien des consommateurs est faible, les niveaux que le régulateur choisit pour les deux instruments dont il dispose, la rente et le coût d'entrée, influencent sa propre utilité selon deux canaux. D'une part à travers la fraction de la rente qu'il reçoit, et d'autre part à travers l'impact de ces niveaux sur la satisfaction des consommateurs, et donc, sur la probabilité qu'il reste en place à l'étape suivante. La satisfaction des consommateurs joue donc, mais en tant qu'intermédiaire dans la procédure, et non qu'en tant qu'objectif direct du régulateur. Dans les approches de Kroszner, Straumann, de Potters Sloof et Van Winden, l'objectif des décideurs politiques est d'être élu. Leur élection dépend en partie du degré de contribution qu'ils reçoivent de la part des lobbies pour financer leur campagne. Le rôle des électeurs est pris en compte ici, mais pas directement leur utilité. Et dans le modèle de Potters et Van Winden, le paiement du décideur politique dépend directement du contexte et de son choix. Il tient compte du choix du groupe de pression, et de l'impact de son propre choix sur le choix du groupe de pression uniquement dans la mesure où cela lui permet d'en retirer des informations sur le contexte.

## **II- LE PHÉNOMÈNE DES LOBBIES À L'E.P.C : UNE RÉALITÉ INHÉRENTE À SON MODE DE GOUVERNANCE**

L'aperçu théorique et qui se voulait laconique des lobbies qui vient d'être effectué, montre que le lobby fait référence à un groupe d'intérêt et tantôt à un groupe de pression créé pour promouvoir et défendre des intérêts privés ou non et en exerçant des pressions ou une influence sur des personnes ou des institutions publiques détentrices de pouvoir. Le lobbying quant à lui désigne la pratique de ces pressions et de ces influences qui s'exerce sur des hommes politiques, sur des pouvoirs publics et surtout sur des décideurs. Dans ce sens, il était question de présenter le lobbying comme une dépense monétaire dans la première partie de la première section de ce chapitre. Cette présentation faite, s'est appuyée sur le modèle de Becker qui a été exposé. Ensuite, des campagnes électorales dans leur financement. Et enfin du lobbying comme une transmission stratégique d'information. La seconde partie de la première section de ce chapitre traitait de la taxonomie des modèles de lobbying. Il s'est agi à ce niveau de voir les différents modèles de lobbying et leur degré de décision. Ensuite, les caractéristiques du lobbying en termes d'information ont été présentées. Enfin, il a été question de voir de près le rôle attribué aux procédures, aux institutions politiques et aux intérêts du décideur politique.

Cette section quant à elle s'attèle à analyser le phénomène des lobbies à l'E.P.C comme étant une réalité consubstantielle à son mode de gouvernance, mais aussi à sa forme de gouvernement. Dans cette optique, il sera question d'une part d'analyser l'organisation démocratique de l'E.P.C comme un terrain favorable à l'émergence des lobbies. Et d'autre part d'analyser la politique gouvernementale de l'E.P.C comme un terrain propice aux lobbies.

#### **A- L'organisation démocratique de l'E.P.C : un terrain favorable au lobbying**

L'E.P.C, comme cela a été montré plus haut, est une église, une confession protestante dont l'organisation et le fonctionnement se veulent démocratiques. Car de la base c'est-à-dire de la paroisse au sommet donc à l'Assemblée Générale, les responsables sont élus pour diriger les différentes juridictions ecclésiastiques. Dans l'E.P.C s'observe aussi une organisation décentralisée qui comprend les conseils de paroisse, les consistoires, les synodes et l'Assemblée Générale. Le jeu démocratique qui constitue en fait un terrain favorable au lobbying à l'E.P.C est donc souvent falsifié par l'action des mêmes lobbies, dont les ambitions sont d'influencer l'exercice du pouvoir ecclésiastique dans leurs intérêts. Les cas des fraudes électorales mentionnés dans le chapitre qui traite de la démocratie dans l'E.P.C en sont une illustration. Les lobbies s'établissent et existent dans chaque juridiction ecclésiastique de l'E.P.C. Ils se constituent surtout à l'approche des élections, dans la paroisse, le consistoire et le synode et dans l'assemblée générale. Ils sont constitués des anciens d'église seuls fidèles à même d'être délégués à un parlement ecclésiastique et des pasteurs.

*Ces lobbies partent des gens qui ont l'argent, c'est-à-dire tu veux faire passer tes idées, tu dis que bon ! Pour convaincre les gens, il faut d'abord les réunir, il faut leur donner à boire, à manger, leur parler. Un peu comme on fait les campagnes électorales au village. Vous les réunissez, vous leur parlez. Bon ! Quand ils mangent, ils finissent de boire, vous pouvez leur dire ; je vous ai invité, mais j'amortis votre transport. Vous leur donnez de l'argent. Généralement on dit chez nous que la bouche qui mange ne parle pas. On influence souvent même les décisions de l'Assemblée Générale avant la tenue de cette Assemblée Générale. Ça arrive parce que l'élection du modérateur part même des décisions qui seront prises. On sait qu'il y a tel dossier, si c'est tel qui passe, pour nous qui avons un certain nombre d'années dans l'Eglise, quand on arrive, on écoute. Je peux vous dire d'avance que, vu tel dossier si c'est tel qui passe, voilà la décision qui sera prise. C'est comme ça. On vise les intérêts des lobbies constitués beaucoup plus et non les progrès spirituels de l'Eglise. Beaucoup plus les intérêts des lobbies. Là il faut être sincère<sup>506</sup>.*

---

<sup>506</sup> Entretien ayant eu lieu à Yaoundé le 30 mai 2018.

Parmi ces juridictions ecclésiastiques, il y a le conseil paroissial ou la session. C'est la juridiction de base de l'E.P.C. En effet, et pour ne pas le rappeler, c'est une assemblée composée de pasteur, modérateur de la paroisse, et de tous les anciens d'église de la paroisse. Le conseil paroissial, comme déjà dit, veille à l'application ou à l'exécution des résolutions adoptées à l'Assemblée Générale dans la paroisse. Il oriente par ailleurs la politique de la paroisse et assure la sécurité en réglant les litiges ou conflits qui surviennent dans la paroisse, en infligeant des sanctions aux fidèles de la paroisse reconnus coupables de quelque faute ou péché. Le conseil paroissial gère les fonds et le matériel provenant de quêtes et collectes des fidèles en vue du développement de la communauté chrétienne. Les stratégies dans cette perspective, sont souvent mises en place pour réaliser les différents projets et assurer le fonctionnement et la gouvernance qui conviennent à la paroisse. Car, les comités mis en place lors de la session de la paroisse rendent compte au conseil paroissial qui est appelé à statuer.

Dans cette optique, des groupes ont tendance à se former de manière informelle pour faire pression sur le modérateur et même sur les comités pour défendre quelque cause ou quelque intérêt. Aussi le modérateur, pasteur de la paroisse, mène-t-il des actions de lobbying avec certains anciens dans le but d'influencer les travaux du conseil paroissial par rapport à une question donnée. C'est aussi un secret de polichinelle qu'à l'E.P.C, la démocratie se manifeste au niveau de la paroisse à travers la liberté d'opinion où chaque fidèle a le droit de dire ce qu'il pense ou de donner son point de vue sur un sujet donné, et même à travers l'élection libre du délégué aux assises qui suivent la paroisse. Dans ce contexte, le lobbying est effectif. En effet, un lobby entraîne la formation des autres. Et dans le cas d'espèce, les idées des uns font pression sur celles des autres, et peuvent constituer ainsi un groupe d'influence ou des groupes d'influence à l'intérieur du conseil paroissial. Ce dernier peut constituer lui-même un lobby et mener ainsi des actions de lobbying dans la paroisse et avec comme acteurs les anciens d'église et le pasteur.

Au niveau du consistoire se manifeste aussi le lobbying à l'approche des élections. A titre de rappel, le consistoire est une assemblée, à l'E.P.C, composée de tous les pasteurs de la circonscription consistoriale et d'anciens d'église représentant les paroisses locales et élus en leurs seins. Le rôle du consistoire consiste à contrôler et à orienter la vie des paroisses. Le consistoire, en tant que juridiction ecclésiastique, traite des litiges ou problèmes provenant des paroisses et jouit du pouvoir de décision sur la vie des paroisses et l'activité des pasteurs dans leur ministère. Il a à sa tête un bureau composé d'un modérateur élu par les délégués de l'assemblée consistoriale, d'un vice-modérateur désigné par le modérateur et d'un secrétaire

exécutif élu par la même assemblée consistoriale. Le consistoire gère les fonds et les biens provenant des cotisations et des collectes des paroisses en vue de son développement. Dans ce sens, une politique de gestion des ressources humaines, matérielles et financières est mise en place pour atteindre les objectifs visés.

Les anciens d'église, délégués du consistoire, ont néanmoins pour mission de défendre les intérêts des paroisses en général, et de leurs paroisses respectives en particulier. De même, les pasteurs constituent le clergé qui a tendance à défendre ses intérêts. Car c'est au niveau du consistoire que sont définis les salaires et autres indemnités ou droits des pasteurs. Il existe donc, comme constat, deux groupes au sein du consistoire, à savoir les anciens d'église, défenseurs des intérêts des paroisses d'une part, et d'autre part, le collège des pasteurs qui s'érigent par ailleurs en défenseurs de leurs intérêts communs. Ces groupes ont tendance à se constituer en groupes d'influence devant une situation donnée. Lors des élections du modérateur du consistoire, le terrain est favorable à la formation d'un ou des lobbies.

Le consistoire, comme noté plus haut, jouit des ressources matérielles et financières qui sont appelées à être contrôlées et gérées. Dans ce sens, des positionnements sont en vue pour l'obtention des nominations à des postes de responsabilité en vue de la gestion des affaires du consistoire. Ces positionnements sont marqués de stratégies, de plan, de pression, d'influence, de favoritisme et de corruption. Dans ce contexte, des groupuscules agissent pour influencer les décideurs, notamment le modérateur et le président du comité de nomination. Et comme au niveau du conseil paroissial, une liberté d'opinion et d'expression s'observe au sein du consistoire. En effet, chaque délégué a le droit à la parole. Ce qui lui confère par ailleurs le pouvoir de donner son point de vue face à un problème donné verbalement ou par écrit. Et comme l'idée d'une personne peut influencer d'autres personnes, ainsi un lobby en appelle à un autre ou à d'autres. En fait, l'existence de deux collèges d'anciens d'église et des pasteurs, les enjeux politiques et financiers, les idées de favoritisme et les libertés individuelles ou collectives concourent à la formation des groupes d'intérêts au sein des consistoires.

Le synode quant à lui et pour ne pas le rappeler, est une assemblée composée de pasteurs et d'anciens délégués par plusieurs consistoires d'une région ecclésiastique déterminée. Son rôle est de contrôler et d'orienter l'activité des consistoires. Il a aussi à sa tête un modérateur élu, un vice-modérateur nommé et un secrétaire exécutif élu. Le synode génère également des fonds provenant de ses biens mobiliers notamment, des cotisations venant des consistoires et des quêtes diverses qui sont à être gérées par des responsables. Ici également la démocratie existe dans le discours : élections, libertés. De même s'observent quelques enjeux à savoir

postes à pourvoir au niveau des comités, défense des intérêts des consistoires. Dans ce sens, les acteurs que sont les pasteurs venant des différents consistoires, et devant une question donnée, se regroupent entre eux, de part et d'autre pour faire pression. Et avec le système de rotation au niveau des postes de modérateur et de secrétaire exécutif, s'observe la formation des tendances, des blocs ou des groupes qui essayent d'influencer la communauté pour quelque intérêt ou cause. Il peut arriver dans ce sens, qu'un modérateur soit élu ou choisi du fait du contexte qui prévaut à l'Assemblée Générale. Des pasteurs et anciens d'église qui bénéficient d'un capital d'influence organisent des réunions en coulisse dans le but de faire pression sur les électeurs pour le choix d'un candidat qui ne devait pas se présenter. Le candidat en question apparaît comme le produit d'un lobby qui défend son intérêt. Le fait que chaque consistoire participe à l'assemblée synodale avec sa politique, son idéologie, sa cause et ses intérêts, le lobbying y trouve un terrain propice pour se manifester. L'organisation des assises du synode crée donc le phénomène des lobbies ayant comme acteur les différents consistoires.

L'Assemblée Générale quant à elle, juridiction ecclésiastique qui se trouve au sommet de l'E.P.C, exerce son autorité sur toutes les églises locales qui fonctionnent selon ses directives, conformément à la constitution. Elle est composée des pasteurs et anciens d'église, tous délégués et élus dans leurs consistoires. Elle est dirigée, et comme cela a été déjà mentionné, par un modérateur élu, un secrétaire général élu et un secrétaire assistant élu. Ses fonds proviennent des cotisations des consistoires, des cotisations des œuvres scolaires et sanitaires et des biens divers comme le patrimoine foncier qu'elle dispose. En tant que sommet de l'E.P.C, l'Assemblée Générale a la même configuration que les juridictions ecclésiastiques qui la précèdent.

Elle fait donc face aussi aux mêmes logiques de positionnement, aux mêmes enjeux et aux mêmes intérêts. En effet, le fait d'avoir plusieurs synodes qui défendent chacun ses intérêts ou causes, le fait d'avoir deux corps à savoir les pasteurs et les anciens, le fait d'avoir des postes à pouvoir pour gérer les différentes structures et les différents départements et le fait de jouir de la liberté d'expression et d'opinion concourent à ce niveau à la formation et au développement des lobbies. Car pour une élection en Assemblée Générale, une nomination à une responsabilité, une décision à adopter ou un jugement à prononcer en Assemblée Générale de l'E.P.C, des lobbies s'établissent et agissent dans le sens de leurs intérêts.

## **B- La politique gouvernementale pratiquée à l'E.P.C : un espace propice à l'émergence des lobbies**

La politique gouvernementale de l'E.P.C s'exprime par sa forme de gouvernement et par son mode de gouvernance. En effet, la forme de gouvernement de l'E.P.C est caractérisée par le parlementarisme, c'est-à-dire un système d'assemblée où la majorité l'emporte. Le mode de gouvernement quant à lui est caractérisé par la démocratie. La démocratie parlementaire ou semi représentative est la politique gouvernementale qui est pratiquée au sein de l'E.P.C. L'un de nos informateurs nous le rappelait en ces termes :

*« L'E.P.C a nji bo un rassemblement des saints. Donc, divok ēto na le presbytérianisme, ēyoñ wo yen ane a fonctionner, c'est un parlementarisme de couloir. Ça dit tout. Nalé a t'a ne na bôt ba tabe bikôane. Bôt ba wulu kirke a bikôane, avale kirke ke ja wulu a bi ēmo'o. Donc ēyoñ bôt, sa ke na ēyoñ mi tóbane ya aba ētē e nje bôt bé zi taté na ba bôndé mefek. Bôt b'akôane, avale bene, nde bene kañse à telle enseigne na, ēyoñ bi kui niveau si niveau ka, jam bia yiane bo e de di. Toute décision passe au vote »<sup>507</sup>.*

Voici la traduction complète de ces propos bulu en français :

*L'E.P.C n'est pas un rassemblement des saints. Donc, une autre chose c'est que le presbytérianisme, quand tu jettes un regard sur son fonctionnement, c'est un parlementarisme de couloir. Ça dit tout. Cela veut dire que les gens se constituent en lobbies. Les gens conduisent l'Eglise en partant des lobbies comme l'Eglise elle-même fonctionne par des commissions. Donc quand les gens, ce n'est pas quand vous êtes déjà en commission ou en assemblée que les gens vont commencer à réfléchir. Les gens se constituent en lobbies selon leurs intérêts et opinions et selon leur accord à telle enseigne que quand nous allons atteindre tel ou tel niveau, voici ce que nous devons faire. Toute décision passe au vote.*

Des propos de cet informateur, se dégage le fait selon lequel la forme de gouvernement de L'E.P.C et même son mode de gouvernance favorisent l'établissement, le développement et le renouvellement du lobbying. Dans ce sens, la démocratie parlementaire étant exercée dans un contexte d'élection et d'échanges ou débats, des fidèles de L'E.P.C qui sont donc des acteurs ici développent des comportements avant et pendant les assises. Comportements qui permettent de déterminer le caractère démocratique du fonctionnement de L'E.P.C et qui aboutissent aussi au lobbying. Une sociographie de ces assises à L'E.P.C montre qu'avant elles, trois choses sont à observer au niveau des acteurs, fidèles de L'E.P.C. D'abord la convocation. Celle-ci se traduit par l'appel des membres de l'endogroupe pour se réunir et dans le but de trouver les voies et

<sup>507</sup>Entretien réalisé le 31 mai 2018 à Yaoundé.

moyens de convaincre les électeurs ou de contrecarrer les stratégies mises sur pied par l'exogroupe. En fait, les assises de L'E.P.C se manifestent par les élections (paroisse, consistoire, synode, Assemblée Générale) dans le but d'adopter des résolutions ou de prendre des décisions. En prélude à ces assises, des groupes d'individus sont formés et ayant la volonté de défendre quelques intérêts. Il s'observe donc des groupes de personnes qui s'activent et qui développent des interactions de manière libre en organisant des pré-assemblées qui se tiennent dans des domiciles privés des fidèles ou dans des bistrots.

Dans ce sens, des moyens de communication tels le téléphone portable et le « *bouche à oreille* » sont utilisés pour convoquer les acteurs à savoir les anciens d'église et les pasteurs délégués. Il s'observe dans cette perspective une discrétion au niveau du travail du lobby. En effet, les membres de l'endogroupe et des exogroupes alliés sont les seuls tenus à être informés. Le lobbying ici est perçu comme une stratégie d'information. Car les lobbies jouent un rôle d'expertise auprès des alliés qui ont besoin d'information pour prendre leurs décisions. Cette convocation se veut par ailleurs libre. Ensuite, la rencontre ou les rencontres. Elles se traduisent par des séances de travail dont le but est de mettre en place une stratégie en vue de gagner ou de faire gagner les élections ou de défendre une cause donnée. Les multiples enjeux dans cette optique amènent les acteurs à réfléchir sur les positionnements et la gestion des ressources. Le lobbying est compris ici comme des arrangements qui se développent entre les acteurs par rapport au contexte des assises ou des élections. Des promesses sont faites aux acteurs, fidèles, pour l'obtention d'un poste. Et c'est l'odeur démocratique de L'E.P.C qui favorise cet état de choses. Quant aux résolutions, elles se traduisent par un communiqué final à l'issue de la rencontre. En effet, les acteurs sont d'accord sur le plan adopté, et en même temps, des négociations sont entreprises auprès des autres groupes. La démocratie, telle qu'elle est pratiquée à L'E.P.C, favorise en fait des alliances pour avoir la majorité aux élections. De part et d'autre dans les lobbies, des émissaires et des mandataires sont désignés pour la communication stratégique. Tout ceci se passe en coulisse, dans les couloirs, preuve que c'est le caractère démocratique de L'E.P.C qui crée ce phénomène des lobbies.

Au moment des assises, l'action des lobbies se distingue par trois faits marquants : les stratégies des acteurs au premier jour des assises, au moment des élections et lors des échanges ou débats. Le premier jour des assises est, dans la majorité des cas, consacré aux élections. En effet, le modérateur est élu pour diriger les travaux par la suite et orienter aussi la politique de l'Eglise, ou alors un secrétaire exécutif est élu pour consigner dans les « *Minutes* », ce qui a été adopté ou décidé. Les lobbies avant la tenue de ces élections, se manifestent donc à travers des

concertations dans lesquelles les jeux d'intérêts sont relevés ainsi que les tendances idéologiques et les programmes politiques. Au cours des élections donc, le lobbying est caractérisé par une transmission stratégique d'information.

Au cours des échanges en séance plénière, les lobbyistes interviennent principalement en fonction de l'intérêt du groupe dans lequel ils se trouvent. Il s'observe donc souvent des antagonismes entre les acteurs. Le lobby ici, pour ne pas le rappeler, correspond à des intérêts organisés ou à un groupe informel ayant un intérêt commun et qui forme une entité parlant d'une seule voix. Dans ce sens, il peut s'agir d'un lobby comme menant des activités ouvertement ou d'un rassemblement effectuant du lobbying sous couvert d'autres activités. La décision que le lobby cherche à influencer peut être prise par les électeurs dont le groupe de pression cherche à orienter le vote avant une élection, de façon à ce que la politique publique résultant du choix serve ses intérêts privés. Dans ce sens, l'effort que fait le lobby pour influencer la décision en jeu peut prendre plusieurs facettes parmi lesquelles, mener des campagnes pour influencer les élections, fournir une expertise à l'église, entretenir des relations avec les décideurs. Dans le discours démocratique à L'E.P.C, tous les acteurs pendant ces assises, sont libres de participer aux échanges en secondant ou en substituant une motion.

Le modérateur qui dirige et oriente les débats donne aussi la parole à qui il veut, quand il veut et comme il veut. Ce qui se passe au fond c'est que le modérateur issu lui-même d'un groupe d'intérêt ou bousculé par un lobby, utilise ou profite de cette zone d'incertitude pour privilégier les groupes d'intérêts ou lobbies acquis à sa cause. Néanmoins, comme c'est un champ de luttes, d'autres lobbies qui ne sont pas acquis à sa cause l'influencent en utilisant les méthodes telles que l'intimidation, le chantage dont le but est de faire adopter leurs propositions. La démocratie, telle qu'elle est vécue est pratiquée à L'E.P.C constitue un facteur pour la formation et l'action des lobbies au sein de cette confession protestante. Mais en retour, la même démocratie est falsifiée à L'E.P.C par l'action de ces lobbies dont les ambitions prioritaires tournent autour de la satisfaction de leurs intérêts privés. Les lobbies à l'E.P.C constituent ces groupes d'intérêt qui activent par ailleurs les tensions socio-institutionnelles en provoquant la production de nouvelles territorialités de foi.

### **III- LES LOBBIES : ACTEURS DES FRAUDES ÉLECTORALES, DES TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET DE NOUVELLES TERRITORIALITÉS DE FOI À L'E.P.C**

Il s'est agi, dans la deuxième section de ce chapitre, de traiter du phénomène des lobbies au sein de l'E.P.C comme une réalité inhérente à son mode de gouvernance. Dans la première

partie de cette section, il a été question de traiter et de présenter l'organisation démocratique de l'E.P.C comme un terrain propice au lobbying. Et dans la seconde partie, il s'est agi de présenter de manière sociographique la politique gouvernementale de l'E.P.C comme un espace propice à l'émergence des lobbies. Il appert que les lobbies émergent surtout dans un contexte politique essentiellement démocratique tel que c'est le cas à l'E.P.C. Une sociographie de cette pratique du lobbying au sein de cette confession chrétienne a été faite. La dernière section de ce chapitre quant à elle traite, comme le titre l'indique, des lobbies comme acteurs des fraudes électorales, des tensions socio-institutionnelles et de la production de nouvelles territorialités de foi à l'E.P.C. Dans un premier moment, il va s'agir de présenter les lobbies comme responsables des fraudes électorales observées lors des scrutins ecclésiastiques à l'E.P.C. Et dans un second moment il s'agira de s'attarder sur les lobbies comme instigateurs des tensions socio-institutionnelles et de la production de nouvelles territorialités de foi.

#### **A- Les lobbies : acteurs des fraudes électorales à l'E.P.C**

Une chose est palpable à l'E.P.C, c'est l'existence de la démocratie dans son organisation et dans sa forme de gouvernement. Cette pratique démocratique, comme noté plus haut se manifeste par des élections des responsables au niveau de la paroisse, du consistoire, du synode et de l'Assemblée Générale. Et dans ces atmosphères électorales, quelque chose de spécifique à la démocratie émerge à savoir le lobbying. En réalité, le lobbying tel qu'il est vécu au sein de l'E.P.C en période électorale ou de prise de décision, est une expression de la pluralité de vues ou d'opinions sur un sujet ou sur une décision à prendre. Ce qui constitue une preuve de la réfutation politique et de l'émergence des libertés au sein de l'E.P.C. Le lobbying dans cette confession protestante constitue en outre une manifestation de sa pluralité ethnique. Celle-ci nécessite la formation d'un consensus qui ne peut prendre corps que dans le parlementarisme de couloir. Ce qui favorise aussi les relations entre les groupes d'influence. En effet, à l'E.P.C, un lobby en appelle un ou plusieurs autres dans le but d'avoir une efficacité dans leurs activités. Le constat fait à l'E.P.C est que les groupes ethniques ou tribaux voire interethniques ou intertribaux qui s'érigent parfois en lobbies coopèrent dans certaines circonstances en vue de défendre une cause ou de contrecarrer la pression des autres lobbies.

Mais au-delà de cet aspect des choses consubstantiel à la pratique de la démocratie au sein de l'E.P.C, il se fait ce constat paradoxal selon lequel les mêmes lobbies qui par leur émergence au sein de l'E.P.C, constituent une preuve de sa pratique démocratique, concourent aussi à sa falsification pour satisfaire leurs intérêts et influencer l'exercice du pouvoir ecclésiastique dans cette optique. L'un des principes fondamentaux de la démocratie c'est

l'élection, le suffrage ou le vote. Les lobbies savent donc la pratique démocratique au sein de l'E.P.C en étant souvent des acteurs de fraudes électorales lors des scrutins ecclésiastiques.

*Non ! En parlant de démocratie justement dans le cas actuel, on met la constitution et la démocratie entre parenthèse. Car, l'E.P.C n'échappe pas à l'environnement culturel du pays. C'est une église qui est comme son pays. Lorsque nous étions même à Nkonga, il y a un commissaire divisionnaire qui a dit que pour la tricherie aux élections, il faut que les partis politiques viennent à l'école de l'E.P.C. Preuve que les élections de Nkonga ont été fraudées. Nous avons une preuve matérielle. Le Secrétaire Général a été nommé. Il n'a pas été élu dimanche matin. Non, le Modérateur c'est lui qui a été élu à coup de fraudes. Nous avons un truc d'officier ici. Donc le modérateur a été élu de manière frauduleuse. Il y a eu bourrage des urnes où nous étions plus de 500 délégués au départ pour le vote. Mais on a comptabilisé les nouveaux bulletins à plus de 700. Avant donc, ça n'existait pas tellement. Mais c'est ces dernières années je peux dire, ces 04 dernières, qu'il y a malaise de l'Assemblée surtout parce que c'est l'Assemblée Générale qui crée toutes ces choses<sup>508</sup>.*

Les élections des responsables à l'E.P.C que ce soit au niveau de la paroisse, du consistoire, du synode ou de l'Assemblée Générale sont souvent entachées de fraude au niveau des scrutins, du suffrage même. Des fraudes provoquées et organisées par des lobbies et qui s'inscrivent dans une logique pour ces derniers d'exercer et de contrôler le pouvoir politique ecclésiastique dans leurs intérêts personnels et de groupe. Le développement de l'église n'est pas prioritaire. Ce qui l'est c'est l'exercice du pouvoir politique ecclésiastique à des fins personnelles. Des fins personnelles et de groupes, poursuivies et sous-tendues par un management caractérisé par une mentalité digestive. Les élections du modérateur de la 60<sup>ème</sup> Assemblée Générale et du 15<sup>ème</sup> Secrétaire Général de l'E.P.C tenues à Nkonga en 2017 obéissent à cette logique. Et comme cela a déjà été noté, au cours de ces élections, il y a eu fraude et fabrication électorale. Des fraudes occasionnées par des lobbies qui ont forcé, au mépris de la constitution de l'E.P.C, l'élection de ces responsables pour atteindre leur but, leur objectif au sommet de l'Eglise comme au niveau des paroisses, des consistoires, et des synodes.

Au sujet de la destitution de Ondji'i Toung comme Secrétaire Général de l'E.P.C en 2016, pour ne pas le rappeler, et de l'élection fictive de Bessala Mbesse à ce poste en janvier 2017 à Nkonga, ce sont des lobbies qui sont à l'origine de ces deux choses. Une destitution anti constitutionnelle mais qui rentrait dans la logique des intérêts de quelques lobbies. En effet, le fait qu'Ondji'i Toung n'a pas pris part au côté du bureau de l'Assemblée Générale de 2016 à l'installation forcée de trois consistoires issus du scindement forcé également du consistoire

---

<sup>508</sup> Entretien réalisé le 19 mai 2018 à Ebolowa.

Ntem dans la cours d'Etat à Ebolowa et qu'il ait aussi écrit au Gouverneur de la Région du Sud, vu les tensions survenues au cours de cette installation, pour lui expliquer la procédure à adopter par l'Église, en pareille situation, s'est vu traiter comme un traître de l'Église et du bureau de l'Assemblée Générale, un hypocrite, parce qu'il ne répondait pas favorablement à un projet politique de gestion corrompue de l'Église, au profit de Bessala Mbesse qui obéissait aux ordres du lobby. Le modérateur de la 59<sup>ème</sup> Assemblée Générale, et sous l'impulsion des lobbies l'a donc destitué au cours d'un Conseil Général en 2016. Or le Conseil Général, tel que noté plus haut, n'a pas le pouvoir légal de destituer un Secrétaire Général. Et lors des travaux de la 60<sup>ème</sup> Assemblée Générale à Nkonga, Ondj'i Toung fut complètement écarté, quand bien même il devait être rétabli à son poste et dans ses fonctions au profit de Bessala Mbesse préparé par les lobbies qui ont par ailleurs inséré et organisé à 03 heures du matin l'élection d'un Secrétaire Général qui n'était pas à l'ordre du jour validé par les délégués à l'Assemblée Générale.

*« Bôt ya va e be be nga bo na be destituer Onji'i Toung. Be nga kate bia avant na bia zi ke destituer nye e Conseil Général. Or Conseil Général a voki destituer mỗt eziñ. Amu a nji ke bo une juridiction. Jamais. Conseil Général a ne Conseil Général. Conseil Général a ne ke ve wua étam e nye be wô'ô kanse. E nyi ya ēyoñ ba te so assemblée na bisae bi nga bu'u assemblée, bi zu continuer. Sake na ba zu tyik mejô. En dehors ya conseil a te modérateur a bili ke na a bo jôm si, jôm ka a destituer mỗt nge jam jam »<sup>509</sup>.*

Voici la traduction complète de ces propos en français

*Ce sont les gens d'ici qui ont provoqué la destitution de Onji'i Toung. Ils nous ont révélé avant qu'ils iront le destituer au cours du Conseil Général. Or, le Conseil Général n'a aucun pouvoir de destituer quelqu'un parce qu'il n'est pas une juridiction. Jamais ! Le Conseil Général c'est le Conseil Général et il y en a un seul dont les travaux sont acceptés. Celui qui se tient juste après les travaux de l'Assemblée Générale et dont la tâche consiste à achever le traitement des dossiers restés en suspens à cette Assemblée Générale. Il n'est donc pas question au cours de ce Conseil Général de procéder au jugement des procès ou problèmes. Et en dehors de ce conseil, le modérateur n'a aucun pouvoir d'agir d'une manière ou d'une autre ou de destituer un responsable ou de faire quoique ce soit.*

Les scrutins ecclésiastiques de l'E.P.C sont souvent fraudés et truqués par des lobbies qui canalisent la souveraineté des fidèles, « citoyens » de l'E.P.C seuls à même de voter et de choisir librement ses responsables. Les mêmes lobbies sont des acteurs qui entretiennent et

<sup>509</sup> Entretien réalisé le 24 mai 2018 à Ebolowa.

instiguent les tensions socio-institutionnelles et provoquent dans la plupart des cas la production de nouvelles territorialités de foi de façon anticonstitutionnelle.

### **B- Les lobbies : instigateurs des tensions socio-institutionnelles et de la production de nouvelles territorialités de foi à l'E.P.C**

Qu'il s'agisse de l'émergence d'une nouvelle paroisse, ancienne chapelle d'une paroisse, ou d'un nouveau consistoire au sein d'un consistoire, la production de ces nouvelles territorialités de foi est marquée, à l'E.P.C, et dans la plupart des cas par des tensions socio-institutionnelles. Et ce sont les lobbies qui les activent et les entretiennent dans le souci d'atteindre leur objectif et de pouvoir satisfaire leur intérêt. Les lobbies, à l'E.P.C, constituent en réalité un groupe d'individus, pasteurs et anciens d'église notamment, qui se mettent ensemble de façon temporaire pour influencer l'Eglise dans le but de générer et de contrôler les affaires de l'église. Ces lobbies sont constitués en tête des pasteurs issus de la même promotion dans les instituts de formation théologique de l'E.P.C ou de la faculté de théologie et des sciences religieuses de l'Université Protestante d'Afrique Centrale. Ils sont aussi constitués de fidèles anciens d'église jouissant d'un capital social et financier à même de corrompre et d'influencer les décideurs ou responsables de l'E.P.C. Etant souvent butés ou coincés dans la voie constitutionnelle pour produire une nouvelle territorialité de foi, la voie anticonstitutionnelle devient une stratégie pour satisfaire leurs intérêts et atteindre ainsi leur objectif. Dans ce sens, ces groupes d'intérêt contournent la voie constitutionnelle qui demande de partir de la base, à savoir des fidèles qui sont le peuple ici, donc de consulter ce peuple chrétien en cas de création d'une nouvelle juridiction de foi, pour directement saisir les responsables du consistoire, du synode ou du bureau de l'Assemblée Générale et obtenir d'eux l'autorisation d'avoir une paroisse, un consistoire ou un synode. Et lorsque ce chemin anticonstitutionnel sera mis à nu, et connu de tous les fidèles qui seront d'ailleurs sommés par une lettre- correspondance venant du sommet pour créer et former telle nouvelle paroisse ou tel nouveau consistoire, cela va engendrer des tensions. Car les fidèles jaloux de leur liberté de conscience et de leur souveraineté ne vont pas obtempérer, sachant ce que disent les textes de loi de l'Eglise, pour la création d'une nouvelle territorialité de foi. Ces tensions socio-institutionnelles se manifestent souvent par non seulement des contradictions d'intérêt entre fidèles et pasteurs se constituant en lobbies, mais aussi par des querelles, des confrontations physiques violentes et même des rixes entre fidèles et pasteurs. Cette atmosphère de tensions est voulue et créée par des lobbies, groupes d'intérêt des pasteurs dont l'objectif et l'ambition consistent par exemple à créer un nouveau consistoire au sein d'un autre et ayant des « *paroisses*

*juteuses* » c'est-à-dire des paroisses dans lesquelles se trouvent des fidèles jouissant d'un capital financier constaté et qui participent à relever le niveau de vie des pasteurs qui y sont affectés.

Ces lobbies de pasteurs et anciens d'église entretiennent et alimentent volontairement ces tensions et sont même conscients de l'anti-constitutionnalité de leurs voies, parce qu'ils sont de connivence avec les responsables du consistoire, du synode ou du bureau de l'Assemblée Générale qu'ils ont par ailleurs corrompu financièrement et comptant sur leur soutien pour créer forcément cette nouvelle territorialité de foi au détriment de l'avis des fidèles qui devrait en principe compter et pourtant pourvoyeurs financiers de ces paroisses voulues et enviées par ces groupes de pasteurs. Ces tensions peuvent mettre 05 ans et même plus. En effet, du fait des confrontations physiques violentes qu'elles engendrent entre fidèles et pasteurs dans une paroisse voire dans des paroisses querellées, les autorités de l'Etat Camerounais de la zone administrative concernée sont souvent amenées à poser les scellés sur les temples ou édifices religieux dans lesquels se déroulent les cultes et étant par ailleurs des paroisses querellées.

*En ce qui concerne les tensions, la constitution est claire. Mais l'Église souffre de beaucoup de crises : la foi, la misère. A cause de la misère, un bureau commence à chanceler. La majorité des consistoires qui naissent, c'est le sommet de l'Eglise qui semble être à l'origine. Quelqu'un fait le désordre dans un consistoire, sachant qu'on va le diviser au sommet. Il y a conflit de leadership. C'est chacun qui voudrait maintenant devenir modérateur<sup>510</sup>.*

Dans ce contexte, la voix du peuple, les fidèles « citoyens » de l'E.P.C et la voie de la constitution sont souvent volontairement omises. Les lobbies en agissant de la sorte, portent un coup à la démocratie pratiquée à l'E.P.C en canalisant la souveraineté du peuple chrétien par un « oui » forcé, quand bien même ce peuple chrétien devrait se prononcer en principe librement sur le scindement d'un consistoire ou sur l'éclatement d'une paroisse.

*« De manière globale, notre église a suñ be paroisse depuis une vingtaine d'années, après les écoles et les hôpitaux depuis 20 ans. C'est ça. Ba suñ be paroisses. Wé ko na équipe ēziñ e pouvoir ē bili club, ba orienter be paroisses dite juteuses. Be sectes, ēyoñ é ke nyi'ine e secte, be rosucrucien be mane ya so E.P.C fulane a be lobbies. Bia bia wo bine ēyoñ décision a né le phénomène des lobbies existe depuis l'école de Bibia. Ēyoñ bôt b'akap be paroisses après 10 ans ēyoñ mam ma se renverser, na équipe evok é sôya, bôt be nga ben. Fombô ve consistoire Ntem. Pasteur Assako, Zeh Angone a va'a Mbita e Mendong après 09 ans, nye ki a wô'ô abé. Nde be nga jô na be ne be docteurs. E synode 2015, be n'a be kui atan. A mbe règlement de compte. Tout ça est politisé. On peut torpiller les décisions d'un comité. Le modérateur est ex officio membre de la commission juridique permanente. Expérience*

<sup>510</sup> Entretien réalisé le 03 juillet 2018 à Yaoundé.

*a nga bo na me nyoñ be listes, me yem n'a bē résoudre a be tensions. Me nga yem na be vo'o tâté Assemblée a be tensions. Modérateur be nga ve nye monē pour diviser le consistoire Ntem. Comité ad hoc a mane ya bia ve tous ces éléments. Nge be ve synode esae, en principe a yiane bo ve décembre. E bôt ya yôp be mane ya nyoñ monē, be nga yem ve na bé kap »<sup>511</sup>.*

Voici la traduction complète de ces propos d'un informateur en français :

*De manière globale, notre église se dispute des paroisses depuis une vingtaine d'années, après les écoles et les hôpitaux, depuis 20 ans c'est ça. Les paroisses sont disputées. Tu vas te rendre compte qu'une équipe au pouvoir a un club qui oriente les paroisses dites juteuses. Des sectes ! Quand tu vas intégrer les sectes ! Des rosucruiciens ont déjà envahi l'E.P.C intégrant des lobbies. Toi et moi, nous formons un groupe de commun accord quand il faut prendre une décision. Le phénomène des lobbies existe depuis l'école de Bibia. Quand les gens répartissent les paroisses et 10 ans après quand les choses sont renversées, de manière à ce qu'une autre équipe a pris le pouvoir, les autres qui étaient là refusent. C'est le cas du consistoire Ntem. Le pasteur Assako refuse de partir de sa paroisse puisqu'affecté ailleurs. Zeh Angon a enlevé Mbita de la paroisse de Mendong 09 ans après, et il s'est fâché. Et ils ont donc dit qu'ils sont des docteurs. Aux assises du synode en 2015, on leur a demandé de s'en aller, de sortir. C'était un règlement de compte. Tout ça est politisé. On peut torpiller les décisions d'un comité. Le modérateur est ex officio membre de la commission juridique. L'expérience a fait que j'accepte ces listes, sachant qu'il y aura résolution avec les tensions. Le modérateur, on lui a donné de l'argent pour diviser le consistoire Ntem. Le comité ad hoc nous a déjà donné tous ces éléments. Si on donne au synode ce travail, en principe, ça doit être seulement en décembre. Les gens du sommet de l'Eglise ont déjà reçu de l'argent et savent seulement qu'ils doivent aller diviser le consistoire Ntem.*

Dans le même sens, un autre informateur dit ceci :

*« Ēyoñ be nga kôlô kôlô va e zi kone be mane ya tyik. Ēyoñ ba bo brutalité ate, ěne na pour qu'ils trouvent leur compte parce que ba yi a tout prix na be kap presbytery »<sup>512</sup>.*

<sup>511</sup> Entretien réalisé le 12 Août 2018 à Yaoundé.

<sup>512</sup> Entretien ayant eu lieu le 24 mai 2018 à Ebolowa. Et un autre informateur concernant les tensions dans le consistoire Nkol Mvolan dit ceci : *Bon ! Ce qui se passe donc à la création d'un consistoire, je dis que l'E.P.C a des textes et des textes bien élaborés. C'est donc la mentalité de ces gens qui refusent d'appliquer les textes. Et comme l'Eglise fonctionne dans le lobbying, tel sait que, c'est-à-dire que je suis de la promotion si, cette promotion dans tel autre consistoire se retrouve au synode ainsi de suite. Ça fait que les gens se retrouvent et mettent sur pied un système. S'il obéit vraiment aux textes, tant mieux, mais s'il est hors des textes comme nous sommes une église démocratique, où un texte qui n'est pas le texte original, on fait passer ce texte. Eh bien ! Les problèmes. Ceux qui sont légalistes, lorsqu'ils veulent restaurer ou faire appliquer le texte, cela crée du désordre. Vous voyez donc que le texte peut être là, et comme la majorité doit faire appliquer le texte et accepter les décisions, ça fait problème. Dans les lobbies, la majorité est là, dans les textes tant mieux. Mais si ce n'est pas le texte, ils vont torturer, crier et lire peut-être le texte à l'envers. Et ça devient un texte qui n'est pas celui que nous connaissons. Ça fait donc problème et c'est le cas qui a été à Nkol Mvolan. Le cas de Nkol Mvolan c'est quoi ? Un petit groupe*

Voici la traduction de ces propos :

*« Quand ils sont partis d'ici pour l'Assemblée Générale à Lomié, ils avaient déjà tranché. Quand ils font cette brutalité, c'est parce qu'ils trouvent leur compte, parce qu'ils veulent à tout prix qu'on éclate le consistoire Ntem ».*

En ce qui concerne les tensions ayant eu lieu dans le consistoire Sanaga, synode Bassa, elles ont mis 05 ans. Car les temples de culte ont été scellés de 2008 à 2012, les temples de culte, foyers de tensions notamment celui de New-Bell à Douala. Les groupes d'intérêt, les lobbies, formés de pasteurs constituent donc les premiers acteurs qui instiguent les tensions socio-institutionnelles à l'E.P.C avec la visée qui s'en suit à savoir la production de nouvelles territorialités de foi dans l'intérêt de ces lobbies. Les fondements de cet état de chose, comme noté déjà c'est le développement d'une mentalité digestive et l'exercice du pouvoir

---

*de pasteurs, je dirai, 07 pasteurs ou même 02, se sont retrouvés. Ils ont écrit une correspondance et arrivés au consistoire qui s'est tenu ici à Yaoundé-Sion, la chapelle où je célèbre le culte, eux 03 en 2013, une lettre qui ne respecte pas les procédures en la forme pour demander la création d'un consistoire. Car la lettre de séparation c'est-à-dire les gens sortent du consistoire, ils veulent créer le leur. Mais lorsqu'on demande l'éclatement, ça veut dire que le consistoire existe et qu'on doit maintenant l'éclater, s'asseyant et on fait le « congress national meeting », on interroge les paroissiens c'est-à-dire que chaque paroisse se prononce de l'éclatement. Appartenance, je suis de tel côté et tel autre côté. Au lieu que ça soit ainsi, les 07 pasteurs ont écrit une lettre, ont signé et ils ont fait signer cette lettre par les délégués séance tenante. Ils n'avaient pas eu le mandat des paroissiens pour pouvoir engager toute une paroisse. Cette lettre maintenant sans date en la forme devait être en principe bloquée. Et comme j'ai dit plus haut qu'il y a un problème de lobbies, les gens n'ont même pas regardé la forme et ont fait passer la correspondance, acceptant ainsi la lettre de séparation et référence ici au synode. Arrivé au synode, le même système comme nous connaissons. Là-bas le synode a demandé au Conseil Général de venir voir la faisabilité. Mais le conseil, au lieu de venir voir la faisabilité et rendre compte au synode pour que le synode prenne un acte, demandant qu'on aille créer, mais le conseil est descendu vérifiant la faisabilité, a exigé maintenant un consistoire. Or le conseil n'avait pas qualité à le faire. Et quand vous lisez nos textes, effectivement, le conseil n'a pas qualité. (Entretien ayant eu lieu le 03 juin 2018 à Yaoundé)*

Et un dernier informateur de déclarer que :

*Non ! En réalité, en voulant scinder le consistoire Sanaga, ils n'ont pas consulté les fidèles au départ, parce que l'idée est née des pasteurs comme je vous disais. Tout à fait ! C'est ce qui a créé autant de problèmes que le consistoire Sanaga avait à l'époque pour leur scindement, parce que les chrétiens n'ont pas été préparés à propos de cela. Ils ont été consultés après. Mais en réalité, la procédure voulait d'abord que l'idée soit partagée même si elle émanait des pasteurs. L'idée devait être partagée des chrétiens, c'est-à-dire qu'ils finissent de concevoir, ils descendent expliquer aux chrétiens que voilà ce que nous voulons faire. Au cas où les chrétiens ne sont pas d'accord, ils laissent d'abord. L'intention de scindement en général, et en occurrence celui du consistoire Sanaga à l'époque c'est le vivre ensemble des pasteurs et le problème de leadership entre les pasteurs. Le vivre ensemble, qu'est-ce que je vais dire ? Je vais dire que nous sommes des hommes. A un moment, nous avons des conflits entre nous. Nous avons des rancunes entre nous. Nous voulons nous régler des comptes. Et puis bon ! Quand un camp se sent lésé, un an, deux ans, trois ans, ça peut être dans le sens d'occuper des postes de responsabilité, ça peut être dans le sens d'affectation. On t'affecte toujours dans les paroisses pas juteuses, les paroisses de brousse comme c'était la configuration du consistoire Sanaga à l'époque. Ils avaient les paroisses de brousse, ils avaient les paroisses de ville. Ils ont arrêté que pour qu'il y ait une justice, que les pasteurs qui passent 03 ans en ville, après ces 03 ans, doivent être ramenés dans les brousses. Et que ceux qui étaient en brousse aillent en ville. Bon ! Ceux qui étaient en ville, se sentant qu'ils étaient déjà au bout de leurs 03 années, parce que c'était le premier mandat qu'on applique cela, ils ont fait bloc à leur affectation. Ils ont d'abord voulu avoir le modérateur en leur faveur, et maintenant faire blocus de leur affectation pour les brousses. Et c'est là où l'idée a commencé à germer, le scindement. Et ce scindement visait tout simplement, comme je vous expliquais par la suite, que les paroisses qui sont en ville, soient dans un consistoire. Avec leurs pasteurs qui sont en ville, ils n'iront plus jamais dans les brousses. (Entretien réalisé le 30 mai 2018 à Yaoundé)*

ecclésiastique à des intérêts personnels et de groupe. L'E.P.C est donc un champ confessionnel des luttes permanentes. Luttes pour le pouvoir, luttes pour l'exercice du pouvoir à des fins personnelles. Car tout pasteur ou tout ancien d'église au pouvoir représente un lobby dont les premiers objectifs consistent à profiter de ce pouvoir ecclésiastique dans toutes ses prérogatives et en écartant systématiquement les autres, en les émiettant aussi longtemps possible. La politique des règlements de compte est en réalité la devise de l'E.P.C. En effet, les pasteurs et les anciens d'église développent une culture de la rancune qui fait qu'une fois un lobby au pouvoir et quelle qu'en soit la voie empruntée, son premier objectif est de nuire, de réduire à rien, d'effriter ses « *ennemis* » qui l'ont empêché longtemps aussi de « *manger* », donc de jouir des prérogatives du pouvoir ecclésiastique. Dans ce sens, l'E.P.C est en fait un panier à crabes où la culture d'obstruction, de gêne de l'autre est développée. Des consistoires et des paroisses y naissent à temps et à contretemps parce que les pasteurs qui provoquent cela, en trouvent aussi une stratégie, pour développer une culture de la fuite permanente, une culture de refus d'assumer leurs responsabilités, après avoir commis, une fois au pouvoir ou même modérateurs d'une paroisse, des gaffes comme des détournements des fonds ou s'être livrés à une vie de débauche et de concupiscence avérée avec des fidèles chrétiens et qui va demander des sanctions au niveau de son consistoire.

Le lobby peut se référer, et dans le contexte de l'E.P.C à un groupe d'individus qui se mettent ensemble et de façon temporaire, pasteurs et anciens d'église, pour influencer l'Église dans le but de gérer et de contrôler les affaires de l'Église de manière intéressée. Et dans ce sens, la figure de pasteur est à considérer de près, de même que les affinités qui se trouvent entre ces tensions socio-institutionnelles et la décrépitude des institutions hospitalières, scolaires et académiques de l'E.P.C.

**QUATRIÈME PARTIE :**  
**PASTEURS, TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET CRISE**  
**DES INSTITUTIONS HOSPITALIÈRES, SCOLAIRES ET**  
**UNIVERSITAIRES DE L'E.P.C**

La troisième partie de ce travail était consacrée à l'analyse de la démocratie et du lobbyisme à l'E.P.C. Son premier chapitre traitait de la démocratie dans l'E.P.C, discours et réalités. Il s'est agi de montrer qu'au niveau du discours relatif à la constitution, qui évoque aussi sa forme de gouvernement, l'E.P.C se veut une église protestante dont la forme de gouvernement est la démocratie parlementaire ou semi représentative. En effet, dans cette confession protestante, les responsables, dans toutes les juridictions ecclésiastiques, pasteurs, anciens d'église, simples fidèles sont élus à la majorité simple. Mais dans la réalité, c'est-à-dire dans la pratique quotidienne de cette démocratie, il est constaté souvent la non observance des textes, des fraudes électorales qui s'accompagnent des falsifications des principes démocratiques. Ce sont les lobbies à l'E.P.C qui sont à l'origine de cette démocratie falsifiée. Dans ce sens, le second chapitre de cette troisième partie était consacré au lobbyisme et tensions socio-institutionnelles à l'E.P.C. Après avoir rappelé quelques fondements théoriques des lobbies et du lobbyisme, il a été démontré que non seulement les lobbies existent à l'E.P.C et sont un phénomène consubstantiel à sa forme de gouvernance, mais aussi qu'ils constituent ces groupes de pasteurs et anciens d'église et surtout qui se mettent ensemble de façon temporaire, pour influencer l'Eglise, afin de gérer et de contrôler ses affaires de manière intéressée et orientée. Dans ce sens, ils activent et alimentent les tensions au sein de l'E.P.C. Cette quatrième partie quant à elle traite de la figure de pasteur de l'E.P.C en relation avec les tensions socio-institutionnelles et les affinités qui existent entre la décrépitude des institutions de l'E.P.C et ces tensions là. Dans cette optique, le premier chapitre traitera de la figure de pasteur de l'E.P.C en contexte de tensions socio-institutionnelles. Et le second chapitre abordera de la figure des institutions scolaires et hospitalières de l'E.P.C en contexte de tensions socio-institutionnelles.

## **CHAPITRE VIII : LA FIGURE DE PASTEUR DE L'E.P.C EN CONTEXTE DE TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES**

Ce chapitre s'attèle à traiter de la figure de clerc ou alors du pasteur de l'E.P.C en contexte de tensions socio-institutionnelles. Sa première section va s'attarder sur la nature du métier de pasteur de l'E.P.C. Sa seconde section va traiter des relations entre pasteurs blancs américains et pasteurs noirs en contexte colonial d'évangélisation jusqu'à l'indépendance de l'E.P.C. Dans sa troisième section, il va s'agir de s'attarder sur les pasteurs d'hier et ceux d'aujourd'hui à l'E.P.C dans le but de traiter les mutations comportementales qui caractérisent le pasteur de l'E.P.C. La quatrième section quant à elle enfin va présenter le pasteur de l'E.P.C comme l'instigateur principal des tensions socio-institutionnelles au sein de cette confession protestante.

### **I- NATURE ET MÉTIER DE PASTEUR DE L'E.P.C**

Le pasteur de l'E.P.C et un clerc comme il en existe dans d'autres confessions religieuses chrétiennes et protestantes. Donc il fait partie du clergé de cette confession protestante. Dans cette optique, et d'après Thomas Gannon :

*(...) "Clergé" fait référence à des ministres ordonnés de la religion une distinction qui implique l'idée d'un statut, conféré rituellement, d'autorité et de responsabilité en relation avec un corps de croyants. Bien que les dénominations diffèrent dans les fonctions et responsabilités qu'elles assignent aux clercs, le clergé en tant que tel n'existe pas en dehors d'une église organisée pas plus que le soldat n'existe en dehors d'une institution militaire. Pour appliquer les deux attributs structurels de l'association professionnelle et du développement d'un code éthique, on doit admettre qu'un groupe professionnel a une base de son propre chef, indépendamment de l'organisation dans laquelle il trouve à s'employer (...) <sup>513</sup>.*

De ces propos de Thomas Gannon ressort l'idée principale selon laquelle le clergé, loin de s'autoréguler comme une profession libérale, est inséparable de l'organisation de l'église. En effet, le clerc est le permanent d'une institution symbolique à caractère militant. Une institution religieuse, comme l'EPC, est une institution symbolique tout simplement parce qu'elle constitue un groupement qui s'occupe de biens de nature symbolique, parce qu'elle gère un capital symbolique qu'elle veille à conserver, à développer. L'EPC entretient un rapport particulier avec le sens, plus précisément avec telle ou telle tradition de sens ; elle n'est pas

---

<sup>513</sup> Cité par Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 124.

idéologiquement neutre puisqu'il appartient à sa nature même de se reconnaître dans une affirmation de sens. Le clerc est permanent dans une telle institution, c'est-à-dire qu'il se consacre à plein temps à la reproduction du capital symbolique autour duquel l'institution se définit. Il s'agit en outre d'une institution à caractère militant dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'assurer la conservation d'un certain patrimoine symbolique, mais aussi d'étendre son audience en le transmettant aux générations futures et en faisant de nouveaux adeptes. Autrement dit, être clerc, c'est travailler dans une institution qui lutte pour une cause, dans une institution qui, par principe, déploie une dynamique du développement.

De ces propos, il appert que le pasteur de l'E.P.C est un clerc. Mais il est un type spécifique de clerc comme c'est le cas dans le monde protestant. La spécificité cléricale du pasteur de l'E.P.C, pasteur protestant va s'analyser en le présentant sous trois angles. Il s'agira d'abord de voir le pasteur comme un prédicateur. Ensuite, il sera présenté sous la figure du *docteur des Saintes Écritures*. Et enfin, le pasteur de l'E.P.C sera présenté comme le garant de l'autorité idéologique.

#### **A- Le pasteur comme prédicateur et comme théologien**

Tout système religieux s'atteste dans une certaine forme de présentification du divin. Et comme le clerc est l'agent qui est préposé à la présentification régulière du divin, la forme que revêt cette présentification ne peut qu'avoir des conséquences sur la figure même du clerc. Car ce qui est au cœur de tout système religieux, c'est la production d'une certaine image de Dieu en ceci que le clerc travaille toujours pour un Dieu particulier, une figure particularisée de la divinité. Dans le protestantisme en général et dans l'E.P.C en particulier, Max Weber, pour dégager une première spécification du clerc protestant par rapport au clerc catholique, fait ce constat :

*Dans les religions chrétiennes, la prédication revêt une importance d'autant plus grande que les éléments de magie sacramentelle ont été plus complètement éliminés. Par conséquent, c'est avec le protestantisme que la prédication atteint sa signification la plus grande : dans celui-ci le concept de prêtre a été totalement supplanté par celui de prédicateur<sup>514</sup>.*

La prédication est donc un élément caractéristique et de spécification du clerc protestant du clerc catholique. L'E.P.C, une confession presbytérienne et protestante, n'échappe pas à cela. En effet, le pasteur de l'E.P.C, au-delà des actes dits pastoraux qu'il lui revient de poser

---

<sup>514</sup> Cité par Jean-Paul Willaime, *Profession : Pasteur, op., cit.*, pp. 51-52.

de manière fonctionnelle (conversion des fidèles, baptême, célébration des mariages, sainte cène), au sein de sa paroisse, est un prédicateur de la parole de Dieu.

Dans le protestantisme, l'exposé de l'Écriture ou la prédication ont remplacé l'image visible et sensible pour placer devant le croyant l'image spirituelle exprimée par la seule parole. La prédication protestante acquiert ainsi une valeur toute différente de la prédication catholique. Dans le culte catholique, le sentiment religieux se trouve pleinement satisfait par la transformation des éléments sacrés et par la présence réelle du Christ que signifie cet événement. S'il y a prédication, elle ne sert pas, en principe, à des buts proprement religieux, elle ne peut opérer la transsubstantiation. Le prédicateur encourage, exhorte, critique, il a la possibilité de mettre tout objet et tout événement dans la lumière de l'idée catholique. Mais un culte sans prédication est quand même un culte intégral. Il n'en est pas ainsi dans le protestantisme. Là, la prédication est essentielle au culte, elle remplit le rôle de la transformation des éléments dans la messe, c'est-à-dire elle amène la présence de la divinité. Elle est comme l'élévation de l'hostie par le prêtre catholique, la présentation du Dieu aux fidèles réunis. Pour être entièrement spirituelle, cette présentation n'en est pas moins le fait sacré par excellence, l'apparition du Très-Saint. Il faut insister avec la plus grande force sur cette signification de la prédication protestante. Ne pas tenir compte serait ne pas comprendre l'essence du culte protestant<sup>515</sup>.

La présentification de Dieu dans l'E.P.C, comme dans le système religieux protestant en général, s'effectue par le biais de la prédication. Il s'agit ici d'une présentification de Dieu qui se fait à travers un discours plus qu'à travers un rite. C'est dire que le pasteur de l'E.P.C, comme tout pasteur protestant d'ailleurs s'engage personnellement dans la prédication. Contrairement aux textes liturgiques et aux rites qui sont codifiés, fixés dans les formules et des gestes qui sont répétés à chaque fois, la prédication est, en principe, création d'un discours original qui, dimanche après dimanche, est censé manifester la vérité de l'Écriture. L'affirmation institutionnelle sur une telle base, avec une telle forme de présentification de Dieu, est beaucoup plus délicate que lorsque cette affirmation passe principalement par l'objectivité d'un rituel : les discours varient et évoluent beaucoup plus que les dispositifs rituels et ce sont avant tout ces derniers qui assurent la continuité de l'image de Dieu à travers les temps. D'où l'importance centrale qu'a, dans les églises protestantes, la régulation de la prédication des ministres : si c'est par elle que passe la production régulière de l'image

---

<sup>515</sup> Charles Hauter, « *Le problème sociologique du protestantisme* », in *Revue d'Histoire et de philosophie religieuse*, Paris, N°1, 1923, p. 33.

protestante de Dieu, il est essentiel qu'elle ne soit pas un simple discours personnel sur la base des textes bibliques mais qu'elle s'inscrive dans une tradition de foi, dans une ligne théologique déterminée<sup>516</sup>.

Le pasteur de l'E.P.C n'échappe pas à la tradition presbytérienne de son institution-Eglise qui elle-même fait partie de la tradition protestante. Il est, en plus d'être prédicateur de la parole, un théologien. En effet, le système religieux protestant dans lequel se reconnaît l'E.P.C, s'est construit autour d'une certaine lecture de la Bible, d'une certaine théologie. Et c'est dans cette théologie qu'il a affirmé la continuité de la stabilisation de son image de Dieu. Cette tradition théologique sert de référence commune et de norme à toutes les églises protestantes en général et de l'E.P.C en particulier. La théologie est donc devenue un élément essentiel du système religieux protestant en général et de l'E.P.C en particulier. Elle est un élément constitutif de la figure protestante et donc de l'E.P.C et du clerc.

Héritier de la théologie des réformateurs, s'inscrivant dans cette tradition qu'il a la charge de transmettre, le pasteur protestant, comme agent religieux et institutionnel, n'échappe pas à sa responsabilité de théologien ; le système religieux dans lequel il est impliqué le contraint à être un théologien. Dans ce système, il est en fait institué comme interprète autorisé des Ecritures, comme un agent qui, à partir de la lecture des textes bibliques, doit toujours faire jaillir du sens. Pour ce faire, deux solutions idéal-typiques sont possibles (dans la réalité, dans la plupart du temps un mixte de ces deux solutions que l'on rencontre) : la solution orthodoxe qui consiste pour le pasteur à être un théologien qui se tient au plus près de la synthèse doctrinale opérée par un Luther ou un Calvin (ou par tel autre théologien protestant ayant créé une dénomination indépendante) ou d'une nouvelle synthèse doctrinale qui, telle la théologie de Karl Barth, a pu fonctionner comme théologie de référence assurant à la fois la fidélité à la tradition des réformateurs et la pertinence pour les temps présents. La solution orthodoxe consiste donc, pour le pasteur, à inscrire son discours dans le cadre de la théologie dominante qui règne dans son église. L'autre solution, la solution prophétique, consiste pour le pasteur à créer lui-même un sens dans un contexte socio-culturel donné, à partir d'une lecture personnelle des textes bibliques et d'un travail personnel de synthèse, de systématisation mettant à contribution les apports des théologiens professionnels qui lui conviennent le mieux.

Le pasteur de l'E.P.C, comme celui de toute église protestante est prédicateur et théologien. Le pasteur de l'E.P.C est un agent institutionnel, l'E.P.C, une institution dans

---

<sup>516</sup>Jean-Paul Willaime, *op., cit.*

laquelle, il est le serviteur de la tradition théologique presbytérienne. Dans ce sens également, le pasteur de l'E.P.C est un « *docteur* » des *Saintes Ecritures*.

## **B- Le pasteur comme docteur des Saintes Écritures**

L'autre caractéristique qui permet de définir le pasteur protestant en général et le pasteur de l'E.P.C en particulier c'est qu'en plus d'être prédicateur et théologien, c'est aussi un « *docteur* » des *Saintes Ecritures*, c'est-à-dire un enseignant de la parole de Dieu, de la doctrine chrétienne. Cette nature de docteur des Saintes Ecritures qui caractérise le pasteur protestant et celui de l'E.P.C en particulier a pour origine la Réforme.

*Si l'on pense à l'expérience religieuse originale de Luther et à sa découverte de la justification par la foi seule comme clef de lecture des Ecritures, il s'agit bien là d'une révélation personnelle qui appartient au registre prophétique : en s'autorisant de sa découverte, Luther s'auto-légitime et c'est à partir de cette auto-légitimation qu'il élève sa protestation contre l'autorité religieuse institutionnelle représentée par l'Église Romaine de son temps. Le type wébérien du prophète nous paraît s'appliquer ici sans problème. Mais cette autorité charismatique s'est ensuite muée en une autorité idéologique où la rationalité en valeur a joué à plein, en une autorité qui était bien institutionnelle, sans être rationnelle-légale : ce ne sont pas l'institution et ses règlements qui ont été sacralisés, ce n'est pas l'ordre ecclésiastique en tant que tel qui est devenu la source de légitimité, mais l'idéologie. En contestant l'institution romaine, Luther a contesté une autorité rationnelle-légale à partir d'un charisme prophétique. Mais en opérant cette contestation, il a engagé une critique permanente et essentielle de l'autorité religieuse de type rationnel-légal : il a en effet déplacé le lieu de la vérité religieuse de l'institution au message et installé ainsi la prééminence de l'autorité idéologique sur l'autorité rationnelle-légale, du théologien sur l'évêque. Avec Luther, c'est la rationalité en valeur qui l'emporte sur la rationalité rationnel-légal<sup>517</sup>.*

En effet, d'un point de vue idéal-typique, le pasteur correspond au type docteur, c'est parce que la tradition protestante a désacralisé l'institution religieuse de type rationnel-légal, en faisant de l'église une réalité seconde par rapport au message transmis : ce n'est donc pas, par cette tradition, le fait d'être l'agent légal d'une institution porteuse d'un charisme de fonction qui légitime le clerc, mais le fait de conformer son enseignement et sa pratique à un message originel (le message biblique). Ceci, d'un point de vue idéal-typique. Car tout en désacralisant l'institution religieuse et en refusant de lui reconnaître un charisme de fonction de façon automatique, la tradition protestante, en créant des institutions gardiennes du message, de l'idéologie, a de fait revalorisé l'institution après l'avoir minorée : mais ces institutions (l'Église

---

<sup>517</sup> Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, pp. 141-142.

réformée, l'église luthérienne) même si elles deviennent peu ou prou des institutions rationnelles-légales auxquelles un certain charisme de fonction est reconnu, restent des institutions soumises à la critique de l'idéologie. Leur charisme de fonction est toujours relatif et soumis au critère de l'idéologie : d'un point de vue protestant, une église ne s'inscrit dans la succession apostolique que si elle est fidèle au message biblique, il n'y a pas de succession automatique.

Cette spécification du pasteur est cohérente avec ce que fut le geste de la Réforme : une contestation de l'autorité rationnelle-légale à partir d'un travail d'interprétation des textes bibliques et de l'élaboration théologique et non pas simplement une contestation à partir d'une illumination, de la révélation personnelle de l'individu de Luther. Il y a certes au départ, cet aspect d'illumination qui permet de se situer dans le registre de la protestation prophétique, mais cet aspect est dépassé par le travail d'élaboration doctrinale qui fait de la réforme une contestation de docteurs. La Réforme a d'ailleurs rejeté les illuminés qui, eux, représentaient bien le type même de la protestation prophétique.

Œuvres de docteurs, les constructions théologiques d'un Luther ou d'un Calvin sont des exemples de productions intellectuelles mues pas une rationalité en valeur : elles représentent une élaboration rationnelle à partir de la croyance absolue en quelques vérités fondamentales comme l'autorité souveraine des Ecritures et la justification par la foi seule. C'est au nom de cette rationalité en valeur que les Réformateurs contestèrent l'institution catholique et non à partir d'une contestation anti-institutionnelle de type prophétique. Par ce geste, les Réformateurs instituaient une nouvelle figure d'autorité religieuse, celle du docteur. Ils n'invitaient pas les fidèles à s'en remettre à l'autorité charismatique de telle ou telle personne, ils les invitaient à être rationnels en valeur en étudiant les Écritures et en conformant leur conduite aux enseignements de cette lecture<sup>518</sup>.

Les porteurs de la religion c'est-à-dire les acteurs ou la catégorie d'acteurs qui joue un rôle essentiel dans la production du discours religieux légitime et dans l'activité qui consiste à nommer le discours protestant et qui garantissent par ailleurs l'autorité doctrinale, sont entre autres les pasteurs, de par leur rôle « *d'experts des Saintes Ecritures* »<sup>519</sup>. Dans l'E.P.C, le pasteur est le modérateur de la paroisse, l'unité ecclésiastique juridictionnelle de base de l'E.P.C. Il enseigne, il instruit, il exhorte tout comme les fidèles peuvent aussi le faire. Mais le pasteur dans l'E.P.C, comme dans toute église protestante est responsable de la distribution des

<sup>518</sup> Jean-Paul Willaime, *idem.*, pp. 145-146.

<sup>519</sup> Jean-Paul Willaime, *ibidem*, p. 79.

biens de salut. Dans ce sens, il consacre les fidèles qui aspirent à la charge de diacre, d'ancien, contrôle le travail évangélique fait dans les différentes associations de la paroisse, convertit les individus, procède au baptême, bénit les mariages. Mais au-delà de ces tâches, il est le garant de l'autorité doctrinale et veille à ce que les enseignements bibliques dispensés soient conformes à la Bible et à la doctrine presbytérienne. Il incarne dans ce sens, l'autorité idéologique dans l'E.P.C.

### C- Le pasteur et l'autorité idéologique

Le pasteur de l'E.P.C, comme tout pasteur protestant, au-delà d'être un prédicateur et un docteur ou un « *expert* » des *Saintes Ecritures* est aussi le garant de l'autorité idéologique. Celle-ci est un type d'autorité mis sur pied par David E. Willer<sup>520</sup>, pour compléter les types d'autorité développés par Max Weber. David E. Willer montre que si Max Weber distinguait quatre types d'action sociale et quatre types de légitimation d'un ordre social, il n'avait retenu que trois types d'autorité.

*Comme toute activité, l'activité sociale peut être déterminée :*

*a) de façon rationnelle en finalité/zweckrational/par des expectations du comportement des objets du monde extérieur ou de celui d'autres hommes, en exploitant ces expectations comme conditions ou comme "moyens" pour parvenir rationnellement aux fins propres, mûrement réfléchies, qu'on veut atteindre ; b) de façon rationnelle en valeur/wertrational/, par la croyance en la valeur intrinsèque inconditionnelle – d'ordre éthique, esthétique, religieux ou autre – d'un comportement déterminé qui vaut pour lui-même et indépendamment de son résultat ; c) de façon affectuelle/affektuel/, et particulièrement émotionnelle, par des passions et des sentiments actuels ; d) de façon traditionnelle/traditional/, par coutume invétérée<sup>521</sup>.*

De ces propos de Max Weber, David E. Willer montre que le sociologue allemand reconnaît que les agents peuvent s'accorder à un ordre, une validité légitime de quatre façons différentes :

- En vertu de la tradition : validité de ce qui a toujours été ;
- En vertu d'une croyance d'ordre affectif (tout particulièrement émotionnelle) : validité de la nouvelle révélation ou exemplarité ;

<sup>520</sup> David E. Willer, « *Max Weber's Missing authority type* », *Sociological inquiry*, 37, Spring, 1967. Cité par Jean Paul Willaime, *idem.*, p. 61.

<sup>521</sup> Max Weber, *Economie et société*, cité par Jean Paul Willaime, *ibidem*, p. 62.

- En vertu d'une croyance rationnelle en valeur : validité de ce qui a été jugé comme absolument valable ;

- En vertu d'une disposition positive, à la légalité de laquelle on croit.

Max Weber, d'après David E. Muller, accorde une place à la croyance rationnelle en valeur dans la façon dont les agents peuvent légitimer un ordre. Mais, remarque-t-il, quand il est question d'évoquer les types de domination légitime, Weber ne propose que trois types idéaux d'autorité à savoir l'autorité rationnelle-légale, l'autorité charismatique et l'autorité traditionnelle. Pour David E. Willer donc, il manque un type dans le schéma de Max Weber et ce, en vertu même des prémisses qu'il avait posées dans sa typologie de l'action sociale.

*Suivant une forme identique à celle qu'ont produit les trois types précédents, il faut dériver un quatrième type d'autorité. Plus spécialement, la conception d'un comportement rationnel en valeur déterminée par la "croyance consciente dans la valeur absolue de la conduite comme telle conduit à une idée de légitimité en vertu de la croyance rationnelle en valeur" et, en combinaison avec les idées de dénomination et d'organisation, on aboutit à une autorité idéologique qui repose sur la croyance en la valeur absolue d'une structure rationalisée de normes<sup>522</sup>.*

Dans la perspective de ces propos de David E. Willer, Jean-Paul Willaime ajoute que le type idéal d'autorité par lequel Willer propose de compléter la typologie webérienne est donc l'autorité idéologique. Dans ce type d'autorité, l'obéissance n'est pas due à une personne, mais à une idéologie. L'autorité idéologique implique, selon Willer, une structure administrative bureaucratique comme l'autorité rationnelle-légale ; avec l'autorité idéologique comme avec l'autorité rationnelle-légale, il s'agit de l'autorité de l'expert et, avec l'autorité idéologique, divers éléments qui caractérisent l'autorité rationnelle-légale : séparation de la direction administrative et des moyens d'administration, caractère impersonnel de la relation. Mais l'autorité idéologique diffère de l'autorité rationnelle-légale par le fait que, dans ce cas, l'action est légitimée en dernier ressort par des normes idéologiques et non par des lois bien que, comme le reconnaît Willer, elle soit aussi fondée parfois sur des règlements<sup>523</sup>.

*Grâce à l'apport de Willer et en tenant compte de ce que nous avons déjà dit du pasteur, nous pouvons maintenant affirmer que c'est bien le type de l'autorité idéologique qui définit le pasteur et que le terme qui en rend le mieux compte est celui de docteur, figure d'autorité religieuse qui correspond à la légitimation idéologique de l'autorité :  
Autorité rationnelle-légale : le prêtre,*

<sup>522</sup> David E. Willer, cité par Jean Paul Willaime, *op., cit.*, p. 63.

<sup>523</sup> Jean Paul Willaime, *op., cit.*

*Autorité idéologique : le docteur,  
 Autorité charismatique : le Prophète,  
 Autorité traditionnelle : le magicien.*

*Comme types purs, le prêtre reste la figure du clerc légitimé par son statut d'agent légal d'une institution porteuse d'un charisme de fonction, le docteur la figure du clerc légitimé, de façon rationnelle en valeur, comme agent idéologique conforme, le magicien la figure du clerc indépendant légitimé par ses techniques d'accès au divin et le prophète la figure du clerc indépendant qui s'auto-légitime à partir de la révélation personnelle dont il se prévaut<sup>524</sup>.*

Le pasteur de l'E.P.C est donc la figure d'autorité religieuse de cette confession chrétienne protestante. En effet, il est le garant de l'idéologie religieuse protestante. Il incarne, dans une paroisse de l'E.P.C, l'autorité doctrinale qui consiste pour lui à conformer son enseignement au message biblique et à veiller également à ce que les enseignements donnés par les fidèles en situation de prédication soient conformes à la Bible.

## **II- PASTEURS AMÉRICAINS ET PASTEURS AUTOCHTONES DE LA M.P.A EN CONTEXTE COLONIAL : UNE RELATION DE DOMINATION ET D'ASSUJETTISSEMENT**

L'implantation définitive de la M.P.A dans le Sud-Cameroun, avec la création de la première station missionnaire à Batanga et l'émergence d'autres stations, a fini par provoquer une dynamique sociale dans ce Sud-Cameroun avec le remodelage de cette société désormais confuse sur le plan religieux (chrétiens et païens). Un Sud-Cameroun reconfiguré avec l'émergence d'une société ecclésiastique missionnaire presbytérienne aux métiers nouveaux qu'apprennent les Noirs à l'instar du métier de pasteur. Il s'agit ici de traiter d'une part de l'émergence de ces pasteurs autochtones dans la M.P.A et les rapports qu'ils entretiennent avec les pasteurs américains dans ce contexte colonial. Et d'autre part, d'analyser la dynamique d'indocilité et la contestation des pasteurs noirs vis-à-vis des pasteurs blancs américains.

### **A- Émergence et assujettissement des pasteurs autochtones dans la M.P.A**

La Mission Presbytérienne Américaine, comme cela a été noté plus haut, a occasionné une dynamique sociale ayant provoqué la reconfiguration du Sud-Cameroun. Car avec son installation, de nouveaux métiers jusque-là inconnus des populations indigènes émergent tel que celui du pasteur. La société de foi presbytérienne devient donc une configuration sociale dans laquelle les Blancs, missionnaires et pasteurs américains, et les Noirs, fidèles et pasteurs

---

<sup>524</sup> Jean Paul Willaime, *idem.*, p. 69.

indigènes développent des rapports d'inégalité. En effet, dans cette structure sociale de foi presbytérienne, les missionnaires et pasteurs américains sont dominants, tandis que les Noirs sont dominés. Ce sont ces Presbytériens Américains qui ont procédé à la civilisation des mœurs religieuses dans le Sud-Cameroun en soumettant les Noirs aux pratiques religieuses liées au dieu de Jésus-Christ. Sur le plan pastoral notamment, la domination des missionnaires presbytériens américains sur les Noirs convertis à cette foi presbytérienne au Sud-Cameroun, va s'observer au niveau des positions et des rôles qu'ils occupent et jouent dans cet espace de foi presbytérienne. Les missionnaires presbytériens américains vont construire et organiser la notion de serviteur de Dieu autochtone selon la foi presbytérienne. Dans cette perspective, ils vont s'atteler à fixer les critères de sélection des Noirs indigènes quant à la formation de prédicateurs de la parole de Dieu. Les premiers serviteurs de Dieu autochtone dans la foi presbytérienne au Sud-Cameroun sont appelés plutôt des « disciples ».

*La formation pastorale au Cameroun a débuté en Guinée équatoriale, Rio Muni. Les recrutements des jeunes se faisaient sur la côte dans la région de Kribi pour qu'ils aillent fréquenter à Bénito, dans son école de théologie, pour se faire former comme disciple en 1880, en apprenant également la langue Benga qui était proche de la langue Banoko et qui était utilisée pour prêcher l'Évangile aux populations locales<sup>525</sup>.*

Les propos de cet informateur montrent que les Noirs, dans ces rapports d'inégalité avec les Blancs, développaient un comportement de soumission, d'assujettissement. Ils étaient inscrits dans une logique d'obéissance aux missionnaires américains qui organisaient tout jusqu'à l'adoption de la langue locale d'évangélisation. Cet assujettissement des Noirs s'observait par exemple dans le fait pour eux d'aller se faire former à Bénito dans une logique de docilité aux missionnaires presbytériens américains. De cette collaboration verticale dans cette société de foi presbytérienne, entre missionnaires presbytériens, maîtres en plus, et indigènes, subordonnés, les presbytériens américains vont davantage instiguer le développement de l'œuvre évangélique dans ce Sud-Cameroun.

*Le premier centre missionnaire américain au Cameroun a été construit à Grand Batanga en 1880. La pénétration missionnaire à l'intérieur du Sud-Cameroun s'est faite grâce à l'évangélisation du Dr. Adolph Clement Good. Dès cet instant, la formation pastorale commença à avoir lieu à Elat. Dès cet instant, le niveau qu'on prenait était ceux qui maîtrisaient l'allemand pour prêcher en boulu. Et la sélection de ceux qui allaient subir la formation pastorale était désormais basée sur*

---

<sup>525</sup> Entretien ayant eu lieu le 21 mai 2018 à Ebolowa.

*l'appel divin reçu, le comportement et la confirmation d'être enfant de Dieu*<sup>526</sup>.

Dans cette société de foi presbytérienne où les missionnaires presbytériens restent des maîtres, ils manifestent leur domination sur les indigènes en provoquant la distinction sociale chez eux. En effet, les critères de sélection de ceux qui subissent voire qui veulent subir la formation pastorale deviennent élitistes. Ceux parmi les indigènes qui aspirent et souhaitent devenir prédicateurs de la parole de Dieu devaient maîtriser l'allemand, se sentir d'avoir reçu un appel divin à cette tâche, avoir un capital comportemental moralement exemplaire, et plus tard être titulaires d'un certificat allemand. Ces critères de sélection des indigènes dans la formation pastorale obéissent à une logique des missionnaires presbytériens américains qui s'inscrit dans la construction d'une nouvelle élite locale : les prédicateurs indigènes de la propagation de la foi presbytérienne. Une nouvelle catégorie de personnes, les prédicateurs indigènes de la parole, qui se démarque de la masse indigène de par leurs capitaux. En dépit de la construction et l'émergence de cette nouvelle élite pastorale locale et indigène, et qui côtoie de près les missionnaires pasteurs américains, il s'observe une proximité distante entre les deux groupes d'individus. Et c'est cette proximité distante qui traduit la domination des missionnaires presbytériens américains sur la nouvelle élite pastorale indigène. En effet, bien que les prédicateurs indigènes côtoient, marchent et travaillent avec les missionnaires américains, ils sont toutefois dominés par eux. Cette domination se traduit par exemple par le fait que les missionnaires américains détiennent un capital d'instruction académique, intellectuel et théologique de loin plus élevé que les prédicateurs indigènes. Et par conséquent, ce sont ces missionnaires américains qui sélectionnent, forment, enseignent et évaluent le niveau théologique, définissent même le type de diplôme et la durée de formation des prédicateurs indigènes de la Parole de Dieu. Dans ce sens, ces prédicateurs indigènes, bien qu'ils côtoient, travaillent et partagent des repas avec l'élite pastorale missionnaire américaine, restent socialement distante d'elle, car ils n'occupent et ne jouent pas les mêmes positions et rôles dans cette société de foi presbytérienne.

*L'école de théologie fut déportée d'Elat à Bibia où elle devient stable, structurée et construite en 1913. Et les Américains avaient assez de moyens et d'écoles. Plus tard, le Haut-commissaire français sortit un décret que toutes les écoles enseignent désormais le français. Ceux qui avaient un niveau en allemand sont allés à Bibia. Et il y avait deux CEPE : le CEPE américain, le plus considéré par les missionnaires presbytériens et le CEPE français*<sup>527</sup>.

<sup>526</sup> Entretien réalisé à Ebolowa le 21 mai 2018.

<sup>527</sup> Entretien réalisé le 21 mai 2018 à Ebolowa.

Les indigènes étaient la proie de la domination des missionnaires américains et étaient inscrits dans une logique d'obéissance et d'assujettissement. La stabilisation de l'école de théologie à Bibia en est l'une des preuves. Elle est une initiative voulue des missionnaires américains et qui s'est imposée aux indigènes qui n'avaient qu'accepter en étant passifs les décisions prises. La durée de la formation des prédicateurs indigènes titulaires du Certificat est par exemple de 08 ans. Une décision voulue et imposée par les missionnaires américains.

La M.P.A, cette société de foi presbytérienne est composée au-delà des fidèles simples et dociles indigènes, des pasteurs missionnaires américains et des catéchistes indigènes appelés à titre flatteur pasteurs. Ils entretiennent des rapports d'inégalité. En effet, dans la distribution des biens de salut auprès des fidèles indigènes jusqu'en 1943, les pasteurs indigènes occupaient une position de subordonnée, d'assistants et de serviteurs des missionnaires et pasteurs américains. Cette subordination des pasteurs indigènes se situait à deux niveaux : d'abord du niveau de la direction administrative et ecclésiastique de la M.P.A. Ici, tous les postes de responsabilité revenaient aux missionnaires américains. Ils étaient les chefs des stations missionnaires. Les pasteurs indigènes y étaient comme leurs auxiliaires, n'ayant pas l'autorisation d'initier la prise d'une décision qui engage la station missionnaire sur l'évangélisation. Les consistoires et le seul synode, le synode Cameroun qui existait à cette période avaient à leur tête les pasteurs américains. Les missionnaires américains avaient une réunion annuelle appelée la « *Mission meeting* »<sup>528</sup> où les grandes décisions de la M.P.A étaient prises et imposées aux Noirs qui brillaient par leur absence à cette réunion. « *Ils nous avaient enseigné l'évangélisation. C'est vrai, mais pour ce qui est des finances et des bureaux, ils faisaient tout, les Noirs étaient sous l'autorité des blancs bien qu'ils fussent de vieux serviteurs* »<sup>529</sup>. Les pasteurs indigènes consacrés à la tête de certaines paroisses, comme modérateurs, n'avaient pas de pouvoir de décision sur la paroisse. De plus, un pasteur indigène nouvellement consacré à cette période, ne pouvait occuper le poste de modérateur avant une période de 03 ans.

Ensuite, au plan de la distribution des biens de salut, l'appellation de « *pasteur* », comme relevé plus haut, pour désigner les serviteurs de Dieu indigènes dans la foi presbytérienne, était flatteuse. En fait, les prédicateurs presbytériens noirs étaient des catéchistes limités à la propagation de la foi presbytérienne en annonçant l'évangile du salut. Dans ce sens, ce qui le

<sup>528</sup> Entretien réalisé à Ebolowa le 21 mai 2018.

<sup>529</sup> Propos d'Akoa Abomo cités par Jean-Pierre Ngo'o Ngo'o, « *Mathias Meye Me Nkpwele : Deuxième secrétaire général de l'E.P.C (1905-1991)* », Mémoire de DIPES II en Histoire, E.N.S, Université de Yaoundé I, 2007-2008, p. 44.

montre davantage c'est que le port de la soutane ne leur était pas autorisé. Ils n'administraient pas les sacrements, baptême et sainte cène, auprès des fidèles. Ils n'accomplissaient pas aussi des actes pastoraux<sup>530</sup>. Les sociétés sont fondamentalement dynamiques, comme le disait Georges Balandier, la configuration de cette société de foi presbytérienne qui place les pasteurs indigènes en position de dominés et de subordonnés finit par les exacerber en suscitant en eux de l'indocilité. Une indocilité qui aboutit à la contestation et à la réclamation de l'égalité entre les pasteurs blancs et eux, ainsi que la fin de la M.P.A assortie de l'émergence d'une Église Presbytérienne Camerounaise.

### **B- La montée d'une opinion critique noire : De la M.P.A à l'E.P.C**

La configuration de la M.P.A dans le Sud-Cameroun, et en contexte colonial montre qu'il existe un rapport d'inégalité entre d'un côté le clergé blanc, missionnaires et pasteurs américains, dominant et de l'autre côté le clergé noir, pasteurs autochtones, dominés et subordonnés. Néanmoins, ces positions et rôles que les pasteurs blancs et les pasteurs noirs occupent et jouent au sein de la M.P.A ne seront pas constamment figés ou statiques. Une dynamique de contestation de l'ordre établi par les Presbytériens Américains au sein de la M.P.A est impulsée par les pasteurs indigènes. Ceux-ci, passifs qu'ils étaient, développent donc une logique d'acteurs dans le but d'influencer et de modifier l'ordre missionnaire établi aux fins de connaître une mobilité sociale sous fond de conquête d'une autonomie managériale et d'un rapport d'égalité avec les pasteurs et missionnaires américains. Dans cette optique, la dynamique de contestation des pasteurs autochtones de l'ordre missionnaire établi a entre autres pour fondement la quête du bien-être, l'exercice du pouvoir ecclésiastique, et d'une vie prestigieuse à l'abri du besoin matériel. *« Les pasteurs noirs étaient considérés par les missionnaires américains comme des évangélistes. Les pasteurs noirs étaient animés d'un complexe d'infériorité matériel. Et comme ils avaient affaire aux missionnaires, ceux-ci vivaient avec ce qui venait de l'Amérique »*<sup>531</sup>.

Les pasteurs noirs voulaient en fait vivre comme les pasteurs américains. Ils voulaient être des décideurs au sein de la M.P.A avec les implications qui suivaient à savoir être bien traités matériellement pour relever leur niveau de vie. L'autonomie managériale, ou tout au moins la revendication d'une participation managériale des pasteurs autochtones n'avait pas

---

<sup>530</sup> Les actes pastoraux, dans la foi presbytérienne, sont des actes que seul le pasteur peut poser dans une paroisse. Ils sont par exemple la confirmation c'est-à-dire le fait de recevoir un individu comme membre communion à l'église, la célébration des mariages civils.

<sup>531</sup> Entretien ayant eu lieu le 21 mai 2018 à Ebolowa.

pour objectif premier le souci de développer un management de qualité ou de promouvoir le développement de l'E.P.C, mais de relever leur niveau de vie une fois promus aux postes de responsabilité, de vivre aisément comme les pasteurs et missionnaires américains. En réalité, l'envie de vivre comme les Blancs est au fondement des réclamations par les pasteurs autochtones de l'indépendance de l'E.P.C afin qu'ils soient à la tête de l'Eglise et la gèrent de manière à jouir de toutes les prérogatives matérielles et symboliques appropriées.

*Mais progressivement, les tensions apparurent entre les missionnaires et les pasteurs indigènes. Elles furent consécutives à ce que ces derniers qualifiaient de : discrimination et d'inégalités au sein de la M.P.A. En effet, dès son arrivée au Cameroun, la Mission Presbytérienne Américaine mit sur pied un système d'enseignement original dans ses écoles. L'originalité de ce système tient au fait que les écoles de la M.P.A prônaient les valeurs telles que : le droit, l'égalité, la liberté. Cet ensemble de valeurs entraînait chez tous ceux qui étaient en contact direct ou indirect avec ces écoles, la prise de conscience des abus du colonisateur, la revendication de la participation à la gestion des affaires du pays.*

*Loin de conforter ses assises au sein des populations indigènes ; les enseignements de la M.P.A se retournèrent contre elle. Dans les faits, les pasteurs indigènes se rendirent compte des différences existant entre pasteurs blancs et eux. Ils s'aperçurent par exemple qu'il n'y avait aucun pasteur noir à la tête d'une station missionnaire. Toutes étant tenues par des pasteurs américains<sup>532</sup>.*

Tout système social, comme cela a déjà été relevé dans cette étude, génère ses propres zones d'incertitude. De cette indocilité, des contestations et des revendications des pasteurs autochtones, peut se retenir ceci que les revendications commencent au presbytère, dans le consistoire d'Olama en 1934. Car comme d'habitude les missionnaires veulent gérer les affectations des pasteurs noirs en fonction de leur attachement à l'un d'eux. Ils continuent en d'autres termes de prendre les Noirs pour auxiliaires. C'est au cours des travaux de ce presbytère que les Noirs se sont officiellement soulevés contre cet état de chose. A cette condition de subalternes, les pasteurs préféraient le statut de simple catéchiste. Mengue Foumane parle ainsi de cette opposition d'Olama « *C'est [...] au presbytère d'Olama que les pasteurs Africains s'opposèrent énergiquement au despotisme des missionnaires sur la direction de l'Eglise*<sup>533</sup>.

Les pasteurs contestaient dans le but de participer à la direction ecclésiastique de l'Eglise avec ses implications matérielles. Et devant l'entêtement des missionnaires, l'élite

<sup>532</sup> Jean pierre Ngo'o Ngo'o, *op., cit.*, p. 43.

<sup>533</sup> Jean-Pierre Ngo'o Ngo'o, *idem*.

religieuse indigène s'est lancée dans une campagne de sensibilisation des catéchistes et surtout de fidèles de paroisses en paroisse. La deuxième revendication était la création des juridictions de foi. En effet, pour qu'une église soit créée dans la M.P.A, quatre (04) juridictions ecclésiastiques doivent exister au préalable. Il s'agit du conseil paroissial, du consistoire, du synode et de l'Assemblée Générale. Et jusqu'en 1934 au moment où les revendications prennent corps, seuls le conseil paroissial et le consistoire existaient déjà au Cameroun. Les pasteurs noirs demandèrent l'acquisition du synode qui fut créé en 1936, et puis une Assemblée Générale, dernière instance juridictionnelle d'une église presbytérienne. Cette demande obtint gain de cause bien plus tard et c'est son installation au Cameroun qui devait d'ailleurs consacrer l'indépendance officielle de l'E.P.C. Ainsi les pasteurs noirs se sont mobilisés pour « *bouger les choses* » en leur faveur, c'est ce qui justifie les différentes revendications mentionnées. D'ailleurs c'est l'insistance dans ces revendications qui a abouti à l'étape décisive de *Melangue* »<sup>534</sup>. Dans cette dynamique de contestation et de revendication managériale des pasteurs autochtones, Guy Christian Efemba montre davantage et de manière chronologique que la lettre de Melangue de 1941 constitue une étape décisive dans la mesure où c'est elle qui obtint une réponse des missionnaires laquelle posa véritablement le chemin à suivre pour l'indépendance. En effet, le mécontentement des pasteurs noirs resta grandissant. C'est pourquoi ils décidèrent de porter la situation qui prévalait au synode afin qu'il tranche. Ces pasteurs décidèrent de se réunir à Bibia pour se concerter sur l'objet des revendications à déposer au synode. Face au refus du missionnaire qui dirigeait la station de Bibia de la tenue de cette réunion, les pasteurs noirs se retirèrent à Melangue à une quinzaine de kilomètres de Lolodorf sur l'invitation du pasteur Etoundi Elias. C'est de cette réunion que sortit la lettre de Melangue de 1941. Trente-deux pasteurs prirent part à cette assise et le contenu des travaux se comprend par ces paroles d'Akoa Abomo « *Nous parlâmes de nos peines, comment nous les Noirs nous étions opprimés par des coutumes mauvaises* ». Ainsi la lettre de Melangue était le résultat d'une plate-forme organisée par les pasteurs indigènes et qui contenait les deux principales exigences, soumises au synode. Elles stipulaient ceci :

- Que le travail soit cédé aux pasteurs noirs cette année là
- Que les missionnaires deviennent des pères et des conseillers en arrière.

Les pasteurs noirs ont formulé leurs exigences qui se résument en la remise de la direction de l'Église à ces derniers et une relégation des missionnaires au rang de conseillers.<sup>535</sup>

<sup>534</sup> Guy Christian Efemba, *op. cit.*, pp.55-56.

<sup>535</sup> Guy Christian Efemba, *idem.*, pp. 56-57.

Au plan de la formation théologique, « *un culte de révolte sur les diplômes en théologie fut organisé en 1956 par les pasteurs noirs à Bibia, de même que la revendication de poser des actes pasteraux par eux* »<sup>536</sup>. Cette prise de parole critique des pasteurs noirs en quête d'une reconnaissance sociale et d'une vie matérielle aisée comme celle des pasteurs blancs dut se confronter à l'accord des missionnaires américains locaux et des autorités de l'Église presbytérienne des États-Unis. En effet, ces revendications des pasteurs autochtones finissent par enclencher leur mobilité sociale, de connivence avec les autorités de l'Église Presbytérienne des États-Unis. La société d'expression de foi presbytérienne connaît quelques mutations au niveau des positions et des rôles que pasteurs blancs et pasteurs noirs jouent et occupent. Les relations qu'ils entretiennent dans ce contexte colonial et d'expression de foi presbytérienne deviennent peu à peu des relations d'égalité.

*Entre 1943 et 1953, on assistait progressivement à la mise sur pied d'une église indigène. Celle-ci se caractérise par l'élection des secrétaires du presbytère et de synode au scrutin secret. L'une des conditions exigées aux candidats au cours de ces élections était la connaissance parfaite de l'Eglise. La gestion des finances et de la trésorerie devint autonome et on assistait à l'installation des pasteurs par voie d'appel. En 1944 le synode du Cameroun devient « synode MUNICAM ». Ceci en souvenir de l'église de Rio Muni (Guinée Équatoriale) d'où sont partis les missionnaires américains pour le Cameroun, la création d'un deuxième synode à 1954 appelé synode Bassa-Cameroun et d'un troisième sur le nom de synode Est-Cameroun*<sup>537</sup>.

Les pasteurs noirs participent donc à la direction ecclésiastique de l'Église locale naissante et liée encore à la M.P.A sous un rapport « *d'égalité* » avec les pasteurs blancs en briguant par élection des postes de responsabilité tels que la modération d'une paroisse, le secrétariat du consistoire ou du presbytère ou de la trésorerie. Les pasteurs noirs deviennent aussi des « *maîtres* ». Ils sont socialement reconnus comme tels par les pasteurs blancs. Dans ce sens, le nom de l'église locale, « *Église Presbytérienne Camerounaise* », fut donné en 1953 résultat de son « *autonomie gouvernementale et financière* »<sup>538</sup>. Et la dernière juridiction, l'Assemblée Générale, qui consacrait la naissance de l'E.P.C, fut instituée le 11 décembre 1957 à Elat-Ebolowa. La direction ecclésiastique fut totalement confiée aux pasteurs noirs dont l'église devint indépendante ce jour-là. De même la formation théologique des pasteurs noirs, connut une mutation. Ils achevaient désormais la formation titulaire d'un baccalauréat en

<sup>536</sup> Entretien réalisé le 21 mai 2018 à Ebolowa.

<sup>537</sup> Jean Pierre Ngo'o Ngo'o, *op., cit.*, p. 46.

<sup>538</sup> Guy Christian Efemba, *op., cit.*, p. 61.

théologie. Néanmoins, « *au temps des Américains, il n'y avait pas des paroisses querellées* »<sup>539</sup>. Une comparaison, en termes de comportement entre pasteurs d'hier et pasteurs d'aujourd'hui à l'E.P.C est donc importante pour mieux comprendre l'implication du pasteur de l'E.P.C dans la réalité des tensions socio-institutionnelles qui structurent cette église.

### **III- PASTEURS D'HIER ET PASTEURS D'AUJOURD'HUI : LES MUTATIONS COMPORTEMENTALES DU PASTEUR DE L'E.P.C.**

Il s'est agi précédemment de s'attarder sur les rapports qu'entretenaient, en contexte colonial, les pasteurs blancs américains et les pasteurs autochtones. Dans cet espace social de foi presbytérienne, la contestation sur fond de tensions qui émerge des pasteurs noirs montre d'une part, qu'ils avaient cessé d'être passifs pour devenir actifs, preuve de cette dynamique des rapports qu'ils entretiennent avec les missionnaires presbytériens américains. Et d'autre part, qu'ils voulaient passer de statut de pasteurs-catéchistes, subordonnés et serviteurs des pasteurs blancs, étant assujettis à leurs ordres pour devenir pasteurs-décideurs, maîtres et managers pleins d'une paroisse, d'un consistoire, d'un synode, d'une station missionnaire ou d'une Eglise. Cette mobilité sociale à l'initiative des pasteurs autochtones n'avait pas pour objectif de corriger le management pastoral américain dans le sens de proposer un mode de management et de propagation de la foi presbytérienne meilleur. Elle s'inscrivait plutôt dans une logique de revendication d'un mode de vie aisé et prestigieux, une fois au pouvoir ecclésiastique plein, semblable donc à celui des pasteurs blancs. Gérer, décider, jouir totalement auprès de ses ouailles du prestige d'être pasteur, avec des prérogatives y afférentes était la visée de cette contestation enclenchée. L'indépendance de l'E.P.C survenue le 11 décembre 1957 finit par propulser les pasteurs noirs dans tous les postes de responsabilité de l'église émergente, de la paroisse au Secrétariat Général où ils sont désormais des maîtres et non plus de serviteurs en termes de prise de décision. Cette section se donne pour objectif, d'analyser les mutations comportementales du pasteur de l'EPC. Il va s'agir de montrer d'une part qu'un éthos de la responsabilité et de la distinction sociale et de l'hypocrisie caractérise, de manière dominante le clerc d'hier de l'E.P.C. Et d'autre part, qu'un éthos de la manducation et de l'éthique de la vulgarité structurent de manière dominante le comportement du pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui.

---

<sup>539</sup> Entretien ayant eu lieu le 21 mai 2018 à Ebolowa.

## **A- Le pasteur de l'E.P.C d'hier : un éthos de la responsabilité ecclésiastique et de la distinction sociale**

En parlant du pasteur de l'E.P.C d'hier, il s'agit de comprendre par ce concept le clergé de l'E.P.C ayant fait œuvre de pastorat à l'époque de la Mission Presbytérienne Américaine et dans l'E.P.C jusqu'aux années 1985, c'est-à-dire avant la crise économique assortie de la dévaluation du franc CFA qui a caractérisé le Cameroun. Les propos qui vont suivre s'attèlent à montrer et à démontrer qu'un éthos de la responsabilité et une éthique de la distinction sociale caractérisaient, de manière dominante le pasteur de l'E.P.C de cette période.

### **A-1- Un éthos de la responsabilité ecclésiastique**

Que ce soit dans le contexte de la M.P.A où le pasteur indigène était le subordonné du missionnaire américain au niveau des charges pastorales et des postes de responsabilité, ou dans le contexte de l'E.P.C jusqu'aux années 1985 où il est devenu celui qui occupe et assume ces postes de responsabilité qui revenaient aux missionnaires, il appert que de manière dominante, l'éthos de la responsabilité constitue l'une de ses marques spécifiques. En effet, le pasteur de l'E.P.C d'hier se démarque comme un entrepreneur de morale qui développait le sens de la responsabilité ecclésiastique. Il incarnait en fait le sens du devoir ecclésiastique. Il assumait, comme par vocation, les tâches ecclésiastiques qui lui étaient dévolues. Il répondait dans cette optique, aux attentes des fidèles à savoir celui d'un pasteur qui les enseigne et les instruit dans la voie de Dieu en s'efforçant d'en être un modèle. Dans ce sens, le pasteur d'hier de l'E.P.C menait une vie de consécration dans laquelle il vivait pour servir Dieu, être son représentant auprès des fidèles et vice versa, et s'occupait de l'art de croire en Dieu dans la foi presbytérienne, de ce qui concerne le divin. Sa vocation était de présenter aux croyants la vie divine, de les exhorter aussi à la mener. Son objectif premier n'était pas de développer en ses faveurs, une richesse pécuniaire, mais d'être au service de l'Église et de gérer de manière rationnelle et conformément à la morale chrétienne les biens matériels et les biens de salut d'une paroisse ou de l'église.

Cet éthos de la responsabilité ecclésiastique qui caractérisait et dominait le pasteur de l'E.P.C d'hier avait pour ressort une culture de la rigueur dans la formation pastorale, mais aussi le respect de la procédure d'admission des postulants au métier de pastorat à l'école de théologie de Bibia. En effet, l'admission à cette école de théologie était conditionnée à l'observation et à l'approbation de l'éthique chrétienne du postulant et au dossier qui était parrainé par la session de sa paroisse d'origine. Le conseil paroissial étudiait le dossier et recommandait l'intéressé au consistoire en cas de validation. Cette trajectoire pastorale qu'empruntaient les postulants

permettait de déceler et de reconnaître ceux qui, parmi eux, avaient la vocation, ceux qui ont reçu un appel divin à cette profession de pasteur. La procédure à cette admission n'était pas corrompue. Le pasteur d'hier de l'E.P.C jouissait donc d'un capital de crédibilité morale et spirituelle sur le plan ecclésiastique qui lui était reconnu par les fidèles. Ceux-ci attendaient de lui un type de comportement ecclésiastique qui leur satisfaisait au niveau des charges dans cette optique à assumer. Outre l'éthos de la responsabilité ecclésiastique, le pasteur de l'E.P.C d'hier se démarque aussi par une certaine éthique de la distinction sociale.

## A-2- Une éthique de la distinction sociale et de l'hypocrisie

Au-delà de l'éthos de la responsabilité ecclésiastique qui caractérisait de manière dominante, le pasteur de l'E.P.C d'hier, l'éthique de la distinction sociale fait aussi sa singularité. En effet, le pasteur de l'E.P.C avait développé une éthique de la distinction sociale. Cette éthique s'observait d'abord au niveau du langage et des attitudes morales. Se considérant comme un entrepreneur de morale et un modèle dans ce sens envers ses ouailles, le pasteur de l'E.P.C d'hier développait un style de langage assorti d'attitudes qui mettaient à l'écart les injures, les rixes, les querelles et la débauche, choses pourtant communes parmi les fidèles. Il menait une vie de consécration dont le langage était distingué du langage des fidèles chrétiens qui reconnaissaient en lui une autorité morale de référence. Dans ce sens, il bénéficiait de la part des fidèles un capital de dignité. Et l'image que ceux-ci avaient de lui était celle d'un homme qui incarne, indique et est un modèle de la voie de Dieu.

*« Nya'a nsela'ane ane. Wo ye ke ke jeñ nye ôyap. Fombô e société wongane. Ye be pasteur ba tebe ēyoñ nji ke ba so fe e société wongane. Ēyoñ wo yen société wongane a fonctionner avale a fonctionner di, nge wo jô mongô jôm ēzin à une époque. C'est la même chose puisque be pasteurs bia recruter ēyoñ ji ba so fe société, fombô a ne société a nē. Ils ressemblent à la société. Ēyoñ ya mvus, bôt be mbe ējijin, ēsemen, teke ēbiasē. Teke dan nye'e moné. Ēyoñ ji ki bôt be nga nye'e moné, a jé a jé. Ēbiasē. Bongô bete mbe ba kôlô be nga ke bo be pasteurs. Ils sont rares ba fô'o be ne ôbē ésemen ēyoñ ji. Ēyoñ me mbe me bili 25 ans, me nji wôk pasteur a ta'ak môs ēziñ. J'ai même été surpris na nde abui mam be pasteurs be mbe be bo'o fe, mais c'était dans la dignité. Be nga be be bo'o fe biôm b'iziñ, mais c'était dans la dignité. Wo be ke yem. Amu ēyoñ wo yen pasteur a zu à l'époque, wo yem na Zambe le a zu. Et Ngovina a mbe fe a bo na ēyoñ a bili problème, a ke yene Nda Zambe. Ngovina a mbe na ēyoñ be bili môt jam ēziñ, Ngovina a tē'ē be ke yene Nda Zambe. C'est l'inverse actuellement »<sup>540</sup>.*

Voici la traduction de ces propos complète en français :

<sup>540</sup> Entretien réalisé le 18 mai 2018 à Ebolowa

*Il y a une grande différence. Tu ne vas pas la chercher loin. Regarde seulement dans notre société. Les pasteurs qui sont consacrés aujourd'hui viennent de notre société. Quand tu observes notre société fonctionner, telle qu'elle fonctionne, si tu dis quelque chose à l'enfant, il ne t'écoute pas et ne le fait pas. A une époque, ce n'était pas comme ça. C'est la même chose, puisque les pasteurs que nous recrutons maintenant, viennent de cette société. Regarde comment la société est. Ils ressemblent à la société. Au temps passé, les gens étaient dignes, respectueux, non méprisants, n'aimant pas trop l'argent. Or maintenant, les gens aiment l'argent et tout et tout. Trop de mépris maintenant. Ce sont ces jeunes qui deviennent aujourd'hui des pasteurs. Ils sont rares ceux qui sont respectueux aujourd'hui. Quand j'avais 25 ans, je n'ai pas suivi un pasteur proférer des injures un jour. J'ai même été surpris que les pasteurs faisaient beaucoup de choses, mais c'était dans la dignité. Ils faisaient aussi certaines choses, mais c'était dans la dignité. Tu ne pouvais pas savoir, lorsque tu voyais un pasteur venir à l'époque, tu te dis que voilà Dieu qui arrive. Et le gouvernement avait l'habitude de faire que lorsqu'il a un problème, il partait rencontrer l'Eglise. Et le gouvernement faisait aussi que lorsqu'il avait quelque chose contre un citoyen chrétien, il partait rencontrer l'église. C'est l'inverse actuellement.*

Les propos de l'informateur sus-cités expriment la démarcation du langage et de l'attitude du pasteur de l'E.P.C par rapport à la masse chrétienne et des citoyens. Ce qui lui faisait gagner en crédibilité au plan de la dignité. Cette crédibilité en dignité dont il bénéficiait avait pour fondement l'hypocrisie. Le pasteur de l'E.P.C d'hier était un hypocrite. Il y avait de l'hypocrisie dans son éthique de la distinction sociale. Elle consistait pour lui à mener une vie ordinaire de volupté mais réservée et cachée, inaperçue de la masse chrétienne et des citoyens qui développaient une image d'ange de lui. Une image qui à son tour influençait leur comportement moral. Le pasteur de l'E.P.C d'hier prenait, par illustration les vins et spiritueux. Néanmoins, il s'interdisait de fréquenter les lieux publics et vulgaires de volupté, de jouissance et de consommation d'alcool tels que les bars. Il prenait ces liqueurs chez lui ou dans des endroits insoupçonnés par les fidèles ou les citoyens qui l'identifiaient de fait comme un homme (entrepreneur de morale) de Dieu. Il en est de même de sa vie conjugale et sexuelle. En effet, le pasteur de l'E.P.C d'hier menait une vie conjugale et sexuelle distinguée de la masse des citoyens et des fidèles chrétiens. Il ne divorçait pas, et ne répudiait pas sa femme. Certains avaient des maîtresses et commettaient l'adultère. Mais ils ne le faisaient pas avec ostentation et exhibition. Ils étaient plutôt caractérisés par une discrétion qui les mettait à l'abri de toute critique et de toute stigmatisation sociale.

*À défaut de sainteté, il y avait au moins les hypocrisies. À cette époque-là, c'est-à-dire que le pasteur lorsque nous sommes, le pasteur agissait quand même de manière à sauver au moins les apparences. Maintenant*

*la filouterie est généralisée. Et il n'y a plus d'âge, parce que les Bessala et autres c'est des vieux pasteurs. Mais tout ce qu'on sait de ceux-là, c'est qu'au temps où ils étaient jeunes, c'étaient déjà des délinquants. Parce que ceux qui sont là maintenant et qui se disent vieux, c'étaient des délinquants quand nous on arrivait. Mais à l'époque, il y avait des pasteurs dignes majoritairement dignes. Les brebis galeuses, c'était vraiment comme on dit, la brebis galeuse par rapport aujourd'hui. Or aujourd'hui, il n'y a pas de dignité. C'était difficile de suivre à notre époque qu'un pasteur a injurié par rapport à aujourd'hui. Ça arrivait, mais c'était difficile. Je connais des cas, mais c'était rare. Ça ne ressortait pas<sup>541</sup>.*

Le pasteur de l'E.P.C d'hier enfin développait de manière dominante un goût pécuniaire réservé et objectif. Il n'était pas accroché à l'argent et à la luxure. Il entretenait plutôt des rapports rationnels avec le monde pécuniaire. Les détournements des fonds financiers ecclésiastiques de même que l'escroquerie des fidèles étaient exceptionnels. Le pasteur de l'E.P.C d'hier, en adoptant ce comportement face à l'argent, était regardé comme un entrepreneur de morale dont les sermons sur le comportement adopté face à l'argent gagnaient en crédibilité auprès de ses fidèles. Néanmoins, aujourd'hui s'observe une mutation comportementale du pasteur de l'E.P.C avec un nouvel éthos qui contraste de manière dominante avec celui du pasteur d'hier de l'E.P.C.

## **B- Le pasteur de l'EPC d'aujourd'hui : un éthos de la manducation et de l'ostentation comportementale**

Le pasteur d'hier de l'E.P.C, est, de manière dominante caractérisé par une éthique de la responsabilité, de la distinction et de l'hypocrisie. Or le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui, et de manière dominante se distingue par une éthique nouvelle. Cette dernière est une preuve selon laquelle il y a une mutation comportementale du pasteur de l'E.P.C. Il s'agit ici de procéder à l'analyse du comportement nouveau du pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui. Dans ce sens, il va s'agir d'abord de le caractériser par un éthos de la manducation. Ensuite, il sera question de s'attarder sur l'ostentation comportementale du pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui.

### **B-1- Un éthos de la manducation**

Le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui et de manière dominante, se distingue de celui d'hier par une éthique de la manducation. En effet, le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui, de manière dominante, a pour objectif premier la satisfaction de ses besoins physiologiques, la vie dans l'opulence matérielle. Cette culture matérielle qui fait sa particularité a pour corollaire une

---

<sup>541</sup> Entretien réalisé le 19 mai 2018 à Ebolowa.

mentalité digestive qu'il développe au sein de l'Église. Dans ce sens, les actes pastoraux à savoir la prédication de l'Évangile ou de la parole de Dieu, l'administration des sacrements et la célébration des mariages sont faits ou posés dans le but de jouir d'une exubérance matérielle qui constitue aujourd'hui sa motivation fondamentale.

*Or, les pasteurs que nous avons maintenant ce sont les pasteurs qui vont à l'église pour chercher le travail, c'est-à-dire c'est ces pasteurs qui veulent porter les chaussures de 200000. Ils ne travaillent nulle part. Ce sont ces pasteurs qui prennent, arrachent l'argent de chrétiens c'est-à-dire vous faites le comité de constitution. Vous avez peut-être 2 millions. Il arrache 01 million. Donc il se met à vous intimider comme s'il était Dieu en vous brandissant la malédiction comme si un pasteur peut maudire quelqu'un<sup>542</sup>.*

Le mode de recrutement et de sélection des postulants à une formation pastorale dans les instituts théologiques de l'E.P.C obéit aujourd'hui et de manière dominante à cette logique de manducation. En effet, dans les consistoires de l'E.P.C, l'entrée aux instituts théologiques de formation pastorale a connu une mutation. La sélection des postulants au métier de pasteur a pour critère fondamental l'éthique chrétienne du candidat avérée et approuvée par la session de sa paroisse d'origine. Mais ce qui est nouveau maintenant c'est que cette sélection se fait, de manière dominante, par cooptation et au moyen de la corruption financière et matérielle des responsables du consistoire et au mépris des règles de procédure, et surtout si cette procédure n'est pas favorable au candidat, qui exigent que le dossier du postulant passe par le conseil paroissial qui l'étudie et marque son approbation en le transférant au consistoire. Dans ce sens, le conseil paroissial aujourd'hui n'influence plus la sélection d'un aspirant au métier de pasteur. En marquant par exemple son désaccord à la sélection d'un postulant, celui-ci mobilise son réseau social de relations au niveau des responsables du consistoire pour avoir leur accord. Et cela se fait par voie de corruption financière et matérielle. Et dans le cas où le conseil paroissial approuve le dossier d'un aspirant à la formation pastorale, c'est surtout dans une logique qui vise à écarter le critère de l'éthique chrétienne que doit remplir le postulant, mais plutôt dans une logique d'affinité et de complaisance assortie de la corruption des membres du conseil paroissial. « *Les recrutements à la formation pastorale sont aujourd'hui fantaisistes : je suis l'ami du pasteur, je vois que mon enfant ne fait rien ! Je suis l'ami du directeur du séminaire, je vois que mon enfant ne fait rien, je m'en vais le voir. Il recrute* »<sup>543</sup>.

<sup>542</sup> Entretien ayant eu lieu le 28 mai 2018 à Yaoundé.

<sup>543</sup> Entretien réalisé le 21 mai 2018 à Ebolowa.

Le mode actuel de sélection des postulants au métier de pasteur à l'E.P.C constitue un des indices de l'anomie qui caractérise cette confession chrétienne. En effet, l'E.P.C est devenue une organisation religieuse caractérisée par un dérèglement social, et par une confusion sociale et une absence d'application des lois et des règles de procédure devant régir la conduite de ses fidèles et pasteurs. Cette situation a pour fondement la manducation de ses différents bureaux, de la paroisse au bureau de l'Assemblée Générale. Les pasteurs de l'E.P.C normalisent de plus en plus les comportements déviants et restent indifférents à leur sanction. A l'époque, déclare un informateur, il y avait les pasteurs qui étaient chassés. Actuellement l'excommunication des pasteurs fait une exception. A l'époque, dit-il, le pasteur ne divorçait pas. Or maintenant, il peut prendre trois femmes. Au niveau de l'argent, il y a une différence. A l'époque, le pasteur donnait son temps pour l'évangélisation. Au niveau de « *l'étôkan* », le pasteur ne donne pas l'enseignement, mais veut de l'argent. Chaque mercredi, le pasteur enseignait la doctrine. Maintenant, ce n'est plus le cas. Le pasteur d'antan était à même de répondre à 50 questions sur la doctrine. Or maintenant les choses sont allégées. « *On t'apprend les choses, fais ceci, il le fait. On n'approfondit pas la doctrine* »<sup>544</sup>.

La manducation des pasteurs constitue aussi l'un des fondements des tensions socio-institutionnelles qui tournent souvent autour des paroisses querellées et disputées au sein de l'E.P.C. Le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui a une préférence des paroisses situées dans les zones urbaines que celles situées dans les zones rurales. Au fond, il est à la quête d'une vie matérielle aisée. Et il sait que les paroisses situées dans les zones urbaines sont les plus peuplées en termes de fidèles. Elles ont par ailleurs plus de fidèles issus des couches sociales nanties sur le plan matériel et détenteurs de capitaux social et financier consistants. Le pasteur qui exerce dans une paroisse urbaine jouit de certaines prérogatives en termes de rémunération<sup>545</sup> et de primes et même de la position sociale de ses fidèles. Le pasteur de l'E.P.C ne trouve pas de satisfaction d'être affecté dans une paroisse rurale socialement défavorisée en sortant dans une paroisse urbaine dite « *juteuse* ». En acteur, il provoque des tensions sociales au sein du consistoire, qu'il mobilise comme une stratégie dans le but non seulement de ne pas aller

<sup>544</sup> Entretien réalisé le 31 mai 2016 à Biyeyem par Ebolowa. L'expression bulu *étokan*, désigne un culte qui précède la sainte cène et dans lequel le pasteur enseigne la doctrine.

<sup>545</sup> Dans l'Église Presbytérienne Camerounaise, le pasteur, selon ses textes, a droit à 70.000 francs CFA. Certains consistoires commencent aussi à donner 63.000 francs CFA aux nouveaux pasteurs. Néanmoins cette rémunération varie aussi en fonction des consistoires. Le consistoire Yaoundé par exemple donne comme salaire 250.000 francs CFA par mois à ses pasteurs comme salaire débutant. Cette rémunération connaît une croissance en fonction de l'ancienneté du pasteur. Après cinq ans, une somme de 5.000 francs CFA s'ajoute dans le salaire du pasteur. Celui-ci bénéficie aussi des primes issues des actes pastoraux (signature de carte de membre, confirmation, baptême, consécration aux postes de diacre ou d'ancien d'église, mariages). Ces primes varient aussi d'un consistoire à un autre, d'une paroisse à une autre. Car le consistoire précise un montant qui est respecté en fonction des paroisses. Chaque consistoire s'occupe de la rémunération de ses pasteurs.

exercer dans les paroisses rurales, mais aussi de rester dans une paroisse urbaine jusqu'à sa retraite et de jouir de toute sorte de prérogative. C'est pourquoi plusieurs consistoires de l'E.P.C connaissent des scissions dues à la mentalité digestive, à la manducation des pasteurs. « *Ils ne veulent pas rester au village, ils veulent rester en ville. Si tu veux tuer quelqu'un, va seulement dire au pasteur modérateur de la paroisse Marie Goker qu'il a déjà mis du temps, tu vas voir* »<sup>546</sup>. Et un autre informateur de dire : « *Ils ne veulent pas aller en brousse. Ils veulent rester dans les paroisses d'Elat, Ebolowa-ville* »<sup>547</sup>.

*Un pasteur a 60. 000 francs CFA le mois de façon relative. On peut te donner en fonction de l'argent. Par exemple 60.000 francs multipliés par 04 mois. Ebolowa-ville, ou Elat ont plus de 300 anciens d'église. Un ancien d'église d'Elat ne peut ne pas te donner moins de 50.000 francs CFA. Après on te dit d'aller à Nkolandom où il n'y a pas assez de fidèles, pas de fidèles*<sup>548</sup>.

Cette manducation des pasteurs de l'E.P.C est souvent à l'origine des évictions, des coups bas et d'affectations précipitées de certains pasteurs en poste dans les paroisses dès lors que les pasteurs responsables du bureau du consistoire se rendent compte qu'un pasteur exerçant dans une paroisse, fut-elle située dans une zone rurale, a mobilisé les fonds financiers pour une cérémonie ou événement organisé dans sa paroisse et qui concerne tout le consistoire ou tout le synode, ou pour la réhabilitation ou la construction d'un temple de culte.

*« Me nga'ane ésôe pasteur, be nga lôm ma me belane synode Municam. Nde ēyoñ me yene ya na synode a zu, me ke fombô nda Zambe ya Afanengong Yévôl. E ze kone nda Zambe ēte é mane ya. Nde me nga tôte be kristen si, me na tekēe m'abuni na Zambe a ve ya bia ēyoñ na bi kôm Nda Zambe nyi. Be buni be na yaa a pasteur a ne mbamba ôsimesane. Bi mane tyik metañ be buni bé ve. Bi sili'i mimvôlan a be kalate, bikelek bia ve bôt. E jam ya me nga tatē yen é to angôdô, e n'ane bôt ya be nga to be wulu consistoire be nga wô'ô jam ētē, a ne be nga nyi'ine si be ze jeñ na be vaa ma Afanengong, mbôlô na synode a zu. M'ate su'ulan zi yene na ôsimesane bôt abui ya be bia ēyoñ ba lôm ēkôane vôm kirké wo bo esae, nyili a nji ke taté fas ajô ya na ēbelane beyeñ b'azu. A viane kômbô fas v' ajô y'abum dē. Aa abui biyoñ d'akui na ngômôtô ē mane bobane, ēyoñ te nje ēyoñ b' aze belane beyeñ ba te so ēyoñ ēziñ ntebe ôsu a taté ya tyik abime mam ēziñ ba te kômesane, a bôe ya bôe e mfa wé, ja'ane bôt bé wu zae a ya »*<sup>549</sup>.

Voici la traduction de ces propos bulu en français

<sup>546</sup> Entretien réalisé le 21 mai 2018 à Ebolowa.

<sup>547</sup> Entretien réalisé le 24 mai 2018 à Ebolowa.

<sup>548</sup> Entretien réalisé le 31 mai 2016 à Biyeyem près d'Ebolowa.

<sup>549</sup> Entretien réalisé le 19 juin 2018 à Yaoundé.

*J'étais alors jeune pasteur, on m'a confié la charge d'organiser les assises du synode MUNICAM. Et quand j'ai pris conscience des préparatifs de ce synode, et en regardant le temple de la paroisse d'Afanengong Yevol, j'ai constaté qu'il est devenu vieux et fragile. J'ai réuni les chrétiens de cette paroisse et je leur ai dit que je crois que Dieu nous a donné l'occasion de réhabiliter ce temple. Et les fidèles ont marqué leur accord en trouvant bonne ma pensée. Nous avons défini les taux et les montants que chaque fidèle devait donner. Nous avons aussi adressé les billets d'aide à travers des lettres à plusieurs personnes. Ce que j'ai d'abord constaté et qui était préoccupant, c'est que dès que les responsables du synode ont été informés de cela, ils ont commencé à se concerter dans les couloirs pour m'enlever de la paroisse d'Afanengong à cause de l'organisation des assises de ce synode. J'ai fini par réaliser que la pensée de plusieurs parmi nous quand on désigne la paroisse dans laquelle tu exerces comme pasteur comme celle qui abrite et organise une cérémonie de ce genre, ceux-ci ne réfléchissent pas d'abord comment ils vont recevoir les étrangers qui viendront, ils mettent en priorité leur ventre. Et plusieurs fois, il arrive que les préparatifs sont faits à cela, et puis quand il est question de recevoir les étrangers qui se sont déplacés, peut-être même le responsable a déjà mis à part pour lui-même une partie de l'argent et de la nourriture réunis pour l'événement. Il a déjà mis ça de côté, même si les étrangers vont mourir de faim.*

L'éthos de la manducation caractérise donc de manière dominante le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui. Il manifeste également une éthique comportementale de masse.

## **B-2- Le comportement vulgaire et de masse du pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui**

Le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui développe un éthos de la manducation de manière dominante. Au-delà de cette manducation qui permet de le déterminer, il manifeste aussi une éthique de la vulgarité, un comportement de masse et ostentatoire, contrairement au pasteur d'hier qui développait plutôt une éthique de la distinction. En effet, le pasteur d'aujourd'hui de l'E.P.C a épousé l'éthique de la vulgarité. Or cette éthique est caractérisée par un langage et un comportement qui font l'éloge de l'impureté. De manière dominante, il n'existe plus de distinction en termes de comportements et de langage entre le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui et le fidèle de l'E.P.C ou le citoyen camerounais de la rue. Le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui a intégré le mensonge parmi ses valeurs. Il a la culture du mensonge. Il ment et il est habitué à mentir. Le mensonge devient une stratégie pour lui de faire dans la dissimulation, et de préserver ses intérêts de toute nature, en situation de tensions socio-institutionnelles.

*Quand un pasteur ne peut pas dire la vérité dans un temple, ça ne vaut plus la raison d'être. C'est pourquoi j'ai décidé de ne plus assister aux conseils généraux. Entre les pasteurs d'aujourd'hui et ceux d'hier, c'est le jour et la nuit. J'ai connu des pasteurs, j'étais tout petit. Je ne savais*

*pas que les pasteurs faisaient ce que les hommes font. C'était discret. Ils ont chaviré aujourd'hui. Et c'est eux qui font chavirer cette église. Aujourd'hui, c'est le monde des hommes vulgaires. Il n'y a pas de règles sans exception. Mais la majorité déçoit : imaginez un pasteur qui ment à haute voix dans un temple<sup>550</sup>.*

Cette culture du mensonge qui reste dominante dans l'éthique du pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui, est accompagnée d'une culture de l'indiscrétion, héritée de la masse et de la vulgarité. En effet, le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui mène une vie indiscrète, ostentatoire et vulgaire dont les comportements font l'éloge de l'impunité et de l'impureté. Dans des situations de tensions socio-institutionnelles et d'obsèques des défunts fidèles nantis, pour défendre ses intérêts pécuniaires et de toute nature, il procède à la rixe. Une rixe dans laquelle, il prend la position de donner les coups de poing et en se querellant dans un langage qui loue la barbarie. Dans ce sens aussi, le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui développe une éthique sexuelle qui fait l'éloge de l'adultère et de la concupiscence. Il couche avec les femmes chrétiennes mariées et célibataires, âgées et jeunes au vu et aux yeux des fidèles de sa paroisse. Il divorce régulièrement et se remarie aussi. Il fréquente par ailleurs les lieux publics et exposés de consommation de bière et de liqueurs. Des lieux dans lesquels il se confond à la masse et s'identifie à elle au niveau du comportement.

*A l'époque, je n'ai pas vu le pasteur divorcer. Or maintenant, il peut prendre 03 femmes. A l'époque, les pasteurs étaient craints par les soulards. Alors que maintenant, il s'assoit dans les bars. A l'époque les croyants eux-mêmes choisissaient leur pasteur à cause de leur comportement. Mais actuellement, c'est le presbytère qui l'impose. A Mvoutdoun, les croyants ont chassé le pasteur qui faisait l'adultère. Et on impose maintenant les pasteurs dans les paroisses avec la complicité du bureau exécutif. C'est leur comportement qui fait qu'on les enlève en fonction de l'adultère. On avait battu un pasteur dans ce sens à Nsam à Yaoundé<sup>551</sup>.*

<sup>550</sup> Entretien réalisé le 10 septembre 2018 à Yaoundé.

<sup>551</sup> Entretien réalisé à Biyeyem près d'Ebolowa le 31 mai 2016. Et un troisième informateur d'affirmer : « *Melu mvus a mbe na, be pasteur ya melu mvus be mbe be nyabôtô, éjijin : ve môs ya den, bia bo bi teme na, pasteur a bo ébone engeñgeñ, pasteur ya zia melu ma a bili eza minga engeñgeñ. On n'avait jamais connu ça avant. Bi nji yeme môs éziñ na pasteur a ke paroisse, fo'o be dossiers bi bili melu ma, pasteur a ke paroisse, nda ya ba te accueillir nye, il tombe sur la femme d'un ancien d'église. Parfois même a enlever nye. On a ces dossiers là melu ma. E mbia mbò'òne a nto. Abui be pasteurs ya melu ma ba koke fe Zambe woñ* ». (Entretien réalisé le 19 mai 2018 à Ebolowa)

Voici la traduction de ces propos bulu en français : *A l'époque c'était que, les pasteurs de l'époque étaient des hommes de poids et dignes. Mais aujourd'hui, nous constatons souvent avec étonnement que le pasteur commet l'adultère de manière ouverte. On n'avait jamais vu ça avant. Nous n'avons jamais su un jour que le pasteur une fois à la paroisse, comme les dossiers que nous avons ces jours-ci, que le pasteur se rend à la paroisse et la famille qui l'accueille, il tombe sur la femme d'un ancien d'église. Parfois même il l'enlève du foyer conjugal. On a ces dossiers là ces jours-ci. La mauvaise conduite caractérise les pasteurs d'aujourd'hui. Et plusieurs parmi ces pasteurs n'ont plus la crainte de Dieu.*

Cette mobilisation des manières d'agir de masse du pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui s'inscrit dans une logique de manducation, mais aussi de l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des fins personnelles et de la quête permanente de la notabilité. Le pasteur de l'EPC d'aujourd'hui s'inscrit dans une logique qui consiste à briser les frontières entre le sacré et le profane. Il veut mener une vie profane, ordinaire et mondaine tout en exerçant paradoxalement les fonctions reconnues sacrées par les fidèles sans que cela constitue une gêne pour lui . Dans ce sens, le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui est l'instigateur principal des tensions socio-institutionnelles au sein de cette confession protestante.

#### **IV- LE PASTEUR DE L'E.P.C : INSTIGATEUR PRINCIPAL DES TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES RÉCURRENTES**

Dans la section précédente, l'attention a été focalisée sur des mutations comportementales du pasteur de l'E.P.C. Il se trouve que le pasteur de l'E.P.C d'hier est caractérisé pas une éthique de la responsabilité ecclésiastique et un éthos de la distinction et de l'hypocrisie en termes de mœurs. Ces valeurs ont fluctué aujourd'hui pour se métamorphoser en la manducation et en l'ostentation comportementale qui participent du remodelage de la figure de pasteur de l'E.P.C. Cette section quant à elle s'attèle à présenter et à analyser le pasteur de l'E.P.C comme l'instigateur principal des tensions socio-institutionnelles observées de manière récurrente dans l'E.P.C. Il va s'agir en premier lieu de traiter des zones d'incertitude du pasteur de l'EPC, ensuite de le présenter comme l'acteur principal des tensions socio institutionnelles.

##### **A- Les zones d'incertitude du pasteur dans l'E.P.C**

Dans la perspective de l'analyse stratégique telle que Michel Crozier la présente, la zone d'incertitude, dans une organisation, correspond à la capacité d'autonomie de l'acteur face au pouvoir et contre le pouvoir. Dans cette optique, le pouvoir est accordé à chaque statut et la représentation qu'en a chacun du rôle ou des rôles qui sont liés, qui construit dans cette zone d'incertitude à l'intérieur de laquelle l'acteur est autonome dans ses choix.

Dans l'E.P.C, les zones dans lesquelles les acteurs, fidèles et pasteurs, expriment leur autonomie de choix, sont nombreuses. En effet, en situation de tensions socio-institutionnelles ou pas, les fidèles de l'E.P.C (pasteurs, anciens d'église, diacres et croyants) se saisissent souvent des zones d'incertitude comme la constitution, la pratique de la démocratie ou la liberté de conscience et d'expression afin d'agir sur le système E.P.C, de le contourner dans le but de

se satisfaire en termes de visées et d'intérêts. En ce qui concerne les marges de liberté du pasteur de l'E.P.C et qui font de lui un acteur pouvant influencer les décisions et le cours des événements dans cette confession protestante, il y a la constitution. Celle-ci dispose de plusieurs lois qui définissent les zones d'incertitude du pasteur. La constitution de l'E.P.C fait du pasteur, fidèle de cette église, le seul croyant qui est habilité à suivre une formation théologique assortie d'un diplôme de formation crédible dans l'un des instituts de formation approuvés par l'E.P.C et qui fait du pasteur, une fois affecté dans une paroisse, celui qui au plan de la doctrine chrétienne presbytérienne est capable de distinguer cette doctrine des hérésies professées par quelques croyants fidèles, de les avertir voire de les radier de la communauté en cas d'obstination.

La même constitution de l'E.P.C prévoit que le pasteur est le modérateur de la paroisse dans laquelle il est affecté. Personne d'autre ne joue ce rôle de modérateur en dehors de lui. Dans le cas où une paroisse manque de pasteur et donc de modérateur, celle-ci reste comme ça jusqu'à ce que le consistoire y affecte un pasteur qui sera le modérateur de cette paroisse. En tant que modérateur, le pasteur, et selon la constitution, préside le conseil presbytéral ou paroissial en ayant une voix prépondérante en cas d'égalité de voix entre anciens d'église et à l'issue d'un vote. Sa voix est également prépondérante quant au choix de ceux qui doivent prendre les sacrements et ceux qui doivent être consacrés anciens d'église ou diacres. Le pasteur de l'E.P.C, selon la constitution, est le seul dans une paroisse qui valide l'admission par confession des nouveaux membres de la paroisse. Il est le seul qui consacre les fidèles aux charges d'anciens d'église et de diacre. Il est le seul qui distribue les biens de salut et étant le seul à administrer les sacrements (le baptême et la Sainte Cène). Le pasteur est par ailleurs, incontournable à l'érection d'une nouvelle paroisse, d'un nouveau consistoire ou d'un nouveau synode. S'agissant de la création d'un nouveau consistoire par exemple, la constitution de l'E.P.C prévoit qu'elle mobilise d'abord 05 pasteurs. Car ceux-ci vont non seulement faire partie de la composition du bureau du consistoire, mais aussi seront les modérateurs des différentes paroisses liées à ce consistoire. Un nouveau consistoire ne saurait donc être érigé à l'E.P.C si les pasteurs ne marquent pas leur accord et en dépit du vœu des fidèles. Au plan de la démocratie, le pasteur, à l'E.P.C reste le seul à même d'être éligible aux postes de Modérateur d'une Assemblée Générale de l'E.P.C et de Secrétaire Général de l'E.P.C.

Au vu de ce qui précède, il s'observe que le pasteur dans l'E.P.C, dispose de plusieurs marges de liberté lui permettant d'être autonome dans ses choix, d'agir aussi dans le but de se satisfaire. Ces marges de liberté dont dispose le pasteur et lui permettant d'exprimer son

autonomie en termes de choix, sont davantage trouvées crédibles à ses yeux par les croyances collectives des fidèles de l'E.P.C sur lui. En effet, dans l'imaginaire collectif de ces fidèles, le pasteur est vu et regardé comme celui qui par les actes qu'il pose, permet la présentification du divin dans l'église. Il est regardé comme un homme et un serviteur de Dieu servant d'intermédiaire entre les fidèles et Dieu et à même d'être plus écouté par Dieu que le reste des fidèles. Il est vu dans cette optique comme celui qui, étant connecté à Dieu, peut bénir ou maudire un fidèle, voire recommander son sort à Dieu de manière « *négative* » ou « *positive* ». La prière du pasteur adressée à Dieu pour un fidèle, est regardée comme la prière ayant plus de crédibilité et donc à même d'être exaucée par Dieu. Dans l'imaginaire collectif des fidèles, le péché ou le manquement du pasteur est quelque chose qui ne mérite pas de commentaire public au risque qu'au nom de Dieu, il vous maudisse ou prononce une prière d'imprécation contre vous. Une imprécation ou une malédiction qui, selon les croyances des fidèles, aura un effet sur votre vie parce qu'il a reçu l'onction divine dans sa consécration à la charge pastorale. Chose qui le distingue aussi des autres fidèles.

Le pasteur de l'E.P.C est « *craint* » par ses fidèles et en rapport avec les représentations collectives développées sur lui connaissant. En tenant compte de toutes ces croyances collectives, le pasteur de l'E.P.C agit à son tour dans le but de préserver cette image liée à sa charge et que les fidèles ont de lui. Dans cette optique, plusieurs pasteurs, pour se satisfaire de leurs visées et intérêts dans l'église, procèdent souvent aux intimidations des fidèles en leur rappelant constamment qu'ils sont des oints de Dieu malgré tout. Et que les fidèles ont à se méfier parce qu'ils sont capables de bénir ou de maudire au nom de Dieu et que cela aura certainement un effet sur la vie du croyant fidèle. En effet, son titre de pasteur lui permet de développer et d'avoir une influence auprès des fidèles. Ces marges de liberté dont dispose le pasteur font de lui l'acteur et l'instigateur principal des tensions socio-institutionnelles dans l'E.P.C.

### **B- Le pasteur de l'E.P.C : acteur et instigateur des tensions socio-institutionnelles**

L'E.P.C est évidemment une organisation religieuse disposant les statuts, la constitution et un livre de lois pour la discipline. Ce qui fait qu'elle est par ailleurs un système social. Car ses structures et différentes juridictions ecclésiastiques se fondant sur sa constitution, son livre de lois et ses statuts, sont interdépendantes et liées entre elles. Au sein donc de ce système social, se trouve le pasteur voire les pasteurs. Ceux-ci, en réalité, et en fonction des zones d'incertitude, sont des acteurs. Ils ne subissent pas le système E.P.C, ils agissent davantage sur ce système dans le sens de se satisfaire. Le pasteur est non seulement un acteur mais aussi

l'instigateur des tensions socio-institutionnelles dans l'E.P.C observées de manière récurrente. C'est un acteur qui dans une situation qui lui est défavorable et dans laquelle il ne trouve pas son intérêt et conformément aux lois de l'église, développe une stratégie qui finit par engendrer les tensions socio-institutionnelles au sein de sa paroisse, de son consistoire d'origine pour se satisfaire et contourner le système dans lequel il ne trouve pas d'intérêt. Et des tensions qui produisent à leur tour des nouvelles territorialités d'articulation de foi en sa faveur.

Les illustrations dans ce sens au sein de l'E.P.C sont légion. Tel est le cas de la paroisse E.P.C de Douala-Nazareth, appelée auparavant paroisse Medjel La Grâce et qui d'abord rattachée au consistoire Nkol-Mvolan, est maintenant liée au consistoire Nkol-Mvolan-Jérusalem. Le changement de nom de cette paroisse est dû aux tensions observées en son sein, et qui, comme déjà évoquées dans ce travail ont caractérisé le consistoire Nkol- Mvolan jusqu'à sa production d'une nouvelle territorialité de foi : le consistoire Nkol- Mvolan-Jérusalem. Les fidèles de cette paroisse ont exprimé ces tribulations liées aux différentes migrations consistoriales dans un *Mémoire*. Ils écrivent qu'en l'an 2013, un an à peine, qu'ils sont une paroisse, dans un activisme débordant, le pasteur Medjel est dans la croisade qui aboutira à l'éclatement du grand consistoire Nkol- Mvolan. Pourquoi cet activisme ? Tout simplement une de ses ambitions restait insatisfaite. Dans sa décision unilatérale de se rallier au consistoire Jérusalem, le pasteur Medjel dans ses tractations pose une condition à savoir : que le consistoire Jérusalem l'installe comme Pasteur Appelé. La condition fut acceptée.

La démarche du pasteur Medjel ne fit pas l'unanimité dans la paroisse où fut organisée une farouche résistance des responsables et paroissiens. Ceci amena le Conseil Général du synode Est-Cameroun conduit par le Révérend Pasteur Ze Mechiok, président dudit conseil, de faire une descente à la paroisse Medjel La Grâce à Douala afin d'interroger tous les paroissiens sur leur volonté d'appartenir soit au consistoire Nkol- Mvolan, soit au consistoire Jérusalem. Au terme de la consultation, la majorité s'est exprimée en faveur du consistoire Nkol-Mvolan-Jérusalem, consultation qui a d'ailleurs poussé certains des fidèles à quitter la paroisse pour créer une nouvelle communauté qui est devenue aujourd'hui paroisse Gosen du consistoire Nkol-Mvolan.

Le consistoire Nkol-Mvolan Jérusalem a affecté le pasteur Medjel à la paroisse Medjel La Grâce comme pasteur appelé pour un mandat de 06 ans, renouvelable. Et il a occupé les

fonctions de : Membre du comité juridique et Aumônier du Presbyterial Jérusalem (ACF-E.P.C)<sup>552</sup>.

Et les anciens d'église de cette paroisse de continuer en disant qu'il n'a pas fallu longtemps, comme à son habitude, le pasteur Medjel à semer les grains de division dans la paroisse et dont les dérivées sont notamment :

- Incitation à la révolte pas les propos pervers du haut de la chair ;
  - \* Du haut de sa chair, le pasteur déclare et qualifie les anciens d'église d'homosexuels, de voleurs, sorciers, fils de putes (Dimanche 21 février 2016) ;
- Division clanisme
  - \* Le Révérend Medjel déclare à qui veut l'entendre que la paroisse est une propriété privée des ressortissants des Beul (son village). Tous les autres chrétiens sont rejetés et considérés comme étrangers ;
- Décision et sanctions arbitraires
  - \* Le Révérend Medjel décide seul d'excommunier tous les anciens d'église. Il interdit les rencontres de l'Amicale des Anciens d'Eglise. Décisions annulées par le conseil et réhabilitation de tous les Anciens ;
- Profanation et menaces de mort
  - \* Le Révérend Medjel promet la mort aux Anciens d'église et projette sa présence à leurs obsèques ;
- Harcèlement financier
  - \* Le Révérend Medjel a organisé régulièrement les cultes d'offrande baptisés « *Entretien pasteur* » et tous les fonds récoltés vont vers une destination inconnue ;
- Désordre sexuel
  - \* Le Rév. Medjel entretient de façon officielle une polygamie de 03 femmes (son épouse Alliance, la diacre Mpoual Claudette et l'épouse du pasteur, Mbydah Sandrine. Dimanche de Sainte Cène une bagarre a été séparée dans le temple le dimanche, 10 mai 2015.
- Enseignement des mauvaises doctrines en plein temple

---

<sup>552</sup> Mémoire « *Voilà pourquoi !!!* », p. 3. Ce Mémoire, à nous remis par un informateur, est une supplique des Anciens d'église et paroissiens de Douala Nazareth « (ex. Medjel La Grâce) diligentée aux assises du consistoire Nkol-Mvolan Jérusalem tenues à la paroisse Mont des Oliviers à Abong-Mbang du 08 au 13 novembre 2017 à l'adresse de la 61<sup>ème</sup> assise de l'Assemblée Générale de l'E.P.C à Metet dans le Département du Nyong et So'o tenue du 09 au 14 janvier 2018.

- \* Le dimanche 31 mai 2015, le Révérend Medjel enseigne aux femmes que Jésus-Christ est né dans l'adultère et que les prières ne peuvent pas enceinter une femme ;
- Détournement des biens de l'église.

Ce comportement déviant du pasteur Medjel a entraîné un désordre dans la paroisse, installant de fait un climat d'animosité, et, ce sur quoi informée, l'autorité administrative dans son devoir de maintenir l'ordre et la sécurité et par souci d'éviter tout débordement, a pris la mesure conservatoire de sceller le temple.

Mais peu avant la pose des scellés, les fidèles étaient dans l'obligation de saisir sa hiérarchie, le consistoire Nkol-Mvolan Jérusalem, avec 02 points dans leur requête :

- 1- L'annulation de la lettre d'appel du pasteur Medjel
- 2- Le changement du nom de baptême de la paroisse « *Medjel La Grâce* »

D'après le Mémoire, le consistoire Nkol-Mvolan Jérusalem à travers son Conseil Général a tout mis en œuvre pour discipliner le pasteur Medjel, afin de ramener l'ordre et la paix dans la paroisse. Mal leur en a pris car le pasteur Medjel dans sa fuite en avant s'est illustré dans une posture de rébellion contre sa juridiction qui, dans un premier temps l'a suspendu temporairement, par la suite l'a traduit au comité juridique donc il était membre. Dans sa posture d'insubordination, même par devant le comité juridique, il lui a été infligé la sanction de 4<sup>ème</sup> degré (déposition). C'est ainsi qu'en date du 09 juin 2016, les chrétiens réunis ont proposé au consistoire Jérusalem le nouveau nom de baptême de « *Douala Nazareth* ».

Peu de temps avant, faisant fi à sa sanction, du haut de la chaire, il a été lu un pamphlet en guise de résolutions d'un « *congregationnal meeting* » par le catéchiste Ambolou Shadrac dans lequel les chrétiens demandaient leur retour au consistoire Nkol-Mvolan.

Les fidèles continuent en disant que s'ils se réfèrent à la procédure qui a sanctionné le départ de la paroisse Medjel La Grâce de Nkol-Mvolan du consistoire Nkol Mvolan au consistoire Jérusalem, y a-t-il à chercher longtemps pour faire éclater la vérité ?

Les fidèles disent avoir été éberlués à l'annonce du verdict de la commission juridique spéciale N°3 de l'Assemblée Générale E.P.C de Nkonga du fait que certains éléments clés auxquels la commission devrait délibérer ont été minorés.

*Lorsque nous présentons ici les tribulations de celui qui était alors notre berger, ne devons-nous pas être auditionnés par la CJS-EPC à Nkonga ? Refus catégorique d'entendre la partie défenderesse :*

- 3- *Il a été démontré la procédure par laquelle la paroisse Medjel La Grâce est partie de Nkol Mvolan à Jérusalem ;*

- 4- *Par quelle achimie procédurale après 02 ans et 4 mois le même berger en toute illégalité entraîne la paroisse en chemin inverse vers Nkol Mvolan ?*

*Cela a été démontré :*

⇒ *Combien de fidèles comptait la paroisse au moment de la pose des scellés ?*

*Les registres sont là :*

⇒ *Combien d'anciens de l'église sont restés au consistoire Jérusalem ? Ils sont restés 14 sur 15.*

⇒ *Combien sont partis avec le pasteur Medjel ? Il est parti 1 sur 15.*

⇒ *Combien de diacres sont restés à Jérusalem ? Ils sont restés 10 / 18.*

⇒ *Combien de diacres sont partis avec le pasteur Medjel ? Ils sont partis 08 / 18.*

*Toutes les preuves sont là avec les justificatifs<sup>553</sup>.*

Le pasteur de l'E.P.C, est un acteur et en même temps un instigateur des tensions socio-institutionnelles. Le cas de la paroisse E.P.C de Douala Nazareth, ex paroisse Medjel La Grâce en est une des illustrations. En effet, d'après l'historique de cette partie détaillée dans le Mémoire à nous remis par un informateur, l'ex paroisse Medjel La Grâce tire ses origines de la communauté chrétienne des ressortissants de l'Est- Cameroun à Douala. Cette communauté regroupait tous les consistoires du synode Est- Cameroun à Douala et était encadrée par le pasteur Medjel Marcko Valère<sup>554</sup>. De 2004 à 2011, le pasteur a consacré 27 anciens de l'église et 32 diacres. Soit 59 officiers de l'église. Au jour d'aujourd'hui, il ne reste que 06, les 53 autres ayant été obligés de chercher refuge ailleurs dans d'autres communautés chrétiennes. Ceci montre la dégradation des rapports entre le pasteur Medjel et les responsables de la communauté. C'est ainsi qu'en 2007, au plus fort de cette détérioration, une pétition signée par les anciens de l'église de l'époque, demandait son départ, mais après moult négociations, avec une certaine élite de l'Est à Douala, le calme fut rétabli<sup>555</sup>. Les 53 officiers de l'église sont sortis du milieu de cette communauté à cause d'un foyer de tensions allumé par le pasteur Medjel et dont les fondements étaient l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des gains personnels, la quête de notabilité et une mentalité digestive du pasteur Medjel. En effet, en l'an 2012, le consistoire Nkol-Mvolan qui assure la tutelle de la communauté, décide de l'ériger en paroisse, et c'est à la veille des cérémonies que les paroissiens découvrent la supercherie et les machinations du pasteur Medjel sur le nom de baptême de la paroisse. Alors que les paroissiens s'attendaient trouver un accord avec le consistoire, c'est devant eux que ce nom est sorti du

<sup>553</sup> Mémoire « *Voici pourquoi* », pp. 3-6.

<sup>554</sup> Ce mémoire précise qu'en 2004, le pasteur Medjel arrive à Douala et est bien accueilli par les fidèles de cette communauté chrétienne qui par un élan de charité, mobilise les moyens financiers pour l'envoyer se former à Maroua comme infirmier vétérinaire. Cette formation lui donnera accès à un emploi à la fonction publique camerounaise.

<sup>555</sup> Mémoire, *op., cit.*, p. 2.

chapeau « *MEDJEL LA GRÂCE* ». Cette situation suscita la colère de plusieurs responsables et chrétiens qui ne pouvant supporter l'imposture, claquèrent la porte dont les anciens Mbala Etienne, Ngole Esther, Mombang Guy et Bekobe Serges<sup>556</sup>.

Ces propos sus-cités sont une preuve que le pasteur Medjel, type idéal du pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui, est un acteur qui use de ses zones d'incertitude pour agir dans le sens de se satisfaire. Dans le cas d'espèce, le pasteur Medjel a contourné les paroissiens en violant en même temps la constitution qui prévoit que ceux-ci sont appelés à trouver le nom de la paroisse en accord avec les responsables du consistoire. Il réussit seul à amener les responsables du consistoire à accepter que la paroisse porte son nom. Ce qu'il obtient dans le but de sa notabilité. Il est en fait à la quête de cette notabilité. En réalité, constatant que la communauté chrétienne d'hier est devenue une paroisse urbaine avec des fidèles socialement distingués et à même de mobiliser les moyens financiers pour les projets de la paroisse et les besoins personnels du pasteur, il développe donc une stratégie pour y rester comme modérateur de manière durable. Dans ce sens,

*Lorsque le consistoire Nkol-Mvolan affecte le pasteur Medjel comme tout premier modérateur de la paroisse naissante, le pasteur Medjel introduisit la veille une lettre de demande pour être installé comme pasteur appelé, appuyé en cela par son épouse et d'autres dames de sa cour, sans en référer aux responsables de la nouvelle paroisse. Cette demande n'eut pas d'échos auprès du consistoire Nkol-Mvolan. Ceci resta en travers de sa gorge, il se jurait qu'il quitterait ce consistoire à la première occasion, et ceci ne tarda pas<sup>557</sup>.*

Le pasteur Medjel, dans l'optique de se satisfaire en devenant « *pasteur appelé* »<sup>558</sup> de cette paroisse qui porte par ailleurs son nom, et voyant sa demande refusée dans ce sens par le bureau du consistoire, va se trouver parmi les pasteurs ayant instigué les tensions socio-institutionnelles qui ont émergé en rapport avec le scindement du consistoire Nkol-Mvolan. Il devient un acteur, comme quelques pasteurs de ce consistoire, pour le faire éclater et inscrire plutôt sa paroisse dans le nouveau consistoire afin d'obtenir les faveurs de ses premiers responsables pour être installé « *pasteur appelé* » dans la paroisse Medjel La Grâce. Les tensions socio-institutionnelles assorties de la production d'une nouvelle territorialité de foi qui émergent dans le consistoire Nkol-Mvolan, constituent en réalité une stratégie pour le pasteur Medjel d'agir sur le système E.P.C en vue de devenir le pasteur appelé de sa paroisse qui devait

---

<sup>556</sup> Mémoire, *op. cit.*

<sup>557</sup> Mémoire, *idem.*, p. 2.

<sup>558</sup> Dans le jargon ecclésiastique de l'E.P.C, un pasteur appelé dans une paroisse est un pasteur qui demeure dans une longue durée modérateur de cette paroisse. Il est vrai que cette pratique a cessé à l'E.P.C. aujourd'hui.

aussitôt rejoindre le nouveau consistoire et de bénéficier en permanence des prérogatives de cette paroisse. Ces tensions au sein du consistoire Nkol-Mvolan aboutissent donc à la production d'une nouvelle territorialité de foi : le consistoire Nkol-Mvolan Jérusalem. Il y allie directement sa paroisse en faisant fi de l'avis des fidèles. Sa demande, déposée dans ce nouveau consistoire, à savoir devenir le *pasteur appelé* de sa paroisse Medjel La Grâce, condition d'ailleurs qu'il avait posée au préalable pour que sa paroisse fasse partie du nouveau consistoire, fut acceptée. Il fut donc installé par le consistoire Nkol-Mvolan Jérusalem comme « *pasteur appelé* » de la paroisse Medjel La Grâce.

Au cours de sa mission de pasteur appelé dans cette paroisse, le pasteur Medjel, comme mentionné plus haut et en se référant au Mémorandum, va y développer des comportements et des pratiques qui font l'éloge de l'adultère, du clanisme, de l'abus d'autorité, de la concupiscence financière avec des cultes spéciaux d'offrande créés par lui et baptisés « *entretien pasteur* ». Ces comportements provoquent un climat d'animosité et de tensions sociales au sein de sa paroisse à telle enseigne que les autorités administratives dans l'optique de prévenir des rixes entre fidèles, prirent la mesure conservatoire de sceller le temple qui sert de lieu de culte à cette paroisse. La majorité des fidèles va poser une action collective en saisissant la hiérarchie du consistoire Nkol-Mvolan Jérusalem afin qu'elle annule la lettre d'appel du pasteur Medjel et de changer également le nom de baptême de cette paroisse Medjel La Grâce.

Le consistoire Nkol-Mvolan-Jérusalem, dans cette perspective, et constatant la posture d'insubordination du pasteur Medjel en dépit des avertissements, lui inflige finalement une sanction de 4<sup>ème</sup> degré qui correspond à la déposition. Le pasteur Medjel, en acteur, cherche à contourner cette sanction en développant une stratégie qui consiste à détacher cette paroisse Medjel La Grâce de l'autorité du consistoire Nkol-Mvolan-Jérusalem pour la rattacher de nouveau au consistoire Nkol-Mvolan. Il fait, en effet lire dans ce sens, un pamphlet écrit par lui-même et de connivence avec quelques fidèles acquis à sa cause, ayant des résolutions d'un *congregationnal meeting*, à un catéchiste nommé Amboulou Shadrac, pendant le culte. Pamphlet dans lequel il est écrit que les fidèles de sa paroisse demandent leur retour au consistoire Nkol-Mvolan. Cette invention du pasteur Medjel n'est qu'une stratégie mise sur pied par lui-même pour contourner les sanctions à lui infligées par le consistoire Nkol-Mvolan Jérusalem. Les tensions socio-institutionnelles qui résultent de cette stratégie du pasteur Medjel, aboutissent à une défection dans la paroisse Medjel La Grâce. Quelques fidèles sont

sortis de cette paroisse pour suivre le pasteur Medjel. Tandis que la majorité resta dans la paroisse Medjel La Grâce qui prit le nom de « *Douala Nazareth* » après ces tensions.

Cette étude de cas montre que le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui n'a pas pour objectif et pour souci premier d'encadrer spirituellement les fidèles de sa paroisse. Ses objectifs avoués sont l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des gains personnels, la quête de notabilité et le développement d'une mentalité digestive. Plusieurs tensions socio-institutionnelles dans l'E.P.C résultent du fait que quelques pasteurs dans un consistoire ayant été sanctionnés ou sachant qu'ils le seront cherchent de manière anti-constitutionnelle à créer un nouveau consistoire en emballant plusieurs fidèles des paroisses dans lesquelles ils servent comme modérateurs. Car dès lors qu'ils se retrouvent dans un autre consistoire, les sanctions à eux infligées dans le consistoire précédent n'ont plus d'effet.

## **CHAPITRE IX : LA FIGURE DES INSTITUTIONS SCOLAIRES ET HOSPITALIÈRES DE L'E.P.C EN CONTEXTE DE TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES**

Dans le chapitre précédent, il s'est agi de traiter de la figure de pasteur de l'E.P.C en contexte de tensions socio-institutionnelles. Il appert de manière sommaire que le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui développe surtout un éthos de la manducation et une éthique des comportements de masse, éléments qui participent du remodelage de cette figure de pasteur qui hier développait une éthique de la responsabilité et de la distinction. Le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui est aussi un acteur et l'instigateur principal des tensions socio-institutionnelles dans l'E.P.C. En effet, il dispose de quelques marges de liberté qui lui permettent d'agir et de provoquer des tensions au sein d'une paroisse ou d'un consistoire dans le but de se satisfaire en termes d'exercice du pouvoir ecclésiastique à des profits personnels, de quête de notabilité. Le second et dernier chapitre de cette partie quant à lui voudrait aborder la figure critique des institutions scolaires et hospitalières de l'E.P.C en contexte de tensions socio-institutionnelles. La première section de ce chapitre va s'atteler à analyser la grandeur d'antan des institutions hospitalières et scolaires de l'E.P.C en insistant sur la civilisation des mœurs d'instruction et des mœurs médicales des peuples autochtones du Sud-Cameroun. La deuxième section quant à elle voudrait insister sur les fondements de la crise des institutions scolaires et hospitalières de l'E.P.C. La troisième section, enfin va traiter de la précarité de l'E.P.C en montrant que c'est une église aux tensions managériales, au niveau de ses institutions, et aux tensions socio-institutionnelles récurrentes.

### **I- GRANDEUR D'ANTAN DES INSTITUTIONS SCOLAIRES, PROFESSIONNELLES ET HOSPITALIÈRES DE L'EPC**

La Mission Presbytérienne Américaine a légué à l'E.P.C des institutions sociales de développement. Parmi celles-ci il y a le secrétariat à l'éducation (l'institution scolaire) et la direction de l'œuvre médicale qui est l'institution hospitalière. L'E.P.C elle-même a créé, plus tard d'autres institutions ou départements à l'instar des départements de la planification et de la programmation, de l'agriculture et du développement rural, des projets, pour ne citer que ceux-là. Toutes ces institutions ont permis à l'E.P.C de contribuer, voire d'être présente dans le développement socio-économique du Cameroun. Mais aujourd'hui elles présentent toutes, une figure critique. Pour comprendre et expliquer les fondements de cette crise qui les caractérise,

il importe de l'analyser dans une perspective socio-historique c'est-à-dire du temps long. Cette section, dans ce sens, s'attèle à présenter la grandeur d'antan de deux institutions sociales de l'E.P.C à savoir les institutions scolaires et hospitalières. Il s'agit en réalité d'analyser de près les dynamiques sociales qu'elles ont impulsées chez les populations autochtones du Sud-Cameroun, mais aussi la crédibilité historique, en termes de rayonnement, qu'elles ont eu auprès des populations de la sous région Afrique Centrale.

### **A- L'institution scolaire de l'E.P.C**

Cette sous section analyse les dynamiques sociales survenues chez les populations autochtones du Sud-Cameroun après avoir été en contact avec l'école introduite par les missionnaires presbytériens.

#### **A-1- L'introduction de l'école dans le Sud-Cameroun : un facteur de distinction sociale**

La M.P.A, dans le but de développer une stratégie d'évangélisation efficace et assortie d'un objectif qui consiste à transformer les conditions de vie des populations autochtones, a créé une institution scolaire et professionnelle. Celle-ci s'est donnée pour but d'instruire, d'éduquer et de former les populations autochtones du Cameroun. Elle comprend les écoles primaires, les collèges d'enseignement secondaire et technique<sup>559</sup>.

L'intégration des populations autochtones du Sud-Cameroun dans l'institution scolaire presbytérienne est une preuve de leur acceptation de cette culture savante occidentale. Elle traduit aussi la domination de cette culture presbytérienne chez ces peuples indigènes. L'institution scolaire presbytérienne est venue remodeler la configuration sociale des peuples autochtones du Sud-Cameroun. L'introduction de l'école chez ces populations, par les missionnaires presbytériens est venue aussi provoquer quelques dynamiques sociales dans leurs univers. En effet, avant l'arrivée des missionnaires presbytériens dans le Sud-Cameroun, l'instruction ou l'éducation, chez ces peuples était orale. Elle se limitait à une transmission orale des valeurs et des sagesses ainsi que de l'héritage culturel d'une génération à une autre. Mais avec la mise en place de l'institution scolaire presbytérienne dans ces sociétés autochtones du Sud-Cameroun, il s'observe quelques mutations sociales. D'abord la rationalisation de l'instruction. Elle devient organisée en comprenant l'enseignement primaire en bulu, l'enseignement primaire en allemand, puis en français et l'enseignement secondaire général et professionnel. Cette instruction devient ensuite écrite. Car le matériel didactique et

---

<sup>559</sup> Lire à propos Guy Christian Efemba, *op., cit.*

pédagogique, comme les stylos, les cahiers, les salles de cours, est introduit. Ces parcours d'enseignement sont sanctionnés par la délivrance d'un diplôme. Ce diplôme est le symbole d'un capital culturel en termes de savoir savant ou de savoir-faire qui introduit une distinction sociale entre ceux parmi les autochtones qui en sont détenteurs, et ceux qui n'en possèdent pas. Les détenteurs d'un diplôme connaissent automatiquement une mobilité sociale qui leur fait avoir une position sociale en termes d'emploi et les distinguant donc des autres autochtones. Dans ce sens, ils arrachent une considération sociale et sont regardés comme des « évolués » à cause de la différenciation sociale que le métier professionnel, élément nouveau également, qu'ils exercent à partir du diplôme obtenu, créé entre eux. Cette distinction sociale provoquée par l'école, dans la logique de ces dynamiques sociales est le salaire. Les détenteurs d'un diplôme exercent un métier professionnel, chose nouvelle également dans cet espace social, qui aboutit à un salaire mensuel. Ce salaire participe également du changement de leur style de vie et crée davantage la distinction entre les détenteurs d'un diplôme et ceux qui n'en avaient pas. L'institution scolaire de la M.P.A/E.P.C a donc connu un rayonnement et une crédibilité au Cameroun et dans la sous-région à une période donnée.

#### **A-2- Le rayonnement de l'institution scolaire et professionnelle de l'E.P.C**

De 1866, date de l'arrivée et de l'installation des missionnaires presbytériens américains dans le Sud-Cameroun jusqu'à 1957, date de l'indépendance de l'E.P.C, l'institution scolaire de la M.P.A fut rayonnante. Elle a bénéficié auprès des populations du Sud-Cameroun et du Cameroun en général d'une crédibilité sociale. Cette crédibilité était due à la qualité de l'offre de formation retrouvée dans ses écoles et collèges. Plusieurs écoles de cette institution scolaire étaient des écoles de référence à l'instar de la *Frank James Industrial School* d'Elat à Ebolowa ou de l'École Normale de Foulassi près de Sangmélima<sup>560</sup>. Plusieurs hommes politiques et intellectuels camerounais tels que Abel Eyinga, Ruben Um Nyobe ont été formés dans l'institution scolaire de la M.P.A /E.P.C.

Le 11 décembre 1957, l'E.P.C émerge de la M.P.A et devient indépendante. Et quelques années plus tard l'institution scolaire de la M.P.A est transférée juridiquement à l'E.P.C. En 1960, la formation politique de l'État du Cameroun va prendre corps. Et de 1957 à 1995, l'État du Cameroun va créer plusieurs établissements d'enseignement primaire, secondaire, d'enseignement général et technique. Plusieurs autres confessions religieuses telles que l'Église

---

<sup>560</sup> L'École Normale de Foulassi reste historiquement célèbre. Car c'est sa promotion de 1928, avec les étudiants comme Samuel Minkio Mbamba, René Jam Afane, qui composent les paroles et le chant de l'hymne national du Cameroun.

Catholique Romaine au Cameroun vont également densifier leur carte scolaires. Mais durant la même période, c'est-à-dire de 1957 à 1995, l'institution scolaire de l'E.P.C héritée de la M.P.A va garder la même crédibilité. L'offre de formation reste de qualité. Et ses établissements scolaires restent davantage sollicités. L'E.P.C, avec l'aide des missionnaires presbytériens américains, va densifier sa carte scolaire en créant dans plusieurs localités au Cameroun des écoles maternelles, des écoles primaires et des collèges d'enseignement général et technique.

Voici quelques effectifs des écoles de l'E.P.C de quelques années scolaires :

**Tableau n°5 : Répartition des écoles maternelles de l'E.P.C en 1990, leurs effectifs d'élèves et d'enseignants**

Localités	Ecoles	Elèves	Enseignants
Douala	Sion I et Sion II	40 et 35	2 et 2
Edéa	Edéa	125	8
Bibia	Bibia	28	2
Ambam	Ambam	32	1
Olamze	Olamze	36	1
Metet	Metet	38	3
Yaoundé	Marie Gocker	425	18
	Djougolo	225	12
	Nkometou	42	4
Bertoua	Bertoua	52	3
<b>TOTAL</b>	<b>11</b>	<b>1078</b>	<b>56</b>

Source : Tableau réalisé à partir des fiches techniques du secrétariat à l'éducation de l'E.P.C

**Tableau n°6 : Les écoles primaires de l'E.P.C au cours de l'année 1990-1991**

Secteurs	Nombre d'écoles	Nombre d'enseignants	Nombre d'élèves
Est	4	18	932
Douala I	6	36	1052
Douala II	6	37	1350
Edéa	2	7	167
Centre I	3	68	2750
Centre II	3	12	650
Sud I	4	14	812
Sud II	8	20	750
<b>TOTAL</b>	<b>36</b>	<b>212</b>	<b>8.463</b>

Source : Données statistiques du secrétariat à l'éducation de l'E.P.C

**Tableau n°7 : Les établissements d'enseignement secondaire de l'E.P.C en 1990**

Etablissement	Lieu	Type d'enseignement
Collège unis d'Elat	Ebolowa	Général et technique
Collège Gerges Schwat	Edéa	Général
Johnston	Yaoundé	Général
Conaf	Ambam	Général
Metet	Metet	Général
Reiny Bidja	Akonolinga	Général et technique
Anderson	Bafia	Général et technique
Camille chazeaud	Foulassi	Général
Ta-Neal	Ilanga	Technique
Nkol-Mvolan	Abong-Mbang	Général et technique
Bethanie	Ayos	Général
Bokally	Bibia	Général
Zoe	Olamze	Général
Sinaï	Douala	Général

Source : Secrétariat à l'Éducation, E.P.C.

**Tableau n°8 : Les effectifs des écoles maternelles de l'E.P.C**

Années scolaires	Nombre d'écoles	Nombre d'élèves
1985 – 1986	07	1074
1990 – 1991	10	2653
1995 – 1996	11	3119

Source : Secrétariat à L'éducation de l'E.P.C

**Tableau n°9 : Effectifs dans les écoles primaires de l'E.P.C**

Années scolaires	Nombre d'écoles	Nombre d'élèves
1980 – 1981	30	5242
1985 – 1986	36	7534
1990 – 1991	36	10850

Source : Secrétariat à l'Éducation, E.P.C

**Tableau n°10 : Effectifs des élèves des collèges de l'E.P.C**

Années scolaires	Nombre de collèges	Effectif des élèves
1970 – 1971	11	2908
1975 – 1976	12	3542
1980 – 1981	14	7019
1985 – 1986	14	7113
1990 – 1991	14	8207

Source : Secrétariat à l'Éducation de l'E.P.C.

Ces différents tableaux comprenant le nombre des écoles maternelles, primaires et secondaires de l'E.P.C, ainsi que les effectifs en termes de période, sont, comme cela a déjà été noté, le résultat de la densification de la carte scolaire de l'E.P.C qui elle-même s'explique par la crédibilité en termes d'offre d'éducation que les populations du Cameroun reconnaissent à l'institution scolaire de l'E.P.C jusqu'aux années 1995. Il en est de même de l'institution hospitalière de l'E.P.C.

## **B- L'institution hospitalière de la M.P.A /EPC**

L'institution hospitalière est le second levier, sur le volet social, appuyé par la MPA dans ses stratégies d'évangélisation des peuples indigènes du Sud-Cameroun. Il s'agit donc ici d'analyser d'une part les dynamiques thérapeutiques voire les dynamiques sociales observées chez les peuples autochtones du Sud-Cameroun dès l'enracinement de la médecine presbytérienne. Et d'autre part il va s'agir de se focaliser sur le rayonnement de l'institution hospitalière de la MPA / EPC.

### **B-1- La médecine presbytérienne : un facteur de civilisation des mœurs médicales des peuples du Sud-Cameroun**

La M.P.A avait mobilisé dans ses rangs, et afin de dominer, au plan de la religion, le Cameroun et notamment le Sud-Cameroun, des missionnaires aux formations et aptitudes éclectiques et parmi lesquels donc des médecins et des sages-femmes pour provoquer une dynamique thérapeutique chez les peuples autochtones du Sud-Cameroun.

Des soins médicaux ambulants au début à l'érection d'une institution hospitalière, la M.P.A, sur le plan thérapeutique, participe du remodelage de la configuration des sociétés du Sud-Cameroun. Il est certes vrai que le changement social dans ce sens ne fut pas rapide. Mais peu à peu, les soins de santé de la M.P.A commencèrent à modifier les manières de penser, de sentir et d'agir des populations autochtones du Sud-Cameroun. Et effet, la médecine presbytérienne a non seulement impulsé quelques dynamiques sociales au Sud-Cameroun, mais aussi elle a constitué un facteur de civilisation des mœurs médicales de ces populations autochtones. Sur ce dernier plan, en effet, avant l'arrivée des missionnaires presbytériens américains dans le Sud-Cameroun, les populations locales, les Bulu par illustration, non seulement développaient des représentations sur certaines maladies comme la lèpre, la maladie du sommeil, mais aussi avaient leur trajectoire thérapeutique dont l'étiologie des maladies mettait l'accent sur la paranormalité et non sur la science. Cette croyance aux phénomènes paranormaux comme source des maladies ainsi que les multiples tabous et représentations sociales développés sur les maladies, étaient une entrave à la crédibilité que devaient porter les indigènes à la médecine occidentale. Mais quelques temps après et ayant vu les effets thérapeutiques de la médecine presbytérienne, l'étiologie et la thérapie des maladies commencèrent à changer. Les mentalités de ces indigènes procédèrent peu à peu à une déconnexion de leur médecine pour se connecter à la médecine presbytérienne. La médecine presbytérienne a donc dans ce sens été une dynamique externe ayant impulsé les

transformations sociales en pays indigène. Celles-ci sont par exemple la mise en pratique des règles d'hygiène élémentaires dans la vie quotidienne à l'instar du fait de se laver les mains avec du savon avant et après avoir mangé, le recours aux soins de santé offerts par les missionnaires au détriment de leur thérapie en cas de maladie, et le recours aux opérations chirurgicales effectuées par les mêmes missionnaires. La crédibilité que les indigènes ont commencé à accorder à la médecine presbytérienne, a suscité une remise en cause de leur propre trajectoire thérapeutique au point où le Dr Georges W. Thorne pouvait constater, comme ça a déjà été mentionné dans le premier chapitre de ce travail, la confiance thérapeutique que les indigènes font désormais à la médecine presbytérienne.

Et au premier plan, l'érection de l'institution hospitalière de la M.P.A finit non seulement par créer une dépendance thérapeutique des populations autochtones envers elle, mais aussi provoqua quelques dynamiques sociales chez ces peuples. Au-delà d'enclencher à son tour une mobilité sociale et une distinction faisant émerger une élite au sein de la population autochtone, comme ce fut le cas de l'institution scolaire de la M.P.A, une élite comprenant les assistants médicaux, les infirmiers autochtones détenant un capital intellectuel et professionnel médical, la médecine presbytérienne a provoqué une dynamique managériale chez ces peuples avec l'émergence de la gestion et de la hiérarchie. Car les notions de patron, infirmier-chef, médecin-chef ou réunion de coordination étaient absentes du langage des peuples autochtones avant l'arrivée des Presbytériens Américains. Une dynamique thérapeutique émergea aussi car l'équipement médical utilisé par les Presbytériens Américains dans cette trajectoire thérapeutique était d'un genre nouveau chez les peuples du Sud-Cameroun. Le microscope, le laboratoire d'analyse médicale, les comprimés, les seringues constituent les éléments de cet équipement médical étant à l'origine du remodelage thérapeutique chez les populations camerounaises locales. La renommée de l'institution hospitalière de la M.P.A/E.P.C résultait donc de toutes ces métamorphoses sociales.

## **B-2- La renommée de l'institution hospitalière de la MPA/EPC**

Cette renommée est le résultat de la fréquentation des patients autochtones. Ce qui non seulement traduit voire est une preuve d'une acculturation thérapeutique des populations locales, mais aussi exprime la domination de la médecine presbytérienne sur les trajectoires thérapeutiques locales des peuples autochtones. Au sujet de ce rayonnement dans les années 1950, Mballa Nguelé écrit ceci

*Le premier est le perfectionnement de leur infrastructure. Dans chacun de ces établissements, on trouve en 1953 : un laboratoire, une salle*

*d'opération, un dispensaire, un orphelinat, un cabinet dentaire, une maternité, une léproserie et des chambres d'hospitalisation. Ce qui fait dire à M. Pietri que la station de Metet (comme les autres stations principales), se distingue par une certaine opulence matérielle. Le deuxième facteur du succès des formations médicales de la M.P.A est l'efficacité des médecins américains. Citons à titre d'exemple, les docteurs Adams, Pen, Sandillands, Shanks, Throne et Wolf. Ces deux derniers furent souvent sollicités par les autorités françaises pour faire des interventions chirurgicales et d'autres soins complexes dans les hôpitaux publics de Bafia et d'Ebolowa<sup>561</sup>.*

Et s'agissant notamment de l'Hôpital Central d'Enongal,

*Les malades viennent de tous les coins du Cameroun, de près ou de loin : les femmes sont les plus nombreuses : 40 % dont 60 % avec les enfants. Les hommes représentent 24 % et les enfants 27 %. Les statistiques de l'hôpital notent qu'en 1934, 52 % des malades sont des chrétiens dont 34 % de catholiques et 14 % sans religion<sup>562</sup>.*

De 1957 à 1970, l'institution hospitalière de l'EPC garda la même crédibilité et la même renommée. Sa gestion fut confiée à l'E.P.C naissante plus tard après son indépendance en 1957. Dans cette période, l'institution hospitalière de l'E.P.C connut quelques métamorphoses. Sa rationalisation en termes de management fut densifiée avec l'émergence du bureau central et d'un conseil d'administration. Le personnel médical fut aussi densifié. Le rayonnement de l'institution hospitalière à cette période est le corollaire de sa rationalisation avec un accent sur la spécialisation des fonctions et des compétences de chaque individu en adéquation avec le poste qu'il occupe dans un hôpital ou dans la direction de l'institution hospitalière. Il s'observe également quelques métamorphoses de cette institution hospitalière dans la période allant de 1970 à 1995. Sa carte sanitaire a été densifiée avec la création de nouveaux districts de santé comme le district de santé de Djoungolo. Elle comptait 12 districts de santé dès 1995. Le personnel médical connut aussi un changement avec l'emploi des premiers médecins noirs comme Etya'ale Essi Daniel ou Obiang Henri Moïse. Bien qu'il y eût quelques crises managériales éphémères comme le complot contre Van Dijk, le directeur administratif et financier de cette institution hospitalière et la nomination à ce poste par l'Assemblée Générale de l'E.P.C en 1973 du premier noir et camerounais le Rév. Albert Théodore Nyemb, ainsi qu'un recrutement pléthorique du personnel médical, l'institution hospitalière de l'E.P.C bénéficia encore d'une reconnaissance sociale et d'une crédibilité. Ses hôpitaux et centres de santé étaient encore fréquentés massivement, nonobstant l'érection des hôpitaux publics modernes dans les

<sup>561</sup> Mballa Nguelé, « *La Mission Presbytérienne Américaine et le nationalisme camerounais, 1866-1957* », Thèse de Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en Histoire, Université de Yaoundé, 1989, p. 76.

<sup>562</sup> Samuel Efoua Mbozo'o, *op. cit.*, p. 271.

villes de Yaoundé et de Douala. Les salaires étaient régulièrement payés aux employés. L'E.P.C, à travers ses institutions scolaire et hospitalière a participé du développement socio économique du Cameroun notamment dans l'amélioration des conditions de vie des populations. L'E.P.C a porté un secours à l'État camerounais dans la lutte contre le chômage en recrutant plusieurs camerounais formés ou pas dans ses hôpitaux. Néanmoins de 1995 jusqu'à aujourd'hui, l'institution hospitalière, du fait des tensions managériales, tout comme l'institution scolaire, présentent une figure critique.

## **II- LA FIGURE CRITIQUE DES INSTITUTIONS SCOLAIRE ET HOSPITALIÈRE DE L'E.P.C.**

Dans la première section de ce chapitre, il s'est agi de s'attarder sur la grandeur d'antan des institutions hospitalière et scolaire de l'E.P.C. De manière sommaire, il appert que l'institution hospitalière de l'E.P.C de son émergence jusqu'en 1995 a connu une crédibilité indéniable. Il en est de même de son institution scolaire. Mais aujourd'hui ces institutions brillent dans la décrépitude. Celle-ci est due aux tensions managériales elles-mêmes liées aux tensions socio-institutionnelles de l'E.P.C. Cette section s'attèle donc à analyser les fondements de la crise des institutions hospitalières et scolaires de l'E.P.C. Il s'agira dans ce sens de se focaliser d'abord sur les fondements de la crise de l'institution scolaire, ensuite sur ceux de l'institution hospitalière.

### **A- Les fondements de la crise de l'institution scolaire de l'E.P.C.**

Aujourd'hui l'institution scolaire de l'E.P.C est en crise. Elle a perdu de sa crédibilité d'antan. Et sa renommée n'est plus d'actualité. Quelques données statistiques en termes d'effectifs et de nombre d'écoles et au plan de la comparaison le montrent davantage.

**Tableau n°11 : Effectifs des élèves dans les écoles de l'E.P.C de 1990 à 2021**

Ecoles	Années scolaires et effectifs des élèves			
	1990 – 1995	1995 – 2000	2000 – 2005	2017 – 2021
Maternelles	/	3119	2012	2117
Primaires	10 850	6 894	3149	3427
Secondaires	8207	5063	3212	2715

*Source : Secrétariat à l'éducation de l'E.P.C.*

Les données statistiques ci-dessus montrent que le taux de fréquentation de l'institution scolaire de l'E.P.C est allé décroissant d'année en année. En prenant par exemple le cas des écoles primaires, dans les années 1990-1995, elles avaient un effectif de 10850 élèves. Cet effectif est passé de 6894 élèves de 1995 à 2000, pour se retrouver à 3.149 élèves entre 2000 et 2005. En cette année scolaire 2020-2021, les écoles primaires de l'E.P.C ont un effectif de 3427 élèves. Nonobstant une augmentation de 278 élèves par rapport à la période de 2000-2005, un constat se dégage de ces données à savoir la baisse de fréquentation des écoles primaires de l'E.P.C qui est un indice de sa crise. Le même constat est fait au niveau de ses collèges d'enseignement secondaire. En effet, les collèges de l'E.P.C avaient un effectif de 8207 élèves entre 1990 et 1995. Cet effectif est passé de 5063 de 1995 à 2000. Il est encore passé de 3212 élèves dans la période allant de 2000 à 2005. En cette année scolaire 2020-2021, les collèges de l'E.P.C ont un effectif de 2715 élèves. Au niveau du nombre d'établissements scolaires, il s'y observe aussi une certaine décroissance. D'après les données à nous transmises au secrétariat à l'éducation de l'E.P.C, cette confession protestante comptait en 1990, 40 écoles maternelles. Aujourd'hui elle n'en compte que 32. Après avoir transféré plusieurs de ces écoles primaires à l'Etat du Cameroun, et fermé d'autres, l'E.P.C ne compte que 24 écoles maternelles fonctionnelles. En 1990, l'E.P.C comptait 14 collèges d'enseignement secondaires. Elle n'en compte aujourd'hui que 09 qui sont fonctionnels et qui comprennent les 2715 élèves en cette année scolaire 2020-2021.

Toutes ces données statistiques, et comme cela a été souligné au début de cette sous-section, corroborent la thèse selon laquelle l'institution scolaire de l'E.P.C présente une figure critique. Elle est en crise parce qu'elle a perdu sa crédibilité d'antan qui faisait son rayonnement. Et la fréquentation, en termes d'effectif, de plus en plus basse de cette institution scolaire est l'indice principal de cette crise. En réalité, l'institution scolaire de l'E.P.C fait aussi face aux tensions managériales. Celles-ci aboutissent donc à la crise qui la caractérise et qui a quelques fondements.

Les fondements de la crise qui affecte l'institution scolaire de l'E.P.C sont principalement le management et l'éthique. En effet, il y a au sein de cette institution un déficit observé dans la mise en application de l'ensemble des techniques d'organisation et de gestion de cette institution, et un modèle de comportement caractérisé par la mentalité digestive, autrement dit une logique d'accumulation des fonds pour son propre intérêt. Au niveau du management notamment, il est remarqué que le personnel enseignant et le personnel du

secrétariat à l'éducation n'ont pas de profil approprié pour un management de qualité qui puisse maintenir la crédibilité de cette institution scolaire.

**Tableau n°12 : Liste des secrétaires du département à l'éducation de l'E.P.C**

Nom des secrétaires	Profession	Durée
NKENG ETOGA P.V	Pasteur	1976 – 1979
NTOSSUE ALO'O E.	Pasteur	1979 – 1982
BAYIGA Alfred	Pasteur	1982 – 1987
ENGOUGA ENGOUGA B.	Pasteur	1987 – 1990
ZOE OBIANGA Rose	Laique	1990 – 1995
ZANG ZANG M. G	Pasteur et enseignant	1995 – 2003
BIYONG Philippe E.	Pasteur et enseignant	2003 – /

*Source : Guy Christian Efemba.*

Le tableau ci-dessus indique que parmi les secrétaires généraux du département de l'éducation de l'E.P.C, 06 sont des pasteurs et seuls deux sont des enseignants. Et parmi les pasteurs, les 04 premiers, comme l'indique le tableau, détiennent seulement un diplôme de formation en théologie et aucune formation en management ou même en pédagogie. Leur carte d'identité professionnelle constitue en réalité une entrave à un management de qualité de l'institution scolaire de l'E.P.C. Il en est de même du profil du personnel de ce secrétariat à l'éducation. Ce sont des pasteurs de manière majoritaire qui n'ont qu'un diplôme en théologie. En ce qui concerne le personnel enseignant de cette institution scolaire, voici ce qu'en dit Guy Christian Efemba :

*La qualité du personnel des écoles de l'E.P.C constitue également un problème pour elles. Il s'agit surtout dans le cadre du personnel enseignant titulaire. En effet, le personnel enseignant des écoles de l'E.P.C est peu qualifié. Cette situation est due au fait qu'il a un niveau intellectuel bas et manque de recyclage par des séminaires de formation. Le niveau intellectuel moyen des enseignants des écoles (maternelles, primaires et secondaires), est le BEPC et le CAP. On y trouve quelques bacheliers et licenciés qui se font vraiment rares. Ce niveau intellectuel ne permet pas à ces derniers de maîtriser les enseignements qu'ils doivent dispenser car certains se retrouvent en*

*train d'enseigner des classes de leur niveau intellectuel ou même celles au-dessus*<sup>563</sup>.

Le personnel enseignant de l'institution scolaire de l'E.P.C, selon les propos ci-dessus, recruté avec légèreté en termes de profil académique et professionnel, participe à décrédibiliser les établissements scolaires de l'E.P.C au niveau de leur offre de formation et d'instruction. En ce qui concerne l'éthique comme fondement de la crise qui affecte l'institution scolaire de l'E.P.C, il s'observe au sein de l'institution scolaire de l'E.P.C, un modèle de comportement caractérisé par la *politique du ventre* c'est-à-dire une logique d'accumulation des fonds pour son propre intérêt. En effet, il y a aussi tensions managériales ou simplement crise au sein de l'institution scolaire de l'E.P.C parce que cette institution est caractérisée par un management de profit personnel et de rapines. Le personnel de l'institution scolaire de l'E.P.C n'a pas au fond pour objectif premier un management efficace dans le but de faire rayonner cette institution. Ce personnel s'inscrit plutôt dans une logique de pillage des fonds de l'institution scolaire, pour leurs intérêts personnels.

*En fait, étant donné que 95 % de secrétaires, des agents financiers et le reste du personnel de secrétariat à l'éducation de l'E.P.C sont des pasteurs, ils bénéficient d'une immunité pastorale. Cette immunité crée une sorte de légalisation ou d'institutionnalisation de la fraude financière. Les auteurs des détournements de fonds du secrétariat à l'éducation ne peuvent pas être destitués ni par le Conseil d'Administration, ni pas l'Assemblée Générale, respect des statuts oblige. La conséquence de cette impunité est la régularité des détournements de fonds par ses dirigeants. Ce fut le cas en 2000, où la totalité de la subvention de l'État a été détournée par le responsable du secrétariat à l'éducation pour des fins personnelles. L'argent qui était destiné pour le paiement des salaires des enseignants, a acheté un terrain au quartier Kondengui à Yaoundé et construit un complexe scolaire*<sup>564</sup>.

Cette mentalité d'accumulation des fonds par le personnel de l'institution scolaire de l'E.P.C est accompagnée en même temps d'un recrutement massif et par affinité du personnel enseignant et de la nomination continue des agents financiers dans le secrétariat à l'éducation qui n'ont pas de formation en finances ou en comptabilité. L'institution hospitalière de l'E.P.C, à l'image de son institution scolaire, présente aussi une figure critique dont les fondements sont similaires aux fondements de la décrépitude de l'institution scolaire de cette confession protestante.

<sup>563</sup> Guy Christian Efemba, *op., cit.*, p. 142.

<sup>564</sup> Guy Christian Efemba, *op., cit.*, pp. 139-140.

## B- Les fondements de la crise de l'institution hospitalière de l'E.P.C

L'institution hospitalière de l'E.P.C présente elle aussi une figure critique. Elle a perdu de sa crédibilité d'antan. Ses hôpitaux ne sont plus des hôpitaux de référence au Cameroun. L'un des indices visibles de cette crise est la fréquentation des patients dans cette institution hospitalière. Prenons l'illustration de cette fréquentation à l'Hôpital Central d'Enongal :

**Tableau n°13 : Nombre de patients consultés par jour à l'Hôpital Central d'Enongal en 1987 et en 2020**

Années, mois et journées de consultation	Nombre de patients consultés
<b>1987</b>	
03 mars	113
04 mars	176
27 mars	109
30 mars	180
<b>2020</b>	
20 février	09
27 février	05
21 mai	07
22 mai	01

Source : Registres de consultation de l'Hôpital Central d'Enongal.

Ces quelques journées de consultations, parmi tant d'autres semblables, prélevées dans les registres de l'Hôpital Central d'Enongal, montrent que contrairement à l'année 1987 où le nombre de consultation par jour était élevé, la fréquentation des patients par rapport à ce que connaissait cet hôpital, a baissé. L'Hôpital Central d'Enongal n'a plus atteint 20 patients la journée depuis plusieurs années aujourd'hui. Cet hôpital n'est qu'un échantillon de la crise qui affecte tous les grands hôpitaux de l'E.P.C aujourd'hui. L'Hôpital Central d'Enongal a en moyenne et selon les informations du terrain, 04 malades par jour. L'hôpital de Metet quant à lui a 03 malades par jour. D'ailleurs, un de nos informateurs à Metet nous disait « parfois on n'a même pas de malade par jour »<sup>565</sup>.

<sup>565</sup> Entretien réalisé le 30 avril 2020 à Metet.

En se référant davantage aux informations recueillies sur le terrain, l'hôpital de Donnenkeng oscille entre 40 et 50 malades par mois, et a en moyenne 02 malades par jour. Quant à l'hôpital de Djoungolo, situé en plein cœur de la capitale du Cameroun, il a en moyenne 09 malades par jour pour ne parler que ceux-là. Dans ces hôpitaux, les pavillons sont vides. En les parcourant, non seulement il y a du calme, mais aussi les hospitalisés sont rares. C'est à peine qu'un patient hospitalisé est trouvé dans une chambre. À l'Hôpital Central d'Enongal, le personnel médical n'est plus de garde. En outre, un climat qui n'est pas reconnu aux hôpitaux, règne dans les structures sanitaires de l'E.P.C. Après la prière du personnel le matin, les quelques patients qui vont arriver avec des écarts en termes de temps, seront consultés soit par un infirmier soit par un médecin au cas où il est là. Le personnel médical passe toute la journée assis sur des bancs indiqués aux patients ou dehors, en train de se livrer aux causeries jusqu'à l'après-midi.

Cette figure critique de l'institution hospitalière de l'E.P.C aux tensions managériales avérées qui se manifestent d'abord par la baisse de fréquentation des patients pour chercher une offre de soins de qualité ailleurs a comme fondements principaux le management et l'éthique. En ce qui concerne le management, il s'observe un déficit, au sein de l'institution hospitalière de l'E.P.C, de la mise en application de l'ensemble des techniques de son organisation et de sa gestion. En effet, l'institution hospitalière de l'E.P.C est dirigée majoritairement par des pasteurs n'ayant aucune formation en gestion. Ces pasteurs sont responsables des multiples fautes de gestion ayant provoqué des tensions managériales au sein de cette institution hospitalière. Des fautes de gestion assorties d'un abus d'autorité de leur part et qui ne participent pas du rayonnement de l'institution hospitalière. Et au plan de l'éthique, il s'observe au sein de cette institution hospitalière, un modèle de comportements caractérisés par la mentalité digestive, c'est-à-dire une logique d'accumulation des fonds pour son propre intérêt. En effet, du recrutement anarchique et par affinité du personnel dans cette institution au système de corruption qui part du haut vers le bas et vice-versa sur le plan hiérarchique, l'institution hospitalière de l'E.P.C a fait et fait face à un management de rapine. Ce qui explique son effritement aujourd'hui.

Dans ce sens, son visage actuel est morose. La morosité de cette figure s'aperçoit sur son endettement, son traitement salarial dans lequel il s'observe les arriérés de salaire et les salaires irréguliers du personnel, une pléthore du personnel peu qualifiée contrairement aux années 1980 où ces hôpitaux étaient une référence en termes de compétence du personnel, une démission massive des médecins et des infirmiers en quête des conditions de travail meilleures

dans d'autres structures hospitalières, une vétusté du matériel médical. Tout ceci couronné par des transactions de corruption multiples telles que l'auto paiement après un service médical rendu à un patient et une fréquentation rare des patients. En réalité, ces tensions managériales ont provoqué un retrait de confiance des patients à l'institution hospitalière de l'E.P.C. Le trait commun, en termes de rapport qui existe entre les territorialités de foi créées de manière anarchique et la figure critique des structures hospitalières et scolaires de l'EPC est que c'est le pasteur qui d'une part provoque les tensions qui engendrent ces groupements de foi, et d'autre part c'est encore lui qui participe de la déformation du visage managérial de ces institutions sociales. Dans l'EPC, il touche à tout et il est partout pour satisfaire ses intérêts. La figure critique des institutions hospitalières et scolaires de l'E.P.C participent au même titre que les tensions socio-institutionnelles de sa précarité. En réalité, l'E.P.C est une église, et dans son ensemble, fragile.

### **III- LA PRÉCARITÉ DE L'E.P.C**

Il vient d'être question dans la deuxième section de ce chapitre de traiter de la figure critique des institutions scolaires et hospitalières de l'E.P.C en contexte de tensions socio-institutionnelles. En réalité, la figure morne que présentent ces deux institutions de l'E.P.C et due aux tensions managériales aussi, a pour fondements le déficit d'un management de qualité et le déficit aussi d'une éthique managériale. Celle-ci est plutôt fondée sur une gestion de pillage qui ne prône donc pas le rayonnement de ces institutions. Cette section quant à elle s'attèle à analyser, à partir de la section précédente et de tout le travail fait jusqu'ici, de la précarité de l'E.P.C. Il s'agira en premier lieu de traiter de la participation de l'E.P.C au développement socio-économique du Cameroun. Ensuite en second lieu, il sera question de montrer que les tensions socio-institutionnelles observées au sein de l'E.P.C de manière récurrente constituent un indice de la précarité de cette confession chrétienne protestante.

#### **A- La participation précaire de l'E.P.C au développement socio-économique du Cameroun**

La contribution de l'E.P.C au développement socio-économique du Cameroun est vulnérable. Cette précarité s'observe au niveau de toutes ses institutions notamment scolaires et hospitalières. En fait, ces institutions restent vulnérables. Le développement socio-économique s'entend ici comme l'amélioration des conditions de vie des populations camerounaises.

Dans cette optique, les institutions hospitalières et scolaires de l'E.P.C, dans la période de leur renommée, participaient de manière remarquable au développement socio-économique du Cameroun. L'E.P.C participait au côté de l'État camerounais à l'amélioration des conditions de vie de ses citoyens. En effet, l'E.P.C proposait une offre de soins et une offre d'instruction de qualité aux Camerounais. Et c'est pourquoi, ses hôpitaux et ses établissements scolaires étaient fréquentés. Dans cette lancée, l'E.P.C aidait l'État camerounais à lutter contre le chômage en recrutant les Camerounais dans ses institutions. Ses employés avaient donc les salaires réguliers qui leur permettaient de se distinguer des autres en termes de position sociale. L'implication directe était que ces employés avaient de quoi subvenir aux besoins de leurs différentes familles et pouvaient à leur tour investir dans un secteur social donné.

Mais aujourd'hui, la participation de l'E.P.C au développement socio-économique du Cameroun est précaire. Cette précarité de ses institutions sociales est due aux tensions managériales et aux crises qui les caractérisent et dont les fondements sont le management et l'éthique. En effet la corruption, les détournements de fonds, et le management de pillage participent de la précarité des institutions sociales de l'E.P.C. Et comme cela a été dit dans la section précédente, en 1990 et à titre d'illustration l'E.P.C, selon les informations de son Secrétariat à l'éducation, comptait 40 écoles primaires, et 14 collèges d'enseignement secondaire général et technique. Elle comptait dans la même période 12 districts de santé. Ces chiffres aujourd'hui devraient progresser. Mais tel n'est pas le cas. L'E.P.C ne compte aujourd'hui que 24 écoles primaires et 09 collèges d'enseignement secondaire général et technique ainsi que des districts sanitaires de nom seulement comme celui d'Enongal ou celui de Metet ou de Donnenkeng. Toutes ces structures éducatives et hospitalières sont peu sollicitées par les Camerounais qu'il s'agisse d'y aller chercher un emploi ou d'y aller se faire soigner ou d'y aller inscrire les enfants à l'école. Son personnel enseignant ne compte que 144 employés dans les écoles primaires. Ce chiffre est bas par rapport aux années 1990 et par rapport au personnel enseignant des écoles primaires de l'Eglise Catholique Romaine au Cameroun par exemple. « *Pour ce qui est de la fermeture de certaines écoles, il faut dire que depuis deux décennies, au moins une école (maternelle, primaire, secondaire) ferme ses portes à cause du manque d'élèves. Dans ces écoles, les enseignants sont parfois plus nombreux que les élèves, surtout dans les collèges* »<sup>566</sup>. Les écoles et les hôpitaux de l'E.P.C ne sont plus des structures de référence au Cameroun. L'E.P.C emploie moins de Camerounais par rapport aux années

---

<sup>566</sup> Guy Christian Efemba, *op., cit.*, p. 145.

1990 au Cameroun. Et comme cela a été dit, ses offres de soins et d'éducation ne sont plus trouvées crédibles. Car les Camerounais lui ont fait un retrait de confiance dans ce sens là.

La participation de l'E.P.C au développement socio économique du Cameroun est vulnérable. Et cela peut davantage s'observer sur le plan compétitif du développement dans son institution universitaire. En fait, en dehors de ses deux instituts privés d'enseignement supérieur à caractère théologique, donc spécialisés dans la formation des pasteurs (l'Institut Camille Chazeaud de Foullassi et l'Institut Dager de Bibia par Lolodorf), l'E.P.C entreprit de créer en 2007 l'Université Protestante Edwin Cozzens à Elat-Ebolowa. Elle avait deux facultés à savoir la faculté de médecine et des sciences de la santé et la faculté des sciences technologiques. L'E.P.C avait en vue, en créant cette université, d'améliorer les conditions de vie des populations en participant au côté de l'État camerounais dans la formation des médecins et ingénieurs. Cette université, selon les propos d'un informateur, comptait 200 étudiants dans ses premières années de fonctionnement et plus tard elle était sollicitée. Mais en 2017, elle a définitivement fermé ses portes. Elle n'a pas pu délivrer une seule promotion de médecins. En réalité la crise, d'ordre managérial, qui l'a affectée quelques années après sa création a aussi pour fondement un management de rapine.

*J'ai observé ce qui se faisait, je me suis retiré parce que c'était de la gabegie financière. Maintenant, comme j'étais là-bas, il se posait de réels problèmes de gestion où le pasteur Zoe et son frère, le docteur Obiang, doyen de la faculté de médecine, eux c'était l'argent de la famille. Il y a donc eu des problèmes. On a constitué un cercle dont je faisais partie, qui devait surveiller la gestion c'est-à-dire, si on ne donnait pas quittus de dépense, le recteur ne pouvait pas dépenser. Mécontent de cela, le pasteur Zoe est parti voir l'A.G pour montrer que le synode Municam est incapable de gérer sa propre université, il faut que l'Assemblée Générale prenne les choses en main pour sauver l'université. Et l'Assemblée Générale qui était en manque de lieu où l'argent se trouve, on a envoyé les abeilles, là c'était pire, parce que j'étais membre du Conseil d'Administration. 04h de temps, étant à Ebolowa en mangeant au restaurant Fanny, en buvant et tout et tout. Sans même avoir eu à lire la chemise qu'on venait me donner, c'est gagner 80.000 francs CFA. Ceux qui venaient de Yaoundé, de l'Est et tout ça étaient dans les 300.000 francs CFA. Et ceux qui avaient des voitures étaient dans les 600.000 francs CFA de carburant et d'amortissement<sup>567</sup>.*

Bien que le pasteur Zoe Obianga, ancien recteur de cette université et avec qui nous avons aussi eu un entretien, ne reconnaisse pas être responsable de cette gabegie financière soulignée par notre informateur, et accusant plutôt une femme nommée directrice des affaires

---

<sup>567</sup> Entretien ayant eu lieu le 19 mai 2018 à Ebolowa.

financières de cette université par l'E.P.C de connivence avec d'autres responsables, tous des pasteurs d'ailleurs, la réalité est que cette université cesse de fonctionner finalement parce qu'elle subissait une gestion de pillage . Tous ses étudiants sont allés ailleurs recommencer les études après avoir fait 04 années de formations seulement. La participation socio-économique de l'E.P.C au développement du Cameroun est précaire. Cette précarité est une caractéristique de l'EPC dans son ensemble.

### **B- Les tensions socio-institutionnelles récurrentes : un indice de la précarité de l'E.P.C**

L'E.P.C ne contribue pas seulement de manière précaire au développement socio-économique du Cameroun à travers ses institutions sociales qui sont fragiles, elle-même dans sa nature, est une église sociologiquement fragile. En fait, l'E.P.C, comme le protestantisme dans le monde, est une Eglise intrinsèquement vulnérable. Les tensions socio-institutionnelles qui produisent des nouvelles territorialités d'articulation de foi et ayant pour fondement l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des fins personnelles en sont la preuve. En effet, l'E.P.C est constamment tirillée par des tensions socio-institutionnelles et qui participent donc de sa précarité. Dans ce sens, l'E.P.C travaille à son propre effondrement. C'est une Eglise qui travaille à sa propre incertitude en termes d'existence institutionnelle. L'E.P.C se reproduit dans l'émiettement à partir des tensions socio-institutionnelles. C'est une église déchirée entre plusieurs logiques d'action dont le motif est à partir des tensions, et pour les pasteurs et les anciens d'église de se satisfaire en contrôlant à leur guise des nouvelles territorialités de foi mises sur pied. L'E.P.C est une église dans laquelle des blocs, en contexte de tensions socio-institutionnelles, émergent en permanence. Ces blocs deviennent au fond des carcans d'embrigadement et de confiscation de pouvoir et d'intérêts matériels suscitant ainsi d'autres groupes de mécontents et des révoltés. Cette situation participe en fait de la vulnérabilité de l'E.P.C, la rendant socialement impuissante. En fait, l'EPC produit à temps et à contre temps des territorialités d'articulation de foi. Au même moment, ses institutions scolaires et hospitalières, de par leur décrépitude et en comparaison avec les institutions de même genre dans d'autres confessions chrétiennes au Cameroun, participent de sa perte de crédibilité. L'EPC est diminuée devant d'autres confessions chrétiennes et au regard de la déliquescence de ses structures scolaires et hospitalières. Les Camerounais ne parlent pas d'elle dans ce sens là. Ils l'ont en réalité ignorée.

## CONCLUSION

La problématique des relations de pouvoir, des tensions socio-institutionnelles et de la production de nouvelles territorialités d'articulation de foi dans le protestantisme au Cameroun et notamment dans l'Eglise Presbytérienne Camerounaise mérite d'être abordée sous l'angle du paradoxe entre les discours officiels et la réalité empirique. En effet, le problème qui sous-tend cette problématique et qui a suscité la présente investigation réside dans le contraste d'une part observé dans la constitution de l'E.P.C quant à l'érection de nouvelles juridictions ecclésiastiques (paroisse, consistoire, synode) et l'émergence permanente des tensions socio-institutionnelles conduisant parfois aux rixes entre fidèles en situation de création d'un groupement ecclésiastique de foi. Plus précisément, il est curieux et étonnant de constater la régularité au sein de l'E.P.C, des tensions socio-institutionnelles liées surtout aux idées nourries par les pasteurs et les fidèles de cette église de procéder à la mise en place de nouvelles entités ecclésiastiques de foi, quand bien même ces tensions ne devraient pas avoir lieu au regard des statuts, de la constitution et de la forme de gouvernement de cette église dont l'odeur est essentiellement démocratique, donc moderne.

Face à ces contradictions, la recherche s'est fixée pour objectif de détecter, d'analyser et d'expliquer les fondements des tensions socio-institutionnelles récurrentes et généralement liées aux nouvelles productions de territorialités de foi, observées dans l'E.P.C. De façon spécifique, les préoccupations de cette investigation se déclinaient en quatre différents moments à savoir détecter les zones d'incertitude observées dans la structure E.P.C et qui constituent le lit de ces tensions socio-institutionnelles. Comprendre et expliquer la réalité de ces tensions au sein de l'E.P.C dont les principes de gouvernement reposent pourtant sur la démocratie ; comprendre et expliquer la réalité des tensions au sein de l'E.P.C dont les premiers responsables sont pourtant des pasteurs, donc des hommes de Dieu ; et enfin montrer les implications de ces tensions dans l'E.P.C.

Ces objectifs étaient précédés d'un corps d'hypothèse ayant servi de file conducteur à la collecte des données. L'hypothèse principale présentait les relations de pouvoir, les tensions socio-institutionnelles liées aux productions de nouvelles territorialités d'articulation de foi dans l'E.P.C comme ayant pour fondements l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des profits personnels, la quête de notabilité, ainsi que le développement d'une mentalité digestive. Cette hypothèse principale a elle-même été subdivisée en quatre hypothèses secondaires. La première portait sur le fait que les zones d'incertitude qui produisent ces tensions sociales dans l'E.P.C sont la constitution, le règlement intérieur ou le livre de lois, la pratique de la démocratie,

l'autonomie du choix, le pasteur comme distributeur spécifique des biens de salut et l'image sacrée à lui reconnue par les fidèles, des choses dont se saisissent les fidèles et qui leur servent de marge de liberté pour agir sur le système E.P.C. La deuxième hypothèse posait que la pratique de la démocratie dans l'E.P.C est souvent en réalité falsifiée voire fraudée par l'action des lobbies dont les ambitions sont d'exercer une influence permanente sur l'exercice du pouvoir ecclésiastique dans leurs intérêts. La troisième hypothèse portait sur le fait que le pasteur de l'E.P.C, censé être l'entrepreneur de morale est plutôt acteur principal de ces tensions, et développe de plus en plus et de façon ouverte, un éthos de la manducation. Quant à la quatrième hypothèse, elle posait que l'E.P.C, au regard de ces tensions, se reproduit dans l'émiettement et s'affirme dans la précarité. Les consistoires et les paroisses aux foyers de tensions socio-institutionnelles ont servi de site d'enquête de cette recherche à l'E.P.C. D'autres sites d'enquête ont été l'E.P. A, l'E.P.C.O et l'E.P.R.C. Ce travail a donc été divisé en quatre parties. La première partie a pour titre : protestantisme, un objet d'étude déjà repéré en sciences humaines et sociales. Son premier chapitre porte sur : protestantisme, réforme et politique. Et dans son second chapitre, il est parlé de protestantisme, diplomatie, société et modernité. Le troisième chapitre traite de protestantisme, capitalisme et économie. Quant à la deuxième partie, elle traite des tensions socio-institutionnelles et la production de nouvelles territorialités de foi dans le presbytérianisme au Cameroun. Son premier chapitre aborde les tensions socio-institutionnelles et la production de nouvelles confessions de foi indépendantes de la M.P.A et de l'E.P.C. Quant au second chapitre, il traite des relations de pouvoir, des tensions socio-institutionnelles et production de nouvelles territorialités de foi dans l'E.P.C. La troisième partie quant à elle s'intitulait démocratie et lobbyisme dans l'E.P.C. Le premier chapitre de cette troisième partie traite de la démocratie dans l'E.P.C, discours et réalité. Le second chapitre aborde la question du lobbyisme et tensions socio-institutionnelles à l'E.P.C. Et quant à la quatrième partie, elle a pour titre pasteurs, tensions socio-institutionnelles et crise des institutions hospitalières, scolaires et universitaires de l'E.P.C. Dans son premier chapitre, il est traité de la figure de pasteur de l'E.P.C en contexte de tensions socio-institutionnelles. Et dans son second chapitre, il est question de la figure des institutions scolaires, universitaires et hospitalières de l'E.P.C en contexte de tensions socio institutionnelles.

En revenant sur la première partie de ce travail, il s'est agi à ce niveau, pour mieux cerner notre problème de recherche et de montrer aussi son originalité, de parcourir des publications en sciences humaines et sociales, ouvrages, articles, revues dans lesquels le protestantisme a fait l'objet d'une investigation, d'une recherche et d'une étude. Dans cette perspective, plusieurs publications convoquées et scrutées, montrent que le protestantisme non

seulement est issu de la Réforme, mais aussi entretient des rapports avec la politique. Ces rapports sont ambigus avec la politique. En effet, le protestantisme s'est souvent opposé à la servitude, à l'esclavage, à la domination et à la soumission. C'est pourquoi il a souvent pris position contre la décolonisation en Afrique. Mais de l'autre côté, le protestantisme a au départ approuvé certaines servitudes aussi comme l'esclavage des Noirs, la colonisation. Le protestantisme a plutôt participé au façonnement de la vie moderne. Son influence est également à relever dans la prise des décisions politiques en diplomatie internationale. Le protestantisme, son éthique, bien que cela soit contesté par quelques auteurs, a été à l'origine d'une mentalité économique appelée *l'esprit du capitalisme*. Autrement dit, il a influencé l'économie et le capitalisme modernes.

La perspective empruntée dans le cadre de cette recherche se portait ainsi en faux contre une certaine opinion qui explique les tensions socio-institutionnelles liées aux productions de nouvelles territorialités d'articulation de foi dans l'E.P.C. Cette opinion stipule que s'il y a tensions socio-institutionnelles, cela est dû à un déficit de centralisation du pouvoir dans l'E.P.C comme par exemple dans l'Église Catholique Romaine. Dans ce sens, cette opinion accuse en filigrane la pratique de la démocratie dans cette Eglise comme étant au fondement de ces tensions socio-institutionnelles.

Contrairement donc à cette opinion, les données recueillies dans le cadre de l'enquête de terrain ont globalement permis de confirmer les hypothèses construites à priori. En effet, il appert que les tensions socio-institutionnelles liées à la production de nouvelles territorialités de foi à l'E.P.C ont pour fondements l'exercice du pouvoir ecclésiastique à des profits personnels, la quête de notabilité, ainsi que le développement d'une mentalité digestive. Le pouvoir ecclésiastique au sein de l'E.P.C constitue un rapport de force permanent entre les différentes instances juridictionnelles ecclésiastiques (paroisse, consistoire, synode, Assemblée Générale). Car un processus d'insoumission et de contestation permanentes les caractérise et de manière hiérarchique. Que ce soient donc les tensions socio-institutionnelles survenues dans l'émergence de l'E.P.C.O au sein de l'E.P.C en 1970 par exemple, que ce soient celles survenues en situation de production d'une nouvelle territorialité de foi (paroisse, consistoire, synode), rattachée encore à l'E.P.C, il s'observe que ces tensions gardent les mêmes fondements à savoir jouir de manière intéressée l'exercice du pouvoir ecclésiastique, chercher une notabilité, et développer une culture de la manducation. Ce qui est souvent enjeu, ce n'est pas le développement de l'E.P.C mais plutôt exercer le pouvoir ecclésiastique avec ses prérogatives, la quête permanente d'une notabilité ayant pour conséquence quelques avantages pécuniaires.

Cette quête d'une vie matérielle aisée à tout prix caractérise surtout les pasteurs et les anciens d'église de l'E.P.C.

La pratique de la démocratie dans l'E.P.C ne saurait fonder ces tensions socio-institutionnelles. La démocratie, dans sa nature et sur le plan théorique a été revisitée. La démocratie politique par exemple se démarque par l'expression du pluralisme, du débat et du vote ou du suffrage. Au niveau donc du discours, l'E.P.C, au regard de ses textes, de ses statuts et lois, se veut une église dont la forme de gouvernement est la démocratie parlementaire et la démocratie semi représentative. C'est d'abord une démocratie parlementaire en ce sens que ce sont des corps ecclésiastiques (Session de la paroisse, assemblée consistoriale, assemblée synodale et assemblée générale), qui sont le lieu de débats et échanges sur la vie de l'Eglise dans ses différentes instances ecclésiastiques. Pendant ces parlements ecclésiastiques, des pasteurs de chaque paroisse et chaque consistoire y prennent d'office part, mais aussi des anciens d'église élus à la majorité simple comme délégués dans leur paroisse respective à ces parlements pour non seulement représenter les fidèles mais aussi défendre leurs intérêts. C'est au cours de ces parlements ecclésiastiques que les pasteurs et les délégués votent une loi, prennent une décision par délibération collective et par vote majoritaire. Ils procèdent également à l'élection du modérateur et des secrétaires exécutifs et généraux ainsi que leurs adjoints au niveau du consistoire, du synode et de l'assemblée générale.

Ensuite, c'est une démocratie semi représentative en ce sens que les délégués élus dans les différentes paroisses pour prendre part à ces différents parlements ecclésiastiques, non seulement représentent les fidèles des paroisses en défendant leurs intérêts en situation de loi à adopter ou de décision à prendre, mais aussi au retour, ils rendent compte aux fidèles des paroisses qui peuvent approuver ou désapprouver par référendum les décisions prises. Ce qui veut dire donc que ce sont les fidèles, à l'EPC qui en principe, votent des lois et prennent des décisions devant orienter le destin historique de leur église. Mais, il s'observe seulement un écart entre les textes légaux de l'E.P.C qui font allégeance aux principes de la démocratie et la réalité quant à l'application de ces principes. La pratique de la démocratie dans l'E.P.C est souvent falsifiée, fraudée et dénaturée à la limite pas l'action des lobbies dont les ambitions sont d'influencer l'exercice du pouvoir ecclésiastique dans leurs intérêts. C'est pourquoi plusieurs scrutins, lors des élections dans les différentes instances juridictionnelles ecclésiastiques sont souvent falsifiés. Car en situation électorale, des groupes de pression se constituent et vont jusqu'à bourrer les urnes dans la logique de développer des stratégies pour canaliser l'exercice du pouvoir ecclésiastique dans leurs intérêts. La non observance des textes

de loi de l'E.P.C qui produit par ailleurs une cacophonie au niveau des compétences des juridictions ecclésiastiques obéit toujours à cette logique d'écarter la démocratie dans le mode quotidien de gouvernance de l'E.P.C. L'action des lobbies, ces groupes d'intérêt à l'E.P.C vise davantage cette mise à l'écart de la démocratie dans la gouvernance de l'E.P.C et pourtant présente dans ses textes de loi. En d'autres termes, si la présence des lobbies au sein de l'E.P.C est une preuve que cette confession protestante est un lieu d'expression de la pluralité en termes d'opinions, et de la démocratie, les mêmes lobbies dans l'E.P.C, non seulement leurs interventions visent l'intérêt du groupe dans lequel ils se trouvent, mais aussi sont les acteurs principaux de toutes les corruptions observées dans cette confession protestante. Ces lobbies, en situation de scrutins au sein de l'E.P.C, canalisent la souveraineté des fidèles délégués, peuples votants, ce qui explique leurs truquages permanents et des injustices de toute nature. Les mêmes lobbies constituent les instigateurs des tensions socio-institutionnelles qui émergent à l'initiative de produire de nouvelles territorialités de foi. En effet, étant coincés dans la voie constitutionnelle pour ériger un nouveau groupement de foi, la voie anticonstitutionnelle devient une stratégie pour satisfaire leurs intérêts et atteindre ainsi leurs objectifs.

La figure principale de ces lobbies est le pasteur de l'E.P.C. En effet, celui-ci développe une figure dynamique en contexte de tensions socio-institutionnelles. Ce dynamisme s'observe au niveau de son éthos. En fait, le pasteur de l'E.P.C censé être entrepreneur de morale est plutôt acteur principal de ces tensions et développe de plus en plus et de façon ouverte, un éthos de la manducation. Le pasteur de l'E.P.C d'hier était un entrepreneur de morale. Dans ce sens il développait un éthos de la responsabilité ecclésiastique et de la distinction sociale. Le pasteur de l'E.P.C d'hier se démarque aussi par le fait qu'il incarnait le sens du devoir ecclésiastique. Il assumait les tâches ecclésiastiques qui lui étaient dévolues. Et il répondait dans ce sens aux attentes des fidèles à savoir celui d'un pasteur qui les enseigne et les instruit dans la voie de Dieu. Son objectif premier n'était pas de développer en ses faveurs une richesse pécuniaire, mais d'être au service de l'Église et de gérer rationnellement et conformément à la morale chrétienne les biens matériels et les biens de salut de la paroisse. Sa distinction sociale consistait d'éviter la fréquentation des lieux publics de plaisir. Il consommait dans cette optique les liqueurs et les bières, mais de manière cachée. Il bénéficiait d'un capital de dignité et d'une image d'ange qui influençaient le comportement moral de ses fidèles.

Mais le pasteur d'aujourd'hui, dans cette mutation de comportement, développe plutôt l'éthique de la manducation et de la vulgarité. En effet, son premier souci est la satisfaction de ses besoins physiologiques, mener une vie dans l'opulence matérielle. Cette culture matérielle

qui fait sa spécificité aboutit à une mentalité digestive qu'il développe au sein de l'Église. Les actes pastoraux à savoir la prédication de l'Évangile ou de la parole de Dieu, l'administration des sacrements et la célébration des mariages sont faits ou posés dans le but principal de jouir d'une exubérance matérielle qui constitue aujourd'hui son leit motiv. Cette manducation des pasteurs constitue aussi l'un des fondements des tensions socio-institutionnelles observées dans les paroisses querellées et dites « *juteuses* » au sein de l'E.P.C. Le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui a une préférence des paroisses situées dans des zones urbaines que celles situées dans les zones rurales. Au fond, il est à la quête d'une vie matérielle aisée. Il sait par ailleurs que les paroisses situées dans les zones urbaines sont les plus peuplées en termes de fidèles. Elles ont par ailleurs plus de fidèles ayant des positions sociales distinguées.

La vulgarité comportementale caractérise également le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui. De manière dominante, il n'y a plus de distinction à faire dans ce sens, entre le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui et le fidèle de l'E.P.C ou le citoyen camerounais de la rue. Il a intégré le mensonge parmi ses valeurs. Il développe une culture du mensonge qui devient par ailleurs une stratégie pour lui de faire dans la dissimulation, et de préserver ses intérêts de toute nature, en situation de tensions socio-institutionnelles. Il développe également aujourd'hui une culture de l'indiscrétion. Il mène une vie ostentatoire et vulgaire et dont les comportements font l'éloge de l'impunité, de la débauche, et des voluptés. Il développe, comme de simples fidèles, aujourd'hui une éthique sexuelle qui fait l'éloge de l'adultère et de la concupiscence. Il divorce régulièrement et se remarie. Les logiques qui soutendent cette différence d'éthos entre pasteur d'hier et pasteur d'aujourd'hui sont que le pasteur de l'EPC d'aujourd'hui non seulement veut mener une vie d'abondance pécuniaire à tous les prix et de superflu matériel mais aussi en partant de son éthique qui fait l'éloge de l'adultère, il veut briser la frontière qui existe entre la vie sacrée et la vie profane. Il veut mener une vie mondaine et profane tout en exerçant en même temps et paradoxalement des fonctions religieuses reconnues sacrées par la société et par les fidèles. Il veut par ailleurs diluer la vie sacrée dans la vie profane et en faire la même chose.

À partir des marges de liberté qu'il dispose au sein de l'E.P.C, comme l'exclusivité dans la distribution des biens de salut, le pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui est l'instigateur principal des tensions socio-institutionnelles observées de manière récurrente dans l'E.P.C. Il est en fait un acteur au sein de cette confession protestante. Dans une situation qui lui est défavorable conformément aux lois de l'Église, il développe souvent une stratégie dont le but est d'engendrer les tensions au sein de sa paroisse ou de son consistoire pour se satisfaire et

contourner le système dans lequel il ne trouve pas d'intérêts, des tensions qui produisent donc à leur tour de nouvelles entités d'articulation de foi qui leur sont favorables.

Dans ce contexte de tensions socio-institutionnelles liées à la production de nouvelles territorialités de foi, les institutions scolaires et hospitalières de l'E.P.C présentent une figure critique. Elles sont actuellement en crise. Mais avant cette crise, elles ont connu une période de renommée et de crédibilité notoires. Dans ce sens, l'introduction de l'école dans le Sud-Cameroun par la M.P.A est venue provoquer quelques dynamiques sociales. L'une de ces dynamiques sociales est la mobilité sociale qui crée la distinction qui résulte de la position sociale qu'avaient ceux des autochtones qui ont fréquenté et en fonction de leur niveau d'étude par rapport à ceux qui n'étaient pas nantis d'un diplôme. Cette école est aussi venue civiliser les moeurs d'instruction des populations autochtones du Sud-Cameroun. En effet, l'école orale a été mise à l'écart au profit de l'école écrite avec des outils pédagogiques et didactiques d'un genre nouveau et dont la sanction après un parcours était le diplôme, élément nouveau également dans cette configuration sociale en plein remodelage. Au niveau du rayonnement proprement dit, l'institution scolaire de la M.P.A et de l'E.P.C plus tard a connu une inscription sociale chez les populations camerounaises. Celle-ci était assortie d'une crédibilité en termes de qualité de l'offre de formation. Ses écoles en fait étaient sollicitées par les apprenants. Elles étaient donc fréquentées.

L'institution hospitalière de la M.P.A et de l'E.P.C plus tard a aussi impulsé des dynamiques sociales chez les peuples indigènes du Cameroun. En effet, l'introduction de la médecine presbytérienne dans le Sud-Cameroun a impulsé quelques métamorphoses sociales au niveau de la gestion, de la thérapie et de l'étiologie des maladies. Elle est venue civiliser les moeurs médicales de ces peuples. L'étiologie des maladies peu peu ne faisait plus allégeance à la paranormalité, mais plutôt à la science médicale. Les opérations chirurgicales, le matériel médical comme les seringues, le microscope, les comprimés sont parmi ces éléments thérapeutiques introduits par la M.P.A dans le Sud-Cameroun et ayant été à l'origine de la reconfiguration de cet espace social. Au niveau de sa renommée, la médecine presbytérienne a créé une acculturation thérapeutique des populations locales. Dans ce sens, elle était fréquentée. Son offre de soins était jugée crédible par les Camerounais jusqu'aux années 1995.

Mais aujourd'hui, dans ce contexte de tensions socio-institutionnelles qui marquent l'E.P.C, ses institutions développent également une figure critique et fragile. Celle-ci qu'elles présentent est due aussi à des tensions managériales qu'elles traversent de manière permanente. Du coup, l'institution scolaire de l'E.P.C a perdu de sa crédibilité d'antan. Sa renommée n'est

plus d'actualité. Elle n'est plus massivement fréquentée. Plusieurs de ses écoles ont été transférées à l'Etat et d'autres fermées. Les fondements de cette crise qui affecte l'institution scolaire sont le management et l'éthique. En effet, il y a au sein de cette institution un déficit observé dans la mise en application de l'ensemble des techniques d'organisation et de gestion, et un modèle de comportement caractérisé par la mentalité digestive, c'est-à-dire une logique d'accumulation des fonds pour son propre intérêt. L'institution scolaire de l'E.P.C ne fait plus courir les parents et les élèves. Sa fréquentation a chuté. Le même constat de tensions managériales et de crise est fait à l'institution hospitalière de l'E.P.C. Le management et l'éthique fondent aussi sa crise. En réalité, il se trouve que les responsables du bureau central de cette institution hospitalière ont commis plusieurs fautes de gestion au niveau du recrutement du personnel, du déblocage des fonds injustifiés, des dettes financières prises mais n'ayant pas servi au fonctionnement des hôpitaux. Toutes ces fautes de gestion ont été commises surtout par des pasteurs et des individus nommés et sans qualification managériale. Au plan de l'éthique, un modèle de comportements, comme à l'institution scolaire, observé chez les responsables et le personnel de cette institution, et qui est caractérisé par un pillage, c'est-à-dire une mentalité d'exploitation et de privatisation des fonds financiers et du matériel de l'institution hospitalière à des fins personnelles, participe de la crise de cette institution hospitalière. Les responsables de cette institution hospitalière, pasteurs, médecins et infirmiers-chefs ainsi que le personnel en ont fait une *mangeoire*, c'est-à-dire un lieu dans lequel l'accumulation de l'argent pour leurs propres intérêts prime sur les intérêts de l'institution hospitalière en général.

Dans cette perspective, l'institution hospitalière qui maîtrisait ses dettes dans sa période de renommée, en accumule au point d'être incapable de les rembourser. Cette accumulation des dettes impayées et ces arriérés de salaire, pour ne pas le rappeler de nouveau, sont dus au fait qu'il y a nomination des responsables non qualifiés, mais également qu'il y a privatisation et détournement des fonds de l'institution par les responsables du personnel administratif et médical. L'institution hospitalière de l'E.P.C a dès lors un nouveau visage. C'est une institution non seulement aux dettes accumulées et aux arriérés de salaire dus à son personnel, mais aussi une institution dans laquelle il y a manque d'un personnel qualifié et l'absence d'équipements médicaux modernes. Cette institution manque de personnel qualifié non seulement à cause du recrutement pléthorique du personnel venant de tous les horizons, recrutement qui n'obéit pas à la loi du recrutement d'antan prônée à l'E.P.C, mais aussi parce que l'institution hospitalière de l'E.P.C ne séduit plus les médecins qui se reconnaissent compétents. Car ses propres médecins et infirmiers compétents et performants sont les premiers à renoncer d'y travailler.

Cette institution hospitalière manque en outre d'un équipement médical moderne. En fait, son équipement médical actuel est non seulement vétuste mais aussi qu'il y a effectivement absence d'un équipement moderne. Les fonds qui devaient servir à remplacer l'équipement médical vétuste par un équipement moderne en achetant de nouveaux appareils médicaux, sont distraits et détournés. Ils servent plutôt les intérêts personnels des responsables du bureau central et ceux des hôpitaux.

Et c'est ce manque d'un personnel qualifié et cette absence d'équipements médicaux modernes qui sont à l'origine de la baisse de fréquentation des patients observés dans cette institution hospitalière. En effet, les hôpitaux qui recevaient par jour 150, 100 ou 90 patients, sans compter le nombre d'hospitalisés, se retrouvent maintenant en moyenne par jour entre 04 et 30 malades. Et les lits d'hospitalisation sont vides. Plusieurs pavillons n'ayant d'ailleurs pas de lits sont fermés dans les hôpitaux d'Enongal, de Metet, de Donenkeng et de Djoungolo. En outre, c'est une institution hospitalière au traitement salarial inadéquat. Son personnel médical qui, à une période donnée, et d'ailleurs classé au tertiaire II, recevait normalement et mensuellement son salaire, se retrouve pratiquement maintenant sans salaire. Car le personnel perçoit actuellement des pourcentages qui tournent autour de 30% à 40 %. Ces pourcentages sont d'ailleurs rares à l'Hôpital Central d'Enongal qui fut le plus important des hôpitaux de l'E.P.C. Ce traitement salarial est inadéquat non seulement à cause des détournements de fonds qui devaient servir à l'achat de nouveaux équipements médicaux, mais aussi à cause de la baisse de fréquentation des patients dans ces hôpitaux. Et c'est ce qui explique la démission du personnel. C'est ce qui explique également qu'il y ait manque de personnel dans cette institution car autant il y a démission des médecins et des infirmiers, autant d'autres médecins et infirmiers formés ailleurs sont démotivés à venir y travailler.

Par ailleurs, l'institution hospitalière de l'E.P.C dans sa figure critique, fait face aux transactions de corruption multiples. Car il y a une situation de déviance. La corruption qui y règne est systémique. En effet, autant les responsables de la direction administrative et financière et ceux des hôpitaux privatisent les fonds de l'institution hospitalière, autant une frange du personnel faisant partie des cliques qui ne détiennent pas le pouvoir financier, recourt au vol de matériel de toutes sortes comme stratégie lui permettant d'obtenir des gains financiers. Qu'il s'agisse de l'émergence des tensions assorties de l'érection parfois anarchique de nouveaux groupements de foi, ou qu'il s'agisse de la figure critique des structures hospitalières et scolaires dans l'EPC, le pasteur se trouve au centre de ces phénomènes. Il provoque les tensions au sein des territorialités de foi et il est aussi parmi ceux qui ont participé à la

déformation du visage des institutions sociales de cette confession protestante dans le but de se satisfaire.

L'E.P.C, à partir de ces tensions socio-institutionnelles, non seulement se reproduit dans l'émiettement anarchique mais aussi le protestantisme au Cameroun s'affirme dans la fragilité. Autrement dit, l'E.P.C est une confession protestante fragile. Elle est structurée et traversée par des tensions socio-institutionnelles et managériales qui participent à la fabrication permanente de cette précarité. Dans ce sens, l'E.P.C travaille volontairement à son propre effondrement. Elle affirme son impuissance sur le plan social. Elle est diminuée et ignorée dans ce sens au Cameroun et devant les autres confessions protestantes et chrétiennes dont les institutions scolaires, universitaires et hospitalières demeurent sollicitées.

Au total donc, l'intérêt de cette recherche peut être situé à trois niveaux. De par son aspect sociohistorique, elle permet d'analyser l'émergence permanente des tensions socio-institutionnelles liées à la production de nouvelles territorialités d'articulation de foi dans l'EPC en la replaçant dans son épaisseur historique. Laquelle épaisseur historique montre une sécrétion permanente des tensions socio institutionnelles dans le presbytérianisme au Cameroun et qui s'explique par la montée à un moment d'une civilité critique indigène et noire et d'une opinion de foi plurielle visant à aboutir à la construction d'un espace public confessionnel. La théorie de la sortie, de la protestation et de la loyauté exploitée dans cette étude a le mérite de montrer qu'en situation de tensions à l'E.P.C, ses fidèles y développent des comportements qui oscillent entre la sortie, la protestation et la loyauté. En effet, la prise de parole et les défections observées dans la M.P.A et dans l'E.P.C sont une preuve selon laquelle les fidèles presbytériens font des choix qu'ils assument en fonction de leur attente. Et quant à la dimension critique de ce travail et qui s'adosse sur l'analyse stratégique, elle a le mérite de dévoiler les fondements de ces tensions socio-institutionnelles. Fondements qui ont permis par ailleurs de dégager les positions et les intérêts que les différents acteurs de ces tensions occupent et tirent. En effet, les pasteurs et les fidèles disposent des marges de liberté au sein de l'E.P.C qui leur permettent d'agir dans le but de se satisfaire et de contourner le système E.P.C dans sa voie constitutionnelle. Ils sont donc des acteurs.

Cette thématique peut davantage être creusée en s'intéressant par exemple et de manière approfondie à la condition sociale du pasteur de l'EPC. Une telle interrogation peut permettre d'analyser les logiques qui structurent ses actions au sein de cete confession protestante. Une comparaison peut être faite par exemple entre sa condition et celle du pasteur des autres confessions protestantes au Cameroun ou du clerc catholique.

## **BIBLIOGRAPHIE**

## I- OUVRAGES GÉNÉRAUX

- Akoa Abomo, F., *Histoire d'une Église Presbytérienne en Afrique*, Inédit, 1957.
- Alexandre, P., et al., *Histoire d'une Église Presbytérienne en Afrique*, H.M.P. Ebolowa, 1967.
- Le groupe dit Pahouin (*Fang, Boulou, Beti*), Paris, P.U.F, 1958.
- Anker, G., *Esquisse des vies missionnaires*, Élat, Halsey Memorial Press, 1954.
- Balandier, G., *Sens et puissance, les dynamiques sociales*, Paris, P.U.F, 1971.
- Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, dynamiques sociales en Afrique Centrale*, Paris, P.U.F, 1955.
- Barbier, J-C., et al., *Essai de définition de la chefferie en pays Bamiléké*, Yaoundé, Centre des sciences économiques et sociales/Travaux et document de l'ISH, 1977.
- Baudouin, J., *Introduction à la science politique*, Paris, Dalloz, 1977.
- Bayart, J-F., *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1983.
- Beau, M., *L'art de la thèse*, Paris, La Découverte, 1996.
- Beau, S. ; Weber, F., *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 1998.
- Beaubérot, J., et al., *Démocratie dans les églises*, Coll. Trajectoire, Lumen vitae, Washington B-1050, 1999.
- Bernoux, P., *La sociologie des organisations*, Paris, Seuil, 1985.
- Bertrand, R., « *Le goût de la papaye jaune* », *Politique africaine*, 75, 1999, pp. 130-151.
- Besnar, P., *Protestantisme et capitalisme : la controverse post-wébérienne*, Paris, Armand Colin, 1970.
- Bourdieu, P., et al., *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1973.
- Braudel, F., *La dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985.
- Cawardine, J. R., *Evangelicals and politics in Antebellum America*, Knoxville, the University of Tennessee, press.
- Chaffard, G., *Les carnets secrets de la décolonisation*, Paris, Calman-Levy, 1965.
- Chaunu, Pierre, *Le temps des réformes*, Paris, Beauchisme, 1977.
- Chevalier, J., *L'institution*, Paris, P.U.F, 1981.

- Corten, A., *Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique*, Montréal-Paris, CIDIHCA-Karthala, 2001.
- Crozier, M., et al., *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977.  
*A quoi sert la sociologie des organisations ?* Paris, Seli Arphan SA, 2000.
- De Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique, Volume I (1835)*, réédition, Paris, Garnier, Flammarion, 1971.
- Debbasch, C., et al., *Introduction à la politique*, Paris, Dalloz, 1982.
- Durand, J-P., *Les institutions religieuses*, Paris, P.U.F, 1999.
- Durand, J-P., et al., *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, 2006.
- Elull, J., *Histoire des institutions*, Tomes 1 et 2 sur l'antiquité, Paris, P.U.F, 1979.
- Eyinga, A., *Mandat d'arrêt pour cause d'élection : De la démocratie au Cameroun*, Paris Harmattan, 1970-1978.
- Gauchet, M., *La religion dans la démocratie parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, Le débat, 1998.
- Grawitz, M., *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 2000, 7<sup>e</sup> édition.
- Guillard, P., *Ahmadou Ahidjo, 1922-1989*, Paris, Jalivres, 1994.
- Hess, R., « *Institution* », in J. Barus et al, (dir.), *Vocabulaire de psychologie*, Paris, ERES, 2002.
- Hurault, J., *La structure sociale des Bamiléké*, Paris/La Haye, Mouton, 1962.
- Joseph, R., *Le mouvement nationaliste au Cameroun*, Paris, Karthala, 1956.
- Kalberg, S., *L'éthique protestante et l'esprit de la démocratie*, Paris, Lormont, *Le Bord de l'eau*, Coll. « *La bibliothèque du Mauss* », traduit par Philippe Chamial.
- Kaltenbach, H., *Être protestant en France aujourd'hui*, Paris, Hachette Littérature, 1997.
- Kenmogne Noubissi, H., *Décentralisation et centralisation au Cameroun ; la répartition des compétences entre l'Etat et les collectivités locales*, Paris, Harmattan, 2013.
- Keslassy, E., De Tocqueville, Alexis : *De la démocratie en Amérique, pour une sociologie de la démocratie*, Paris, Ellipses, Marketing, S.A. 2012.
- Lafarge, R., « *Territorialités en développement. Contribution aux sciences sociales* », HDR, Université Joseph Fourier, 2012.
- Loureau, R., *L'analyse institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970.
- Mbembe, A., *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*, Paris, Karthala, 1996.

- De la post-colonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
- Memmi, A., *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Paris Paillote, Collection Petite Bibliothèque, 1973.
- Mendras, H., *Le changement social*, Paris, Armand Colin, 1983.
- Merhl, R., *Décolonisation et missions protestantes*, Paris, SMEP, 1964.
- Neil, S., *Colonialisme and Christian missions*, London, Luther, Worth, press, 1966.
- Otto Hirschman, A., *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995.
- Ouyvy, R., et al., *Manuel de recherche en sciences sociale*, Paris, Dumod, 1995.
- Owona, J., *La décentralisation camerounaise*, Paris, L'harmattan, Collection Africaine et Malgache, 2011.
- Pisani, l'Abbé P., *Les missions protestantes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Blond, 1903
- Rocher, G., *Le changement social*, Paris, Seuil, 1983.
- Slageren, V., *L'histoire de l'Église en Afrique*, Yaoundé, CLÉ, 1969.
- Sombart, W., *Les juifs et la vie économique*, Paris, Payot, 1923.
- Les bourgeois*, Paris, Payot, 1926.
- L'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1932.
- Steiner, P., « *Concept de tension dans la sociologie de Max Weber* », in *L'année sociologique*, 2017/1 (Vol.67).
- Tanguay, D., *Protestantisme et panthéisme dans la démocratie américaine*, PUL, 2010.
- Tonda, J., *Pentecôtisme et contentieux matériel transnational en Afrique Centrale, la magie du système capitaliste*, in *social Com-pass*, 58, 2021.
- Touraine, A., *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.
- Troeltsch, E., *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, Traduction française.
- Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, De la maison des sciences de l'Homme, 1997, Collection Philia.
- Varnier, M., *Territoires, territorialité, territorialisation : controverses et perspectives*, Rennes, P.U.R, 2009.
- Weber, M., *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.
- L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000, 2<sup>e</sup> édition, 2001, Traduction inédite et de l'allemand par Isabelle Kalinowski.

*Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000, 2<sup>e</sup> édition, 2001. Traduction inédite et de l'allemand par Isabelle Kalinowski.

Willaime, J.P.,

*Profession : pasteur, sociologie de la condition du clerc à la fin du XX<sup>e</sup> siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986.

*ABC du protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1987.

*La précarité protestante, sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.

## II- OUVRAGES

### SPÉCIALISÉS

Beaubérot, J.,

« *Protestantisme* » in *Encyclopedia Universalis*, Paris, Pozzo-rococo, 1985.

*Histoire du protestantisme*, Paris, P.U.F, 1957.

Bieler, A.,

*La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Librairie de l'Université, 1959.

Cabanel, P.,

*Les protestants et la république de 1870 à nos jours*, Bruxelles, complexes, « *Les Dieux dans la cité* », 2000.

Campiche, R.,

*L'exercice du pouvoir dans le protestantisme*, Labor et Fides, Genève, 1990.

Cottret, B.,

*Histoire de la réforme, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Pevvin, 2001.

Courvoisier, J.,

*De la réforme au protestantisme*, Paris, Beauchisme, 1977.

Delumeau, J.,

*Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, P.U.F, 1973.

Faure, J.,

*Histoire des missions et églises protestantes en Afrique Occidentale des origines à 1884*, Yaoundé CLE, 1972.

Gounelle, A.,

*Protestantisme*, Paris, Publisud, 1992.

Hauser, H.,

*La naissance du protestantisme*, Paris, P.U.F, 1940.

Monod, V., et al.,

*Les forces du protestantisme américain contemporain*, Paris, Bruxelles, 1921.

### III- ARTICLES

- Abe, C., « *Offre religieuse en situation coloniale, dynamiques locales d'ingénierisation de la foi et construction d'un espace public confessionnel : l'expérience du Cameroun* », in *Le pluralisme religieux en Afrique*, Yaoundé, Presse de l'UCAC, 2013, pp.79-98.
- Abwa, D., « *Le lamido de Yagarou (1922-1923) et (1961) La perte de la souveraineté de la Fada à Ngaoundéré* », Ngaoundéré-Anthropos, Ngaoundéré, vol. II, 1997, p. 58.
- Amazee, B., « *British support for African collaborators: The case of the Mankon Chief-Tancy dispute in North West Cameroon, 1919-1951* », Héritages des tropiques, Yaoundé, Vol.2, 1, 1999, pp. 79-103.
- Bastian, J-P., « *Protestantisme et comportement économique. La thèse wébérienne à l'épreuve du Costa Rica* », in *Revue d'Histoire et de philosophie religieuse*, 1998, T. 78, n°4, pp. 451-466.
- Bayart, J-F., « *Des rapports entre les églises et l'Etat du Cameroun (1958-1971)* », *Revue française d'études politiques africaines*, 80, Août, 1972, pp. 79-104.  
« *La fonction politique des églises au Cameroun* », *Revue française de science politique*, 23<sup>e</sup> année, N°3, 1973, pp. 514-536.
- Binet, J., et al., « *Proto histoire du groupe Beti-Boulou-Fang. Essai de synthèse* », *Cahier d'Études Africaines*, Vol.V : 20, 1965, pp.503-560.
- Bôt Ba Njock, H-M., « *Prééminences sociales et système politico-religieux dans la société traditionnelle Bulu et Fang* », *Journal des Africanistes*, 30-2, 1960, pp. 151-171.
- Bruhns, H., « *Economie et religion chez Werner Sombart et Max Weber* », in *Groupe de recherche sur la culture de Weimar, L'éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, De

- la maison des sciences de l'Homme, 1997, Collection Philia, pp. 95-120.
- Colliot-Thélène, C., « *Religion et quotidienneté : l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme à la lumière de l'éthique économique des grandes religions du monde* », in Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, De la maison des sciences de l'homme, 1997, Collection Philia, pp. 158-174.
- Corten, A., « *Pentecôtisme, baptisme et système politique en Haïti* », in *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2014, N° 29, pp. 119-132.
- Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique*, Montréal-Paris, CIDIHCA-Karthala, 2001.
- « *La société civile en question : pentecôtisme et démocratie* », *Revue Tiers Monde*, Paris, Armand Colin, 2005/1, N° 181, pp. 167-183.
- Diouf, M., « *Singularité africaine et valeurs transculturelles* », *Le courrier ACP/UE*, 171, 1998, pp. 10-25.
- Eyezo'o, S., « *Traduction de la Bible et l'évangélisation en langue locale : pomme de discorde entre Presbytériens Américains et Ngoumba du Sud-Cameroun (1898-1934)* », in Hugues Didier et al (dir.), *Les enjeux de la traduction, expérience des missions chrétiennes*, Actes des sessions 1995 et 1996 de l'AFOM et CREDIC, 1997, pp. 190-215.
- Fath, S., « *Géopolitique de l'évangélisme aux États-Unis* », *Revue diplomatique*, 2014, pp. 15-35.
- « *Le poids géopolitique de l'évangélisme* », *Revue d'islamologie*, Altafalion (Ezzedine Abaya et Ridwan Alsayyid), 2014, pp.15-37.
- « *Le sionisme chrétien aux États-Unis face à la question palestinienne* », in Ernest Richer (dir.), *Actes du colloque de la*

*paix en Israël-Palestine du sionisme chrétien au document Kairos-Palestine*, Avignon, Sabeo, 2013, pp. 22-45.

« *Les églises américaines et la guerre en Irak* », in Fabre Remi et André Encrevé (dir.), *Guerre juste et juste guerre : Les justifications de la guerre de l'antiquité XXI<sup>e</sup> siècle*, Université de Paris XII Créteil, 2013, pp. 150-175.

« *Le défi géopolitique de l'expansion évangélique* », *Revue diplomatie*, 2011, pp.35-60.

« *Géopolitique des églises évangéliques américaines : l'exemple des méga churches* », Grand dossier, *Sciences Humaines* N°4, 2006, pp. 22-47.

« *Etats-Unis : l'empire du religieux sur le politique* », *Universala*, 2005, pp.45-67.

« *Question palestinienne et idéologie sioniste aux Etats-Unis, le rôle des protestants évangéliques* », *Euroorient*, 2001, pp.56-75.

« *La projection géopolitique des mega churches évangéliques américains* », *Revue internationale de politique comparée*, 2009, vol-16, pp.135-167.

« *Protestantisme et lien social aux Etats-Unis* », Paris, *Archives des sciences sociales et des religions*, 1999, N° 108, pp.5-24.

Fuch, E.,

« *La morale protestante a-t-elle un avenir ?* », in Marguerat Daniel (dir.) et al., *Le protestantisme et son avenir*, Genève, Labor et Fides, 1998, pp. 20-40.

Grasse, J-L.,

« *Religion et modernité : point de vue de Ernst Troeltsch* », in Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, De la maison des sciences de l'Homme, 1997, Collection Philia *L'éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, De la maison des sciences de l'Homme, 1997, Collection Philia, pp.146-157.

- Kroubo Dagnini, J., « *Dictature et protestantisme en Afrique Noire depuis la décolonisation : le résultat d'une politique françafricaine et d'une influence américaine certaine* », HAOL, Miméto 17, 2008, pp.113-128.
- Lado, L., « *Les enjeux du pentecôtisme africain* », Études, Revue de culture contemporaine, Tome 409, N<sup>os</sup> 1-2 juillet-août 2008, pp.61-71
- Mahieddin, E., « *L'éthique pentecôtiste et le Saint-Esprit du capitalisme : vocation d'entrepreneurs de Dieu en Suède contemporaine* », in Archives de sciences sociales de religions, Juillet 2016, N°175, pp.47-65.
- Mayrargue, C., « *Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest* », in Revue Critique Internationale, 2004, N° 22, pp.95-109
- « *Identité religieuse et culture politique : les représentations de la démocratie des fidèles pentecôtistes au Bénin* », Cahier d'Études Africaines, 5/6, 2004, pp.159-173.
- Mbembe, A., « *Du gouvernement privé indirect* », Dakar, CODESRIA, « *Série : Etat de la littérature* », 1999, p.18.
- Médard, J-F., « *Les églises protestantes au Cameroun : entre tradition autoritaire et ethnicité* », in Constantin François et al., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, pp. 189-220.
- Merlio, G., « *Religion, rationalité et désenchantement dans l'éthique protestante* », in Groupe de recherche sur la culture de Weimar, in *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, De la maison des sciences de l'Homme, 1997, Collection Philia, pp. 62-83.
- Mokhtar Barka, B., « *Le protestantisme évangélique Nord-américain en mutation, la gauche évangélique des origines à l'ère Obama* » publiod, 2014.

- Oro, Pedro A., « *Ascension et déclin du pentecôtisme politique au Brésil* », Archives de sciences sociales de religions, 2010, N°149, pp. 151-168.
- Richet, I., « *Religion et politique aux Etats-Unis : une pas si simple alliance* », Revue Hérodote, 2002/3, N° 106, pp. 151-166.  
« *Les évangélistes dans la vie politique et sociale des Etats-Unis* », Revue Hérodote, 2005/4, N° 119, pp.9-23.
- Roig, C., « *Théorie et réalité de la décentralisation* », Revue française de science politique, org, 1966, 16<sup>e</sup> année, N°3, pp. 445-471.
- Sayons, Emile A., « *Calvinisme et capitalisme : l'expérience genevoise* », Annales d'histoire économique et sociale, Paris, 1937, pp. 225-244.
- Schobert, A., « *La question de l'ascèse* », in Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'Ethique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, De la maison des sciences de l'Homme, 1997, Collection Philia, pp. 84-94.
- Sehou A., « *Esclavage et colonisation dans le lamidat de Ngaoundéré (Cameroun) 1901-1960* », in Héritages des tropiques, Yaoundé, Col.2, 1, 1999, pp. 105-124.
- Willems, E., « *Followers of the New Faith, culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile* », Nashville, Tennessee, Varderbildt, University, 1967.
- Zorn, J-F., « *Protestantisme et société civile en Afrique subsaharienne* », in, Autre Temps, Cahiers d'éthique sociale et politique, 1996, volume, 49, N° 1, pp.90-101.  
« *Protestantisme français et démocratie* », in Lumen vitae, Revue internationale de la catéchèse et de pastorale, trimestriel juin 1998, N°2, pp. 82-102.

## IV- THÈSES ET MÉMOIRES

### ❖ THÈSES

- Boulla Meva'a, A. R., « *Les paradoxes de l'esprit d'entreprise dans un Sud-Cameroun protestant : une approche explicative de la pauvreté en contexte presbytérien* », Thèse de Doctorat Ph. D en Sociologie, Université de Yaoundé I, 2007.
- Dikoume, A-F., « *La Native Baptist Church* » de 1920 à 1951 », Mémoire de DES en Histoire, Yaoundé (Université), 1973.
- Efoua Mbozo'o, S., « *La Mission Presbytérienne Américaine et les mutations religieuses et sociales chez les peuples du Sud-Cameroun (1919-1939)* », Thèse de Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en Histoire, Université Jean Moulin Lyon III, 1981.
- Eyezo'o, S., « *Front, frontières et espaces missionnaires chrétiens au Cameroun de 1843 à 1960* », Thèse de Doctorat d'Etat en Histoire, Université de Yaoundé I, 2007.
- Mballa, N., « *La Mission Presbytérienne Américaine et le nationalisme camerounais, 1866-1957* », Thèse de Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en Histoire, Université de Yaoundé I, 1989.
- Zambo Belinga, J-M., « *Les élections au Cameroun : contribution à l'explication du vote dans les localités dites acquises au RDPC et au SDF* ». Thèse de Doctorat d'État en Sociologie, Université de Yaoundé I, 2005.

### ❖ MÉMOIRE

- Abwa, D., « *Le lamidat de Ngaoundéré de 1915 à 1945* », Thèse de Masters Degree en Histoire, Université de Yaoundé, 1980.
- Efemba, G-C., « *La gestion des institutions éducatives de l'Eglise Presbytérienne Camerounaise de 1957 à 2007* », Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé I, 2014.

- Maye S., « *La problématique du pouvoir dans le système presbytérien : le cas de l'E.P.C* », Mémoire de Maitrise en Théologie, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, 1986.
- Ngo'o Ngo'o, J-P., « *Rupture Mission Presbytérienne Américaine-Ckwassio : Schisme ou révolution pour des motifs culturels* », Mémoire de Licence en Théologie, Institut Supérieur de Théologie Dager, Bibia, juin 2004.
- Steclebout, E., « *Les théories du lobbying s'appliquent-elles à l'Union Européenne ? Une revue de littérature et quelques considérations empiriques* », Mémoire de D.E.A, « *Analyse et politiques économiques* », Paris, Écoles des Hautes Études en sciences sociales, 1999.
- [http : //esteclebout.free.fr/mémoire pdf. EHESS, Paris, 1999.](http://esteclebout.free.fr/mémoire pdf. EHESS, Paris, 1999.)

## V- DICTIONNAIRES

- Akoun, A., et al., *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Seuil, 1999.
- Boudon, R., et al., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F, 1982.
- Ferréol, G., *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand Colin, 2002.
- Hermet, G., et al., *Dictionnaire critique de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Colin, 1994, 2000, Collection Dalloz.

## VI- AUTRES DOCUMENTS

- Ngomo, S-P., « *Les raisons de mon départ de l'Eglise Presbytérienne Camerounaise* », inédit, 2009.
- Kalate minjôane ya kirke (La constitution de l'E.P.C)
  - Minutes ya Assemblée Générale, E.P.C, 1957.

## VII- WEBOGRAPHIE

- Bost, H., « *Protestantisme et démocratie* », article tiré du site [https://www : asmp.fr](https://www.asmp.fr).
- Saint-Prot, C., « *Les églises évangéliques et le jeu des Etats-Unis dans le monde arabe* », Réseau Voltaire, 2005, site : [www.voltairenet.org](http://www.voltairenet.org).
- Boyer, V., « *Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien* », Mundo nuevo, Bibliothèque des auteurs du centre, mis en ligne le 14 février 2015. <http://nuevomundo.org/603>.
- Carrive, L., *Révolution anglaise et éthique protestante*, Paris, Revue Autre Temps, Article tiré du site [www.pensée.fr](http://www.pensée.fr)
- Colomonas, A., « *Les évangélistes en Amérique Latine : De l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale* », cultures et conflits, 1994, <http://conflits.revues.org/201>
- Crété, L., *Révolution américaine et éthique protestante*, Article tiré du site [www.pensée.fr](http://www.pensée.fr)
- Dargent, C., « *Protestantisme, vote et contexte national : de l'histoire des idées à la sociologie du comportement politique* », Article tiré du site [archives-fig-st-dic.chdp.fr-2002/dargent/article.litm](http://archives-fig-st-dic.chdp.fr-2002/dargent/article.litm)
- Djebali, T., « *Politique sociale et religion aux Etats-Unis : du « conservatisme compatissant » à l'ouragan Katrina* », Revue USA/USAE journal en ligne, Vol IX- N° 1/2011, mis en ligne le 11 mars 2011, <http://journals.openedition.org/usa/4136>
- Duchain, M., *La révolution anglaise de Charles I<sup>er</sup> à Cromwell*, Article tiré du site [www.clio.fr/bibliothèque/](http://www.clio.fr/bibliothèque/)
- Dupraire, F. « *Le rôle des missions protestantes américaines dans la décolonisation de l'Afrique Noire Francophone (1942-1962)* », Article tiré du site [www.congofon.be/vp/doc/missions](http://www.congofon.be/vp/doc/missions) protestantes USA PDF.

- Dupront, A., « *Réformes et Modernités* », article tiré du site [www.revuefr/dec/apress-0395-2649\\_1984-39](http://www.revuefr/dec/apress-0395-2649_1984-39)
- Efoua Mbozo'o et al., « *Des femmes de la Mission Presbytérienne Américaine (M.P.A) et leur rôle dans l'émergence de la conscience nationaliste du Sud-Cameroun : le cas de Lucia Cozzens alias Okonabeng* », Article tiré du site [http : knatiseanton.blogspotdf.com/2020/02/](http://kntaiseanton.blogspotdf.com/2020/02/)
- Fallut Soiron, M., « *Les églises de réveil en Afrique Centrale et leurs impacts sur l'équilibre du pouvoir et la stabilité des États : le cas du Cameroun, du Gabon et de la République du Congo* », article tiré du site [https://www.etudier. Cours](https://www.etudier.cours), mis en ligne le 23 juin 2013.
- Fath, S., « *Le poids géopolitique des évangéliques américains : le cas d'Israël* », article tiré du site <https://www.cairn.info/article>
- Gimelfarb-Brack, M., « *Puritains et révolution anglaise au XVII<sup>e</sup> siècle, de la politique au moralisme* », Article tiré du site [www.e-Périodica](http://www.e-Périodica), Revue suisse d'histoire.
- Grossein, J.-P., « *H. Karl Fischer et Max Weber, La première controverse autour de l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* », Enquête, 1997, N°3, mis en ligne le 15 juillet 2013 URL <http://enquête.revues.org/1233>
- Kabongo-Mbaya, P., « *Protestantisme zaïrois et déclin du mobutisme* », Article tiré du site [www.politiqueafricaine.com](http://www.politiqueafricaine.com)
- Lacorne, D., « *Religion et politique aux Etats-Unis ; entre laïcité et puritanisme* », Esprit, N° 289, Novembre 2012. Texte tiré du site [www.la-croix.com/w urbi et orti](http://www.la-croix.com/w_urbi_et_orti).
- Lessay, F., « *Éthique protestante et éthos démocratique* », in Revue cités religions et démocratie, N°12, Paris, P.U.F, 2002. Article tiré du site [cairn.info](http://cairn.info).
- Monteuil, P.-O., « *Le protestantisme a-t-il quelque chose à dire à la modernité ?* », in Autre Temps, Cahiers d'éthique sociale et politique, N° 64. 1999, pp77-86. Article tiré du site [https://www.pensee.frl/doc/chris-0753-2776\\_1999-num-1-2/169](https://www.pensee.frl/doc/chris-0753-2776_1999-num-1-2/169)

- Médiapart, « *Les protestants évangéliques aux États-Unis et la politique étrangère américaine* », Article tiré du site : [blogs.mediapart.fr/danyves/blog](http://blogs.mediapart.fr/danyves/blog) 2016
- Notes géopolitiques, « *Le monde est leur paroisse : comment les évangélistes redessinent la carte mondiale des religions* », article tiré du site : <http://note-geopolitiques.com/2011>
- Paris, R., « *Origine du protestantisme* », Article tiré du site [origine du protestantisme-over.Blog.com](http://origine-du-protestantisme-over.blog.com)
- Paul, J-M., « *Du métier à la prédestination ou de Luther à Calvin* », in Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, De la maison des sciences de l'homme, 1997, Collection Philia
- Rabearimanana, L., « *Protestantisme et nationalisme à Madagascar de 1945 à 1960* », Article tiré du site [renne-mascareigne-03 part 13 Pdf](http://renne-mascareigne-03.part13.pdf)
- Raphael, F., « *Werner Sombart et Max Weber* », in *Les cahiers du centre de recherches historiques*, Paris, 1988 mis en ligne le 13 avril 2009, Article tiré du site [url :http://journals.openedition.org/cerh/29/81](http://journals.openedition.org/cerh/29/81)
- Willaime, J-P., « *Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel* », Archives de sciences sociales des religions, 1999. Article tiré également du site : <http://www.persee.fr>
- Zehr, S., « *Protestantisme et esclavage des Noirs aux États-Unis (1650-1865)* », Article tiré du site [larevuereforme.net](http://larevuereforme.net)

### VIII- PRESSE

Messenger N° 4526 du 02 mars 2016

Mutations N° 4096 du 02 mars 2016

Mutations N° 4228 du 22 septembre 2016

Mutations, un numéro de l'année 2008, tiré du site [epercam.org](http://epercam.org). [www.journalducameroun.com](http://www.journalducameroun.com)

Lumière N° 004 de juillet 2010

Lumière N° 40 de juillet 2019



**ANNEXES**

## **Annexe n°1**

### **GUIDE D'ENTRETIEN A L'ADRESSE DES INFORMATEURS**

#### **1- Offre de foi de la M.P.A, tensions et émergence de l'E.P. A en 1934**

- Prise de parole dans la M.P.A
- Défection au sein de la M.P.A et émergence de l'E.P. A
- Fondements des tensions socio-institutionnelles au sein de la M.P.A

#### **2- Offre de foi de l'E.P.C, tensions et émergence de l'E.P.C.O en 1967**

- Prise de parole dans l'E.P.C
- Défection au sein de l'E.P.C
- Fondements des tensions socio-institutionnelles au sein de l'E.P.C

#### **3- Offre de foi de l'E.P.C, tensions et émergence de l'E.P.R.C en 2009**

- Prise de parole dans l'E.P.C
- Défection au sein de l'E.P.C
- Fondements des tensions socio-institutionnelles

#### **4- Les relations de pouvoir au sein de l'E.P.C**

- Détention du pouvoir dans l'E.P.C
- Manifestation du pouvoir au sein de l'E.P.C
- Le pouvoir comme rapport de force permanent au sein de l'E.P.C

#### **5- Les tensions dans le synode Centre : Foulassi-Centre et Foulassi-MUNICAM**

- Prise de parole dans le consistoire Foulassi
- Défection au sein du consistoire Foulassi
- Fondements des tensions

#### **6- Les tensions dans le synode MUNICAM : le problème de l'éclatement du consistoire Ntem**

- Prise de parole au sein du consistoire Ntem
- Défection dans le consistoire Ntem
- Fondement des tensions socio-institutionnelles

### **7- Les tensions dans le synode Centre : les consistoires Palestine-Djoum et Djoum Israel**

- Prise de parole dans le consistoire Palestine-Djoum
- Défection au sein du consistoire Palestine-Djoum
- Fondements des tensions socio-institutionnelles

### **8- Les tensions dans le synode Est-Cameroun : le consistoire Nkol-Mvolan**

- Prise de parole dans le consistoire Nkol-Mvolan
- Défection au sein du consistoire Nkol-Mvolan
- Fondements des tensions socio-institutionnelles

### **9- Les tensions dans le synode Bassa : le consistoire Sanaga**

- Prise de parole dans le consistoire Sanaga
- Défection au sein du consistoire Bassa
- Fondements des tensions socio-institutionnelles

### **10- Les tensions dans le synode Soleil d'Orient : le consistoire la Kadeyi**

- Prise de parole au sein du consistoire la Kadeyi
- Défection au sein du consistoire la Kadeyi
- Fondements des tensions socio-institutionnelles

### **11- Démocratie dans l'E.P.C**

- Démocratie et fraude électorale
- Démocratie et tensions socio-institutionnelles

### **12- Les lobbies au sein de l'E.P.C**

- Manifestation des lobbies
- Stratégies
- Les objectifs poursuivis
- Lobbies et tensions socio-institutionnelles

### **13- La figure de pasteur de l'E.P.C**

- Le pasteur de l'E.P.C : son rôle, sa nature
- Relation entre pasteurs noirs et pasteurs américains en contexte colonial

- Pasteurs d'hier et pasteurs d'aujourd'hui en termes de comportement
- Pasteurs et tensions socio-institutionnelles

**14- La figure critique des institutions hospitalières et scolaires de l'E.P.C en contexte de tensions socio-institutionnelles**

- Grandeur d'antan de ces institutions
- La crise de ces institutions
- Fondement de la crise de ces institutions

**Annexe n°2****LISTE DES INFORMATEURS**

- 1- Abeng Jean Aicart (Pasteur)
- 2- Ada Ada Dieudonné (Pasteur)
- 3- Ada Colette (Ancien d'Eglise)
- 4- Akontou Elise (Ancien d'Eglise)
- 5- Amvam Didier (Ancien d'Eglise)
- 6- Assien Patrick Blaise (Pasteur)
- 7- Banga Pamphile (Ancien d'Eglise)
- 8- Bapile jean Richard (Pasteur)
- 9- Belinga Jacob (Pasteur)
- 10- Bilounga Rose (Ancien d'Eglise)
- 11- Bitjoka Jean Pierre (Pasteur)
- 12- Bitoulou Anatole Anatole (Ancien d'Eglise)
- 13- Biya Bi Essi Thomas (Ancien d'Eglise)
- 14- Djampine Félix (Ancien d'Eglise)
- 15- Dr foumane Albert Jacques (Pasteur)
- 16- Ebo'o Zambe (Pasteur)
- 17- Eko Nna Martin (Pasteur)
- 18- Ekoane Marie Thérèse (Ancien d'Eglise)
- 19- Ekoumon Ava Félix (Ancien d'Eglise)
- 20- Ela Delphine (Ancien d'Eglise)
- 21- Ela Ela Jean Marc (Ancien d'Eglise)
- 22- Ela Elise (Ancien d'Eglise)
- 23- Ela Mfou'ou (Pasteur)

- 24- Ela Rose (Ancien d'Eglise)
- 25- Elono Elono Jean Pierre (Pasteur)
- 26- Emane Samuel (Pasteur)
- 27- Engola Jean (Ancien d'Eglise)
- 28- Engonga Engonga Benjamin (Pasteur)
- 29- Essissima Simon (Ancien d'Eglise)
- 30- Lebgan Eric Célestin (Ancien d'Eglise)
- 31- Malo Paul (Ancien d'Eglise)
- 32- Medjo Marcel (Ancien d'Eglise)
- 33- Megouane David (Ancien d'Eglise)
- 34- Messomenvou Asse Armand (Pasteur)
- 35- Messomo Pauline Mireille (Ancien d'Eglise)
- 36- Meteba'a Obam Dérubin (Pasteur)
- 37- Metouli Georges (Ancien d'Eglise)
- 38- Mintya Faustin Gérard (Pasteur)
- 39- Monougui Phillipe (Pasteur)
- 40- Mvondo Mimbe (Candidat Ancien d'Eglise)
- 41- Nang Zo'o Benjamin Robert (Ancien d'Eglise)
- 42- Ndjelo Koual Ernest (Pasteur)
- 43- Ndo Dieudonné (Ancien d'Eglise)
- 44- Ndongo Daniel (Pasteur)
- 45- Ngo'o Ngo'o Jean Pierre (Pasteur)
- 46- Ngomo Simon Pierre (Pasteur)
- 47- Nkoulou Atyi'i (Ancien d'Eglise)
- 48- Nkui Raymond (Ancien d'Eglise)
- 49- Nlate justin (Pasteur)

50- Nlon Obam Pauline	(Ancien d'Eglise)
51- Ntchinda Louis Anatole	(Pasteur)
52- Ntyam Pulchérie	(Ancien d'Eglise)
53- Nyatte Akam Josué	(Ancien d'Eglise)
54- Ondoua Andon Jean	(Ancien d'Eglise)
55- Ondoua Emmanuel	(Ancien d'Eglise)
56- Ondoua Félix	(Ancien d'Eglise)
57- Onji'i Toung Richard	(Ancien d'Eglise)
58- Ottou Dimi	(Ancien d'Eglise)
59- Philemon Okono	(Ancien d'Eglise)
60- Yebga	(Pasteur)
61- Zam Landry	(Pasteur)
62- Zang Ngomo Thadée	(Aspirant pasteur, Licencié (E.P.R.C))
63- Zeh	(Pasteur)
64- Zeh Angone Didier	(Pasteur)
65- Zo'omevele Beaudelaine	(Pasteur)
66- Zoe Obianga	(Pasteur)



**INDEX**

❖ **Les auteurs et leurs mentions dans les pages**

Achille Mbembe :	51 ; 52 ; 54 ; 171 ; 191
Albert François Dikoume :	51 ; 52
Alphonse Dupront :	108 ; 109
André Corten :	92 ; 93 ; 94 ; 99
André Gounelle :	1
Ari Pedro Oro :	89 ; 90 ; 91
Ariel Colomonos :	87 ; 88
Bernard Cottret :	1 ; 29
Cedric Mayrargue :	96
Claude Abe :	51 ; 53 ; 169 ; 172 ; 173 ; 189
Claude Dargent :	60 ; 64 ; 65
Denis Lacorne :	106 ; 107
Eric Keslassy :	60 ; 69 ; 70
Ernst Troeltsch :	112 ; 113 ; 114 ; 115 ; 116 ; 118 ; 125 ; 129 ; 400
François Dupraire :	43 ; 44 ; 45
Gilbert Merlio :	119 ; 120 ; 121 ; 122 ; 123
Guy Hermet :	14 ; 17 ; 22
Henri Hauser :	1
Hubert Bost :	60 ; 61 ; 62
Isabelle Richet :	102 ; 103 ; 105 ; 106
Jacques Courvoisier :	29
Jean Beaubérot :	29 ; 60 ; 68 ; 69
Jean François Bayart :	56 ; 57 ; 58
Jean François Médard :	58 ; 59

Jean François Zorn :	60 ; 62 ; 63
Jean Paul Willaime :	10 ; 30 ; 31 ; 82 ; 83 ; 84 ; 334 ; 335 ; 336
Joseph Tonda :	101 ; 102 ; 163 ; 164 ; 165
Liliane Crêté :	40
Ludovic Lado :	94 ; 95
Marie Gimelfarb-Brack :	37 ; 39
Max Weber :	13 ; 22 ; 24 ; 66 ; 67 ; 70 ; 95 ; 116 ; 118 ; 119 ; 120 ; 121 ; 123 ; 124 ; 125 ; 129 ; 133 ; 134 ; 135 ; 136 ; 137 ; 138 ; 139 ; 140 ; 141 ; 142 ; 143 ; 144 ; 145 ; 146 ; 147 ; 148 ; 149 ; 150 ; 151 ; 152 ; 153 ; 154 ; 155 ; 156 ; 157 ; 158 ; 159 ; 160 ; 161 ; 162 ; 163 ; 164 ; 263 ; 329 ; 334 ; 335 ; 396 ; 398 ; 400 ; 401 ; 402 ; 406 ; 407 ; 416
Michel Duchein :	38
Norbert Elias :	13
Patrick Cabanel :	74 ; 75
Pierre Chaunu :	29
Robert Paris :	36 ; 37
Samuel Efoua Mbozo'o :	43 ; 49 ; 50 ; 51 ; 176 ; 177 ; 178 ; 181 ; 182 ; 372
Sébastien Fath :	79 ; 80 ; 81 ; 128 ; 129 ; 130
Stéphane Zehr :	40 ; 41 ; 42
Stephen Kalberg :	70 ; 71 ; 72
Taoufik Djebali :	103 ; 104
Véronique Boyer :	84 ; 85 ; 86

#### ❖ Quelques thématiques à indiquer

Assemblée Générale	4 ; 5 ; 15 ; 19 ; 20 ; 21 ; 25 ; 63 ; 193 ; 194 ; 195 ; 199 ; 200 ; 201 ; 202 ; 203 ; 206 ; 211 ; 212 ; 213 ; 214 ; 215 ;
--------------------	--

217 ; 218 ; 219 ; 224 ; 225 ; 226 ; 227 ; 229 ; 230 ; 231 ;  
 234 ; 235 ; 236 ; 237 ; 238 ; 239 ; 241 ; 242 ; 245 ; 246 ;  
 247 ; 254 ; 270 ; 271 ; 272 ; 273 ; 276 ; 277 ; 278 ; 279 ;  
 280 ; 283 ; 284 ; 285 ; 286 ; 287 ; 289 ; 290 ; 292 ; 293 ;  
 294 ; 295 ; 296 ; 297 ; 298 ; 311 ; 312 ; 314 ; 316 ; 318 ;  
 319 ; 320 ; 321 ; 322 ; 325 ; 342 ; 343 ; 350 ; 355 ; 358 ;  
 359 ; 372 ; 376 ; 381 ; 385 ; 386 ; 404 ; 419

#### Consistoire

2 ; 3 ; 4 ; 5 ; 6 ; 7 ; 8 ; 9 ; 10 ; 15 ; 18 ; 19 ; 20 ; 21 ; 25 ;  
 60 ; 187 ; 188 ; 193 ; 195 ; 199 ; 200 ; 201 ; 208 ; 211 ;  
 214 ; 215 ; 216 ; 217 ; 222 ; 223 ; 224 ; 225 ; 226 ; 227 ;  
 228 ; 229 ; 230 ; 231 ; 232 ; 233 ; 234 ; 235 ; 236 ; 237 ;  
 238 ; 239 ; 240 ; 241 ; 242 ; 243 ; 244 ; 245 ; 246 ; 247 ;  
 248 ; 249 ; 250 ; 251 ; 252 ; 253 ; 254 ; 255 ; 256 ; 257 ;  
 258 ; 259 ; 260 ; 269 ; 270 ; 271 ; 272 ; 273 ; 274 ; 275 ;  
 276 ; 277 ; 278 ; 279 ; 280 ; 283 ; 284 ; 285 ; 286 ; 287 ;  
 289 ; 290 ; 291 ; 292 ; 293 ; 294 ; 295 ; 296 ; 298 ; 311 ;  
 312 ; 313 ; 314 ; 316 ; 318 ; 319 ; 320 ; 321 ; 322 ; 323 ;  
 324 ; 325 ; 339 ; 341 ; 342 ; 343 ; 344 ; 346 ; 349 ; 350 ;  
 351 ; 355 ; 357 ; 359 ; 360 ; 361 ; 362 ; 363 ; 364 ; 383 ;  
 384 ; 385 ; 386 ; 388 ; 402 ; 409 ; 410 ; 417 ; 418 ; 419

#### Démocratie

vi ; viii ; 2 ; 3 ; 4 ; 11 ; 12 ; 26 ; 30 ; 60 ; 61 ; 62 ; 63 ; 64 ;  
 65 ; 66 ; 67 ; 68 ; 69 ; 70 ; 71 ; 72 ; 73 ; 74 ; 78 ; 79 ; 82 ;  
 83 ; 93 ; 96 ; 97 ; 98 ; 99 ; 109 ; 113 ; 121 ; 133 ; 145 ;  
 192 ; 196 ; 226 ; 253 ; 262 ; 263 ; 264 ; 265 ; 266 ; 267 ;  
 268 ; 269 ; 271 ; 273 ; 275 ; 277 ; 278 ; 281 ; 283 ; 286 ;  
 288 ; 294 ; 296 ; 297 ; 298 ; 311 ; 312 ; 313 ; 315 ; 316 ;  
 317 ; 318 ; 319 ; 322 ; 327 ; 355 ; 383 ; 384 ; 385 ; 386 ;  
 387 ; 394 ; 395 ; 396 ; 399 ; 401 ; 402 ; 404 ; 406 ; 410 ;  
 416 ; 418 ; 419

#### E.P.C

iii ; iv ; v ; viii ; ix ; 2 ; 3 ; 4 ; 5 ; 6 ; 7 ; 9 ; 10 ; 11 ; 12 ;  
 14 ; 15 ; 18 ; 19 ; 20 ; 21 ; 23 ; 24 ; 25 ; 26 ; 167 ; 168 ;  
 190 ; 192 ; 193 ; 194 ; 195 ; 196 ; 197 ; 198 ; 199 ; 200 ;  
 202 ; 203 ; 204 ; 205 ; 206 ; 207 ; 208 ; 209 ; 210 ; 211 ;

212 ; 213 ; 214 ; 215 ; 216 ; 217 ; 218 ; 219 ; 220 ; 221 ;  
 223 ; 224 ; 225 ; 226 ; 227 ; 228 ; 229 ; 230 ; 231 ; 234 ;  
 235 ; 236 ; 237 ; 238 ; 239 ; 240 ; 241 ; 242 ; 244 ; 245 ;  
 246 ; 247 ; 248 ; 249 ; 250 ; 252 ; 253 ; 254 ; 255 ; 256 ;  
 258 ; 259 ; 260 ; 261 ; 262 ; 263 ; 269 ; 270 ; 271 ; 272 ;  
 273 ; 274 ; 275 ; 276 ; 277 ; 278 ; 279 ; 280 ; 281 ; 283 ;  
 284 ; 285 ; 286 ; 287 ; 288 ; 289 ; 290 ; 291 ; 292 ; 293 ;  
 294 ; 295 ; 296 ; 297 ; 298 ; 310 ; 311 ; 312 ; 314 ; 315 ;  
 316 ; 317 ; 318 ; 319 ; 320 ; 321 ; 322 ; 323 ; 324 ; 325 ;  
 326 ; 327 ; 328 ; 329 ; 330 ; 331 ; 332 ; 333 ; 334 ; 336 ;  
 339 ; 340 ; 341 ; 342 ; 343 ; 344 ; 345 ; 346 ; 347 ; 348 ;  
 349 ; 350 ; 351 ; 352 ; 353 ; 354 ; 355 ; 356 ; 357 ; 358 ;  
 359 ; 360 ; 361 ; 363 ; 364 ; 365 ; 366 ; 367 ; 368 ; 369 ;  
 371 ; 372 ; 373 ; 374 ; 375 ; 376 ; 377 ; 378 ; 379 ; 380 ;  
 381 ; 382 ; 383 ; 384 ; 385 ; 386 ; 387 ; 388 ; 389 ; 390 ;  
 391 ; 392 ; 403 ; 404 ; 409 ; 410 ; 411 ; 416 ; 417 ; 418 ;  
 419 ; 420 ; 421

#### Lobbies

vi ; vii ; viii ; 12 ; 80 ; 127 ; 209 ; 246 ; 254 ; 262 ; 292 ;  
 295 ; 297 ; 298 ; 299 ; 301 ; 302 ; 304 ; 305 ; 306 ; 307 ;  
 309 ; 310 ; 311 ; 313 ; 314 ; 315 ; 316 ; 317 ; 318 ; 319 ;  
 320 ; 321 ; 322 ; 323 ; 324 ; 325 ; 327 ; 384 ; 386 ; 387 ;  
 410 ; 419 ; 420

#### Organisation

vi ; 10 ; 11 ; 12 ; 14 ; 15 ; 16 ; 17 ; 18 ; 23 ; 31 ; 32 ; 38 ;  
 49 ; 57 ; 59 ; 60 ; 62 ; 67 ; 68 ; 77 ; 79 ; 80 ; 86 ; 88 ; 95 ;  
 98 ; 100 ; 103 ; 104 ; 110 ; 112 ; 113 ; 114 ; 115 ; 124 ;  
 137 ; 142 ; 161 ; 162 ; 173 ; 184 ; 195 ; 216 ; 220 ; 221 ;  
 223 ; 227 ; 237 ; 246 ; 248 ; 263 ; 269 ; 271 ; 281 ; 284 ;  
 286 ; 300 ; 308 ; 311 ; 314 ; 318 ; 328 ; 335 ; 350 ; 352 ;  
 354 ; 356 ; 374 ; 378 ; 390 ; 394 ; 420

#### Paroisse

v ; 2 ; 3 ; 4 ; 6 ; 7 ; 8 ; 9 ; 10 ; 15 ; 18 ; 19 ; 20 ; 21 ; 25 ;  
 34 ; 35 ; 79 ; 179 ; 193 ; 195 ; 198 ; 199 ; 202 ; 208 ; 209 ;  
 211 ; 214 ; 215 ; 216 ; 217 ; 218 ; 219 ; 222 ; 223 ; 224 ;  
 225 ; 226 ; 227 ; 228 ; 230 ; 231 ; 232 ; 233 ; 234 ; 236 ;

	237 ; 240 ; 241 ; 243 ; 244 ; 247 ; 248 ; 249 ; 250 ; 251 ; 252 ; 253 ; 254 ; 256 ; 257 ; 259 ; 269 ; 270 ; 271 ; 272 ; 273 ; 274 ; 275 ; 276 ; 277 ; 278 ; 279 ; 283 ; 284 ; 285 ; 289 ; 290 ; 296 ; 298 ; 311 ; 312 ; 313 ; 316 ; 318 ; 319 ; 321 ; 322 ; 323 ; 324 ; 325 ; 330 ; 333 ; 334 ; 336 ; 339 ; 340 ; 342 ; 343 ; 344 ; 345 ; 349 ; 350 ; 351 ; 352 ; 353 ; 355 ; 357 ; 358 ; 359 ; 360 ; 361 ; 362 ; 363 ; 364 ; 383 ; 384 ; 385 ; 386 ; 387 ; 388 ; 406 ; 419
Pouvoir	vi ; viii ; 2 ; 4 ; 10 ; 11 ; 12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 19 ; 22 ; 23 ; 25 ; 26 ; 29 ; 30 ; 31 ; 32 ; 33 ; 34 ; 35 ; 45 ; 46 ; 55 ; 56 ; 57 ; 58 ; 59 ; 63 ; 65 ; 66 ; 67 ; 70 ; 73 ; 78 ; 81 ; 85 ; 89 ; 90 ; 95 ; 96 ; 97 ; 98 ; 99 ; 100 ; 102 ; 105 ; 109 ; 111 ; 112 ; 114 ; 127 ; 131 ; 136 ; 141 ; 146 ; 149 ; 167 ; 170 ; 171 ; 172 ; 183 ; 191 ; 192 ; 193 ; 196 ; 202 ; 205 ; 206 ; 207 ; 208 ; 209 ; 210 ; 211 ; 217 ; 218 ; 219 ; 220 ; 221 ; 222 ; 223 ; 224 ; 225 ; 226 ; 227 ; 228 ; 233 ; 234 ; 238 ; 239 ; 241 ; 242 ; 243 ; 244 ; 248 ; 251 ; 254 ; 256 ; 258 ; 259 ; 260 ; 262 ; 264 ; 265 ; 266 ; 267 ; 268 ; 269 ; 270 ; 271 ; 273 ; 274 ; 275 ; 276 ; 278 ; 279 ; 280 ; 281 ; 282 ; 283 ; 284 ; 285 ; 286 ; 287 ; 290 ; 293 ; 294 ; 295 ; 296 ; 299 ; 302 ; 307 ; 309 ; 310 ; 311 ; 312 ; 313 ; 314 ; 319 ; 320 ; 321 ; 322 ; 324 ; 325 ; 339 ; 340 ; 344 ; 354 ; 360 ; 363 ; 364 ; 382 ; 383 ; 384 ; 385 ; 386 ; 391 ; 397 ; 403 ; 405 ; 409 ; 415 ; 416 ; 417 ; 418 ; 419
Presbytérianisme	1 ; 4 ; 26 ; 167 ; 168 ; 220 ; 221 ; 222 ; 223 ; 225 ; 262 ; 270 ; 315 ; 384 ; 392 ; 417
Relations de pouvoir	vi ; viii ; 10 ; 22 ; 23 ; 26 ; 167 ; 220 ; 225 ; 262 ; 383 ; 384 ; 409 ; 415 ; 417
Tensions socio-institutionnelles	viii ; ix ; 4 ; 10 ; 11 ; 12 ; 14 ; 15 ; 17 ; 18 ; 19 ; 20 ; 21 ; 22 ; 23 ; 24 ; 26 ; 28 ; 166 ; 167 ; 168 ; 183 ; 185 ; 188 ; 189 ; 190 ; 192 ; 194 ; 195 ; 216 ; 217 ; 220 ; 228 ; 230 ;

231 ; 237 ; 238 ; 242 ; 245 ; 247 ; 249 ; 250 ; 251 ; 253 ;  
255 ; 256 ; 257 ; 257 ; 259 ; 260 ; 262 ; 263 ; 286 ; 292 ;  
298 ; 317 ; 318 ; 321 ; 322 ; 325 ; 326 ; 327 ; 328 ; 344 ;  
350 ; 352 ; 353 ; 354 ; 356 ; 357 ; 360 ; 361 ; 362 ; 363 ;  
364 ; 373 ; 379 ; 382 ; 383 ; 384 ; 385 ; 386 ; 387 ; 388 ;  
389 ; 392 ; 409 ; 410 ; 411 ; 415 ; 416 ; 417 ; 418 ; 420

Territorialité d'articulation de foi 22 ; 25 ; 188 ; 192 ; 207 ; 208 ; 262 ; 415

## **TABLE DES MATIERES**

DEDICACE	<b>i</b>
REMERCIEMENTS	<b>ii</b>
LISTE DES ABRÉVIATIONS	<b>iii</b>
LISTE DES TABLEAUX	<b>iv</b>
LISTE DES PHOTOGRAPHIES	<b>v</b>
RÉSUMÉ	<b>vi</b>
ABSTRACT	<b>vii</b>
SOMMAIRE	<b>viii</b>
INTRODUCTION	<b>1</b>
I- MISE EN CONTEXTE ET PROBLÈME	<b>1</b>
II - PROBLÉMATIQUE ET HYPOTHÈSES DE RECHERCHE	<b>10</b>
II-A- Problématique	<b>10</b>
II-B- Hypothèses de recherche	<b>11</b>
IV- CADRE MÉTHODOLOGIQUE	<b>12</b>
A- Le cadre théorique	<b>12</b>
A-1- La sociologie historique	<b>12</b>
A-2- L'analyse stratégique	<b>14</b>
A-3- La théorie de la sortie, de la protestation et de la loyauté	<b>15</b>
B- Les techniques de collecte des données	<b>18</b>
B-1- L'observation directe	<b>18</b>
B-2- L'entretien semi-directif	<b>19</b>
B-3- Population d'étude et technique d'échantillonnage	<b>21</b>
V- DÉFINITION DES CONCEPTS	<b>22</b>
A- Les relations de pouvoir	<b>22</b>
B- Les tensions socio-institutionnelles	<b>23</b>
C- La territorialité d'articulation de foi	<b>25</b>
VI- LE CADRE D'ÉTUDE	<b>25</b>
VII- LE PLAN DE CETTE ÉTUDE	<b>26</b>
PREMIERE PARTIE :	<b>27</b>
LE PROTESTANTISME : OBJET D'ETUDE DÉJÀ REPERE EN	<b>27</b>
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES	<b>27</b>
CHAPITRE I : PROTESTANTISME, REFORME ET POLITIQUE	<b>29</b>

I - LE PROTESTANTISME : UN MOUVEMENT ISSU DE LA RÉFORME _____	29
II- PROTESTANTISME ET POLITIQUE _____	30
A- Précarisation et pouvoir dans le protestantisme _____	30
B- Protestantisme, servitude, révolution et décolonisation : des rapports ambigus _____	36
B-1- Protestantisme, servitude et révolution _____	36
B-2- Protestantisme et décolonisation _____	43
C- Protestantisme et post-colonie _____	54
D- Protestantisme et démocratie _____	60
<b>CHAPITRE II : PROTESTANTISME, DIPLOMATIE, SOCIETE ET MODERNITE _____</b>	<b>76</b>
I- PROTESTANTISME, DIPLOMATIE ET SOCIETE _____	76
A- Protestantisme et diplomatie internationale _____	76
B- Pentecôtisme, politique et société _____	82
C- Protestantisme et politique intérieure des États-Unis _____	102
II- PROTESTANTISME ET MODERNITÉ _____	108
<b>CHAPITRE III : PROTESTANTISME, ÉCONOMIE ET CAPITALISME _____</b>	<b>133</b>
I- ETHIQUE PROTESTANTE ET ESPRIT DU CAPITALISME : LES THESES DE MAX WEBER _____	133
A- L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme _____	133
B- Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme _____	143
II- COMMENTAIRES ET CRITIQUES DES THÈSES DE MAX WEBER _____	147
A- Les premières controverses des thèses de Max Weber _____	147
B- Les Seondes controverses post-wébériennes _____	153
III - PROTESTANTISME ET ECONOMIE _____	163
<b>DEUXIÈME PARTIE : _____</b>	<b>166</b>
<b>TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET PRODUCTION DE NOUVELLES TERRITORIALITES DE FOI DANS LE PRESBYTERIANISME AU CAMEROUN _____</b>	<b>166</b>
<b>CHAPITRE IV : TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET PRODUCTION DE NOUVELLES CONFESSIONS DE FOI PRESBYTERIENNE INDEPENDANTES DE LA M.P.A ET DE L'E.P.C _____</b>	<b>168</b>
I- OFFRE RELIGIEUSE PRESBYTÉRIENNE EN CONTEXTE COLONIAL, TENSIONS ET ÉMERGENCE DE L'EGLISE PROTESTANTE AFRICAINE _____	168
A- Contexte socio-politique du Cameroun _____	168
A-1- Soumission et émasculatation _____	169
A-2- Minoration et exclusion _____	172

B- Implantation et domination de la Mission Presbytérienne Américaine dans le Sud-Cameroun _____	174
B-1- Implantation de la Mission Presbytérienne Américaine dans le Sud-Cameroun ____	174
B-2- Domination et dynamiques sociales impulsées par la M.P.A dans le Sud-Cameroun	176
C- Tensions socio-institutionnelles et émergence de l'Eglise Protestante Africaine ____	183
C-1- Loyauté, prise de parole et défection au sein de la M.P.A _____	184
C-1-1- La loyauté des peuples du Sud-Cameroun envers la M.P.A _____	184
C-1-2- Prise de parole ou tensions d'ordre linguistique entre Ngoumba et Presbytériens Américains _____	185
C-1-3- Défection au sein de la M.P.A : l'émergence de l'E.P. A _____	187
C-2- Les fondements des tensions socio-institutionnelles entre M.P.A et Ckwassio ____	188
II- OFFRE DE FOI DE L'E.P.C, TENSIONS ET ÉMERGENCE DE L'E.P.C.O ____	190
A- De l'État colonial à l'État post-colonial : la reproduction de l'ordre sociopolitique dictatorial _____	191
B- Loyauté, prise de parole et défection dans l'E.P.C _____	192
B-1- La loyauté dans l'E.P.C émergente _____	193
B-2- Prise de parole ou tensions socio-institutionnelles au sein de l'E.P.C _____	195
B-3- Défection au sein de l'E.P.C : la naissance de l'E.P.C.O _____	200
C- Les fondements des tensions ayant engendré l'E.P.C.O _____	203
III- OFFRE DE FOI DE L'E.P.C, TENSIONS ET EMERGENCE DE L'EPRC _____	206
A- Prise de parole et défection au sein de l'E.P.C _____	207
A-1- La prise de parole au sein de l'E.P.C _____	208
A-2- Défection et émergence de l'E.P.R.C _____	211
B- Les fondements des tensions ayant conduit à l'émergence de l'E.P.R.C _____	216
<b>CHAPITRE V : RELATIONS DE POUVOIR, TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET PRODUCTION DE NOUVELLES TERRITORIALITÉS DE FOI DANS L'E.P.C ____</b>	<b>220</b>
I- LES RELATIONS DE POUVOIR DANS L'E.P.C _____	220
A- Le pouvoir dans le système religieux presbytérien _____	221
A-1- Les concepts de pouvoir et de presbytérianisme _____	221
A-2- Sociographie du pouvoir dans l'E.P.C. _____	223
B- Le pouvoir : un rapport de force permanent à l'E.P.C _____	225
II- TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET PRODUCTION DE NOUVELLES TERRITORIALITÉS DE FOI DANS L'E.P.C _____	228
A- Les tensions dans les synodes MUNICAM et Centre _____	228

A-1- Les tensions dans le synode MUNCAM _____	228
A-1-1- Prise de parole dans le synode MUNCAM : le cas du consistoire Ntem _____	228
A-1-2- Défection au sein du consistoire Ntem _____	231
A-1-3- Les fondements des tensions observées au sein du consistoire Ntem _____	237
A-2- Les tensions dans les synodes Centre et Metet _____	242
A-2-1- Les tensions dans le synode Centre : le consistoire Foulassi _____	242
A-2-1-1- Prise de parole, et défection dans le consistoire Foulassi : Foulassi- Centre et Foulassi-MUNCAM _____	242
A-2-1-2- Les fondements des tensions socio-institutionnelles dans l'ancien consistoire Foulassi du synode Centre _____	245
A-2-2- Les tensions socio-institutionnelles dans le synode Metet : les consistaires Palestine Djoum et Djoum Israël _____	249
A-2-2-1- Prise de parole, défection et sortie au sein du consistoire Palestine Djoum _____	249
A-2-2-2- Les fondements des tensions socio-institutionnelles observées au sein du consistoire Palestine Djoum _____	250
B- Les tensions dans les synodes Est et Soleil d'Orient _____	253
B-1- Les tensions socio-institutionnelles dans le synode Est : les consistaires Nkol Mvolan et Nkol Mvolan- Jérusalem _____	253
B-1-1- Prise de parole et défection au sein du consistoire Nkol-Mvolan _____	253
B-1-2- Les fondements des tensions socio-institutionnelles observées dans le consistoire Nkol Mvolan _____	255
B-2- Les tensions socio-institutionnelles dans les synodes Est et Soleil d'Orient : les consistaires Maranatha et « <i>Hosanna la paix</i> » _____	257
B-2-2- Les fondements des tensions socio-institutionnelles observées dans le consistoire Maranatha. _____	259
<b>TROISIÈME PARTIE : _____</b>	<b>261</b>
<b>DEMOCRATIE ET LOBBYISME DANS L'E.P.C _____</b>	<b>261</b>
<b>CHAPITRE VI : LA DÉMOCRATIE DANS L'E.P.C : DISCOURS ET _____</b>	<b>263</b>
<b>RÉALITÉS _____</b>	<b>263</b>
<b>I- DÉMOCRATIE ET DÉMOCRATIES _____</b>	<b>263</b>
A- La notion de démocratie _____	263
A-1- La nature de la démocratie dans les idées politiques _____	264
A-2- La nature de la démocratie en philosophie politique _____	264
B- Les démocraties _____	265

B-1- La démocratie libérale _____	266
B-1-1- La démocratie politique _____	266
B-1-2- La démocratie économique et sociale _____	267
B-2- La démocratie marxiste _____	268
II- DE LA DÉMOCRATIE DANS L'E.P.C _____	269
A- La démocratie dans les instances juridictionnelles ecclésiastiques de l'E.P.C _____	271
A-1- La paroisse : le conseil paroissial ou la session _____	271
A-2- Le consistoire : l'assemblée consistoriale _____	272
A-3- Le synode : les assises synodales _____	274
A-4- L'Assemblée Générale ou la « <i>Cours suprême</i> » de l'E.P.C _____	276
A-4-1- L'Assemblée Générale : l'E.P.C _____	276
A-4-2- Le Modérateur d'une Assemblée Générale de l'EPC _____	279
A-4-3- Le Secrétaire Général de l'E.P.C _____	280
B- La décentralisation dans l'E.P.C _____	281
B-1- La décentralisation dans sa nature _____	281
B-1-1- La décentralisation territoriale _____	282
B-1-2- La décentralisation technique _____	282
B-2- L'E.P.C : une église presbytérienne politiquement décentralisée _____	283
III- LA FALSIFICATION DES PRINCIPES DÉMOCRATIQUES : UNE PRATIQUE RÉCURRENTÉ À L'E.P.C _____	286
A- La non-observance des textes : source d'une cacophonie au niveau des compétences des juridictions ecclésiastiques _____	286
B- Monopolisation et jouissance individuelle et de groupe du pouvoir ecclésiastique _____	291
C- Scrutins truqués, fraudes électorales : une réalité dans l'E.P.C _____	294
CHAPITRE VII : LOBBIES ET TENSIONS SOCIO- INSTITUTIONNELLES A L'E.P.C _____	<b>298</b>
I- APERÇU THÉORIQUE DES LOBBIES _____	298
A- Le lobbying : une dépense monétaire _____	299
A-1- Le modèle de Becker _____	300
A-2- Les campagnes électorales dans leur financement _____	302
A-3- Le lobbying : une transmission stratégique d'information _____	304
B- La taxonomie des modèles de lobbying _____	305
B-1- Les différents modèles de lobbying et leur degré de décision _____	305

B-2- Les caractéristiques du lobbying en termes d'information _____	307
B-3- Le rôle attribué aux procédures, aux institutions politiques et aux intérêts du décideur politique _____	308
II- LE PHÉNOMÈNE DES LOBBIES À L'E.P.C : UNE RÉALITÉ INHÉRENTE À SON MODE DE GOUVERNANCE _____	310
A- L'organisation démocratique de l'E.P.C : un terrain favorable au lobbying _____	311
B- La politique gouvernementale pratiquée à l'E.P.C : un espace propice à l'émergence des lobbies _____	315
III- LES LOBBIES : ACTEURS DES FRAUDES ÉLECTORALES, DES TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET DE NOUVELLES TERRITORIALITÉS DE FOI À L'E.P.C _____	317
A- Les lobbies : acteurs des fraudes électorales à l'E.P.C _____	318
B- Les lobbies : instigateurs des tensions socio-institutionnelles et de la production de nouvelles territorialités de foi à l'E.P.C _____	321
	<b>326</b>
QUATRIÈME PARTIE : _____	326
PASTEURS, TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES ET CRISE _____	326
DES INSTITUTIONS HOSPITALIÈRES, SCOLAIRES ET _____	326
UNIVERSITAIRES DE L'E.P.C _____	326
CHAPITRE VIII : LA FIGURE DE PASTEUR DE L'E.P.C EN CONTEXTE DE TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES _____	<b>328</b>
I- NATURE ET MÉTIER DE PASTEUR DE L'E.P.C _____	328
A- Le pasteur comme prédicateur et comme théologien _____	329
B- Le pasteur comme docteur des Saintes Écritures _____	332
C- Le pasteur et l'autorité idéologique _____	334
II- PASTEURS AMÉRICAINS ET PASTEURS AUTOCHTONES DE LA M.P.A EN CONTEXTE COLONIAL : UNE RELATION DE DOMINATION ET D'ASSUJETTISSEMENT _____	336
A- Émergence et assujettissement des pasteurs autochtones dans la M.P.A _____	336
B- La montée d'une opinion critique noire : De la M.P.A à l'E.P.C _____	340
III- PASTEURS D'HIER ET PASTEURS D'AUJOURD'HUI : LES MUTATIONS COMPORTEMENTALES DU PASTEUR DE L'E.P.C. _____	344
A- Le pasteur de l'E.P.C d'hier : un éthos de la responsabilité ecclésiastique et de la distinction sociale _____	345
A-1- Un éthos de la responsabilité ecclésiastique _____	345

A-2- Une éthique de la distinction sociale et de l'hypocrisie _____	346
B- Le pasteur de l'EPC d'aujourd'hui : un éthos de la manducation et de l'ostentation comportementale _____	348
B-1- Un éthos de la manducation _____	348
B-2- Le comportement vulgaire et de masse du pasteur de l'E.P.C d'aujourd'hui _____	352
IV- LE PASTEUR DE L'E.P.C : INSTIGATEUR PRINCIPAL DES TENSIONS SOCIO- INSTITUTIONNELLES RÉCURRENTES _____	354
A- Les zones d'incertitudes du pasteur dans l'E.P.C _____	354
B- Le pasteur de l'E.P.C : acteur et instigateur des tensions socio-institutionnelles _____	356
CHAPITRE IX : LA FIGURE DES INSTITUTIONS SCOLAIRES ET HOSPITALIÈRES DE L'E.P.C EN CONTEXTE DE TENSIONS SOCIO-INSTITUTIONNELLES _____	<b>364</b>
I- GRANDEUR D'ANTAN DES INSTITUTIONS SCOLAIRES, PROFESSIONNELLES ET HOSPITALIÈRES DE L'EPC _____	364
A- L'institution scolaire de l'E.P.C _____	365
A-1- L'introduction de l'école dans le Sud-Cameroun : un facteur de distinction sociale	365
A-2- Le rayonnement de l'institution scolaire et professionnelle de l'E.P.C _____	366
B- L'institution hospitalière de la M.P.A /EPC _____	370
B-1- La médecine presbytérienne : un facteur de civilisation des mœurs médicales des peuples du Sud-Cameroun _____	370
B-2- La renommée de l'institution hospitalière de la MPA/EPC _____	371
II- LA FIGURE CRITIQUE DES INSTITUTIONS SCOLAIRE ET HOSPITALIÈRE DE L'E.P.C. _____	373
A- Les fondements de la crise de l'institution scolaire de l'E.P.C. _____	373
B- Les fondements de la crise de l'institution hospitalière de l'E.P.C _____	377
III- LA PRÉCARITÉ DE L'E.P.C _____	379
A- La participation précaire de l'E.P.C au développement socio-économique du Cameroun _____	379
B- Les tensions socio-institutionnelles récurrentes : un indice de la précarité de l'E.P.C	382
CONCLUSION _____	<b>383</b>
BIBLIOGRAPHIE _____	<b>393</b>
ANNEXES _____	<b>408</b>
INDEX _____	<b>415</b>
TABLE DES MATIERES _____	<b>422</b>

