

Rites Initiatiques Gabonais à la rencontre de l'Évangile : Nouvelle Évangélisation¹

P. Noël Ngwa Nguema², Libreville, an 2000.

Préface de Mgr Basile MVE-ENGONE, Archevêque de Libreville.

L'archevêque de Libreville recommande de *“faire l'effort de comprendre et d'aller à la rencontre des coutumes qui constituent encore l'âme de notre société, à approfondir le sens des croyances, considérées trop facilement comme des superstitions”* (p.2).

Analyse et brefs commentaires – Jacques Mabit³ – Avril 2020.

Constatations de départ

Dans cet opuscule de 65 pages, le P. Noël Nguema montre la nécessité de pénétrer plus avant dans le monde culturel et spirituel des gabonais pour assurer une “nouvelle évangélisation” efficace, décrétée en 1994 pour 150^{ème} anniversaire de l'évangélisation du Gabon. Cela part du constat que la majorité des chrétiens maintiennent des pratiques initiatiques ancestrales mais doivent le cacher, surtout à cause du fait que *“l'Église condamne formellement les pratiques initiatiques”*, ce qui *“créé des cas de conscience parfois douloureux”*, les initiés *“ne comprennent pas que l'on qualifie de diabolique l'expérience de la rencontre avec les esprits des parents défunts et les bienfaits qu'ils en ont retirés”* (p.3). De ce fait, l'église catholique gabonaise voit désertier de très nombreux fidèles au profit de “nouvelles églises” qui offrent des sessions de guérison et libération spirituelle. Ces condamnations sont ancrées dans la formation des prêtres africains pour lesquels il est difficile de reconnaître maintenant ce qui leur a été présenté (ou qu'ils ont présenté) comme diabolique.

Cependant la question s'impose, dans le cadre de la Nouvelle Évangélisation, car *“comment prétendre évangéliser les Gabonais, si l'on continue à refuser de les rencontrer en vérité, là où ils puisent l'essentiel de leurs relations religieuses et sociales, là où se trouve la source de leur vie, là où s'enracine leur existence ?”* Comment *“favoriser l'incarnation du message de Jésus-Christ dans la culture de ceux à qui il est proposé ?”*. (p.5)

Il fait référence au travail antérieur au Cameroun du jésuite français Eric de Rosny qui, dans les années 70, a eu l'audace de lancer le pavé dans la mare ecclésiastique, prêtres et agents pastoraux, en considérant qu'il *“fallait consentir un investissement culturel considérable sur les lieux mêmes où ils étaient appelés à vivre”* (p.4). (Cf. “Les yeux de ma chèvre”).

¹ P. Noël Ngwa NGUEMA (2000), Rites initiatiques Gabonais à la rencontre de l'Évangile, Baobab ed., Libreville, 65p.

² Auteur compositeur de musique religieuse, acteur et observateur de la scène politique gabonaise, originaire de Lambaréné, le P. Noël-Aimé Ngwa Nguéma (1933-2015) est docteur ès lettres. Doyen et supérieur des prêtres de Libreville, il représente, après l'évêque, la plus haute autorité de l'église gabonaise. Il tente de rechercher les convergences entre l'Évangile et les médecines traditionnelles africaines et le thème de l'initiation. Il a créé à ces fins une maison d'édition (Missamou Ed.). Il est l'auteur de plusieurs livres : « Melan et Christianisme », « Choisir de dire la vérité », « Voyage initiatique » et « Le prix de la liberté » (L'Harmattan ed.). Une fondation porte son nom.

³ Médecin fondateur du Centre Takiwasi, Pérou, www.takiwasi.com.

Le positionnement personnel

L'intention du P. Noël Nguema est louable et il laisse entendre à plusieurs reprises qu'il est lui-même convaincu de l'importance des relations avec les ancêtres et donc de l'intervention du monde des morts dans celui des vivants :

“Les rapports entre les vivants et les morts peuvent en effet affecter négativement notre existence dans la mesure où les faits et gestes qui en constituent la trame sont systématiquement interprétés dans un sens mystique ou magique. (...) les morts qui, incontestablement (sic), sont capables de déployer des énergies spirituelles supérieures au nôtres” (p.42).

Pendant, sa tentative, il le reconnaît lui-même, est limitée car *“la compréhension, ici, sera forcément superficielle, car pour en savoir plus il faudrait être initié”* or *“je ne suis ni un connaisseur des rites initiatiques, ni un initié traditionnel”* (p.5). Ses réflexions sont donc extérieures, à partir de quelques témoignages, les initiés étant rétifs à parler et, qui plus est, à un prêtre catholique. Il avoue donc qu'en *“attendant ce jour (de l'initiation), nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses* (p.12).

Le P. Nguéma ne signale pas non plus qu'il ait pratiqué des prières de libération ou des exorcismes dans le cadre de son ministère. Il est gêné par ailleurs de l'attente *“magique”* des fidèles envers les sacramentaux comme l'eau bénite.

Le conflit intérieur Afrique-Occident

Dans son versant occidentalisé, le P. Nguéma porte un regard peu critique sur les avantages supposés de la médecine moderne (y inclus la psychiatrie) et de la science positiviste. En ce sens, son texte montre bien les ambiguïtés et les difficultés pour des prêtres catholiques africains de s'y retrouver au milieu des influences des deux cultures qui les habitent, car *“pour beaucoup de ceux-ci, il est difficile de revaloriser ce que l'on a diabolisé”* (p.62). Certains sont même carrément *“hostiles à la nouvelle évangélisation”*, ce qui peut donner une idée de *“l'étendue des dégâts occasionnés par la formation imposée par l'Eglise en Afrique”*. Cette fidélité à l'enseignement reçu se retrouve également chez *“certains fidèles qui continuent à diaboliser leur culture, sans trop savoir en quoi elles sont mauvaises”*. Et on se leurre *“en croyant combler le hiatus qui existe entre la profession de foi des fidèles et ce qu'il vivent réellement”* avec des *“programmes de formation et les retraites classiques”*: *“ce que nous faisons n'est que du vernissage”* s'exclame-t-il! Il reproche alors aux missionnaires occidentaux de battre en retraite en prétendant que *“seuls les Gabonais peuvent comprendre l'âme africaine”*, *“réticence”* ou *“résistance”*, attitude qu'il déclare *“en contradiction flagrante avec celle des apôtres”*.

Ainsi cette ambivalence se fait jour à propos des rites initiatiques féminins du Djembé, quand il affirme *“que les connaissances modernes de l'anatomie féminine et de son fonctionnement sont en mesure de nous fournir des informations plus exactes sur le corps de la femme, de même que sur la psychologie féminine (...) sur tous ces plans des progrès incontestables ont été réalisés (...) dès lors pourquoi perpétuer une pratique en retrait (sic) par rapport aux connaissances modernes ?”* (p.21). Il reste alors du côté occidental progressiste quand il propose que *“cette médecine soit étudiée de manière méthodique, au lieu qu'on continue à la pratiquer empiriquement, c'est-à-dire selon des procédés routiniers (sic) hérités de nos ancêtres, il faudrait la soumettre (sic) aux méthodes de la science, notre pharmacopée connaîtrait alors un essor certain”* (p.22), il y a encore beaucoup à explorer (en faveur de qui ?). Il n'envisage pas un instant que la médecine moderne se soit bâtie sur les médecines traditionnelles (70% des médicaments dérivent de plantes médicinales), que l'empirisme soit une forme d'investigation qui a fait ses preuves, que les médecines traditionnelles soient dynamiques et inclusives, et encore moins de *“soumettre”*

récioproquement la médecine moderne aux méthodes de la science empirique. Il semble par ailleurs ignorer, avec une certaine naïveté, les intérêts de Big Pharma dans l'étude des pharmacopées locales !

Dans la foulée cependant, il reconnaît que cela pose bien des questions, reconnaissant à la médecine traditionnelle *“la prétention de guérir non seulement le corps mais aussi l'âme et l'esprit de l'homme”* et d'accepter que dans certains rites (comme dans le Melann du Sud Cameroun) on fait absorber aux initiés diverses substances *“dans le but de purifier le candidat physiquement (lavage d'estomac) et (en même temps) spirituellement”* (p.24). Et alors il se demande, avec juste raison, si cette médecine peut *“opérer comme la médecine scientifique sans perdre son originalité et son âme”*.

Ces questionnements se résument dans son interrogation sur la possible harmonisation des *“exigences du rationnel et celles de l'irrationnel”* (p.22). Son absence d'expérience initiatique et sa formation à l'idéologie progressiste de la modernité ne lui permettent pas de concevoir ces pratiques ancestrales, non pas comme irrationnelles mais trans-rationnelles, dotées d'une logique et cohérence propres mais différentes de celles de la pensée rationaliste et qui, de plus, la dépassent. *“L'irrationnel”* appartiendrait à une étape antérieure à celle de la raison et il semble regretter que *“les phénomènes et les lois qui les expliquent ne sont donc pas considérés [chez les négro-africains] avant tout du point de vue de la raison, car celle-ci n'est pas encore (sic) totalement émancipée (sic) de la conception mystique du monde”* (p.41). Curieux pour un prêtre de considérer que, dans la conception du monde, il soit souhaitable que la mystique soit enfin abolie au bénéfice de la *“raison”* qui, ici, paraît plutôt de l'ordre d'un rationalisme réducteur.

Jésus lui-même aurait eu quelques retards de connaissance en médecine et il se serait *“également adapté au contexte culturel de son époque. S'il revenait aujourd'hui, il ne pourrait ignorer l'état de nos connaissances modernes sur l'homme et sur le cosmos. Il nous redirait, certes le même message, mais différemment. Par exemple, il ne pourrait plus considérer les maladies nerveuses, telle l'épilepsie, comme des manifestations diaboliques”* (p.61). L'Alpha et l'Oméga, celui qui était avant toute chose, avait donc quelques lacunes. Cette déférence excessive envers la médecine occidentale s'appuie sur une certaine ingorance sur ses réelles potentialités. L'épilepsie est un syndrome aux multiples formes et causes, depuis les traumatismes physiques, les troubles nerveux et métaboliques, les problèmes psychologiques mais aussi certaines infestations spirituelles. La médecine occidentale ne guérit pas l'épilepsie mais la contient au moyen de médicaments psychotropes avec de puissants effets secondaires. D'autre part, l'épilepsie sera présente chez de nombreux mystiques (Hildegarde von Bingen, Henri Suso, Thérèse d'Avila, etc.).

Logiquement, dans cette conception dualiste corps-esprit, *“deux entités si clairement définies”* assure-t-il (p.55), on en arrive à *“des hôpitaux pour soigner le corps, les maladies spirituelles relevant du pouvoir spirituel de l'Eglise”*, bien que *“les résultats de cette thérapeutique séparée se sont avérés mitigés”* (p.55) du fait que cette *“anthropologie cartésienne et janséniste a réalisé une distinction de l'âme et du corps telle qu'on éprouve des difficultés à comprendre l'unité de l'homme”* (p.58), montrant au passage une confusion classique entre *“esprit”* et *“âme”*.

Initiation et états modifiés de la conscience

Le P. Nguéma définit l'initiation comme *“un acte par lequel on est introduit dans un univers constitué de réalités qui échappent au regard ordinaire du commun des mortels”* (p.7). Et d'emblée se posent deux questions sur la finalité et les moyens des rites initiatiques :

- Le fait que dans le contexte culturel ancestral *“la maladie, le malheur sont occasionnés par une personne malveillante”* (vivant ou défunt) et que donc l'initiation suppose de

“d’aller à la découverte de l’agent nuisible”. Ces conceptions de rupture de l’harmonie par un tiers comme source de l’infortune se retrouvent dans tout contexte tribal. Ce qui peut conduire à mettre de côté la responsabilité personnelle et pose des questions de validité du “diagnostic” qui peut entraîner rancœurs, haine et esprit de vengeance. A noter cependant que dans le rite initiatique du Bwiti avec usage de la plante psychoactive iboga, “bois sacré”, si bien *“la maladie est perçue comme l’oeuvre d’un sorcier”*, elle ne *“peut vous atteindre si vous ne la méritez pas, si Dieu ne le permet pas”* (p.11). D’autre part, *“la confession est l’une des conditions de la guérison en cours d’initiation”* et, sans elle, *“on ne peut voir malgré l’absorption du bois sacré”* (p.11).

- Les rites initiatiques s’accompagnent de *“l’absorption de plantes qui ont la propriété d’amorcer cette descente au fond de soi”* et donc *“que peut dire l’Église de cette forme d’initiation ?”* demande-t-il (p.8).

Lors des états modifiés de conscience induits par l’ingestion d’iboga, il reconnaît que cette pratique *“ouvre les profondeurs de l’âme humaine”* et donne *“la possibilité de recueillir des informations inédites sur soi-même”*. Le sujet est *“parfaitement lucide mais sans possibilité d’exercer son sens critique”*. Cette réduction des fonctions critiques et de la censure psychique, culturelle et sociale est à la fois nécessaire pour *“permettre à l’inconscient de se dévoiler”* mais en même temps *“cette mise en veilleuse de la raison critique fait problème”* (p.14).

Ces incursions dans le monde-autre permettent aussi à l’initié (dans le Djembé, initiation féminine), de *“rapporter du séjour des esprits des recettes médicinales pour soigner d’autres malades”* (p.20), ce qui constitue évidemment un acte de charité et une source de savoir.

Le P. Nguéma a bien noté que les informations recueillies en état modifié de conscience semblent déborder l’inconscient personnel de l’initié. En effet, *“outre des choses et des animaux, les initiés voient des personnes connues et inconnues d’eux. Ils peuvent savoir ce qui s’est passé dans leur vie antérieure...”* (p.29). Malgré sa *“tentative d’explication rationnelle”* sur ces *“rencontres mystérieuses”*, il reconnaît que ses arguments *“n’épuisent pas le phénomène de la vision initiatique”* et finalement en arrive à considérer que *“l’initié se trouverait ainsi dans un état comparable à celui des grands mystiques en extase”* (p.31). Cela dévoile également un obstacle dans la conception religieuse de la théologie classique qui réserverait les expériences spirituelles seulement à quelques “grands mystiques”, des personnes exceptionnelles, et, de ce fait, confisquerait la possibilité à un chrétien ordinaire de prétendre à une relation spirituelle sensible non médiatisée par les instances ecclésiastiques. Le P. Nguéma n’échappe pas à cette assimilation entre *“sens mystique ou magique”* quand il s’agit de la *“trame de notre existence”* ordinaire (p.42).

Transe et possession

Les états modifiés de conscience, avec ou sans plantes, induisent des états de “transe” souvent confondus automatiquement avec la possession diabolique. Or *“dans le contexte des rites gabonais, la possession n’est pas toujours le fait de mauvais esprits, on peut être également sous l’emprise de bons esprits”*. Les initiateurs ont conscience de cette possibilité de contamination spirituelle et pour cela *“les séances initiatiques sont précédées habituellement par des rites destinés à éloigner les mauvais esprits”* et le candidat à l’initiation doit *“exprimer clairement son intention d’écarter les malfaisants”* (p.32).

Sur ce point, le P. Nguéma développe une réflexion un peu plus détaillée sur la question de la possession ou transe, en relation avec les Ecritures. Il fait remarquer la présence assez fréquente de la transe dans l’Ancien Testament, en particulier chez Isaïe, mais aussi lors de l’effusion de la Pentecôte qui engendre une “ivresse” chez les apôtres (Actes 2, 3 12-13). Or cette transe est

suscitée par *“une emprise de l'esprit, au caractère souvent soudain et violent”* et de plus *“contagieux”*.

Il est bien spécifié que c'est sous l'influence de *“l'esprit du Seigneur”* que ces états modifiés de la conscience se produisent, comme avec les 70 anciens qui se mettent alors à prophétiser (Nb 11, 25-29) ou de façon plus spectaculaire avec Saül : *“Alors fondra sur toi l'esprit du Seigneur, tu entreras en transe et tu seras changé en un autre homme”*(Is 10, 5-6)(Is 11, 6), le phénomène touchant également ses émissaires (Is 19, 20-24), jusqu'à amener le roi Saül à se *“dépouiller de ses vêtements (...) et nu, il s'écroula et resta ainsi toute la journée et toute la nuit...”*. La situation se complique avec le *“mystérieux Balaam, qui apparaît tantôt comme un devin araméen, amorite ou madianite, tantôt comme un prophète du Seigneur, malgré lui”* et où se pose la question de l'origine de *“la puissance de ses bénédictions et malédictions”* (Nb 22, 6), *de Dieu selon certains textes...* (Nb 24, 4-9; 15-19). Bien que par ailleurs Balaam est *“à la recherche de présages”* (divination) et *“n'agisse pas toujours en faveur d'Israël (Dt 23, 5)”*.

Le thème de la possession renvoie essentiellement à l'appréciation du degré de liberté de l'initié et son éventuelle violation. Le P. Nguéma demande de prendre en compte le contexte dans lequel se déroulent les rites initiatiques et la compétence et éthique du guérisseur (nganga). Il estime que *“cette irruption intempestive des esprits qui inhibe la libre expression de la volonté” ne suffit pas à elle seule à “mettre en cause le bien-fondé du phénomène de possession observé dans le cadre des rites initiatiques. (...) Cela est parfaitement acceptable du moment qu'un espace de liberté est laissé à l'appréciation du nganga, qui peut non seulement vérifier la vérité de l'information fournie par l'esprit mais aussi juger de l'opportunité de la livrer”* (p.39).

Évangélisation et passage de l'Ancien au Nouveau Testament

Le concept d'une évangélisation qui consisterait à aider à passer de l'Ancien Testament au Nouveau, pointe par endroits quand le P. Noël Nguéma signale le fait que les cultures négro-africaines, *“familières du monde spirituel”* (p.41), admettent l'existence d'un Dieu créateur mais que celui-ci demeure inaccessible et non personnel.

“Certes, comme la plupart des peuples négro-africains, les Fang croient à un être suprême qui serait à l'origine du monde visible et invisible. Ils croient également à sa toute-puissance. C'est par exemple Lui qui donne force de guérison aux plantes. (...) Mais ce Dieu créateur est, pour les Fang, un inconnu. Il apparaît si lointain et inaccessible qu'il semble étranger à la vie des hommes. (...). Ce n'est pas à cette divinité abstraite, reconnue par ailleurs comme créatrice du monde, que le Fang s'adresse expressément, mais à celui qui est à l'origine du clan, avec lequel il a des liens de sang et qui, de ce fait, est proche de lui. (...) D'où la nécessité d'intégrer ce repère fondamental dans la perspective chrétienne” (p.26).

A propos du Bwiti, il constate que *“le Dieu du bwiti ainsi présenté (parcelle de Dieu, au même titre que toutes les réalités minérales, végétales et animales) n'est pas une personne (...) et en cela est différent du Dieu révélé par Jésus-Christ”* (p.15).

En tous les cas, *“Les populations négro-africaines croient, dans leur immense majorité, que notre monde est constitué essentiellement de réalités invisibles d'ordre spirituel. Leur représentation du monde est dominée par les esprits, par le divin. (...) le sacré et le profane sont encore intimement liés.”* (p.41). Dans *“la conception négro-africaine de la guérison (...) les êtres invisibles y tiennent une place primordiale”* (p.53).

Face à cette *“indifférence”* ou en tous cas l'inaccessibilité du Dieu créateur, le négro-africain s'adresse aux puissances intermédiaires des forces spirituelles et *“selon que celles-ci sont positives ou négatives, il cherche à bénéficier de leur influence ou, au contraire, à s'en protéger”*

(p.54). Il y est donc question d'une négociation avec les forces du Mal à défaut de connaître la victoire totale du Christ sur le Malin qui écarte cette dynamique du "marchandage". Cette victoire pourrait se manifester dans le cadre de la guérison et de la libération par l'intervention de l'Eglise au moyen des exorcismes, des libérations, du recours aux sacrements et sacramentaux. Ce qui ne semble pas le cas puisque le P. Nguéma, sauf une seule fois en avant-dernière page, reste muet sur le fait d'assumer ces pouvoirs de l'Eglise, tout en observant paradoxalement comment lui et ses collègues "*assistent, souvent impuissants, au départ de leurs fidèles vers les Eglises indépendantes ou éveillées, où des prophètes guérisseurs font, paraît-il, des merveilles*" ! (p.57). Il critique que dans ces églises on prétende "*prier sur le patient pour le "délivrer" de sa maladie... le soulager dans un premier temps, le sécuriser...mais, plus tard, réapparaît la maladie*". Sa critique s'étend même à des "*églises dites catholiques, dont certaines se sont séparées de Rome*" et qui "*usent systématiquement d'exorcisme et de sacramentaux (eau bénite en particulier) (...) ce qui confortent les malades dans une conception mystique [=magique] de la maladie, étant donné que l'eau bénite n'a pas pour but de soigner (sic), l'état des patients s'empire souvent à la suite d'une expérience non concluante*". Il note par ailleurs que ces diverses églises font "*l'erreur de minimiser la thérapeutique avec les plantes*" et laissent de côté la nécessité d'un "*long processus de reprise en main de soi-même*" (p.59).

Cette transition du monde traditionnel et tribal à celui de la modernité et de l'universalité, ne doit pas supposer une rupture et un rejet, mais plutôt de "*retenir de la culture les valeurs compatibles avec le message évangélique*", de la même façon que, face à Loi de Moïse, Jésus se préoccupe "*non d'abolir mais d'accomplir, de parfaire*" (Mt 5, 17). Pour établir cette jonction et éviter qu'elle ne soit superficielle et inconsistante, il convient donc "*d'entreprendre des études sérieuses aussi bien sur les croyances et pratiques traditionnelles que sur la Parole de Dieu*" (p.63), sans qu'il précise si cette "étude" demeure théorique ou inclue une dimension vécue au travers de l'expérience initiatique.

Théologie du salut versus théologie de la guérison

Conforme à l'enseignement classique, face à notre "*soif de guérison*", le christianisme proposerait d'abord "*une religion du salut où les miracles ne seraient que signe de l'avènement messianique du salut*" (p.46) "*la notion de salut étant plus large que la notion de guérison*". Si bien "*le pouvoir de faire des miracles a été transmis aux Apôtres et à tous les disciples*", le but en serait essentiellement "*l'authentification de leur action missionnaire*", sans que celle-ci ne s'étendent jusqu'à nos jours. Dans le même temps, le P. Nguéma confirme que "*le grand adversaire du salut de l'humanité est Satan (Lc 8, 12)*" et que dans l'Evangile "*le vocabulaire du salut ne soit employé qu'une fois (Luc 8, 36) à propos d'un exorcisme*" (p.44). Pour tenir la contradiction, il affirme à la fois que "*le Nouveau Testament ne présente jamais (sic) explicitement [l'exorcisme de Jésus] comme une délivrance de Satan*" et que "*l'on en rencontre cependant (sic) l'idée dans des textes tels que Marc 3, 23-27 et Actes 26, 18*" (p.46). Par ailleurs, en ce qui concerne la guérison, il évoque le fait que Marc "*fasse allusion aussi bien aux maladies physiques qu'aux influences démoniaques*" (Mc 1, 32-33; 3, 10-11; 6, 13 et Lc 6, 18-19) (p.53). Tout en acceptant que "*la maladie, ici, n'est pas seulement somatique, elle est aussi psychologique et spirituelle*" (p.54) et que "*guérir, c'est rétablir l'harmonie perdue*", la difficulté à articuler une théologie de la guérison-délivrance avec une théologie du salut est ainsi manifeste.

Le P. Nguéma propose donc "*d'accueillir la personne désemparée*" pour lui permettre de "*reprenre confiance*" et finalement entre "*dans la confiance*" à partir de laquelle, forts d'informations plus précises, on pourrait poser un diagnostic et orienter vers les disciplines *ad hoc* : "*biologie, médecine traditionnelle, psychologie, psychiatrie, direction spirituelle, exorcisme*" (p.60).

C'est la seule recommandation d'user de l'exorcisme, venant en dernier dans la liste des disciplines, sans nommer les prières de libération, et dans l'avant-dernière page de cet opuscule. Cette option vient ainsi à manière de recours thérapeutique en dernière instance et non pas pour l'établissement du diagnostic où la priorité est donnée à la psychiatrie.

Conclusion

Le courageux essai du P. Nguéma, qui tente de répondre à la nécessité pressante d'une nouvelle forme d'évangélisation dans les sociétés africaines, montre surtout le hiatus intérieur qui l'habite au même titre que de nombreux prêtres africains.

Ce hiatus ne nous semble pouvoir être comblé que par l'établissement de "passerelles" entre les expériences initiatiques ancestrales et celles du cheminement chrétien. Si celui-ci peut et doit bénéficier d'une étude des textes, cette dernière, pour ne pas rester dans l'abstraction et l'élaboration d'hypothèses plus ou moins consistantes ou imaginaires, doit s'appuyer sur les apports de la clinique et s'y confronter, c'est-à-dire passer par une double expérience, celle de l'initiation traditionnelle d'une part et la pratique de la délivrance spirituelle chrétienne.

Cette démarche suppose de s'affranchir de certains tabous, peurs et résistances personnelles, avec l'audace et la prudence du missionnaire allant explorer de nouveaux territoires, mais assurés que le Christ vainqueur du Malin sera avec nous "*jusqu'à la fin des temps*" (Mt 28, 20) et que, dans cette aventure, il ne se "*perdra pas un cheveu*" de notre tête (Lc 21, 18) si nous agissons avec sincérité en son nom pour remplir la mission qui nous a été confiée: "*Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons*" (Mt 10, 8).

Pour aller plus loin

- Simon-Pierre E. Mvone Ndong (2007), **Bwiti et christianisme: Approche philosophique et théologique**, Editions L'Harmattan.

Dans cet essai, l'auteur met en oeuvre un dialogue fécond et exigeant entre la foi chrétienne et le bwiti, religion traditionnelle africaine du Gabon. Il analyse les données de l'anthropologie africaine à la lumière des postulats de la foi chrétienne. Tout en évitant le concordisme et le syncrétisme religieux, l'auteur réinterroge les cultures africaines pour arriver à une véritable intelligence de la foi chrétienne qui délie ce qu'il y a de meilleur dans des cultures africaines.

- Noël-Aimé Ngwa Nguema, Simon-Pierre Ezéchiel Mvone-Ndong (2011), **Melan et christianisme : fondement de la tradition Fang**, Editions L'Harmattan.

Explorant les fondements de la religion traditionnelle fang, les auteurs donnent un exposé de l'ultime rencontre avec le défunt Nguema Mendome, maître initiateur du rite initiatique Melan. Au point de vue théologique, celui-ci partage avec le christianisme un nombre important de valeurs morales fondamentales. La foi catholique serait un accomplissement de la tradition fang. Cette thèse est justifiée par la croyance en un Dieu unique, la problématique de la vénération des saints en rapport avec la figure de l'Ancêtre, la famille comme valeur fondamentale, la pratique de la confession...