

Revue Universitaire de Réflexion sur les Théories et Pratiques du Développement
Academic Journal of Reflection on Development Theories and Practices

Intégralité est la revue scientifique de l'Institut universitaire de développement international (IUDI), établissement d'enseignement supérieur chrétien également connu sous sa dénomination anglaise, *University of International Development* (UID). Affilié à l'Université de Maroua ainsi qu'à plusieurs universités africaines, européennes et américaines, l'IUDI se consacre à la formation à distance en Afrique francophone, dans des filières stratégiques pour un développement intégral et durable. S'inscrivant dans la vision et la mission de l'Institut, *Intégralité* est une revue consacrée au développement holistique. Elle promeut une réflexion à la fois chrétienne et universitaire sur le développement et sur les pratiques qui s'y rapportent. Plaçant Dieu au centre, et non à la périphérie, des questions de développement, elle entend impulser une dynamique de transformation positive dans toutes les sphères de la vie sociale.

La création d'*Intégralité* intervient à un moment où les politiques publiques de développement en Afrique font l'objet de vives contestations, et où les sociétés africaines s'interrogent sur elles-mêmes et repensent leur conception du développement intégral, sur un continent en mouvement, au sein d'un monde lui-même en perpétuelle mutation.

P.2

Par cette revue, l'IUDI souhaite offrir aux communautés africaines un instrument de promotion et de partage d'expériences en matière de développement durable, sans faire abstraction de la dimension spirituelle. *Intégralité* se propose de diffuser les principes, les valeurs et les idéaux interdisciplinaires qui fondent un développement plus humain et plus social, parce que plus spirituel. Elle favorise le débat d'idées et la recherche pluridisciplinaire sur les questions de développement. Sa pierre angulaire est une théologie biblique qui interprète le monde et l'existence dans un souci d'équilibre entre la raison et la foi, avec lucidité, honnêteté intellectuelle et fidélité aux vérités scripturaires historiques. Le développement holistique appelle en effet, non une réflexion cloisonnée ou alambiquée, mais une approche globale des problématiques sociétales et transversales.

En tant que revue universitaire d'orientation chrétienne, *Intégralité* ouvre des pistes de service pertinentes pour notre temps et met en lumière les actions concrètes que mènent des chrétiens africains en faveur du développement des personnes et des sociétés, sur un continent paradoxalement à la fois riche et pauvre. Elle se situe ainsi au carrefour des « sciences sacrées », en particulier la théologie et les sciences des religions, et des sciences humaines et sociales.

Intégralité a pour ambition d'encourager les intellectuels chrétiens, hommes et femmes, d'Afrique et de la diaspora, à s'engager davantage en faveur du développement global de la société ainsi que de l'épanouissement des personnes et des familles. Elle met en relief les potentialités de développement propres au contexte africain. Elle éclaire les besoins des populations africaines et de leur environnement, les structures d'aliénation spirituelle et socio-économique contre lesquelles elles luttent aujourd'hui, ainsi que le rôle que l'Église est appelée à jouer pour les aider à s'en affranchir.

La revue œuvre afin que les responsables et les intellectuels, sans aucune discrimination, de même que les acteurs et actrices de toutes catégories sociales, où qu'ils se trouvent, entreprennent, avec l'audace de la foi et dans l'amour, des actions de coopération économique et culturelle concourant au développement holistique auquel aspirent les pays africains, ainsi que les autres régions du monde qui en ont cruellement besoin. L'IUDI tient pour acquis que l'amélioration des conditions de vie des populations est voulue par Dieu, que la Bible et la vision chrétienne doivent se trouver au cœur des idées et des pratiques qui y contribuent, et que les chrétiens, aux côtés des fidèles d'autres religions, peuvent y apporter une contribution irremplaçable. Telle est la conviction du comité de rédaction, et tel est le principe fondateur de la revue.



Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction réservés pour tous pays.

© IUDI – *Intégralité*, 2026

Publié le 9 octobre 2026 par les Presses universitaires de Mokolo (PUM)

IUDI – B.P. 206, Mokolo (Extrême-Nord), Cameroun

<https://iudi.org>

CONTENU

Comité scientifique.....	p. 4
« Sang pur », endogamie et accès aux responsabilités professionnelles chez les Mafa (Nord-Cameroun) : entre légitimité traditionnelle et mérite — Jean REKDAI JEAN ZAMBA.....	p. 6
Five Axes and a Missing Hinge: A Strategy for the Holistic Transformation of Africa That Also Serves the Rest of the World — Moussa BONGOYOK.....	p. 30
Un nouveau regard sur l'articulation entre évangélisation et mission intégrale pour les Églises d'Afrique subsaharienne — Romaric Didacien DONGOBADA.....	p. 65
« Allah du Qur'ān est le même que le Dieu de la Bible » : ambiguïté ou dichotomie sémantique ? — MBAINDIGUIM Békaouel Emile.....	p. 78

Directeur de Publication

Prof. Moussa Bongoyok

Directeurs adjoints

Prof. Chelea Matchawe

Prof. Souleymanou Kadouamai

Prof. Yaoudam Elisabeth

Comité de rédaction

Prof. Yaoudam Elisabeth

Prof. Balna Jules

Prof. Diye Jérémie

Dr. Célestin Delanga

Prof. Mbassi Atéba Raymond

Prof. Moussa Bongoyok

Secrétaires de rédaction

Mr. Zacharie Manyim

Ms. Tsaigai Elise

Comité scientifique

Prof. Alioum Idrissou, université de Maroua

Prof. Beche Emmanuel, Université de Maroua

Prof. Bongoyok Moussa, Institut Universitaire de Développement International

Prof. Butare James, William Carey International University

Prof Dili Palai Clément, Université de Maroua

Prof Fonkoua Pierre, Université de Yaoundé 1

Prof. Kadouamai Souleymanou, Université de Garoua

Senior Prof. King Roberta, Fuller Graduate Schools

Prof. Kleger Roland, Institut Universitaire de Développement International

Prof. Kouassi Célestin, Université de l'Alliance Chrétienne

Prof. Lumeya Nzash U, Fresno Mission School

Prof. Ngaroua, Université de Garoua

Dr. Ranava David, Georgia Institute of Technology

Prof. Snodderly Beth, William Carey International University

Prof. Joshua Raja, Oxford Center for Religion and Public Life

Prof. Wan Enoch, Western Seminary

P.5

Adresse :

Prof. Moussa Bongoyok

Presses Universitaires de Mokolo

50 North Mentor Ave. # 507

Pasadena, CA 91106 (USA)

Courriel : bongoyok@iudi.org Tel. +1 626 377 0105 (WhatsApp)

Site internet : www.iudi.org

« Sang pur », endogamie et accès aux responsabilités professionnelles chez les Mafa (Nord-Cameroun) : entre légitimité traditionnelle et mérite

Jean REKDAI JEAN ZAMBA

University of Cape Town, South Africa

jenzamba89@gmail.com — rkdjea001@myuct.ac.za

Résumé : L'accès aux postes de responsabilité, jadis ancré dans la légitimation traditionnelle et culturelle, perd progressivement de sa valeur. Il tend à être supplanté par le mérite, la compétence, la performance et par divers rapports sociaux qui prennent la forme de réseaux et de reconnaissances sociales. Une telle évolution n'est cependant pas sans conséquence sur la société : elle produit une mutation socioculturelle importante. La notion de « sang pur », qui structure elle aussi la société traditionnelle, est fortement influencée par des pratiques matrimoniales exogamiques et « exotiques », ainsi que par la reconnaissance de certains individus comme légitimes pour occuper des postes de responsabilité, ce qui soulève parfois la question de l'autochtonie et de l'allogénie. Dans le Grand-Nord du Cameroun, et plus particulièrement dans les monts Mandara chez les Mafa — un peuple très attaché à la conservation de ses valeurs patrimoniales et culturelles —, ces mutations s'observent effectivement dans les trajectoires d'accès aux postes de responsabilité professionnelle, créant ainsi une tension entre légitimité traditionnelle et légitimité professionnelle. Dans quelle mesure, dès lors, les représentations liées à la parenté, à l'endogamie et à l'héritage symbolique influencent-elles l'accès aux postes de responsabilité professionnelle chez les Mafa, dans un contexte de modernisation administrative et économique ? En s'appuyant sur une démarche méthodologique tripartite — la théorie de la parenté et de l'organisation sociale de Meyer Fortes et Edward Evans-Pritchard (1940) en anthropologie classique, la théorie de la légitimité et de l'autorité de Max Weber (1922) et la notion de capital social de Pierre Bourdieu (1980) —, l'étude montre que les réseaux familiaux issus de systèmes endogamiques influencent indirectement l'accès aux postes de responsabilité professionnelle, symbole structurel des relations familiales chez les Mafa.

Mots clés : sang pur, Mafa, légitimité socioprofessionnelle, modernité, mariage endogamique

Abstract: Access to positions of responsibility — formerly rooted in traditional and cultural legitimacy — is gradually losing its significance. It is being supplanted by merit, competence, performance and various social dynamics such as networks and social recognition. This shift is not, however, without consequences for society: it drives a significant socio-cultural transformation. The notion of “pure blood”, which structures traditional society, is heavily influenced by exogamous and “exotic” marriage practices, as well as by the recognition of certain individuals as legitimate candidates for leadership roles — a trend that sometimes raises the issue of indigenous versus non-indigenous status. In Cameroon's Far North region, and specifically among the Mafa people of the Mandara Mountains, who are deeply committed to preserving their cultural heritage, these changes are evident in the pathways to professional leadership, creating a tension between traditional and professional legitimacy. To what extent, then, do representations of kinship, endogamy and symbolic inheritance influence access to professional leadership positions among the Mafa in a context of administrative and economic modernization? Drawing on classical anthropology — in particular the theories of kinship and social organization developed by Meyer Fortes and Edward Evans-Pritchard

(1940) — it appears that family networks stemming from endogamous systems indirectly influence access to professional leadership roles, which serve as a structural symbol of family relations among the Mafa. Furthermore, applying Max Weber's theory of legitimacy and authority reveals that lineage-based representations contribute to the social and professional legitimation of those in leadership positions. Finally, Pierre Bourdieu's concept of social capital (1980) shows that modern criteria (educational credentials, skills, merit) coexist with traditional logics of recognition and strongly shape access to positions of professional responsibility.

Keywords: pure blood, Mafa, socio-professional legitimacy, modernity, endogamous marriage

Introduction

P.7

Les communautés traditionnelles ont toujours considéré le « sang pur » comme un élément clé de la conservation du patrimoine culturel. Cette conception est également à l'œuvre dans les zones montagneuses du Cameroun. Chez les Mafa, par exemple, la pratique est conservatrice et engage la jeunesse dans une union dont les conjoints sont issus de la même communauté tribale. Déroger à cette règle, c'est s'exposer à la marginalisation sociocommunautaire. Au-delà de la recommandation d'une union entre conjoints membres d'une même communauté, la pratique du « sang pur » s'étend aussi à la quête d'un emploi. Pour qu'un emploi soit honoré et valorisé par la communauté, le candidat doit être préalablement marié à un conjoint ou à une conjointe issu(e) de la communauté. S'il s'agit d'un jeune, son accession à un poste de responsabilité doit être sanctionnée par un mariage coutumier qui honore la tradition et les principes culturels, tant communautaires que familiaux. Jacques Binet conçoit d'ailleurs que « le mariage unit un homme et une femme, mais les intéressés ne sont pas les seuls à donner leur consentement pour nouer ce contrat » (Binet, 1959 : 30). La famille y est donc fortement impliquée.

La période de la quête d'emploi est marquée par une série de mises à l'épreuve qui visent la formation et la maturation du candidat sur les plans spirituel, moral, physique et comportemental. Quel que soit son lieu de résidence, celui-ci est normalement appelé à regagner, un tant soit peu, le village de ses origines pour subir cette initiation, bénéfique à sa maturité physique et spirituelle. Pour se proclamer digne fils ou digne fille Mafa, le candidat ou la candidate est tenu(e) de subir cette épreuve pré-emploi, qui demeure une carte d'accès à la vie active et socioprofessionnelle.

Cependant, eu égard à l'avancée de la modernité, comment les représentations de la parenté influencent-elles l'accès aux postes de responsabilité chez les Mafa ? Cette question en appelle trois autres, subsidiaires. La jeunesse mafa, tant autochtone que diasporique, est-elle suffisamment informée de la pratique du « sang pur » et de ses avantages, en tant que maillon de la chaîne sociale ? Quels peuvent être aujourd'hui les canaux de sensibilisation à cette pratique, dans la perspective d'un emploi traditionnellement et culturellement honoré ? Enfin, en tant que patrimoine culturel, quels sont les aspects de la pratique du « sang pur » qui doivent être conservés comme un secret patrimonial, qui en est

le garant et le dépositaire, et quels mécanismes les jeunes doivent-ils adopter pour entrer en possession d'une telle information ?

Nous nous proposons d'analyser, d'un point de vue critique, les tenants et les aboutissants de la pratique du « sang pur » chez les Mafa. Nous nous intéresserons d'abord aux différents aspects définitoires et conceptuels du « sang pur » ; nous questionnerons ensuite ses manifestations contextuelles, ses avantages et ses limites ; nous dégagerons enfin des perspectives pour une jeunesse et une communauté mafa équilibrées.

Cadre théorique et méthodologique

Pour mettre en évidence l'impact de la tradition, via le « sang pur », sur la légitimité au poste de responsabilité chez les Mafa, cette étude mobilise trois théories. En premier lieu, la théorie de la parenté et de l'organisation sociale développée en anthropologie classique par Meyer Fortes et Edward Evans-Pritchard (1940) permet de montrer comment les réseaux familiaux issus de systèmes endogamiques influencent indirectement l'accès aux postes de responsabilité professionnelle, symbole structurel des relations familiales chez les Mafa. En deuxième lieu, la théorie de la légitimité et de l'autorité de Max Weber sert de base pour questionner la manière dont les représentations du lignage contribuent à la légitimation sociale et professionnelle des responsables. En troisième lieu, la notion de capital social de Pierre Bourdieu (1980) permet d'examiner la coexistence de critères modernes (diplômes, compétences, mérite) et de logiques traditionnelles de reconnaissance — dont l'endogamie — qui influencent fortement l'accès aux postes de responsabilité professionnelle.

Cette démarche tripartite permet de formuler une hypothèse centrale : l'accès à un poste de responsabilité serait conditionné par un mariage endogame, au cours duquel le candidat est soumis à une initiation et appelé à recevoir la bénédiction des anciens du village. Cette initiation et cette bénédiction constituent ce que nous qualifions ici de « passe spirituelle » d'entrée du candidat dans la vie socioprofessionnelle. L'article s'enrichit, d'un point de vue empirique, des témoignages de dignitaires traditionnels qui ont accepté de répondre à un questionnaire conçu pour une enquête de terrain, dont le contenu est reproduit en annexe.

1. Le « sang pur » : approche conceptuelle, légitimité socioprofessionnelle, traditionnelle et culturelle

La pratique du « sang pur » chez les Mafa interpelle de plus en plus, tant dans la communauté locale que dans la diaspora. Subissant l'influence de la modernité, sa mise en pratique invite à un retour aux sources de la tradition culturelle comme lieu symbolique d'information et d'initiation à la quête d'un emploi qui honore la tradition et la culture. Contrairement à la conception cosmogonique qui assimilait le « sang

pur » à une donnée sociale figée, les différentes variantes conceptuelles du « sang pur » indiquent qu'il relève bien davantage d'une interprétation sociale que biologique. Aussi, pour mieux appréhender cette pratique, analyserons-nous quelques mythes des origines chez les Mafa, notamment les mythes cosmogonique, anthropologique et social.

1.1. La pratique du « sang pur » : une interprétation sociale plutôt que biologique

La pratique du « sang pur » en pays mafa est une réalité prégnante, ancrée dans le respect des principes culturels et traditionnels. D'un point de vue conservateur, elle démontre à suffisance que le peuple mafa demeure uni et attaché à ses valeurs, comme dans la plupart des sociétés traditionnelles. Elle constitue un « rituel » à la fois communautaire et local, qui touche aussi bien la diaspora que les autochtones. Les travaux antérieurs révèlent que le « sang pur » renvoie à une distinction sociale, à savoir une division statutaire héréditaire entre les *vavay*¹ (cultivateurs, personnes de la lignée dite du sang pur) et les *ngwazla* (forgerons, fossoyeurs et potiers), groupe endogame représentant 2,5 à 5 % de la population selon Genest (1974) et Podlewski (1966), que nous qualifions ici de lignée du sang impur.

Juvintus Guimaye constate ainsi que « la dichotomie *Ngwazla* et *vavay* relève d'une institution "traditionnelle" discriminatoire dont l'origine remonte aux mythes de création de la communauté Mafa » (Guimaye, 2019 : 2). Cette distinction fondée sur la pureté et l'impureté est reprise par le même auteur, qui mentionne l'impureté des forgerons à partir d'une version recueillie par Podlewski (1966) : dans son article consacré aux mutations du statut des forgerons, il décrit l'impureté comme l'une des causes de la séparation entre les deux frères, d'où l'attribution du titre de forgeron. Guimaye s'appuie également sur la dynamique sociale de Georges Balandier (1970), qui estime que cette distinction peut s'étendre aux tâches assurées, voire à la fonction elle-même : au-delà de son pouvoir de manipulation du fer et de la fonte, le forgeron détiendrait un savoir étendu englobant la forge, la divination et la médecine traditionnelle. Son film documentaire *Ngwazlihi* (2019a) et son article sur la dynamique du statut des forgerons (2019) participent tous deux de l'analyse des mutations identitaires chez les Mafa.

Cela étant, l'endogamie ne concerne pas seulement le critère de distinction matrimoniale, c'est-à-dire le mariage entre membres d'une même communauté tribale : elle touche aussi le domaine ethnique, si bien que la problématique du « sang pur » semble être « une glose émiqwe recouvrant plusieurs registres » (Bongoyok, 2026). Mais au-delà de la distinction sociale et de la catégorisation ségrégationniste — incontournable chez les Mafa —, notre analyse se focalisera sur les significations et les connotations

¹D'un point de vue terminologique, les travaux antérieurs montrent que l'appellation *ngwazla* connaît plusieurs variantes. Pour *vavay*, la littérature emploie « *vavay* » (Martin, 1970) et « *vávay* » (Perevet, 2008). Pour les forgerons, deux graphies concurrentes coexistent : « *ngwalda* » (Martin, 1970) et « *ngwazla* » (Podlewski, 1966 ; Genest, 1974 ; Sterner et David, 1991 ; Perevet, 2008 ; Guimaye, 2019). Dans le cadre de cette étude, et par souci de standardisation, comme le suggère le professeur Moussa Bongoyok, nous nous appuyons sur le lexique de Barreteau et Le Bléis (1990) pour les termes mafa. Il en va de même pour les mots et expressions dialectaux tels que *biy dza*, *maray*, etc.

symboliques du « sang pur », notamment sur sa fonction sociologique et endogamique. Pour rejoindre la conception bourdieusienne, l'endogamie joue un rôle crucial dans la préservation d'une lignée familiale ou communautaire solidaire, structurée et hiérarchisée. Le « sang pur » engage ainsi le mythe des origines, les relations tribales et l'interconnexion symbolique communautaire assurant la pérennité lignagère.

Les variantes mythiques originelles et endogamiques produites dans la littérature sur les Mafa, confrontées à celles recueillies sur le terrain à propos de la distinction fondatrice de leur histoire, configurent cette distinction symbolique fondée sur la pureté et l'impureté. Les plus attestées font de l'épreuve funéraire un motif central, selon la version de Podlewski (1966), qui fonde son analyse sur une question centrale : qui enterrera le frère (ou le père) défunt ? Si Podlewski, Guimaye et Bongoyok mettent en vitrine le rôle masculin du forgeron, en l'associant aux tâches funéraires et métallurgiques, ils reviennent néanmoins sur le rôle féminin. Pour ce qui est de la femme forgeronne, Bongoyok (2026) l'associe au métier de la poterie, tandis que Guimaye en propose une analyse plus large et rattache son activité à une finalité décorative :

Pour les femmes, l'activité principale est la poterie. Pour cela, elles utilisent de l'argile pour la sculpture et font ressortir des objets de décoration tels que les masques. Elles peuvent aussi être soit des accoucheuses traditionnelles, soit des guérisseuses. Leur apport dans l'économie des sociétés est également non négligeable. Les activités qu'elles exercent ont favorisé le développement du tourisme à Djingliya depuis 1980, car l'artisanat occupe une place prépondérante dans la vie économique des Mafa. (Guimaye, 2019 : 6)

La femme forgeronne joue donc un rôle multiforme. Or, selon Barreteau et Le Bléis (1990 : 390), dans le *Lexique mafa : langue de la famille tchadique parlée au Cameroun*, le mythe endogamique de la distinction entre lignée pure et lignée impure chez les Mafa est fondé sur le tri des fruits du *Vitex doniana* (Bongoyok, 2026). Deux frères auraient décidé, à la suite d'une sorte de jeu, de parier l'attribution du statut lié aux tâches funéraires et métallurgiques : celui dont les fruits mûriraient les premiers deviendrait le forgeron de la famille. Le premier arrivé sur le lieu du pari, au milieu de la nuit, découvrant que sa part de fruits était déjà mûre, permuta ses fruits avec ceux de son frère, dont les fruits n'étaient pas encore mûrs et qui, imprudemment, dormait encore. Au matin, le frère rusé fit ainsi porter le titre de *ngwazla* à son frère imprudent. Dans ce cas, l'analyse de Juvintus Guimaye est éclairante : « l'origine du nom *Ngwazla* remonte à des temps immémoriaux où l'on effectuait des expériences sur le *Zekaɗ*, un fruit du *Vitex doniana* issu d'une espèce d'arbre de la famille des verbénacées » (Guimaye, 2019 : 4).

Cette variante est discutée par l'anthropologue canadien Serge Genest dans *La transmission des connaissances chez les forgerons mafa (Nord-Cameroun)* (1976). Au terme d'une recherche approfondie sur le Nord-Cameroun, il constate que la transmission du savoir chez les forgerons ne se limite pas au seul fait technique, mais constitue le fondement d'une reproduction sociale et symbolique propre à la communauté mafa. À sa suite, Olivier Langlois (2010) estime que réduire la fonction du forgeron au fait

métallurgique et funéraire est trop simpliste, car celui-ci assure aussi le culte des ancêtres et la médiation entre les humains et les ancêtres, tout en manifestant une réelle capacité d'invention. Ces deux auteurs complètent la version de Christian Seignobos (1982), dans *Montagnes et hautes terres du Nord-Cameroun*, pour qui l'endogamie des forgerons s'explique par un processus politique ancien liant métallurgie et chefferie locale, le forgeron détenant à la fois la technique (fonte, forge, divination, poterie, obstétrique) et le monopole rituel. Sterner et David (1991 : 359), quant à eux, expliquent cette endogamie par des facteurs symboliques, culturels et technologiques, ce qui montre une fois de plus que les récits divergent quant à savoir si c'est l'aîné ou le cadet qui devient *ngwazla*. Ces différentes variantes constituent ce que Langlois (2010, 2012) qualifie précisément d'« endogamie des forgerons », qu'il explique pour sa part par des facteurs historiques et politiques.

En somme, tout porte à croire que les analyses de Guimaye, d'une part, et de Barreteau et Le Bléis, d'autre part, présentent des traits de similitude mais diffèrent sur certains aspects, différences probablement imputables à des questions de langue, de transmission ou de style. Nous constatons finalement, avec Barreteau et Le Bléis (1990), qu'à l'origine les Mafa formaient un bloc monolithique, une seule communauté. La séparation entre les deux frères remonte au mythe cosmogonique, dont la question centrale était de savoir qui enterrerait le frère défunt, dont le corps était en décomposition. Pour y répondre :

Ils procédèrent par une stratégie : faire mûrir le fruit *Zekad* (*Vitex doniana*) pendant deux nuits pour le choix du courageux. Ils cueillirent donc trois de ces fruits et les enfouirent chacun dans une poterie contenant de la cendre devant accélérer le processus de mûrissement, en les faisant passer de la couleur verte au noir. Ils décidèrent ainsi que « celui qui aura des fruits mûrs et bien noirs dans sa poterie sera obligatoirement élu *Ngwazla* et celui dont les fruits resteront encore verts n'en sera jamais un, mais plutôt un *Vavi* ». (Barreteau et Le Bléis, 1990 : 390)

Là encore, cette version est troublante car, comme nous l'avons déjà mentionné, le futur responsable de l'enterrement et des tâches métallurgiques a été dupé par son frère, qui lui fait porter le titre de forgeron. La version recueillie par Podlewski rapporte, quant à elle, qu'il s'agissait d'un chef de famille ayant perdu son frère. Cherchant qui enterrerait le corps, contre le don de deux animaux domestiques, il vit un certain Boumagaï, amateur de viande, remporter le titre de responsable de l'enterrement et de la métallurgie. Cette version repose sur une question centrale : trouver celui qui enterrera le corps du défunt contre l'offre de deux têtes de bétail dont la viande reviendrait au candidat, la peau servant traditionnellement à couvrir le cadavre avant l'inhumation :

« Je donnerai ces deux animaux à celui qui enterrera mon frère. » Un homme, qui se nommait Boumagaï, s'avança, car il aimait le goût de la viande. Il tua les deux bêtes, détacha leur peau et en recouvrit le cadavre [...]. Dès qu'il eut avalé le premier morceau, tous se mirent à crier qu'il était « Forgeron », car il venait de manger après avoir enterré un mort, sans s'être lavé (purifié) les mains. Et depuis ce jour il fut obligé par les autres à enterrer leur [sic] morts. (Podlewski, 1966 : 5)

La souillure liée à l'enterrement d'un corps en décomposition, doublée d'un attachement excessif à un objet de plaisir — la viande —, conduit le candidat dans le piège de l'impureté : il mange la viande des deux bêtes offertes sans avoir pris le temps de se purifier. Cette version a une connotation collective plus qu'individuelle, car le forgeron désigné n'assurera pas seulement les tâches funéraires et métallurgiques d'une famille : Boumagai, cité par Podlewski, a été désigné solennellement par celui-là même qui avait offert les bêtes. Cela dit, les lignées *vavay* et *ngwazla* ont un ancêtre commun, et c'est le mythe endogamique des forgerons qui est aujourd'hui à l'origine de la distinction sociale et hiérarchique chez les Mafa. Ces différents mythes des origines constituent en effet la matérialisation d'une pratique traditionnelle transmise de génération en génération.

La pratique du « sang pur » participe alors, au-delà de la pérennisation du contrat social lignager, du respect accordé aux ancêtres communs par le lien de famille ; elle constitue un mécanisme de représentation des identités sociales et des fonctions héritées au sein de certaines communautés du Nord-Cameroun. Elle devient dès lors « une pure construction de l'imaginaire culturel Mafa » (Guimaye, 2019).

Mais, comme l'ont constaté nombre de chercheurs travaillant sur la culture mafa — notamment le chercheur et pasteur Moussa Bongoyok —, en matière de pureté et d'impureté du sang, le *ngwazla* aurait un statut ambivalent. La littérature décrit en effet que les forgerons détiennent le monopole de la métallurgie, des funérailles, de la divination et de la médecine, tandis que leurs épouses détiennent celui de la poterie : une position à la fois indispensable et polluante, d'où l'ambivalence de leur statut (Genest, 1974 ; Sterner et David, 1991). Cette ambivalence se rapporte également à une pratique endogamique comparable chez les Kapsiki, peuple voisin des Mafa (Van Beek, 1992 ; Bongoyok, 2026) : d'un côté, certains forgerons assument leur statut ; de l'autre, une frange s'indigne d'un statut jugé humiliant, entre mépris et crainte, marginalité et pouvoir rituel — point que nous détaillerons plus loin.

Cette distinction place donc le *ngwazla* dans une situation de marginalisation qui, du point de vue de la fonction sociologique et endogamique, s'accompagne paradoxalement d'un pouvoir spirituel avéré : il serait capable de chasser les mauvais esprits au profit de ses frères et même des *vavay*, étant « celui qui fait des consécration, qui a le pouvoir de voir et de chasser les mauvais esprits » (Guimaye, 2019). Il se contente d'un statut subordonné, tout en jouant un rôle particulier et bénéfique pour la société entière.

Pour Guimaye, en effet :

Les forgerons sont des hommes qui possèdent le secret du feu, celui de la transmutation des métaux. Ils sont très souvent sorciers, magiciens et occupent de ce fait une position à part dans la société. L'activité la plus pratiquée des *Ngwazla* est la forge pour les hommes et la poterie pour les femmes. (Guimaye, 2019 : 4)

Des recherches anthropologiques récentes ont d'ailleurs montré que certains *ngwazla* se sentent à l'aise dans leur statut marginal et le conservent, le transmettant avec beaucoup de dévouement, de génération en génération, comme un héritage culturel, patrimonial et lignager. En tant qu'enseignant-chercheur

inscrit en thèse à l'Université de Cape Town et membre de la communauté mafa, tant locale que diasporique, je puis en témoigner d'un point de vue à la fois mémoriel et analytique :

Je me souviens encore de cette histoire, survenue dans mon village d'origine, à l'époque où une jeune fille (*vavay*) était tombée amoureuse de son professeur, alors *ngwazla*. Elle était prête à s'engager dans un mariage. Mais la parenté du jeune homme avait formellement décliné et désapprouvé l'union de leur fils *ngwazla* et de la jeune fille *vavay*. Le motif principal qui nous avait été rapporté était celui de la conservation et de la préservation de l'héritage lignager *ngwazla*. La famille ne voulait donc pas délier le pacte de la lignée des *ngwazla*, symbole d'un héritage culturel. (Fait divers survenu dans les années 2007)

Or une catégorie de *ngwazla* socialement instruits et avertis, parce qu'ils subissent une oppression ségrégationniste sans vergogne, condamne ce statut humiliant hérité. Si le monde était à refaire, ce serait certainement pour démentir ou défaire le mythe qui les a placés dans la lignée des *ngwazla*. Cette marginalisation s'étend aux domaines scolaire, académique, universitaire, professionnel et matrimonial. Le Lawan d'Oudoumdzarai Goldak, à Soulédé, que nous avons interrogé, donne une conception plus claire et plus modérée de la pratique du « sang pur ». Il précise que :

La communauté mafa est conservatrice et ne badine pas avec l'impureté. Cette pratique de la pureté et de l'impureté a commencé avec le mythe cosmogonique de *vavay* et de *ngwazla*. Mais elle s'étend aussi au domaine matrimonial, où celui qui contracte un mariage exogamique s'expose à la problématique de l'impureté et de la marginalisation. L'interdiction d'un mariage entre *vavay* et *ngwazla* pouvait, dans la société traditionnelle mafa, s'accompagner de l'expulsion des intéressés hors de la communauté. Mais cette réalité rude, qui obéit à la pureté ethnique, a connu un certain assouplissement du fait de l'avancée de la modernité. Car une fille forgeronne vierge peut se marier avec un *vavay* célibataire (vierge lui aussi, en principe). Cette union devient pour elle un passage de la lignée des *ngwazla* vers celle des *vavay*, symbole d'une légitimité de la pureté. Sauf que l'inverse est impossible parce que, chez les Mafa, le chef de famille reste l'homme, et c'est son clan ou son ethnie qui est généralement représentatif. (Entretien de terrain, 28/05/2026)

Certains travaux publiés décrivent pourtant le mouvement inverse : le *vavay* qui épouse une femme *ngwazla* est assimilé au groupe des forgerons et doit souvent quitter son village (Martin, 1970 ; voir aussi Gwejele Tekwem, 2024), cette union étant considérée comme une souillure, puisque « le ou la *Ngwazla* exerce des activités "impures" » (Guimaye, 2019 : 2). Cette conception traditionnelle s'inscrit en faux contre celle du chef traditionnel d'Oudoumdzarai Goldak, dont le point de vue assouplit le mariage entre les deux lignages — indice d'une évolution des règles ou d'une variation locale (Soulédé). Le prince de la chefferie traditionnelle de Zélé renchérit d'ailleurs, à la suite de son défunt père, en affirmant qu'« avec le temps, la distinction entre *vavay* et *ngwazla* pourrait disparaître au profit d'une communauté mafa tout simplement » (entretien de terrain, 28/05/2026). Car des relations restées inaperçues, voire banalisées, ont régulièrement eu lieu entre *vavay* et *ngwazla*, sans aucun remords. De même, les *ngwazla*, autrefois « officiants des rites chez les Mafa, *Mbeuh Soukey* » (Guimaye, 2019 : 2), développent de plus en plus leur puissance et des stratégies d'agentivité pour défendre et valoriser leur statut.

La question de la pureté et de l'impureté est donc plus large. Car, au-delà de l'endogamie matrimoniale des *ngwazla* (Langlois, 2010), jadis rigoureuse mais aujourd'hui souple, le « sang pur » concerne aussi

l'endogamie clanique. C'est pourquoi présenter le mariage mafa comme « endogamique » tout court crée un problème de compréhension : la littérature décrit l'existence d'une exogamie clanique stricte, incontournable, qui interdit d'épouser dans son propre clan, à travers les « groupes de parenté et *gwali* » (Martin, 1970). Cela dit, l'« endogamie » que défend cet article est donc une endogamie ethnique, qui s'accommode d'une exogamie clanique interne. Le Lawan d'Oudoumdzarai Goldak précise aussi qu'il :

a assisté une fois, au palais de justice de Mokolo, à un jugement opposant la fille d'un *ngwazla* à un *vavay* qui l'avait insultée, ou du moins qualifiée de *ngwazla*. Mécontente, la jeune femme avait porté l'affaire devant les autorités judiciaires. Malheureusement — ou heureusement —, le père de la jeune femme, à qui les autorités judiciaires avaient fait appel, trancha sans ambages la situation en mettant fin au jugement. Il se présenta comme *ngwazla* et confirma que sa fille l'était aussi. Ce père conservateur ajouta qu'au-delà de sa vie professionnelle, il assume son identité de *ngwazla*, l'accepte comme telle, en assume les fonctions et rentre souvent au village pour porter et enterrer les morts. (Entretien de terrain, 28/05/2026)

Cette problématique du sang pur et du sang impur a toujours été au centre des débats au sein de la communauté traditionnelle et religieuse mafa. Le même informateur précise ainsi que les *ngwazla* ayant contracté un mariage avec des filles *vavay* sont souvent confrontés à des difficultés de définition identitaire de leur progéniture. Il souligne avoir reçu, de temps à autre, des appels de couples mixtes *vavay/ngwazla* demandant une clarification identitaire et matrimoniale : leurs enfants se marieront-ils à des *vavay* ou à des *ngwazla* ? Il déclare avoir été contraint de leur répondre que les enfants sont naturellement rattachés à l'identité paternelle, l'inverse n'étant pas concevable chez les Mafa. À ces enjeux identitaires s'ajoutent des mutations économiques :

En plus de ces activités socio-économiques, les métiers des *Ngwazla* étaient associés à la puissance divine, même si le statut de fossoyeur stigmatise toute la caste comme des personnes impures. Seulement, avec l'avènement de la crise Boko Haram et de l'insécurité en 2014, ces activités ne génèrent plus de revenus. Les touristes ne visitant plus la localité à cause des marchés fermés, les *Ngwazla* ont abandonné leur village et leur atelier pour se livrer à d'autres activités professionnelles ailleurs. (Guimaye, 2019 : 6)

La distinction entre « sang pur » et « sang impur » résulte aussi de cette capacité du *ngwazla* à créer et à inventer. Dans ce cas, le statut de forgeron s'acquiert de façon contraignante, à la suite d'une transgression des principes culturels et traditionnels qui fait de lui une personne hors du commun. Il devient dès lors victime de la marginalisation, une personne à part, une proie pour les présumés gardiens de la tradition, qui s'infiltrant nuitamment sur les hauts lieux pour échanger mystiquement la lignée familiale ou générationnelle des *vavay* avec celle des *ngwazla*. La victime acquiert par là même un « sang impur ».

Une prise de conscience de ses propres erreurs, accompagnée d'une demande solennelle de pardon auprès des anciens, peut alors purifier symboliquement la victime, après un rite de purification, notamment le versement du sang ou du vin. Pour cette épreuve, elle devra se faire aider d'un médiateur — un oncle maternel ou un homme d'Église écouté dans la communauté — afin d'apaiser la colère des anciens et des ancêtres. Après les rites de purification, elle est réintégrée dans la communauté. Les

systèmes organisationnels traditionnels reflètent ainsi une dimension symbolique et spirituelle. Max Weber définit ce type de domination traditionnelle comme celui où le pouvoir se fonde sur la croyance en la sainteté des traditions héritées de toujours (Weber, 1922/1971 : 215). Au Nord-Cameroun, par exemple, les recherches ethnographiques soulignent que les structures sociales reposent fortement sur « les organisations lignagères, les alliances et les appartenances communautaires » (Froelich, 1968 : 112). Cette structuration s'étend au domaine professionnel et influence par là même les conditions d'accès aux postes de responsabilité.

1.2. Les origines comme sources d'information et d'initiation à une quête d'emploi qui honore la tradition et la culture

Chez les Mafa, la cellule familiale est le premier canal de sensibilisation de la jeunesse à la pratique du « sang pur ». Dans son article intitulé « Zur Siedlungsstruktur der Mafa (Nord-Kamerun) », publié en allemand et repris par les anthropologues et géographes francophones travaillant sur les monts Mandara — tels Daniel Barreteau et Christian Seignobos, qui le citent et le traduisent fréquemment —, Gerhard Müller-Kosack rappelle une organisation lignagère fortement structurée : « la société mafa est structurée autour de lignages segmentaires liés à la terre et aux pratiques religieuses » (Müller-Kosack, 1991 : 120). Il montre que, chez les Mafa du Nord-Cameroun, l'organisation lignagère segmentaire (les clans) détermine souvent l'accès aux parcelles en terrasses par l'intermédiaire du chef de famille (*baba gay*), qui valide la parcelle dans le cadre d'un ordre social structuré par des sacrifices et des pratiques religieuses destinés à honorer les ancêtres.

La famille est donc le lieu par excellence d'acquisition de cette connaissance initiatique traditionnelle, symbole de la pureté. Dès son jeune âge, le garçon ou la fille est appelé à montrer sa bonne foi et son intégrité envers les anciens par l'apprentissage, mais aussi et surtout par le respect des valeurs culturelles et traditionnelles. Sa valeur, son honneur et sa responsabilité dépendent de cet apprentissage quotidien auprès des aînés, des parents et de la communauté, qui lui servent de boussole.

Mais la jeunesse, tant autochtone que diasporique, au-delà de la connaissance théorique, semble limitée dans la maîtrise de la procédure d'une quête d'emploi honorée par la communauté, les anciens et les ancêtres. Nous l'affirmons parce que, sur dix étudiants interrogés de façon différée sur la pratique du « sang pur », la moitié ne maîtrise pas véritablement le sujet et ignorait qu'il fallait revenir vers les origines pour recevoir la bénédiction des anciens et des ancêtres, garants et dépositaires de la validation de l'aptitude à intégrer la communauté des sages. Car, après avoir été nommé, le candidat devient automatiquement un sage, capable de représenter et de défendre valablement les intérêts de sa communauté d'origine sur les plans communautaire, national et international.

Si la jeunesse n'est pas suffisamment informée, c'est qu'en réalité deux raisons prévalent. La première tient au fait que la quête de l'emploi et de la connaissance demeure un domaine réservé aux élites juvéniles matures, généralement indépendantes et autonomes : moment vital d'initiation à une quête honorée par les anciens et les ancêtres. Un parent de la diaspora, déraciné, dira ainsi à son enfant désireux de connaître les règles qui régissent cette quête : « Moi, je n'ai pas reçu la bénédiction des anciens. J'ai simplement concouru et j'ai obtenu mon emploi. Personne ne m'a tendu la main ni ne m'a apporté de l'aide. Il y a beaucoup de sorciers au village ; j'y ai survécu de justesse quand j'étais jeune. Pourquoi voudrais-tu le savoir, fiston ? » À l'inverse, un parent ancré dans la tradition et dans la culture originelle dira à son enfant : « Va au village y passer des vacances pour te familiariser avec tes origines et apprendre les règles qui régissent notre culture et notre tradition. Elles te seront utiles quand tu seras grand, tant dans la quête de la connaissance que dans celle de l'emploi. »

D'aucuns diront que les deux parents ont raison, chacun selon le contexte dans lequel il a grandi. Mais la connaissance de la culture et de la tradition n'empêche ni la modernité de progresser, ni la religion de s'étendre, ni l'enfant de s'épanouir. Bien au contraire, elle lui permet de devenir davantage sage.

La question réside donc dans le tri entre ce qui est utile et ce qui ne l'est pas. C'est de cela que la jeunesse a besoin aujourd'hui : non pas nécessairement de ce qui est uniquement moderne ou uniquement traditionnel, mais de ce qui, dans la tradition comme dans la modernité, est progressiste parce que non statique, productif parce que non stérile, prospectif parce que capable de guider et d'orienter vers les méandres de l'avenir, et constructif parce que capable de préserver le patrimoine culturel, de générer un emploi, de valider un concours, de garantir des diplômes prestigieux et des outils de bien-être social. Car les sociétés, tant traditionnelles que modernes, évoluent sous l'influence des mœurs, us et coutumes hérités, créés ou imités.

La jeunesse mafa, maillon de la chaîne sociale, s'informe tant bien que mal de la pratique et de la pérennisation de réalités traditionnelles pourtant incontournables. Une multiplication des sources d'information par les outils modernes est nécessaire à son bien-être social. Nombre de travaux de recherche sur la culture mafa ont facilité et assoupli l'accès à l'information, mais des efforts supplémentaires restent nécessaires pour que la jeunesse soit informée et avertie de sa tradition, quel que soit son lieu de résidence. Cette connaissance de la culture originelle lui permettra plus tard d'agir volontairement et avec dévouement dans une quête d'emploi fondée sur la validation traditionnelle. À cette fin, il importe de recueillir les informations et les connaissances orales en vue de leur valorisation, par écrit comme à l'oral, sous forme audio, vidéo ou par la publication d'articles et d'ouvrages scientifiques, afin de multiplier les canaux d'information.

Pour ce qui est des sources fiables d'information sur la pratique du « sang pur », sur les us et coutumes ainsi que sur les rites traditionnels liés à la quête de l'emploi, le prince de la chefferie d'Oudoumdzarai Goldak, que nous avons interrogé par correspondance écrite, nous a communiqué une information importante sur la personne-ressource. Il propose de :

se rapprocher des dignitaires traditionnels appelés *biy dza*, des chefs traditionnels et des anciens qui s'y connaissent, reconnus comme les gardiens de la tradition et les détenteurs du secret de la quête de la connaissance et de l'emploi honorés par les anciens et les ancêtres chez les Mafa. (Réponse écrite reçue le 25/05/2026)

Le village doit donc être une référence pour l'initiation à une quête d'emploi obéissant aux principes de la tradition et de la culture. Mais, avec l'avancée de la modernité et le processus de dématérialisation, les sources écrites, audiovisuelles et numériques peuvent aussi être utiles et rapides dans une société en proie à la mondialisation. Ce n'est que de cette façon que la jeunesse pourra, de près ou de loin, maîtriser et préserver la pratique du « sang pur » au quotidien. Pour ce combat juste et pérenne, les étudiants et les jeunes qui aspirent à un emploi décent, ainsi que les élèves désireux d'embrasser tôt la vie socioprofessionnelle, sont appelés à s'initier modestement mais solidement à la tradition avant de postuler à un emploi — période au cours de laquelle la question du « sang pur » les interpelle quant à l'obéissance aux principes culturels et traditionnels, notamment le mariage endogamique.

P.17

2. Pesanteurs traditionnelles, accession aux postes de responsabilité et influence de la modernité et du mérite

La coexistence entre la validation socioprofessionnelle traditionnelle et l'affirmation du mérite, de la compétence, des réseaux sociaux et des reconnaissances sociales laisse entrevoir une société mafa en proie à la modernité. Cette influence semble mettre en péril la préservation des valeurs culturelles et traditionnelles qui assurent le mécanisme de conservation du pouvoir symbolique et lignager. Le travail entamé ici permettra de questionner les pesanteurs traditionnelles liées à la quête et à la validation d'un emploi chez les Mafa.

2.1. L'endogamie comme mécanisme de préservation du pouvoir symbolique et lignager

La jeunesse mafa des sociétés traditionnelles ne nie pas l'existence de la richesse traditionnelle et culturelle, mais peine à se l'approprier. Nous voudrions insister d'entrée de jeu sur le fait que, dans une société hypermoderne comme la nôtre, le tri reste la clé, surtout pour la conservation du « sang pur ». Cette pratique, lorsqu'elle n'est pas respectée, peut constituer une entrave à l'épanouissement socioprofessionnel du jeune. Symboliquement, il ne s'agit pas d'opérer une distinction endogamique entre *vavay* et *ngwazla*, mais d'orienter ses choix, tant matrimoniaux que sociaux, vers le respect des

valeurs culturelles et traditionnelles. La quête d'un emploi est, nous l'avons dit, conditionnée par le respect du pacte du « sang pur » chez les Mafa. Or c'est une information que la jeunesse n'apprend souvent que plus tard.

Sur le plan socioprofessionnel, quel que soit son lieu de résidence, le candidat est appelé à repartir vers ses origines pour s'initier. Une initiation qui sera sanctionnée par un mariage traditionnel scellé après l'accomplissement des rites y afférents, ou du moins des plus nécessaires. Le lien contracté par le mariage traditionnel demeure une condition sine qua non pour obtenir la « passe spirituelle » de l'emploi auquel le jeune candidat aspire. Il sera lié à vie à cette femme, quel que soit l'itinéraire de son parcours. Celle qui lui sera donnée en mariage est irrévocablement et endogamiquement membre de la communauté mafa. Comme le souligne Langlois, « l'endogamie constitue un mécanisme de reproduction sociale permettant la préservation des groupes et statuts » (Langlois, 2010 : 316).

Se marier dans la communauté et selon les principes traditionnels et culturels participe du respect, de l'honneur et de la valorisation des anciens et des ancêtres, et surtout de la conservation du patrimoine culturel. Le contrat du mariage traditionnel permet de retracer et de conserver la lignée familiale. Déroger à cette règle disqualifie probablement le candidat de la passe spirituelle de l'emploi sollicité. Ceux qui, par ignorance ou par désinformation, ont dérogé à cette règle — en contractant par exemple un mariage exogamique — deviennent symboliquement des personnes de « sang impur ». Ils ne sont pas des *ngwazla* au sens ordinaire : ils sont devenus symboliquement de « sang impur » d'un point de vue lignager et tribal. Selon les informations recueillies, même si la tradition ne châtie pas verbalement les auteurs d'un mariage exogamique, ceux-ci restent sujets à la marginalisation et à des critiques acerbes. Dans la société traditionnelle, l'intéressé peut en outre être privé de la participation à certains rites culturels et traditionnels.

Le Lawan d'Oudoumdzarai Goldak donne un point de vue modéré à ce sujet :

Pour ce qui est de l'accès au poste de responsabilité, le Mafa qui contracte un mariage exogamique est privé de certains avantages, notamment de la participation à la réunion des anciens. Mais il pense aussi qu'étant donné que la femme, étrangère ou non, ne participe pas à la réunion des hommes intègres, elle n'influence pas véritablement l'intégration de son mari (*baki*) au milieu des anciens. Sauf que la communauté se méfie de la femme étrangère, de crainte qu'elle n'entre en contact avec les secrets du peuple et ne les divulgue ailleurs. Même si l'homme est appelé à garder le secret, Dieu seul sait combien le mari (*baki*) peut faiblir un jour ou l'autre et tomber dans le piège de la femme étrangère. (Entretien de terrain, 28/05/2026)

L'intervention du Lawan d'Oudoumdzarai Goldak met donc la communauté mafa en garde contre le piège de la femme étrangère, afin d'éviter le sort de Samson face à Dalila. Cette conception est partagée par le prince de la chefferie d'Oudoumdzarai Goldak, qui propose une lecture plus nuancée de la problématique du « sang pur ». Il estime que :

bien que cette pratique soit mise à l'épreuve par la modernité et par l'impact des religions, la question du « sang pur » ne se limite plus du tout, de nos jours, à l'appartenance ethnique exclusivement mafa. Pour ce

qui est des alliances matrimoniales, par exemple, l'appartenance clanique est bien étudiée avant le mariage. (Réponse écrite reçue le 25/05/2026)

Il existe donc plusieurs aspects caractéristiques du « sang pur ». Au-delà de l'aspect matrimonial, il concerne aussi les dimensions biologique, cosmogonique, anthropologique et théologique. Ce point de vue rejoint celui du prince de la chefferie traditionnelle de Zélé, que nous avons également interrogé, pour qui :

le non-respect du sang pur expose l'intéressé à la marginalisation, à l'exclusion des pratiques rituelles et traditionnelles et du milieu des anciens, sous peine de voir divulgué le secret ancestral (à la femme étrangère). La transmission du sang pur se faisait de génération en génération en pays mafa. (Entretien de terrain, 28/05/2026)

P.19

Pour le Lawan de Zamdek, « la pratique du “sang pur”, notamment le respect du mariage endogamique, est même perçue comme le propre de l'homme mafa. Et comme les déplacements étaient limités à l'époque, on parlait moins de mariage exogamique. Cette limitation était due à un problème de code langagier, c'est-à-dire à la barrière de la langue » (entretien de terrain, 30/05/2026). Il insiste également sur le fait qu'aujourd'hui encore la pratique du « sang pur » existe et se perpétue chez les Mafa, qui la transmettent de génération en génération, au point que la jeune génération en est fortement influencée.

Transgresser les règles traditionnelles et culturelles du « sang pur », après avertissement, expose immédiatement au mépris, à la marginalisation, au rejet et au châtement du « sang impur », et donc à la disqualification du poste de responsabilité : plus rien de concret, sur le plan traditionnel, ne relie alors l'intéressé aux ancêtres et aux anciens qu'il est appelé à honorer, à pérenniser et à respecter tout au long de son parcours. Un mariage exogamique expose ainsi non seulement au châtement du « sang impur », mais prive aussi de certains avantages et de certains postes de responsabilité. Dans ce cas, mieux vaudrait ne pas compter sur la tradition et la culture, et chercher un emploi de façon ordinaire, en se fondant sur le mérite, la performance, la compétence, la reconnaissance et les réseaux sociaux de validation — que nous ne valorisons pas, mais qui influencent fortement aujourd'hui le pouvoir traditionnel.

Si la transgression est persistante et grave, elle peut conduire à une sanction sévère de la communauté qui, sans le dire, expose l'intéressé à la merci de personnes malveillantes. La communauté mafa accorde donc un grand prix au respect des us et coutumes de sa tradition. Genest observe à ce propos que « les savoirs traditionnels sont transmis principalement par les lignages et les anciens, assurant la continuité culturelle » (Genest, 1976 : 502). Chaque personne souhaitant bénéficier de la clémence, des avantages et de la protection des ancêtres et des anciens se doit donc de respecter scrupuleusement les règles prescrites.

Le prince de la chefferie traditionnelle d'Oudoumdzarai Goldak ajoute que les conséquences du non-respect du « sang pur » sont regrettables : « le non-respect du sang pur peut engendrer la discrimination, le rejet social et même le manque de succès... et, inversement, son respect procure des avantages »

(réponse écrite reçue le 25/05/2026). Il émet toutefois une réserve quant à l'exclusion du milieu des anciens : pour lui, contrairement aux temps anciens où l'intéressé pouvait en être exclu, il ne l'est de nos jours « pas toujours », au vu des influences de la modernité sur la question du « sang pur ». D'où la confrontation entre les pesanteurs traditionnelles et la quête de l'emploi sous l'influence de la modernité.

2.2. Les pesanteurs traditionnelles face à la quête d'emploi en pays mafa : enjeux et perspectives

Une quête d'emploi bien méritée et honorée par les anciens présente de nombreux avantages. La période d'initiation, ou plutôt de préparation à l'emploi sollicité, est marquée par une série d'épreuves visant la fortification physique et spirituelle du candidat. Celui-ci peut se sentir éprouvé, châtié, traumatisé, attaqué spirituellement par le tout-venant, croyant succomber sous les affres d'attaques parfois violentes ; mais cette pratique vise sa maturité. Une fois nommé, il comprendra que les épreuves endurées durant l'initiation étaient autant de tests de capacité et d'aptitude à intégrer le monde socioprofessionnel et à faire face aux défis et aux réalités socio-économiques.

Cette phase pré-emploi se pratique depuis les ancêtres et se transmet de génération en génération. Elle est rude, et les attaques initiatiques peuvent surgir de la maison, du quartier, du marché ou des lieux de culte. Elles ne sont pas anodines : quiconque en aura bravé toutes les étapes peut se sentir prêt et s'en féliciter. Il peut désormais, avec sa compagne légitimement bénie par les anciens et qui lui sera une aide, intégrer sans crainte la ville de son affectation, les réalités bureaucratiques, les relations interprofessionnelles et hiérarchiques, la gestion des conflits en milieu professionnel, les questions de leadership, de sociabilité et de bien-être en général. Le jeune professionnel devient dès lors le porte-parole de son village et de sa communauté, le représentant et le défenseur des principes culturels et traditionnels qu'il devra pérenniser, et il croit, par expérience, en la légitimité traditionnelle. On donnerait alors raison à Max Weber, pour qui la domination traditionnelle repose sur la croyance quotidienne dans le caractère sacré des traditions valables de tout temps (Weber, 1922/1971 : 215). Weber fait ici référence au culte des ancêtres et au respect des principes traditionnels et culturels, gages de la solidité patrimoniale et de la fortification physique et spirituelle du candidat.

Dans les sociétés à organisation lignagère comme celle des Mafa, l'autorité repose historiquement sur la continuité des structures familiales. Cette codification lignagère, cette structuration sociétale et cette hiérarchisation touchent aussi le domaine politique, car elles impliquent une connivence entre les acteurs traditionnels et sociopolitiques dont dépend l'aval nominatif. Comme le soulignent Fortes et Evans-Pritchard, « les systèmes politiques sont profondément enracinés dans les structures de parenté » (Fortes et Evans-Pritchard, 1940 : 8). La communication entre acteurs sociopolitiques et traditionnels participe donc de la légitimation de l'accès au poste de responsabilité chez les Mafa. Les travaux de terrain et les

résultats obtenus montrent que la triangulation entre lignage, tradition et politique révèle cette structuration familiale et lignagère (Froelich, 1968 : 45), si bien que la société traditionnelle accorde une importance particulière au lignage et à l'ancienneté généalogique dans la légitimation du pouvoir, au niveau local comme au niveau politique.

Froelich rejoint en cela Jeanne-Françoise Vincent, spécialiste des questions traditionnelles et culturelles mofu, qui montre dans *Princes montagnards du Nord-Cameroun : les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique* (1991) que les alliances matrimoniales participent de la reproduction des hiérarchies sociales et du maintien des identités du groupe. Par ricochet, cette démarche collective valorise l'ancrage identitaire, familial ou communautaire, qui peut être rapproché des représentations locales de « pureté » de l'ascendance (Vincent, 1991 : 153). La continuité du pouvoir politique repose donc sur une légitimation traditionnelle qui structure l'accès à la fonction publique et aux ambitions politiques, lesquelles se fondent à la base sur le respect et l'égalité des chances lignagères et familiales, visant à assurer également la légitimité successorale.

Ne pas respecter les enseignements reçus lors de l'initiation, qui régissent les pratiques culturelles et traditionnelles mafa, c'est, pour le candidat, s'exposer ultérieurement à de graves inconvénients, et exposer indirectement sa propre lignée. Toute transgression peut être sanctionnée par le retrait de la confiance des anciens, lesquels peuvent aussi exclure le candidat du conseil des sages. En transgressant les lois en vigueur, le candidat attire en outre la malédiction ancestrale, dont les signaux d'alerte se manifestent au quotidien par une série de malheurs dans la famille et, en particulier, dans le milieu professionnel, l'exposant à une vulnérabilité sans pareille.

Cependant, cette loi traditionnelle du « sang pur » devient elle aussi de plus en plus vulnérable face à la rudesse de la modernité, qui influe drastiquement sur son effectivité, au profit d'une validation professionnelle fondée sur le mérite, la compétence et la performance, rendant plus souple le pouvoir traditionnel en place. Au demeurant, la notion de « sang pur » semble originellement questionner l'endogamie des *ngwazla* et des *vavay*, valoriser l'endogamie ethnique et interdire l'endogamie clanique, en vue de pérenniser la hiérarchie sociale, d'encadrer les lignages et d'affirmer la sacralité de l'identité mafa. Un mariage impliquant des conjoints du même groupe ethnique, respectant les codifications en vigueur et le contrat lignager de pureté, permet de préserver les traditions, les alliances et les identités culturelles. Et, malgré l'influence des migrations, de l'école et des mariages interethniques, qui ont souvent fragilisé ces frontières symboliques, les pratiques culturelles et traditionnelles gardent leur valeur et apportent leur contribution morale au processus d'insertion socioprofessionnelle.

2.3. Légitimité traditionnelle de validation au poste de responsabilité et influence de la modernité et du mérite chez les Mafa

Selon le Lawan d'Oudoumdzarai Goldak, « les pratiques traditionnelles liées à la validation socioprofessionnelle ont fortement subi l'influence de la modernité et on n'en parle pratiquement plus » (entretien de terrain, 28/05/2026). La légitimation du pouvoir traditionnel dans le processus de validation au poste de responsabilité chez les Mafa subit en effet l'impact de la validation par le mérite, de la corruption et de la modernité.

Ce déclin de la légitimité traditionnelle, de façon générale et pas seulement chez les Mafa, peut s'expliquer par deux raisons. D'une part, les responsables traditionnels, comme partout ailleurs, ne sont plus les choix du peuple et ne sont plus investis par le pouvoir divin, ce qui éloigne la tradition de ses fonctions régaliennes et fait plutôt apparaître un rapport de complicité entre la tradition et la modernité. Or Christian Biéos Nelem, dans son article intitulé « Le pouvoir traditionnel en contexte pluraliste au Cameroun : la déconstruction des liens familiaux entre "frères" bamoun à partir des clivages politiques », constate que :

les traditions [...] sont censées véhiculer des pratiques justes et équitables, tirées d'un passé pas nécessairement glorieux, mais davantage porté vers la cohésion sociale, la solidarité du groupe et le respect de l'autre, et moins ouvert à l'insécurité. (Nelem, 2018 : 3)

Cela dit, la tradition semble viser la sécurité des populations plutôt que leur trahison. D'autre part, les postes de responsabilité traditionnelle sont parfois le fruit d'un marchandage arbitraire, sans logique de légitimation, qui n'obéit pas au processus d'investiture du chef. Les véritables princes sont parfois délogés au profit de politiciens véreux qui s'imposent par le pouvoir politique, contre les textes en vigueur, dissociant pouvoir politique et pouvoir traditionnel (Nelem, 2018), sans avoir été investis ni avoir subi le processus attributif de la légitimité du pouvoir royal conduisant à l'investiture à la tête d'une chefferie traditionnelle.

Voilà pourquoi le pouvoir traditionnel perd de sa crédibilité au fil du temps, du fait d'une complicité entre pouvoir traditionnel et pouvoir politique, si bien que Nelem constate que « cette participation politique des acteurs de la société civile est donc venue remettre en question certaines traditions familiales, en termes de cohésion et de respect des pratiques culturelles » (Nelem, 2018 : propos introductif). Chez les Mafa, par exemple, on parle de chef de famille, et chaque famille doit avoir le sien si elle n'en a pas encore. Cela ne suscite ni colère ni indignation tant que celui qui aspire à la chefferie s'inscrit dans le processus de légitimation de l'accession au trône. Ces textes et lois ont été établis symboliquement depuis des lustres et se pratiquent également ailleurs. Les uns et les autres doivent se référer aux textes et aux normes internationales relatifs aux mutations socioculturelles pour sauvegarder la légitimité du pouvoir traditionnel dans la validation des jeunes aux postes de responsabilité. On parle aujourd'hui de chefferies

traditionnelles dirigées par un triptyque — le chef suprême, les notables et les reines mères — dont le système ternaire ou collégial assure collectivement la légitimité du pouvoir traditionnel.

Nous l'affirmons parce que, pendant qu'une partie de la jeunesse traîne sa déperdition traditionnelle et culturelle, une autre partie — l'élite traditionnelle — lutte pour la conservation d'un pouvoir et de valeurs culturelles qu'elle ne valorise plus véritablement. Les dignitaires traditionnels se retrouvent enfermés dans un titre honorifique qui perd progressivement sa valeur d'antan, du fait d'une dislocation progressive et conflictuelle du pouvoir, si bien que tout le monde veut s'attribuer honorifiquement le titre de chef. La structuration et les règles du pouvoir traditionnel, fondées sur la volonté de Dieu, se fragilisent ou sont banalisées par une nouvelle génération assoiffée de pouvoir. À propos de cette dislocation du pouvoir traditionnel, le Lawan d'Oudoumdzarai Goldak rappelle qu'il existe encore d'autres autorités traditionnelles, notamment le roi de la montagne (*biy dza*), qui assure généralement trois fonctions :

Le *biy dza*, au-delà de son rôle de gardien de la tradition, assure trois fonctions : d'abord, il régule la fête *mpre Golala*, qui équivaut au cycle d'une année ; ensuite, il lance et coordonne la fête du *maray, fedema Ngolala ndel Ide Koudom*, célébrée tous les trois ans ; enfin, il coordonne la réunion des anciens, ou des hommes intègres, qui se déroule généralement sur une pierre sacrée, *mbtche va hi à grégé*. (Réponse écrite reçue le 30/05/2026)

Le chef qui vit en autarcie sur la montagne serait un détenteur du patrimoine culturel que la jeunesse mafa peut consulter de temps à autre pour sa maturité sociale, tout comme les autres chefs traditionnels. Mais, pour qu'une personne se proclame digne fils ou digne fille Mafa, elle doit être de la lignée mafa, avoir contracté un mariage endogamique, avoir respecté et respecter les valeurs culturelles et traditionnelles, avoir valorisé et valoriser les us et coutumes régissant ces valeurs. Elle devient alors de « sang pur ». Parmi les principes à respecter, notre informateur cite la visite (*nguel dai*), avec ou sans présent, que la jeunesse doit rendre aux dignitaires traditionnels, les *nsal kokwar*. Il ajoute que, même si le pouvoir traditionnel est de plus en plus influencé par la modernité — notamment par la religion, qui libéralise presque tout —, il est tout de même consulté de temps à autre pour donner son avis.

Pour ce qui est de l'égalité des chances, elle incarne la définition même des Mafa. Elle se pratiquait depuis fort longtemps, notamment avec la routine du vin traditionnel (*tchesh zoum à hi a m gay*), où il s'agissait d'alterner le versement du vin devant la case, d'une famille à l'autre et d'un lignage à l'autre — pratique qui s'est perpétuée mais qui est moins prise en compte aujourd'hui. Dans une logique népotique, le pouvoir moderne concentre tout entre les mains d'une seule personne ou distribue les places dans une logique de légitimité exclusivement familiale, lignagère ou communautaire, cause de déséquilibre au sein de la classe sociale. Enfin, tout en exprimant sa désolation face à l'influence de la modernité, du mérite et de la religion sur un pouvoir traditionnel qui s'exprimait autrefois pleinement lors de la « période de vaches grasses » — moment d'expression de l'autorité traditionnelle dans les prises de décision sociopolitiques —, le Lawan de la chefferie traditionnelle de Zamdek constate que « l'autorité

traditionnelle a toujours un mot à dire dans la légitimité socioprofessionnelle chez les Mafa » (entretien de terrain, 30/05/2026). Les tableaux présentés en annexe donnent d'ailleurs le détail des conceptions de la pratique du « sang pur » et de ses avantages et inconvénients dans la société contemporaine.

Conclusion

Le « sang pur » renvoie, biologiquement, à la pérennisation de la lignée par un mariage endogamique. Mais, symboliquement, sa sémantique renvoie à une pluralité de significations liées à l'endogamie. C'est pour cette raison que l'endogamie des *ngwazla* présente les forgerons comme des Mafa d'une lignée supposée impure, en raison de tâches ardues, de l'invention et de la transgression, par opposition aux *vavay*, supposés d'une lignée pure, prudente, modérée et rusée — catégorisation aujourd'hui de plus en plus banalisée par les unions « mixtes ». L'interdit initial de l'union « mixte » rejoint l'exogamie clanique, qui interdit formellement tout mariage entre conjoints d'un même clan, afin d'éviter de tomber sous le coup de la malédiction de l'union fraternelle.

En littérature comme en sciences sociales, les représentations associées à l'endogamie et à l'héritage familial influencent symboliquement la validation socioprofessionnelle. Cette hypothèse diversifie les sources d'influence et de légitimité au poste de responsabilité, si bien qu'au-delà du pouvoir politique et administratif, le pouvoir traditionnel, jadis incontournable, subit aujourd'hui l'influence du mérite, de la compétence, de la performance et de la modernité. Le népotisme, l'affairisme et l'influence du politique expliquent également la perte de crédibilité du pouvoir traditionnel dans le processus de légitimation professionnelle.

Pourtant, la légitimité du pouvoir traditionnel était perçue à la base comme une force spirituelle héritée des ancêtres ou acquise. L'approbation des ancêtres et des anciens est nécessaire à la validation au poste de responsabilité professionnelle : le candidat acquiert par là même certaines qualités de leadership, transmises de génération en génération comme force protectrice, spirituelle, rituelle, légitime et lignagère, qui accompagne le responsable dans sa tâche. Celui-ci devient alors le porte-parole de sa communauté, tant sur le plan national qu'international. Le « sang pur » devient ainsi symboliquement une légitimité familiale et historique, symbole de l'ancienneté du lignage, de la perpétuation des traditions et d'une filiation reconnue au sein d'un groupe. La représentation familiale est de ce fait considérée comme détentrice d'une autorité traditionnelle par l'intermédiaire du chef de famille.

Cela dit, dans le domaine socioprofessionnel chez les Mafa, le « sang pur » ne relève pas d'une interprétation biologique du terme : il relève d'une représentation sociale issue des mythes endogamiques et anthropologiques. Un mariage célébré entre conjoints d'une même communauté mafa participe alors de la préservation du « sang pur ». Transgresser les lois et les principes traditionnels et culturels, c'est s'exposer à l'impureté, et donc à la disqualification, à la marginalisation et au rejet par la

communauté. La famille demeure alors la première source d'information et d'initiation à la pratique et à la pérennisation du « sang pur ». Honorer le culte des ancêtres et des anciens peut ainsi propulser le candidat sur le chemin de la pureté, de la confiance, de la responsabilité, de la sagesse et de l'accès à des postes de responsabilité honorés et honorables. Toutefois, l'accès aux postes de responsabilité professionnelle repose de plus en plus sur les compétences, la formation et les performances individuelles, créant une tension entre légitimité traditionnelle et légitimité professionnelle ; mais la tradition mafa conserve toujours sa valeur de légitimation au poste de responsabilité.

Bibliographie

- Barreteau, Daniel et Le Bléis, Yves. 1990. *Lexique mafa : langue de la famille tchadique parlée au Cameroun*. Paris : Geuthner-ORSTOM.
- Binet, Jacques. 1959. *Le mariage en Afrique noire*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Boisseau, Jean et Soula, Michel. 1974. *La femme dans sa communauté territoriale, clef du cosmos mafa (Cameroun septentrional)*. Paris : Bureau d'études coopératives et communautaires.
- Bourdieu, Pierre. 1980. « Le capital social : notes provisoires ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31 : 2-3.
- Boutrais, Jean et al. 1984. *Le Nord-Cameroun : des hommes, une région*. Paris : ORSTOM (Mémoire 102).
- Boutrais, Jean (dir.). 1991. *Du politique à l'économie : études historiques dans le bassin du lac Tchad*. Paris : ORSTOM.
- Fortes, Meyer et Evans-Pritchard, Edward Evan (dir.). 1940. *African Political Systems*. Londres : Oxford University Press. [Traduction française de Paul Ottino, Paris : PUF, 1964.]
- Froelich, Jean-Claude. 1968. *Les montagnards paléonigritiques*. Paris : ORSTOM.
- Genest, Serge. 1974. « Savoir traditionnel chez les forgerons mafa ». *Revue canadienne des études africaines*, 8 (3) : 495-516.
- Genest, Serge. 1976. *La transmission des connaissances chez les forgerons mafa (Nord-Cameroun)*. Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Guimaye, Juvintus. 2020. *Ngwazla et Vavay chez les Mafa du Cameroun : identités et dynamiques socioculturelles*. Mémoire de master, FALSH, Université de Maroua, Cameroun.
- Guimaye, Juvintus. 2023. « Dynamique du statut social du Ngwazla chez les Mafa du Cameroun ». Dans Ahmadou Moamé, Bjorn Arntsen et Mawoune Warayanssa (dir.), *Vivre au Nord-Cameroun. Enjeux, défis et stratégies*, chapitre 4. Québec : Éditions science et bien commun, 75-95.
- Gwejele Tekwem, André. 2024. « Mutations sociales et évolution des structures familiales traditionnelles chez les Mafa de Mokolo dans l'Extrême-Nord Cameroun ». *Annales de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines de l'Université de Moundou (Tchad)*, 11 (2) : 33-37.
- Hinderling, Paul. 1984. *Die Mafa : Ethnographie eines Kirdi-Stammes in Nordkamerun*. Hohenschäftlarn : Verlag für Ethnologie, 3 vol.
- Kosack, Godula. 2001. *Die Mafa im Spiegel ihrer oralen Literatur*. Cologne : Rüdiger Köppe Verlag.

- Langlois, Olivier. 2010. « Aux origines de l'endogamie des forgerons dans les monts Mandara (Nord-Cameroun) : mythes, hypothèses historiques et arguments matériels ». *Journal des africanistes*, 79 (2) : 316-333.
- Langlois, Olivier. 2012. « L'endogamie des forgerons dans les monts Mandara : origine et réification d'un concept nomade ». Dans Caroline Robion-Brunner et Bruno Martinelli (dir.), *Métallurgie du fer et sociétés africaines. Bilan et nouveaux paradigmes dans la recherche anthropologique et archéologique*. Oxford : BAR International Series 2395, 33-45.
- Martin, Jean-Yves. 1970. *Les Matakam du Cameroun : essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle*. Paris : ORSTOM (Mémoires ORSTOM, n° 41).
- Mimche, Honoré et Tamo Mbouyou, Éric Steve. 2020. *Comprendre les nouvelles conjugalités : pratiques matrimoniales en mutation au Cameroun*. Paris : L'Harmattan, 336 p.
- Müller-Kosack, Gerhard. 1991. « Zur Siedlungsstruktur der Mafa (Nord-Kamerun) ». *Paideuma*, 37 : 119-140.
- Müller-Kosack, Gerhard. 2003. *The Way of the Beer : Ritual Re-enactment of History among the Mafa Terrace Farmers of the Mandara Mountains (North Cameroon)*. Londres : Mandaras Publishing, 408 p.
- Mveng, Engelbert. 1963. *Histoire du Cameroun*. Paris : Présence africaine.
- Perevet, Zacharie. 2008. *Les Mafa : un peuple, une culture*. Yaoundé : Éditions CLÉ.
- Podlewski, André-Michel. 1966. « Les forgerons mafa : description et évolution d'un groupe endogame ». *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, 3 (1). Paris : ORSTOM.
- Seignobos, Christian. 1982. *Montagnes et hautes terres du Nord-Cameroun*. Roquevaire : Parenthèses.
- Seignobos, Christian. 1991. « Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur (Nord-Cameroun) ». Dans Jean Boutrais (dir.), *Du politique à l'économie : études historiques dans le bassin du lac Tchad*. Paris : ORSTOM, 254 p.
- Sterner, Judy et David, Nicholas. 1991. « Gender and Caste in the Mandara Highlands : Northeastern Nigeria and Northern Cameroon ». *Ethnology*, 30 (4) : 355-369. <https://doi.org/10.2307/3773690>
- Van Beek, Walter E. A. 1992. « The Dirty Smith : Smell as a Social Frontier among the Kapsiki/Higi of North Cameroon and North-Eastern Nigeria ». *Africa*, 62 (1) : 38-58.
- Van Santen, José C. M. 1993. *They Leave Their Jars Behind : The Conversion of Mafa Women to Islam (North Cameroon)*. Leyde : VENA.
- Vincent, Jeanne-Françoise. 1976. *Traditions et transition : entretiens avec des femmes beti du Sud-Cameroun*. Paris : ORSTOM / Berger-Levrault.
- Vincent, Jeanne-Françoise. 1991. *Princes montagnards du Nord-Cameroun : les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique*, 2 vol. Paris : L'Harmattan.
- Weber, Max. 1971 [1922]. *Économie et société*. Paris : Plon. [Traduction française de *Wirtschaft und Gesellschaft*.]

Sources orales

Le Lawan Mezhe d'Oudoumdzarai Goldak. Entretien réalisé le 28/05/2026, de 9 h à 11 h.

Le Lawan Bavaï Antoine de Zamdinke. Entretien réalisé le 30/05/2026, de 10 h à 12 h.

Le prince et conseiller d'orientation Ngaïbaï Joseph. Questionnaire envoyé le 20/05/2026 ; réponses reçues le 25/05/2026 par WhatsApp, aux environs de 6 h du matin.

Le prince de la chefferie traditionnelle de Zélé et infirmier vétérinaire Ganava Lawan. Entretien réalisé le 27/05/2026, de 12 h à 13 h.

Le prince de la chefferie traditionnelle de Zélé, chargé du contrôle du marché, Dodok. Entretien réalisé le 12/06/2026 au marché de Souledé, de 13 h à 14 h.

Annexes

Annexe 1. Tableau récapitulatif des résultats de l'enquête réalisée auprès des dignitaires traditionnels et des princes des chefferies d'Oudoumdzarai Goldak, de Zélé et de Zamdek (2026)

P.27

Informateur	Génération	« Sang pur » : pratique courante ou négligée ?	Le mariage endogame assure-t-il l'accès aux postes de responsabilité ?	L'accès aux postes est légitimé par : le sang pur / le mérite	La tradition a-t-elle un mot à dire dans la légitimité professionnelle ?
Lawan d'Oudoumdzarai Goldak	G3 (troisième âge)	Influencée par la religion	—	Libéralisé	—
Lawan de Zamdek	G3 (troisième âge)	Pratique courante et d'actualité	—	La « période de vaches grasses » n'existe plus comme avant	—
Prince de la chefferie traditionnelle d'Oudoumdzarai Goldak	G1 (premier âge)	Négligée, pourtant nécessaire	—	Négligence	—
Prince de la chefferie traditionnelle de Zélé	G1 (premier âge)	Négligée et influencée par le système moderne	—	Négligence	—
Prince de la chefferie de Zélé	G1 (premier âge)	Avec le temps, ces distinctions peuvent disparaître	—	Négligence	—

Annexe 2. Tableau des résultats de l'enquête réalisée auprès des étudiants (Maroua, Souledé, 2026)

Étudiant	E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10
La pratique du « sang pur » est-elle une réalité chez les Mafa ?				X	X	X	X			X
Êtes-vous favorable à un mariage endogame ?					X		X			
La quête d'emploi chez les Mafa est fondée sur la légitimité sociale										
La quête d'emploi chez les Mafa				X	X	X	X	X	X	X

Étudiant	E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10
est fondée sur le mérite										

Annexe 3. Questionnaire n° 1 (validation traditionnelle du doctorat)

1. Pour ce qui est de la validation traditionnelle du doctorat chez les Mafa, au regard de l'avancée de la modernité et compte tenu des informations recueillies sur les réseaux sociaux ainsi que dans les articles et ouvrages produits par les prédécesseurs — lesquels décrivent un certain nombre de contraintes et de pratiques rituelles traditionnelles préalables à la validation —, ces exigences ont-elles évolué, ou le respect de ces pratiques demeure-t-il une condition sine qua non pour la validation de la thèse de doctorat ? Nous faisons ici allusion aux pratiques suivantes : la libation, le versement du sang d'animaux, les rites de purification, le rituel du versement du vin, le rite funéraire et le don d'un présent lors de la célébration du rite.
2. Si ces pratiques rituelles ont évolué, lesquelles et dans quel sens ?
3. Si elles n'ont pas évolué, vers qui le candidat au doctorat doit-il aujourd'hui se tourner pour recueillir les informations nécessaires à la validation de son doctorat : le notable (djaoro), le chef, les dignitaires traditionnels ou religieux, ou simplement les anciens ? La jeunesse a besoin de connaître concrètement ces démarches.
4. Le chrétien attaché à sa foi est-il tenu de subir ces rites de validation traditionnelle du doctorat ?
5. Comment doit-il procéder dans l'un ou l'autre cas ?

Annexe 4. Questionnaire n° 2 (« sang pur » et accès aux postes de responsabilité)

1. La question du « sang pur » est-elle une réalité prégnante chez les Mafa et quelle définition peut-on en donner aujourd'hui ?
2. Quels sont les aspects caractéristiques du « sang pur » chez les Mafa ?
3. Toute personne qui aspire à un poste de responsabilité béni par les ancêtres et les anciens doit-elle obligatoirement opter pour le respect du « sang pur », tant symbolique que social et lignager ?
4. Quels sont les avantages du respect du « sang pur » et les inconvénients de son non-respect ?
5. Une personne qui a transgressé le pacte du « sang pur » est-elle exclue du milieu des anciens et privée des postes de responsabilité ?
6. Quelle est aujourd'hui la principale source d'information de la jeunesse pour la connaissance et la pratique du « sang pur » ?
7. Au fil du temps, et au vu de l'avancée de la modernité ainsi que de l'impact du mérite, de la compétence, de la performance et des réseaux sociaux, pensez-vous que l'autorité traditionnelle pourra continuer d'assurer sa légitimité dans la politique de nomination aux postes de responsabilité ?
8. Quelles sont les stratégies mises en place par l'autorité traditionnelle pour assurer sa légitimité et sa crédibilité ?
9. Le monde aspire de plus en plus à l'égalité des chances : quelle politique l'autorité traditionnelle a-t-elle mise en place pour équilibrer l'accès aux postes de responsabilité en donnant leur chance à toutes les catégories lignagères ?
10. Quelles sont les obligations du bénéficiaire de la faveur des ancêtres et des anciens lorsqu'il accède à un poste de responsabilité ?

Ces questionnaires ont fait l'objet d'entretiens semi-directifs, à l'exception de celui adressé au prince d'Oudoumdzarai Goldak, qui a pris la peine de répondre par écrit.

Five Axes and a Missing Hinge: A Strategy for the Holistic Transformation of Africa That Also Serves the Rest of the World

Moussa BONGOYOK

IUDI University™

bongoyok@iudi.org

Résumé : Les débats sur la transformation de l'Afrique posent généralement le problème en termes de capacités : davantage de prière, de recherche, d'éducation, d'entrepreneuriat et de réseautage. Cet article reconnaît la pertinence de ces cinq axes, mais soutient qu'ils ne suffisent pas à eux seuls, car les capacités ne constituent plus, depuis au moins une génération, la contrainte déterminante du continent. Une lecture historiquement fondée des redressements le plus souvent cités en exemple — l'Europe occidentale d'après-guerre, le Japon, la Corée du Sud, Taïwan et la Chine d'après 1978 — fait apparaître un autre dénominateur commun. Dans chacun de ces cas, les capacités ont été orientées vers un nombre restreint de secteurs exportables, soumises à un critère de performance externe impossible à manipuler, financées en grande partie par l'épargne intérieure et imposées par une élite politique qui avait engagé sa légitimité sur des résultats mesurables. Amsden (2001) a nommé ce dispositif de contrainte le *mécanisme de contrôle réciproque* : un soutien accordé uniquement en contrepartie de normes de performance vérifiables et retiré en cas d'échec. L'article propose la réciprocité comme sixième axe, traduit chacun des cinq autres en actions précises assorties d'objectifs et de procédures de vérification, identifie six secteurs capables d'absorber les 10 à 12 millions de jeunes Africains qui arrivent chaque année sur le marché du travail, ordonne les financements de manière à donner la priorité aux ressources intérieures, et explique pourquoi le reste du monde a un intérêt matériel et spirituel direct dans l'issue de cette transformation. S'appuyant sur des études empiriques consacrées aux Églises du Kenya, il conclut en examinant la contribution spécifique de l'Église africaine et deux dérives auxquelles celle-ci doit résister.

Mots clés : Afrique, transformation structurelle, politique industrielle, réciprocité, mission intégrale, ZLECAf, dividende démographique, flux financiers illicites

Abstract: Discussions of Africa's transformation typically frame the problem as one of capability: more prayer, research, education, entrepreneurship, and networking. This article accepts these five axes but argues that they are insufficient on their own, because capability has not been the continent's binding constraint for at least a generation. A historically grounded reading of the recoveries most often invoked as models—post-war Western Europe, Japan, South Korea, Taiwan, and post-1978 China—reveals a different common denominator. In each case, capability was directed toward a narrow set of tradable sectors, disciplined by an external performance test that could not be manipulated, financed largely from domestic savings, and enforced by a political elite that had staked its legitimacy on measurable results. Amsden (2001) termed this enforcing device the reciprocal control mechanism: support granted only against monitorable performance standards and withdrawn upon failure. The article proposes reciprocity as a sixth axis, operationalizes each of the other five as specific actions with targets and verification procedures, identifies six sectors capable of absorbing the 10 to 12 million young Africans who enter the labor market each year, sequences financing so that domestic resources come first, and explains why the rest of the world has a

direct material and spiritual stake in the outcome. Drawing on empirical studies of churches in Kenya, it concludes by examining the distinctive contribution of the African church and two distortions the church must resist.

Keywords: Africa, structural transformation, industrial policy, reciprocity, integral mission, AfCFTA, demographic dividend, illicit financial flows

Introduction

Africa requires a genuine structural transformation. From the standpoint of evangelical Christian commitment, five strategic areas can be identified as its axes: (1) prayer, (2) research, (3) education, (4) entrepreneurship, and (5) networking, all ordered to a transformation that benefits both Africa and the rest of the world. All five remain valid. This article, however, rests on a further conviction: that these axes are not sufficient in themselves, and that stating this plainly serves Africa better than reaffirming them with greater intensity.

The continent has already made considerable progress along each axis. Africa has prayed: it is now the demographic center of gravity of world Christianity. Yet a field study of Kibera, one of the largest informal settlements on the continent, captures the paradox in miniature: although new churches multiplied there, “the reality is that poverty continues to increase despite the increase in Church growth” (Muvengi, 2011, p. 17). Africa has produced first-rank researchers in agronomy, epidemiology, economics, and engineering. It has expanded schooling at a pace few regions have matched, adding tens of millions of children to primary classrooms within two decades—although, as Saffa and Jabbie (2020) observe, “going through formal education and attaining positive transformation are different” (p. 2). Africa has also been highly entrepreneurial, with rates of self-employment among the highest recorded anywhere. Finally, it has pursued integration continuously: through the Organisation of African Unity, the African Union, eight Regional Economic Communities, Agenda 2063 (African Union, 2015), and, most recently, the African Continental Free Trade Area (AfCFTA).

Nevertheless, structural transformation has not materialized. One of the most sobering findings in recent development economics concerns precisely this point. Examining the relationship between manufacturing and income across countries, Rodrik (2016) found that late industrializers reach their manufacturing peak both earlier and at lower levels than their predecessors: countries today “are running out of industrialization opportunities sooner and at much lower levels of income compared to the experience of early industrializers” (p. 1). The magnitude of the gap is striking. Industrialization peaked in Britain, Sweden, and Italy at income levels of approximately \$14,000 (in 1990 dollars), whereas India and many sub-Saharan African countries appear to have reached their peak manufacturing employment shares at income levels near \$700 (Rodrik, 2016). Africa is becoming a service economy before it has become a manufacturing one.

The central question, therefore, is not how to acquire capability. It is why six decades of accumulated capability have not translated into transformation, and what the comparator cases possessed that Africa has lacked. The argument advanced here is that what has been missing is not capacity but consequence.

Methodologically, the article combines a comparative historical-institutional reading of the most frequently cited development “miracles” with theological reflection in the tradition of integral mission, and it draws on recent empirical studies of African churches to assess the church’s capacity to contribute. The argument proceeds in five steps. It first revisits the comparator cases to identify the mechanism they share. It then develops the concept of reciprocity and its theological grounding, translates each of the six axes into operational actions and targets, and identifies the sectors and financing sequence capable of meeting Africa’s employment challenge. It concludes by setting out the global stakes of the agenda, a sequencing plan and dashboard, the distinctive role of the church, and the principal risks.

Reading the Development “Miracles” Correctly

The recovery of Europe after the Second World War and the rapid growth of Japan, South Korea, and China—commonly described as economic miracles—are frequently cited in African policy debates. The popular versions of these narratives, however, are misleading in precisely the respects that matter most for Africa, and each requires correction before it can inform strategy.

The Marshall Plan as Conditionality Rather Than Charity

The popular account of European recovery holds that the United States simply supplied money. The funds were substantial—approximately \$13.2 billion between 1948 and 1951—but, at less than 3% of the combined national incomes of the recipient countries, they were too small to account for what followed (DeLong & Eichengreen, 1991). Having examined the question directly, DeLong and Eichengreen (1991) concluded that the aid was “not large enough to have significantly accelerated recovery by financing investment, aiding the reconstruction of damaged infrastructure, or easing commodity bottlenecks” (Abstract). Indeed, the reconstruction of damaged infrastructure was largely complete before the program began.

What the Plan actually accomplished was a change in the rules under which European governments made decisions:

Rather, the Marshall Plan significantly sped Western European growth by altering the environment in which economic policy was made. In the immediate aftermath of World War II politicians who recalled the disasters of the Great Depression were ill-disposed to “trust the market,” and eager to embrace regulation and government control. (DeLong & Eichengreen, 1991, p. 5)

Aid was tied to balanced budgets, the dismantling of price controls and rationing, and the opening of trade among neighboring countries. The counterpart-funds arrangement required each recipient to deposit local currency equivalent to the dollars received and to obtain American approval before spending it—a continuous and granular lever rather than a one-time transfer. DeLong and Eichengreen (1991) summarize the effect directly: “Marshall Plan ‘conditionality’ pushed governments toward versions of the ‘mixed economy’ that had more market orientation and less directive planning in the mix” (p. 6). The Plan, they conclude, “should thus be thought of as a large and highly successful structural adjustment program” (p. 6).

Two additional features are usually omitted, and both are pertinent here. The first is the European Payments Union, which enabled intra-European trade to be settled multilaterally rather than through a web of bilateral balances; without this reform of the monetary infrastructure, trade liberalization would have been unworkable. The second is political. Conditionality provided reformers with cover against domestic veto groups: a finance minister could inform a protected industry that the change was required by the Americans. External commitment thus served as an instrument of domestic reform.

DeLong and Eichengreen (1991) close with a sentence that African strategy should keep constantly in view: “Aid might perhaps help as an incentive and as a cushion to make reform possible. But it is not a substitute for reform, or for the process of structural adjustment” (p. 6).

Land Redistribution as the First Step in Japan, Korea, and Taiwan

Land reform is the most consistently overlooked precondition in discussions of the Asian miracles. Its omission is not accidental, since land reform is the element that most directly threatens incumbent interests.

Between 1945 and 1953, Japan, South Korea, and Taiwan carried out some of the most redistributive land reforms of the twentieth century. In Japan and Korea, the American occupation authorities forced the issue; in Taiwan, the incoming Kuomintang held no landholdings on the island and therefore had no reason to protect landlords. Tenancy collapsed, and ownership became broadly distributed among cultivating households.

Studwell’s (2013) synthesis of the East Asian record reduces the sequence to three moves: “An historical review of East Asian economic development shows that the recipe for success has been as easy as one, two, three: household farming, export-oriented manufacturing, and closely controlled finance that supports these two sectors” (p. 223). Land reform comes first, and for economic rather than sentimental reasons:

1. **Rural demand.** Households that retain their surplus purchase manufactured goods. Infant industries require a domestic market on which to learn before they can compete abroad, and land reform creates that market.
2. **Agricultural productivity.** Owners invest in irrigation, terracing, soil fertility, and tree crops; tenants who surrender half of the harvest as rent do not, however diligent they may be.
3. **Removal of the landlord veto.** Once a landholding class ceases to exist, no coalition retains both the means and the motive to block industrialization, land taxation, or mass schooling.

Africa's land question differs in form. Across most of the continent, there is no classical landlord class; instead, communal and customary tenure coexists with a colonial legacy of extraction and, in several countries, a post-independence layer of elite acquisition. The urban dimension is equally acute. In Kibera, Muvengi (2011) found that "years of systematic suppression of rights of ownership of title for the land have been a major cause of poverty" (p. 181); residents live as squatters on state land, and he calls on the church to advocate "for land ownership and titles for the urban poor" (p. 198). The economic function, however, is identical in rural and urban settings. Where households cannot demonstrate secure, transferable, and bankable rights, they will not undertake multi-year investments, and lenders will not extend credit against the asset. Africa does not need Asia's land reform as such; it needs the economic effects that Asian land reform produced.

Korean Subsidies and the Performance Requirement

Under Park Chung-hee, South Korea subsidized heavily, protected selectively, and directed credit deliberately. This is widely known and is often cited in Africa as a justification for industrial policy; as Chang (2002) has shown, today's high-income countries themselves relied on such instruments during their own periods of catch-up. What is rarely cited is the other half of the arrangement.

According to Amsden (2001) and Wade (1990), Korean and Taiwanese support was contingent. Firms receiving subsidized credit, protection, or import licenses were assigned export targets. Performance was reviewed—in Korea, at export promotion meetings chaired by the president himself—and firms that missed their targets lost credit and licenses and, in a number of cases, ceased to exist. The *chaebol* were not selected for their political connections; they were the survivors of a selection process whose criterion was performance in markets the Korean state could not manipulate.

The choice of test was decisive. Exports were chosen as the criterion because export performance cannot be falsified. A domestic monopolist behind a tariff wall can report profits indefinitely while producing goods that no one would purchase at world prices. Korea's own automobile sector in the 1970s comprised several aspiring national champions competing for a very small domestic market, and only Hyundai emerged as a durable independent exporter once the discipline was applied (see Studwell, 2013). A firm

that sells in Rotterdam or Yokohama has passed a test administered by buyers with no interest in flattering it. This mechanism is the decisive one, and the section on reciprocity below develops the argument.

Sequencing, Piloting, and Provincial Competition in China

China's post-1978 reforms are frequently invoked as evidence that state direction works. They are more accurately read as evidence that sequencing works.

China did not liberalize in a single move. It operated a dual-track system in which planned quotas were preserved while market prices operated at the margin, so that reform created beneficiaries without simultaneously creating a bloc of losers capable of reversing it. It piloted reforms in special economic zones before generalizing them. It allowed township and village enterprises to compete with state-owned firms rather than protecting the latter. And it placed provinces and municipalities in competition for investment, which converted local officials from rent-seekers into promoters of growth.

Accession to the World Trade Organization in 2001 subsequently played a role for China comparable to that of Marshall Plan conditionality in Europe: an external commitment that locked in domestic reform and neutralized opposing interests. In both cases, an external obligation was used to prevail in an internal policy debate.

What the Comparator Cases Did Not Possess

It would be tempting, and dangerous, to conclude from these cases that Africa requires authoritarian leadership. None of these economies was a full democracy at the time of takeoff. Yet authoritarian government has been abundant in post-colonial Africa without producing growth; repression is evidently not the active ingredient.

What Korea, Taiwan, and China under Deng Xiaoping possessed was narrower and more difficult to obtain: a political elite that had tied its survival and legitimacy to measurable economic performance, combined with a technically competent bureaucracy insulated from patronage in a small number of critical agencies. This combination is not intrinsically authoritarian. It is a matter of incentives and institutional design, and it can be achieved under multiparty government.

Two African Cases That Already Demonstrate the Principle

Africa need not import the evidence; it has produced it twice.

Botswana sustained one of the highest long-run growth rates in the post-war world while remaining a continuously functioning multiparty democracy. Its decisive instrument was not diamonds—Angola, the Democratic Republic of the Congo, and Sierra Leone also possessed mineral wealth—but binding fiscal

rules that channeled mineral revenue into a sustainable budget framework, an insulated central bank and finance ministry, and a genuine rather than captured partnership with the mining sector. Acemoglu and Robinson (2012) interpret Botswana's trajectory as an institutional achievement rather than a geological accident, and the interpretation is persuasive.

At independence, Mauritius had a sugar monoculture, high unemployment, and a future Nobel laureate's forecast of failure (Meade, 1961). It established an export processing zone, attracted and then domesticated textile manufacturing—largely through Sino-Mauritian capital—diversified into tourism and financial services, and achieved all of this under democratic alternation of power.

These two cases deserve far greater attention in African strategic thinking than they currently receive. In scale, colonial inheritance, and institutional starting point, they are closer to most African countries than Seoul was in 1961.

P.36

The Missing Hinge: Reciprocity

Amsden's Reciprocal Control Mechanism

Amsden's (2001) study of late industrialization supplies the concept that African strategy arguably needs most. Her argument is that the countries she terms "the rest" rose not because they intervened but because of *how* they intervened, and she identifies the mechanism precisely:

A control mechanism is a set of institutions that imposes discipline on economic behavior. The control mechanism of "the rest" revolved around the principle of reciprocity. Subsidies ("intermediate assets") were allocated to make manufacturing profitable—to facilitate the flow of resources from primary product assets to knowledge-based assets—but did not become giveaways. Recipients of subsidies were subjected to monitorable performance standards that were redistributive in nature and results-oriented. The reciprocal control mechanism of "the rest" thus transformed the inefficiency and venality associated with government intervention into collective good. (Amsden, 2001, p. 8)

Read against the record of African industrial policy over the past half-century, this passage is diagnostic. Africa has had the subsidies: protection, tax holidays, serviced land, directed credit, and special economic zones. What it has rarely had is the second clause—monitorable performance standards and the willingness to withdraw support when those standards are not met. Support without the possibility of withdrawal is not industrial policy; it is patronage with documentation.

The gap is not confined to industrial policy. In a review of 16 holistic bioeconomy strategies (15 national strategies and that of the European Union), Kuckertz (2020) found that "nearly all strategies avoid introducing measures to monitor their success, with only the South African strategy incorporating concrete key performance indicators (KPIs) with which to evaluate its success" (p. 2). Strategies, in other words, routinely state their ambitions without specifying the test by which they could be judged to have failed.

The Five Elements of a Reciprocity Clause

This article proposes that reciprocity be adopted as an explicit sixth axis and that it be given an operational form concrete enough to be written into legislation, donor agreements, and church budgets alike. Any grant of public value—money, protection, land, foreign exchange, a license, a monopoly, or a concession—should include the five elements set out in Table 1.

Table 1

The Five Elements of a Reciprocity Clause

Element	Question addressed	Failure mode if absent
Performance standard	What measurable outcome must be achieved, and by when?	Support becomes an entitlement
Independent measurement	Who verifies the outcome, with no stake in the result?	The recipient evaluates its own performance
Publication	Where can any citizen consult the result?	Failure is resolved privately
Sunset date	When does the support end automatically?	Temporary measures become permanent
Withdrawal rule	What specifically happens upon failure?	Failure carries no consequence

The fifth element is the one most consistently omitted, and it is the one that gives the other four their force. A program that cannot be stopped cannot be steered.

A Theological Reading: Stewardship With Consequences

It may seem unusual to introduce theological considerations into a socioeconomic analysis, but the reciprocal control mechanism is not foreign to Christian thought; it is, in substance, a description of stewardship. As Koskey (2026) states in a recent study of the Africa Gospel Church in Kenya, “theology and development are like conjoined twins and they cannot be separated” (p. 180).

In the parable of the talents, resources are entrusted, a performance expectation is attached, an accounting is held, the results are made known among the parties, and consequences follow—including the withdrawal of what had been entrusted (Matthew 25:14–30). The parable of the unjust steward turns on an audit (Luke 16:1–2). The requirement that overseers be “above reproach” and “not greedy for gain” constitutes a fitness standard with an implicit removal clause (1 Timothy 3:2–3). Practitioner frameworks in the Christian development tradition make the same point: among the biblical principles for engagement in development, one framework lists stewardship first and accountability last—“we will all appear before God on the Day of Judgment” (Chawkat, 2010, as cited in Muvengi, 2011, p. 105). Scripture is considerably more comfortable with performance conditions, transparency, and consequences than is much

contemporary African public administration—and, it must be acknowledged, much African church administration.

For this reason, reciprocity should not be regarded as a merely technocratic addition to a spiritual framework. It is the point at which the theology of stewardship and the economics of late industrialization converge.

Axis One—Prayer: Intercession With a Public Dimension

Prayer is placed first, and not as ornament. If transformation is a work of God before it is a work of policy, intercession is not the preamble to strategy but its foundation. Intercession can nevertheless be strategic or diffuse, and the difference lies in discipline.

P.38

Requirements of Strategic Intercession

Named, specific, and reviewed intercession. This entails moving from a generic call to “pray for Africa” to quarterly prayer priorities linked to the decisions actually facing the continent: a specific election, debt restructuring, conflict mediation, corruption prosecution, or border post. The list should be published, reviewed at the end of each quarter, and followed by a report on outcomes. Such a practice does not reduce prayer to project management; rather, it prevents intercession from remaining so general that no one could determine whether it had been answered.

Prayer that begins with repentance within the church itself. African church leadership is not a bystander to African governance; it belongs to the same social fabric and is subject to the same temptations. Where denominational finances are unaudited, where ecclesiastical appointments follow ethnic or family lines, and where offerings extracted from the poor have enriched a few, intercession that does not begin with these practices lacks credibility. Stated concretely, a denomination’s willingness to publish audited accounts is a spiritual indicator, not merely an administrative one.

Fasting linked to giving. The historic practice of redirecting the cost of food forgone during a fast to the poor is a real redistributive mechanism, not a metaphor. A continental church of several hundred million members fasting with this discipline would mobilize significant material resources.

A continental day of intercession and accountability. Such a day could be convened jointly by the Association of Evangelicals in Africa, the regional evangelical fellowships, and, where possible, Catholic and Orthodox partners. The published scorecard proposed in the dashboard section below would be read aloud before God and the assembly—combining lament and audit in a single liturgy.

Two Distortions

Two failures undermine this axis, and both carry socioeconomic consequences.

The first is *quietism*: prayer used as a substitute for competence. A hospital requires oxygen concentrators as well as intercession; a school requires textbooks in children's hands; a ministry of finance requires a functioning taxpayer register. To pray without building is not faith. The empirical literature on African churches documents this pattern. Muvengi (2011) attributes the weak engagement of Kenyan churches with poverty partly to "the 'dualism' that has always existed between the secular versus the spiritual, spirit versus body" (p. 16); in his Kibera sample, 93% of church respondents reported that development was not a priority in how they allocated their time (p. 145). Koskey (2026) similarly observes that "in many African contexts, development initiatives are often outsourced to secular NGOs, while the church focuses primarily on evangelism" (p. 181).

P.39

The second is the *extractive prosperity gospel*. A careful distinction is necessary: the biblical conviction that God blesses is not the problem. The problem is a teaching that transfers wealth from poor congregations to wealthy leaders, presents giving as a transaction with guaranteed financial returns, and interprets poverty as evidence of spiritual failure. In socioeconomic terms, this teaching functions as a regressive levy on the poorest Africans; in pastoral terms, it adds shame to deprivation. It is an active obstacle to the agenda proposed here and must be contested explicitly.

Verification

- The proportion of member denominations publishing independently audited annual accounts.
- The publication and quarterly review of a named intercession agenda.
- The value of fast-linked giving directed to the poor, publicly reported.

Axis Two—Research: From Publication to Problem-Solving

Africa invests approximately 0.4% of its gross domestic product (GDP) in research and development (R&D), compared with a world average above 1.7% and the African Union's own target of 1% (UNESCO, 2021). The problem of volume is real, but the deeper problem is one of direction: African research is largely disconnected from African production. Findings are published in journals of the Global North, while African firms acquire their technology abroad. A continent can possess excellent researchers without possessing a research system.

Actions

1. **Fund problems rather than publication counts.** National and regional mission funds should be established around a limited number of named problems, each with a deadline and an identified user. Candidates include cassava and maize varieties adapted to specific agro-ecological zones; post-harvest cold chains designed for smallholder volumes and intermittent power supply; grid-forming inverters and storage suited to weak grids; malaria and tuberculosis diagnostics that can be manufactured on the continent; water management in the Sahel; and speech recognition and language models for major African languages. The bioeconomy literature points in the same direction: universities and research institutions are the likely “nucleus of entrepreneurial transformation,” and any strategy “needs to support the entrepreneurial transfer of basic research out of research institutions” (Kuckertz, 2020, p. 5).
2. **Endow research permanently from resource rents.** Legislation should ensure that a defined share of mining, oil, and gas revenue—on the order of 1% to 2%—is endowed rather than appropriated annually, under an independent board with a published mandate. Botswana’s tradition of fiscal rules offers a model for insulating such a fund from the budget cycle.
3. **Strengthen statistical systems first.** Industrial policy is impossible without measurement, and a reciprocity rule is unenforceable without data. Many national statistical offices cannot produce timely firm-level, trade, or labor-force data. Remedying this deficiency is unglamorous and comparatively inexpensive, and it is a precondition for every other proposal in this article.
4. **Establish an independent evaluation unit in each country,** with a statutory right of access to program data and the authority to publish without ministerial clearance. Its sole function would be to determine which interventions work. Reciprocity requires an evaluator who cannot be dismissed for reporting accurately—and one who is competent, since, as Saffa and Jabbie (2020) caution, “policies can only work when the enforcers are equipped with adequate knowledge to make the most optimal decisions” (p. 7).
5. **Require industry co-funding and co-location.** A defined share of every public research grant should be matched by an enterprise intending to use the results, and research centers should be located within industrial clusters, not solely within universities.
6. **Promote diaspora circulation rather than lamenting emigration.** Salary supplements, equipment grants, and joint appointments can enable diaspora scientists to hold substantive positions in African institutions for part of each year. Korea, Taiwan, China, and India all rebuilt research capacity through such circulation long before their diasporas returned permanently. A Cameroonian professor in Texas represents an asset with a current address, not a loss.

7. **Commission the research that African policy lacks.** Descriptive work on African poverty is abundant, whereas evaluative research on African programs remains comparatively scarce. The latter should be prioritized.

Targets

- R&D expenditure equal to 1% of GDP by 2035, with at least one third privately financed.
- A quarterly firm-level statistical release published by every country.
- Public reporting by each mission fund against its deadline, with the withdrawal rule applied when milestones are missed.

P.41

Axis Three—Education: From Enrollment to Capability

The evidence in this area is the most alarming and the least discussed in strategy documents. The learning poverty indicator developed by the World Bank and UNESCO measures the share of children unable to read and understand a simple text by age 10. Before the COVID-19 pandemic, the figure stood at 57% across low- and middle-income countries and at 86% in sub-Saharan Africa; following pandemic-related school closures, it is estimated at 89% in the region (World Bank et al., 2022).

The implication should be stated without qualification. A continent that keeps children in classrooms for a decade yet produces adults who cannot read a contract, a land title, a loan agreement, or a ballot has incurred the cost without acquiring the capability. In Sen's (1999) terms, schooling that does not expand what people are actually able to do and to be has not delivered development. Saffa and Jabbie (2020) state the economic consequence directly: "having a youthful population is insufficient if majority of the youths are unskilled and cannot create or participate in meaningful jobs that can impact on growth" (p. 6). They also cite the World Bank's finding that the region's workforce "is the least skilled in the world, thereby constraining economic prospects" (World Bank, 2017, p. 43, as cited in Saffa & Jabbie, 2020, p. 3). Enrollment was the achievement of the previous generation; learning must be the achievement of the present one.

Priority Actions

1. **Make foundational literacy and numeracy by age 10 the first claim on the education budget.** In practice, this entails structured pedagogy with scripted lesson support where teacher preparation is weak; teaching at the level children have actually reached rather than the level assumed by the syllabus; continuous in-classroom coaching rather than one-off training workshops; and sufficient books in children's hands. These are among the best-evidenced interventions in development policy.

2. **Teach early reading in the child's home language**, with a deliberate, later transition to the official language. Africa's linguistic diversity is an argument for implementing this approach well, not for avoiding it. A child who learns to decode in a familiar language transfers that skill; a child taught to decode in an unfamiliar language often acquires neither.
3. **Rebuild technical and vocational education and training (TVET) around employers.** In much of Africa, TVET is perceived as a low-status destination for those who did not succeed elsewhere. The German and Korean models are transferable: employer-designed curricula, apprenticeships paying a real wage, and certification recognized by firms. Saffa and Jabbie (2020) note that skills gaps operate simultaneously at three levels, limiting individual employability, firm productivity, and national competitiveness (p. 3). Reciprocity applies directly: public funding per apprentice should be disbursed on verified placement and retention rather than on enrollment.
4. **Build a small number of excellent technical institutions rather than many weak universities.** The Korea Advanced Institute of Science and Technology (KAIST), the Indian Institutes of Technology, and the existing African Institute for Mathematical Sciences network illustrate the model. At the current stage, concentration is preferable to dispersion.
5. **Sequence tertiary expansion behind improvements in secondary quality.** Expanding university enrollment on top of a weak secondary system produces credentialed unemployment, which is both economically wasteful and politically destabilizing.
6. **Treat girls' completion of secondary school as economic policy.** Female secondary completion is among the strongest predictors of fertility decline, child survival, and household income in the development literature; Saffa and Jabbie (2020) describe the education of women and girls as "probably the single most effective investment developing countries can harness" (p. 6). The demographic dividend discussed below is unattainable without it. This is simultaneously a question of rights and of growth, and the growth argument should be made explicitly to those unpersuaded by the rights argument. The church has its own work to do in this regard: in Koskey's (2026) survey of 334 Africa Gospel Church leaders, men accounted for 63.5% of respondents, an imbalance the author interprets as evidence of "systemic barriers to female leadership within the church" (p. 182).
7. **Deploy church school networks deliberately.** Faith-based providers operate a substantial share of schools and primary health facilities in many African countries. Koskey (2026) describes a single denomination, the Africa Gospel Church, as having an "extensive network of churches, schools, and medical facilities across East Africa" (p. 181). Such networks constitute an existing and trusted delivery system for foundational literacy reform, available at a fraction of the cost of building a parallel one. They remain underused because governments and churches negotiate over ownership rather than over learning outcomes.

Targets

- Learning poverty halved by 2035 relative to the pre-pandemic baseline.
- An independent, nationally representative learning assessment published by every country at least every three years.
- All public TVET funding made conditional on verified employment outcomes by 2030.

Axis Four—Entrepreneurship: From Survival to Scale

Africa does not suffer from a shortage of entrepreneurs; it suffers from a shortage of firms that grow. The typical African enterprise is a household coping strategy employing one to three people, and it remains at that size throughout its existence.

The arithmetic that follows is arguably the most important socioeconomic fact about the continent. Between 10 and 12 million young Africans enter the labor force each year, whereas the formal economy generates approximately 3 million jobs over the same period (African Development Bank, 2016b). Either these young people find work in productive enterprises, or the demographic dividend becomes a demographic emergency.

Support for microenterprises, however valuable for household resilience, cannot close a gap of this magnitude. Closing it requires enterprises that grow from 10 to 200 employees, because it is within this range that productivity growth and formal wages are generated. Kuckertz's (2020) review of bioeconomy policies identifies a parallel ambiguity in strategy design: governments "seem to be torn over whether they see entrepreneurial potential in small, rural entrepreneurs or with innovative, technology-based . . . startups" (p. 5). Both types can contribute, but they require different instruments, and "whatever the decision, specific measures aligned with concrete KPIs seem to be essential" (Kuckertz, 2020, p. 5).

Actions

1. **Address the binding constraints that firms themselves identify**, above all the availability and cost of finance and the reliability of electricity, followed by transport, customs, and regulatory predictability. In enterprise survey data, "more than 25 percent of firms in Africa rate availability and cost of finance as the most important obstacle" (Beck & Cull, 2014, p. 7). A start-up grant competition in a country experiencing 12-hour power outages is not a jobs policy; it is merely the appearance of one.
2. **Address the cost and tenor of credit, not merely its availability.** Concretely, this requires collateral registries that include movable assets; credit bureaus with genuine coverage; land titling that produces bankable assets; partial credit guarantees that are priced and capped rather than

open-ended; and leasing frameworks that allow firms to finance equipment without pledging the family home. A five-year loan at 15% can finance a factory; a one-year loan at 30% cannot.

3. **Create a credible regime for mid-sized exporters.** This includes single-window customs; value-added tax (VAT) refunds within a fixed number of days, with statutory interest owed on delays; and expedited permits for scarce skills. Compliance statistics against these deadlines should be published quarterly. Predictability is worth more to a growing firm than any subsidy, because it allows planning.
4. **Apply export or productivity discipline to every incentive.** Tax holidays, serviced land, subsidized credit, and preferential foreign-exchange allocations should be tied to export performance or independently verified productivity gains, with published reviews and automatic withdrawal upon failure. This is the Korean mechanism described above, and it distinguishes genuine industrial policy from the underperforming special economic zones found across the continent.
5. **Reform special economic zones around the features that made them succeed elsewhere:** reliable infrastructure within the zone and genuinely duty-free imported inputs with rapid clearance. Most African zones have emphasized tax exemptions—the least important ingredient—while failing to provide power and efficient customs, which are essential.
6. **Build supplier linkage programs deliberately.** Mines, breweries, telecommunications operators, hotel chains, and cement plants should be required, and assisted, to source locally through a named list of target components, technical assistance to prospective suppliers, and published local-content statistics. This is how supplier bases were developed in Malaysia and Thailand, and it is a more effective instrument than a blanket local-content law without accompanying capability building.
7. **Treat public procurement as industrial policy.** African governments purchase pharmaceuticals, construction services, vehicles, uniforms, school meals, furniture, and electronics on a very large scale. Transparent and contestable procurement with supplier-development clauses is a demand-side instrument that entails no subsidy cost while also constraining corruption. Some national bioeconomy strategies (e.g., those of the United States and Latvia) already propose to “utilize public procurement to speed up market adoption” (Kuckertz, 2020, p. 3).
8. **Create dedicated rather than generic financing windows for transformative sectors.** General innovation programs tend to “employ traditional, growth- and profit-oriented decision-making criteria,” so that promising ventures in emerging sectors “risk failing to meet these standard criteria” (Kuckertz, 2020, p. 5). Dedicated windows with their own performance standards are needed for agro-processing, bio-based products, and other strategic sectors.

Targets

- Net formal wage jobs created, published annually by country—the principal indicator against which this strategy should be assessed.
- The share of firms growing from fewer than 10 to more than 50 employees, monitored over time.
- Median customs clearance times and VAT refund times, published quarterly.

Axis Five—Networking: From Communiqués to Enforceable Integration

Intra-African trade remains persistently low. In 2017, intra-African exports accounted for 16.6% of Africa's total exports, compared with 68.1% for Europe, 59.4% for Asia, and 55.0% for the Americas (United Nations Conference on Trade and Development [UNCTAD], 2019). The AfCFTA is the most significant economic instrument available to the continent, and the evidence regarding the conditions for its success is unusually specific.

The World Bank (2020) estimates that full implementation could raise Africa's real income by 7%, or nearly \$450 billion, by 2035, lifting 30 million people out of extreme poverty and 68 million out of moderate poverty. Intracontinental exports would rise by more than 81%, and wage gains would be slightly larger for women than for men and for unskilled than for skilled workers. The report's decisive finding, however, concerns the composition of these gains: "Real income gains from tariff liberalization alone are small, about 0.2 percent at the continental level" (World Bank, 2020, p. 3). Nearly the entire benefit derives from reducing non-tariff barriers and from trade facilitation (World Bank, 2020).

This finding should reorder African priorities. Ratification ceremonies and tariff schedules represent the smaller part of the agenda. A truck delayed for four days at a border post constitutes the real tariff—and it rarely receives attention at summit level.

Actions

1. **Complete implementation of the less visible components:** rules-of-origin schedules, ratification of tariff offers, and, above all, trade facilitation measures. Transit times should be published.
2. **Build the payments infrastructure.** The Pan-African Payment and Settlement System enables African firms to settle transactions in African currencies rather than through dollar-denominated correspondent banking. Its adoption warrants attention at the presidential level in every member state. It is the direct analogue of the European Payments Union discussed above, and the European experience suggests that payments infrastructure matters as much as tariff schedules.
3. **Prioritize corridors over individual countries.** A small number of corridors—Abidjan-Lagos, the Northern Corridor, the North-South Corridor, Maputo, and Dakar-Bamako—should be selected

and comprehensively upgraded: joint one-stop border posts, harmonized axle-load limits, interoperable customs systems, and published monthly transit times for each corridor. Corridors should be jointly funded and publicly monitored. A corridor is a testable object in a way that a communiqué is not.

4. **Pool functions that are too small to perform individually.** These include a continental medicines regulator with genuine authority, building on the African Medicines Agency, so that approval in one jurisdiction confers approval across the continent; regional power pools with enforceable trading rules; shared standards bodies and testing laboratories; and joint negotiation on critical minerals.
5. **Attach consequences to peer review.** The African Peer Review Mechanism was a sound idea rendered ineffective by the absence of any cost for noncompliance. Consequences should be introduced, for example by making access to a pooled guarantee facility or to concessional financing windows conditional on published review compliance. Reciprocity applies to states as it does to firms.
6. **Treat the diaspora as an institution rather than a sentiment:** diaspora bonds with credible use-of-proceeds reporting; voting rights where constitutionally feasible; mutual recognition of professional qualifications; and formal diaspora representation in national economic planning.
7. **Build economic, not only theological, networks within the church.** African evangelical institutions have well-developed theological networks but very few economic ones. A continental association of Christian business leaders offering genuine supplier matchmaking, an anti-corruption compact with enforceable membership standards, and pooled capital for mid-sized firms would constitute a new instrument rather than another conference. Muvengi's (2011) Kibera findings illustrate the need: the church's influence was weakened above all by "poor relationships and lack of collaborations among key stakeholders, including the churches" (p. 199).

Axis Six—Reciprocity: An Accountability Architecture

With the case for reciprocity established in principle, this section sets out its institutional requirements, since a principle without an institutional owner remains a slogan.

At the National Level

- **A published incentive register.** Every tax holiday, subsidy, guarantee, concession, and preferential allocation should be listed with its beneficiary, value, performance standard, evaluator, sunset date, and withdrawal rule. The register itself constitutes the reform; publication accomplishes much of the work.
- **An independent evaluation unit** (see Axis Two) with a statutory right of access to data and the right to publish.
- **Automatic sunset by default.** Legislation granting support should expire unless actively renewed on the basis of published evidence. The burden of proof should rest on continuation, not on termination.
- **A single accountable minister for each named national mission,** reporting to the legislature quarterly against published indicators.

P.47

At the Continental Level

- Peer review with consequences, as proposed under Axis Five.
- A common template for reciprocity clauses, so that incentives in, for example, Ghana and Kenya can be compared.
- An African Credit Rating Agency and the supporting data infrastructure (see the section on financing), which would itself be an exercise in measurement independence.

For External Partners

Candor is required with Africa's external partners. Conditionality has a troubled history in Africa, for reasons that are well founded: structural adjustment as administered in the 1980s and 1990s imposed terms that were often economically doctrinaire and politically humiliating, and it is remembered accordingly.

The lesson of the Marshall Plan, however, is not that conditionality failed. It is that conditionality succeeds when the recipient genuinely seeks reform and uses external requirements as leverage against domestic veto groups, and fails when it is imposed on an unwilling government, which subsequently evades it. The decisive variable is ownership.

It follows that the reciprocity mechanism must be African-owned to function at all. African governments imposing it on themselves and on one another through peer review constitutes a strategy; the International Monetary Fund imposing it on them constitutes a negotiation, and historical experience suggests how such negotiations end. External partners can support the architecture—by funding statistical systems and evaluation units and by accepting African measurement—but they cannot be its authors.

For the Church

The same discipline applies within the church's own institutions, and applying it there first is what will make the church credible when it demands the same of ministries of finance. This entails audited denominational accounts; published budgets for church-run schools and clinics; explicit performance standards for projects for which funds are solicited abroad; and honest reporting when those standards are not met. Evangelical development practice already identifies "mutual accountability, trust and transparency" among the pillars of integral mission (Tearfund, 2002, as cited in Muvengi, 2011, p. 119); the deficiency lies in enforcement rather than in doctrine.

The empirical evidence indicates both the need and a degree of readiness. In Kibera, 64.7% of government and agency respondents cited churches' lack of capacity as a primary reason development partners kept them at a distance, and Muvengi (2011) reports that, in poorly managed church initiatives, "resources from well meaning donors are misappropriated and redirected to the wrong priorities" (p. 160). Conversely, Koskey's (2026) survey of Africa Gospel Church leaders found that 94.6% agreed that regular assessment of how theological principles are applied in the church's development work is necessary, and that theological understanding was positively correlated with support for such evaluation ($r = .463, p < .01$)—a finding the author interprets as evidence that "deeper theological education cultivates a stronger commitment to accountability and reflective practice" (p. 183). A church that demands from the state a standard of accountability it has not accepted for itself will justifiably be ignored. Muvengi's (2011) recommendation regarding church-led partnership applies here: the church should model it, "starting with itself first" (p. 199).

Sources of Employment: Six Engines

Strategy documents often stop at the level of the axes. They should not, because the socioeconomic question ultimately resolves into arithmetic: 12 million new entrants each year require employers. Six sectors can plausibly absorb them at scale, and each faces a specific and identifiable constraint.

Agriculture and Agro-Processing

Agriculture represents the largest single opportunity and the most neglected relative to its potential.

- Africa imports food on a very large scale. The African Development Bank (2016a) estimated the continent's food import bill at approximately \$35 billion per year and projected that it could reach \$110 billion by 2025 in the absence of policy change, even though the continent holds a substantial share of the world's uncultivated arable land.
- Average fertilizer use increased from about 8 kg/ha at the time of the 2006 Abuja Declaration to about 18 kg/ha in 2022—less than half of the 50 kg/ha Abuja target. The 2024 Nairobi Declaration of the Africa Fertilizer and Soil Health Summit commits member states to tripling domestic production and distribution of certified quality organic and inorganic fertilizers by 2034 (African Union, 2024).
- Post-harvest losses range from 20% to 40% for many crops. Food that is grown and then lost is the least costly source of additional supply, because recovering it requires no additional land, water, seed, or fertilizer.
- The Kampala Declaration of January 2025 resets the continental agricultural agenda for 2026–2035 (African Union, 2025), following a period in which most countries failed to meet the Malabo commitments to allocate 10% of public expenditure to agriculture and to achieve 6% annual agricultural growth. The reciprocity question for Kampala is unavoidable: What consequences will follow, this time, for a country that misses its targets?

Actions. Land tenure security should be the first priority, implemented at district scale and designed for extension, followed by smallholder irrigation, functioning input markets rather than leaking input subsidies, storage and cold chains, and the deliberate expansion of processing capacity. A ton of cocoa exported as beans generates only a small fraction of the value and employment generated by a ton exported as butter, liquor, or chocolate. The joint action of Ghana and Côte d'Ivoire on cocoa pricing reflects the right instinct but requires an industrialization component. Skills are part of the same equation: "Access to arable land is not sufficient if majority of farmers are uneducated and continue to utilize subsistence methods of farming" (Saffa & Jabbie, 2020, p. 6). In the longer term, the shift "from one based on fossil resources to one employing biological resources" that defines the bioeconomy (Kuckertz, 2020, p. 1) opens a wider field for African agro-processing, provided that policy treats entrepreneurs as "the agents that put political vision into action" (Kuckertz, 2020, p. 2).

Energy

Approximately 600 million Africans—some 43% of the population—lack access to electricity, and power supply is among the constraints most frequently reported by firms. The International Energy Agency (IEA, 2022) summarizes the paradox as follows: "Africa is home to 60% of the best solar resources globally, yet only 1% of installed solar PV capacity" (Executive Summary section). Although this capacity share has since

increased with the rapid growth of distributed solar generation, the disproportion remains the defining feature of the sector. Achieving universal access by 2030 would require connecting approximately 90 million people per year—three times the recent rate (IEA, 2022).

Actions. Mission 300, launched in April 2024 by the World Bank Group and the African Development Bank Group to provide first-time electricity access to 300 million Africans by 2030 and endorsed by African heads of state in January 2025, operates at the appropriate scale. Its design is instructive because it is conditional: participating countries adopt national energy compacts committing them to reforms, including improved utility performance and reduced reliance on general subsidies, while subsidized tariffs may be retained for very poor consumers (World Bank, n.d.). The initiative should be supported and held to its own conditions. It should be complemented by regional power trading with enforceable rules, regulatory certainty for mini-grids, and—where it represents the least-cost option—the use of African natural gas for industrial heat and grid firming alongside the expansion of renewable capacity.

The moral framing of this issue is frequently confused and requires clarification. For Africa, affordable and reliable electricity is not primarily an environmental question; it is the precondition for every manufacturing job discussed in this article. A continent responsible for a very small share of historical emissions cannot reasonably be asked to treat energy access as a concession.

Minerals With Domestic Value Addition

Africa holds a commanding share of several minerals essential to the global energy transition. The Democratic Republic of the Congo alone accounts for roughly 70% of world cobalt mine production (U.S. Geological Survey, 2024), and the continent holds major shares of platinum-group metals, manganese, bauxite, and graphite. Yet it captures only a small fraction of the value chains built on these resources.

Actions. Africa's leverage is real, but it is effective only if exercised jointly and realistically. Export bans imposed before processing capacity exists destroy revenue without creating industry. A workable sequence comprises consortium negotiation among producing states rather than bilateral agreements that can be played against one another; equity and offtake arrangements rather than royalties alone; power and skills in place before plant construction; refining before cell manufacturing, and cells before batteries; and transparent revenue management under fiscal rules of the Botswana type. The battery precursor initiative of the Democratic Republic of the Congo and Zambia offers an appropriate template, but it awaits the power and corridor investment required for its realization.

Tradable Services

Tradable services are arguably Africa's most underestimated engine of employment. They do not require ports, they scale with bandwidth rather than rail infrastructure, and they fit Africa's demographic profile

closely. India and the Philippines built export industries employing millions in business process services and software, and subsequently in medical, legal, and financial process work.

Actions. The priorities are bandwidth and the electricity required to use it; the deliberate development of English- and French-language service capacity at scale (Africa’s colonial linguistic inheritance, whatever its other implications, constitutes a commercial asset in this market); expansion into software outsourcing, data annotation and curation for artificial intelligence, remote medical coding, and the creative industries; and payments infrastructure that enables African freelancers to receive payment from foreign clients without forfeiting a fifth of the fee in transaction charges. Saffa and Jabbie (2020) similarly call for building competencies in “artificial intelligence, machine learning, value addition, financial programming” (p. 4) as the skills that allow developing countries to exploit their comparative advantages.

Nollywood and Afrobeats have already demonstrated African export capability in creative services. What these industries lack is the copyright enforcement, rights management, and distribution infrastructure that would allow a greater share of the value to remain on the continent.

Construction and Urbanization

Africa is urbanizing faster than any region in recorded history. Whether this process produces a slum crisis or the world’s largest construction market depends on policy. The determining choices include releasing serviced land ahead of settlement rather than regularizing it afterward; issuing buildable and bankable titles; strengthening municipal finance (property tax, the natural revenue base for city services, remains largely uncollected across the continent); and developing a domestic materials industry—cement, steel, glass, and fittings—to supply construction. Kibera illustrates the cost of the alternative: an informal settlement on state land, where the absence of secure title has entrenched poverty for generations (Muvengi, 2011, pp. 181, 198).

Construction is labor-intensive and non-tradable, which makes it a reliable absorber of precisely the semi-skilled young labor that would otherwise represent both an economic waste and a security risk.

Health Manufacturing

Although Africa is home to nearly one fifth of the world’s population, it produces only about 0.2% of the global vaccine supply—a dependency that the COVID-19 pandemic made impossible to ignore. The African Union aims to manufacture at least 60% of the continent’s required vaccine doses by 2040, supported by the African Vaccine Manufacturing Accelerator, launched in Paris in June 2024 with nearly €1 billion in funding over 10 years (Euronews, 2024).

Actions. The priorities are pooled procurement with volume commitments of sufficient duration to justify plant construction; a functioning continental regulator, so that approval in one country confers access to a continental market (see Axis Five); technology-transfer provisions written into every donor-funded vaccine purchase; and realism regarding sequencing—fill-and-finish operations first, then formulation, then production of drug substance.

Financing in the Appropriate Sequence

The sequence of financing is itself a strategic choice, and its reversal explains why so many African development plans stall at the financing stage.

P.52

First: Domestic Resources

Taxation. The average tax-to-GDP ratio across Africa reached 16.1% in 2023, compared with 33.9% in member countries of the Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), 21.3% in Latin America and the Caribbean, and 19.6% in Asia and the Pacific; in 20 of the 38 countries covered, the ratio remains below 15% (OECD et al., 2025). Raising the African average to 20% would generate sums far exceeding total aid to the continent. The relevant instruments are well understood, if unglamorous: taxpayer registers, VAT compliance, urban property taxation, excise duties, and the elimination of discretionary exemptions—which typically also eliminates a channel of patronage, explaining why such exemptions persist.

Illicit financial flows. These constitute the largest single leakage, and they represent the area in which Africa's moral authority is strongest. The High Level Panel chaired by Thabo Mbeki concluded that Africa loses more than \$50 billion per year and drew the pivotal inference: "these lower-end figures indicated to us that in reality Africa is a net creditor to the world rather than a net debtor, as is often assumed" (United Nations Economic Commission for Africa [UNECA], 2015, p. 34). Using a broader definition, UNCTAD (2020) estimated illicit capital flight at \$88.6 billion per year, equivalent to 3.7% of Africa's GDP, compared with annual official development assistance (ODA) of approximately \$48 billion and foreign direct investment of approximately \$54 billion; cumulative outflows of \$836 billion between 2000 and 2015 exceeded Africa's total external debt stock of \$770 billion in 2018.

This comparison warrants emphasis. On these figures, Africa is not primarily a recipient of resources; it is a net exporter of them.

The mechanisms are well documented: transfer mispricing in extractive industries, trade misinvoicing, and opacity regarding beneficial ownership. The countermeasures are equally well known: beneficial-ownership registers, automatic exchange of tax information, mandatory country-by-country reporting by

extractive companies, and the technical capacity within African revenue authorities to audit multinational enterprises.

This is the domain in which evangelical advocacy in the Global North has the greatest leverage, as discussed in the section on the church below, because the receiving end of these flows lies in London, Zurich, Dubai, Delaware, Singapore, and Port Louis—not in Africa.

Subsidy reform. Some countries spend more on energy subsidies than on public health and education (Lipton, 2013), and the benefits are highly regressive: in developing countries, the top income quintile receives, on average, about six times more in fuel subsidies than the bottom quintile (Arze del Granado et al., 2012). Reallocation is fiscally transformative but politically hazardous; it requires visible, targeted compensation for poor households delivered before subsidies are withdrawn, not promised afterward.

Domestic institutional capital. African pension and insurance funds are growing but are invested predominantly in short-dated government securities. Prudentially limited reforms permitting allocations to infrastructure and private credit would unlock long-term domestic capital, which is precisely what the projects described above require.

Second: The Diaspora

Remittances are among the largest external financial flows to the continent: recorded flows to sub-Saharan Africa alone amounted to approximately \$54 billion in 2023 (World Bank, 2024). Such flows exceed ODA and, in many years, foreign direct investment, and they are countercyclical, rising when crises occur. They are also the most expensive remittances in the world: the average cost of sending \$200 to sub-Saharan Africa was 7.9% in 2023, the highest of any region and well above the Sustainable Development Goal target of 3% (World Bank, 2024).

Actions. Transfer costs should be reduced through explicit policy, including competition, interoperability, and the removal of exclusivity agreements. Diaspora bonds should be issued with credible and audited use-of-proceeds reporting, since the binding constraint is trust rather than willingness. Diaspora direct investment vehicles with sound governance should be established, so that, for example, a Cameroonian engineer in Houston can invest in a Cameroonian enterprise without personally bearing the entire risk. Professional qualifications should also be recognized, so that returnees can practice their professions.

The diaspora also includes those displaced by conflict and those who migrated under duress. Any serious diaspora strategy owes them more than a remittance channel.

Third: Reformed External Capital

External finance matters, but the binding issue is its cost rather than its volume. The United Nations Development Programme (UNDP, 2023) compared the ratings assigned to African sovereigns by the three dominant agencies with ratings implied by macroeconomic fundamentals and found substantial unexplained divergence. It estimated that “the full cost of credit rating idiosyncrasies in Africa is estimated to be US\$74.5 billion in excess interest and foregone funding” (UNDP, 2023). This is a cumulative rather than an annual figure and should be cited as such; nonetheless, as the UNDP notes, it exceeds Africa’s total net ODA in 2020 by nearly 12%.

P.54

Actions. The priorities are the African Union’s African Credit Rating Agency initiative, with the data infrastructure required for its credibility; sustained technical engagement with the methodologies of the incumbent agencies, which the UNDP analysis shows can be pursued on evidentiary rather than grievance-based grounds; reform of multilateral development bank capital adequacy frameworks to expand lending capacity; local-currency lending, so that borrowers do not bear the exchange-rate risk of their own development; and debt restructuring mechanisms that function effectively. Between 2019 and 2021, 25 African countries—nearly half of the continent—spent more on interest payments than on health, and seven spent more on interest than on education (UNCTAD, 2023). A country in that position cannot implement any of the axes proposed in this article.

Global Benefits of African Transformation

This section is not an appeal. Framing Africa’s transformation as a favor the world might extend misrepresents both the economics and the dignity of the matter. The case for mutual benefit is strong enough to be stated in terms of self-interest, and it should be, because arguments grounded in self-interest are those most likely to survive changes of government abroad. Christian development practice has a term for this reciprocity: “mutual transformation,” understood as “a mutual uplifting in everybody’s material, social, emotional, spiritual and relational well-being, whether they are in a developed or developing community” (Goddard, 2008, as cited in Muvengi, 2011, p. 177).

Labor. The workforces of Europe, China, Japan, and Korea are already contracting. Africa’s working-age population is growing by tens of millions per year and will account for the great majority of net additions to the global labor force in the coming decades (United Nations, Department of Economic and Social Affairs [UN DESA], 2024). There is no plausible scenario in which the world economy grows without African workers. The open question is whether they will work in productive firms in Africa or migrate to Europe under hazardous conditions. European interior ministries therefore have a direct stake in the measures proposed under Axis Four.

Markets. A continent approaching 2.5 billion people by 2050, with rising incomes, represents the last major demand frontier (UN DESA, 2024). European, Asian, and American exporters have a straightforward commercial interest in African purchasing power—which is, incidentally, the principled argument for supporting the AfCFTA rather than favoring bilateral arrangements that are easier to dominate.

Minerals and the energy transition. Global decarbonization is not possible without African cobalt, copper, manganese, platinum-group metals, graphite, and bauxite. A stable, well-governed, and fairly compensated Africa is therefore a precondition for meeting global climate targets rather than a peripheral concern, and an Africa destabilized by extraction on inequitable terms constitutes a climate risk as well as an injustice.

Carbon and biodiversity. Of the world's three largest tropical forest regions, the Congo Basin is the only one that remains a strong net carbon sink (Harris et al., 2021). Africa's solar and land endowments also position it as a potential exporter of green hydrogen, ammonia, and low-carbon industrial and bio-based products to a decarbonizing world (cf. Kuckertz, 2020)—a more advantageous proposition for all parties than exporting raw ore and importing finished goods.

Health security. Future pandemics will not respect the fact that Africa produces only about 0.2% of the world's vaccine supply (Euronews, 2024). Genomic surveillance and manufacturing capacity in Africa constitute global public health infrastructure, as the experience of 2021 should have made evident.

Security and migration. The Sahel illustrates the cost of the alternative. Prevention through employment and functioning states is less costly than intervention by orders of magnitude, and less costly still than the political consequences of disorderly migration, which are now visible in electoral outcomes across many democracies.

The spiritual dimension. For the church, a further consideration applies that is not economic in nature. Africa is already the numerical center of gravity of world Christianity, and missionary flows increasingly originate in Africa and extend outward, including into a secularizing Europe. Bediako (1995) argued that African Christianity is not a derivative of Western Christianity but a renewal of the faith in its own right, and the implication for partnership is direct: the vitality of the global church is now bound up with that of the African church. The relationship is not unidirectional, and Western partners who fail to recognize this will contribute ineffectively, however generous their funding.

Sequencing

Not all of the measures proposed above can be pursued simultaneously. The following sequence is proposed.

First Moves: Measures That Enable the Others

1. Foundational literacy reform with independent measurement (Axis Three).
2. Electricity: utility reform combined with the Mission 300 connection drive (see Energy).
3. Trade facilitation on three or four designated corridors, with published monthly transit times (Axis Five).
4. Tax administration and beneficial-ownership transparency (see Financing in the Appropriate Sequence).
5. Pilot programs for land tenure security at district scale, designed from the outset for extension (see the sections on land reform and agriculture).
6. Formal adoption of the reciprocity rule: a published incentive register, an independent evaluation unit, and automatic sunset by default (Axis Six).

P.56

Notably, this list contains no new bank, secretariat, or continental institution. Five of the six measures reform institutions that already exist, and the sixth is a register.

Medium Term (to Approximately 2035)

Agro-processing clusters at scale; TVET rebuilt around employers; minerals value addition at the refining stage; expansion of tradable services; R&D expenditure at 1% of GDP; and substantial implementation of the AfCFTA, including payments systems and corridors.

Long Term: Agenda 2063

Complex manufacturing; a continental capital market; pharmaceutical self-sufficiency at the African Union's 60% target; and a demographic dividend that is realized rather than merely projected (African Union, 2015).

A Dashboard for Public Accountability

Strategy without measurement is rhetoric, and a reciprocity rule without published indicators is unenforceable. Ten indicators, published annually at the national and continental levels, would discipline the entire agenda (see Table 2). Kuckertz's (2020) finding that only one of 16 bioeconomy strategies contained concrete KPIs illustrates how rarely this step is taken.

Table 2*Ten Indicators for an Annual Transformation Dashboard*

#	Indicator	Rationale
1	Share of 10-year-olds reading with comprehension	The capability foundation (Axis Three)
2	Net formal wage jobs created per year	The central socioeconomic test (Axis Four)
3	Manufacturing and agro-processing value added (% of GDP)	Structural change (six engines)
4	Electricity access and hours of supply to firms	A primary binding constraint (Energy)
5	Intra-African trade (% of total trade)	Integration, accurately measured (Axis Five)
6	Average transit time on designated corridors	Facilitation rather than communiqués
7	Tax revenue (% of GDP), excluding resource rents	Domestic fiscal capacity (Financing)
8	Estimated illicit financial outflows	The largest leakage (Financing)
9	Sovereign spread over fundamentals-implied rate	The cost-of-capital penalty (Financing)
10	Share of public incentives with published performance reviews	Whether reciprocity is real (Axis Six)

Indicator 10 merits the closest attention, because it is the only one that measures whether the manner in which decisions are made has actually changed.

The Distinctive Contribution of the Church and Two Distortions to Resist

The African church can do certain things that no government or donor can. Precision about these contributions is preferable to broad claims, because overclaiming is how churches end up delivering little.

Trust as Economic Infrastructure

Development economics has arrived at a conclusion long familiar to theologians: economies depend on trust, and trust is costly to produce. Where courts are slow and contracts effectively unenforceable, transactions contract to circles of personal acquaintance, and firms cannot grow beyond the family—precisely the constraint identified under Axis Four. The church is among the very few institutions on the continent with the reach and moral standing to raise the general level of honesty in commerce. Development practitioners have recognized this standing: churches, a senior World Bank official argued, “can keep governments and international agencies honest in a way that electorates cannot, by serving as

the mirror into which these agencies can look . . . A mirror that speaks back, without fear or flattery” (Madavo, 2000, as cited in Muvengi, 2011, p. 190).

This influence, however, operates in one direction only. A church that promotes commercial honesty while tolerating financial opacity within its own institutions is not exercising moral authority; it is depleting it.

The Largest Civil Society Network in Africa

Faith-based organizations operate a very large share of schools and primary health facilities across the continent. Drawing on consultations between the World Bank and African churches, Muvengi (2011) notes that faith organizations “together constitute the world’s largest distribution system” and that “poor communities around the world also trust faith leaders and institutions more than many other entities” (p. 190). This network represents existing and trusted delivery infrastructure for foundational literacy reform, health campaigns, financial literacy, and agricultural extension. It remains underused for the reasons noted under Axis Three: dialogue between churches and governments tends to focus on ownership and control rather than on outcomes. The Kibera evidence illustrates the cost of this mutual suspicion: 73% of church leaders felt “insignificant and isolated” in local development decision-making, while government and agency respondents questioned the churches’ professional capacity (Muvengi, 2011, pp. 160–161).

P.58

Moral Formation as Anti-Corruption Policy

Anti-corruption efforts are typically framed in terms of enforcement: audits, prosecutions, and asset declarations. Enforcement is necessary but insufficient. A generation formed to regard the theft of public funds as sin rather than as ingenuity is worth more than any audit regime, and forming such a generation is the church’s proper vocation rather than a borrowed task. Myers’s (2011) account of transformational development holds that poverty is fundamentally relational and includes marred identity and distorted vocation; in the first edition of his work, he defined poverty as the result of “relationships that do not work, that are not just, that are not for life, and that are not harmonious or enjoyable” (Myers, 1999, pp. 87–88, as cited in Muvengi, 2011, p. 42). Corruption is a vocational disorder before it is a legal one.

Reconciliation as Economic Intervention

Africa’s losses to conflict are immense and largely unaccounted for in development plans. Several of the continent’s conflicts have ethnic and religious dimensions that only religious actors can address credibly. Muvengi (2011) concludes from the Kibera case that poverty there “is fundamentally a relational and spiritual issue that requires the ministry of reconciliation to bring divided communities together” (p. 181).

Peacebuilding is therefore not merely the humanitarian backdrop to this agenda; it is an integral component of it.

Advocacy in the Global North

On illicit financial flows, credit rating methodology, debt restructuring architecture, and agricultural trade barriers, the decisive decisions are made in Washington, Brussels, London, Beijing, and Geneva. Evangelicals in those capitals can influence these decisions in ways that Africans cannot, and they can do so with the authority of citizens asking their own governments to act justly rather than requesting financial assistance from a foreign government.

This is what acting tangibly alongside Africa entails in practice, and it carries a cost for Northern churches—political capital and, in some congregations, the discomfort of acknowledging where financial flows actually terminate. That cost is the test of whether solidarity is genuine.

The Integrating Theological Framework

The theological framework underlying this article is the doctrine of integral mission, as articulated in the Micah Network Declaration and incorporated into the Cape Town Commitment:

Integral mission is the proclamation and demonstration of the gospel. It is not simply that evangelism and social involvement are to be done alongside each other. Rather, in integral mission our proclamation has social consequences as we call people to love and repentance in all areas of life. And our social involvement has evangelistic consequences as we bear witness to the transforming grace of Jesus Christ. If we ignore the world, we betray the Word of God which sends us out to serve the world. If we ignore the Word of God, we have nothing to bring to the world. (Micah Network, 2001, as cited in Lausanne Movement, 2011, Part I, Section 10B)

The Cape Town Commitment explicitly extends this understanding to structures as well as persons: “Integral mission means discerning, proclaiming, and living out, the biblical truth that the gospel is God’s good news, through the cross and resurrection of Jesus Christ, for individual persons, and for society, and for creation” (Lausanne Movement, 2011, Part I, Section 7A). Empirical research suggests that this conviction is widely professed but unevenly practiced: in Koskey’s (2026) survey, nearly 88% of church leaders rated their understanding of theology’s role in transformational development at the two highest points of the scale (p. 183), whereas Muvengi (2011) found that in Kibera “poor theological orientation to mission is one of the underlying factors for the church’s low engagement in integral mission” (p. 145). A strategy for agro-processing, customs reform, and property taxation is not a distraction from this mission; it is what the phrase “for society” means when it is translated into concrete costs and commitments.

Two Distortions to Resist

Substitution. The church must not become a subcontractor that relieves the state of its obligations. Where churches quietly assume functions that the state has abandoned, public accountability erodes and the abandonment becomes permanent. The operative principle is subsidiarity, not substitution: the church should do what properly belongs to it and insist that the state fulfill its own responsibilities. Muvengi (2011) adds a warning against co-optation: the church “must also stay dry shod, by refusing ‘false praises’, which may be showered on her to domesticate her,” since “complicity by church leadership to any form of oppression is a betrayal of her ‘Christic’ mission” (p. 144). Éla’s (1998) insistence that African development must begin from the knowledge and agency of African peasants rather than from imported blueprints is pertinent here, and it applies equally to church and donor blueprints. Myers makes the same point from the practitioner’s perspective: “even the poorest community already has some level of sustainability. If the community were not sustainable before the development agency came, it could not exist” (Myers, 1999, p. 128, as cited in Muvengi, 2011, p. 171).

The extractive prosperity gospel. This distortion, identified under Axis One, warrants renewed emphasis because it is not a neutral theological variant in a socioeconomic discussion. It transfers resources from poor congregations to wealthy leaders, propagates a false account of the causes of poverty, and immunizes its adherents against precisely the patient and unglamorous work this article describes. It must be contested explicitly, by Africans, from African pulpits.

Risks and Failure Modes

A strategy that does not identify its failure modes is propaganda. Six risks could undermine the present proposal.

1. **Capture of industrial policy.** Reciprocity without genuinely independent measurement becomes patronage with better documentation. If the evaluator can be bribed or dismissed, the mechanism inverts and becomes a legitimating device for the very rents it was designed to discipline. This is the principal risk associated with the article’s central proposal, and the safeguards available—publication, a plurality of evaluators, and statutory protection of professional independence—are necessary but may not be sufficient.
2. **A missed demographic dividend.** If formal job creation does not accelerate substantially, the youth cohort will become a source of instability rather than growth. The relevant timeline is the present decade, not 2040.
3. **Debt crises that preempt all other measures.** A country servicing debt at the expense of schools and clinics cannot implement any of the axes proposed here, however sound the strategy.

4. **Climate shocks that outpace adaptation.** The Sahel, the Horn of Africa, and the drought belts of southern Africa face physical constraints that no industrial policy can address. Adaptation must be integral to the strategy rather than an appendix to it.
5. **Armed conflict.** No development strategy survives a war.
6. **Conditionality resented to the point of paralysis.** As argued under Axis Six, an African-owned reciprocity rule is a reform, whereas an externally imposed one is a negotiation that will be evaded. Misjudging ownership would discredit the mechanism for another generation.

Conclusion

The five axes identify the right capabilities, and none of them should be abandoned. The recoveries most often admired, however, demonstrate that capability transforms an economy only when it is directed toward a limited number of tradable sectors, tested against a standard that cannot be manipulated, financed first from domestic resources, and governed by a rule that withdraws support when performance fails.

The last of these elements is the one Africa has consistently lacked; it costs little to adopt but demands considerable resolve to enforce. For readers attentive to the parables, it is simply stewardship with consequences attached—which is to say that the most important reform available to Africa is one that Scripture described long before Seoul or Taipei demonstrated it. The studies of African churches cited in this article point in the same direction: what is lacking is less conviction than measured follow-through. As Muvengi (2011) insists regarding his own church-based transformation model, it “needs also to be monitored and evaluated with a view of improving it” (p. 200).

The world has recently revised its map of Africa. The more demanding revision is the one Africans owe themselves: to cease evaluating strategies by their intentions and to begin evaluating them by their results.

References

- Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2012). *Why nations fail: The origins of power, prosperity, and poverty*. Crown Business.
- African Development Bank. (2016a). *Feed Africa: Strategy for agricultural transformation in Africa 2016–2025*. African Development Bank Group.
- African Development Bank. (2016b). *Jobs for youth in Africa: Strategy for creating 25 million jobs and equipping 50 million youth, 2016–2025*. African Development Bank Group.
- African Union. (2015). *Agenda 2063: The Africa we want*. African Union Commission.

- African Union. (2024). *Nairobi declaration on Africa Fertilizer and Soil Health Summit* [Declaration adopted May 9, 2024, Nairobi, Kenya]. https://au.int/sites/default/files/documents/43771-doc-AFSHS_Decl_4_II_Rev_2_E.pdf
- African Union. (2025). *Kampala CAADP declaration on building resilient and sustainable agrifood systems in Africa* [Declaration adopted at the Extraordinary Summit on the Comprehensive Africa Agriculture Development Programme, Kampala, Uganda, January 2025]. African Union Commission.
- Amsden, A. H. (2001). *The rise of “the rest”: Challenges to the West from late-industrializing economies*. Oxford University Press.
- Arze del Granado, F. J., Coady, D., & Gillingham, R. (2012). The unequal benefits of fuel subsidies: A review of evidence for developing countries. *World Development*, 40(11), 2234–2248. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2012.05.005>
- Beck, T., & Cull, R. (2014). *SME finance in Africa* (Policy Research Working Paper No. 7018). World Bank.
- Bediako, K. (1995). *Christianity in Africa: The renewal of a non-Western religion*. Edinburgh University Press.
- Chang, H.-J. (2002). *Kicking away the ladder: Development strategy in historical perspective*. Anthem Press.
- DeLong, J. B., & Eichengreen, B. (1991). *The Marshall Plan: History’s most successful structural adjustment program* (NBER Working Paper No. 3899). National Bureau of Economic Research. <https://doi.org/10.3386/w3899>
- Éla, J.-M. (1998). *Innovations sociales et renaissance de l’Afrique noire: Les défis du “monde d’en-bas”*. L’Harmattan.
- Euronews. (2024, June 20). *New European-funded initiative set to increase Africa’s vaccine production*. <https://www.euronews.com/2024/06/20/new-european-funded-initiative-set-to-increase-africas-vaccine-production>
- Harris, N. L., Gibbs, D. A., Baccini, A., Birdsey, R. A., de Bruin, S., Farina, M., Fatoyinbo, L., Hansen, M. C., Herold, M., Houghton, R. A., Potapov, P. V., Requena Suarez, D., Roman-Cuesta, R. M., Saatchi, S. S., Slay, C. M., Turubanova, S. A., & Tyukavina, A. (2021). Global maps of twenty-first century forest carbon fluxes. *Nature Climate Change*, 11(3), 234–240. <https://doi.org/10.1038/s41558-020-00976-6>
- International Energy Agency. (2022). *Africa energy outlook 2022*. <https://www.iea.org/reports/africa-energy-outlook-2022>
- Koskey, W. (2026). Integrating theology and development: A Christ-centered approach to holistic transformation in the Africa Gospel Church. *International Journal of Social Science and Education Research Studies*, 6(2), 180–187. <https://doi.org/10.55677/ijssers/V06I02Y2026-11>
- Kuckertz, A. (2020). Bioeconomy transformation strategies worldwide require stronger focus on entrepreneurship. *Sustainability*, 12(7), Article 2911. <https://doi.org/10.3390/su12072911>
- Lausanne Movement. (2011). *The Cape Town commitment: A confession of faith and a call to action*. <https://lausanne.org/statement/ctcommitment>
- Lipton, D. (2013, March 27). *Energy subsidy reform: The way forward* [Speech]. International Monetary Fund. <https://www.imf.org/en/news/articles/2015/09/28/04/53/sp032713>

- Meade, J. E. (1961). Mauritius: A case study in Malthusian economics. *The Economic Journal*, 71(283), 521–534.
- Muvengi, D. M. (2011). *Poverty, church, and development in Kenya: A case study of Kibera slums in Nairobi* [Doctoral thesis, North-West University]. NWU Institutional Repository. <https://repository.nwu.ac.za/handle/10394/4625>
- Myers, B. L. (2011). *Walking with the poor: Principles and practices of transformational development* (Rev. ed.). Orbis Books.
- OECD, African Union Commission, & African Tax Administration Forum. (2025). *Revenue statistics in Africa 2025*. OECD Publishing. https://www.oecd.org/en/publications/revenue-statistics-in-africa-2025_8d3bf3af-en.html
- Rodrik, D. (2016). Premature deindustrialization. *Journal of Economic Growth*, 21(1), 1–33. <https://doi.org/10.1007/s10887-015-9122-3>
- Saffa, M., & Jabbie, M. (2020). Developing transformational competencies for sustainable development. In W. Leal Filho, A. M. Azul, L. Brandli, P. G. Özuyar, & T. Wall (Eds.), *Quality education* (Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-69902-8_116-1
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Alfred A. Knopf.
- Studwell, J. (2013). *How Asia works: Success and failure in the world's most dynamic region*. Profile Books.
- UNESCO. (2021). *UNESCO science report: The race against time for smarter development*. UNESCO Publishing.
- United Nations Conference on Trade and Development. (2019). *Economic development in Africa report 2019: Made in Africa—Rules of origin for enhanced intra-African trade*. United Nations.
- United Nations Conference on Trade and Development. (2020). *Economic development in Africa report 2020: Tackling illicit financial flows for sustainable development in Africa*. United Nations. <https://unctad.org/webflyer/economic-development-africa-report-2020>
- United Nations Conference on Trade and Development. (2023). *A world of debt 2023: A growing burden to global prosperity*. United Nations. <https://unctad.org/publication/world-of-debt>
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs. (2024). *World population prospects 2024: Summary of results*. United Nations.
- United Nations Development Programme. (2023). *Lowering the cost of borrowing in Africa: The role of sovereign credit ratings*. <https://www.undp.org/africa/publications/lowering-cost-borrowing-africa-role-sovereign-credit-ratings>
- United Nations Economic Commission for Africa. (2015). *Illicit financial flows: Report of the High Level Panel on Illicit Financial Flows from Africa*. https://archive.uneca.org/sites/default/files/PublicationFiles/iff_main_report_26feb_en.pdf
- U.S. Geological Survey. (2024). *Mineral commodity summaries 2024*. <https://doi.org/10.3133/mcs2024>
- Wade, R. (1990). *Governing the market: Economic theory and the role of government in East Asian industrialization*. Princeton University Press.
- World Bank. (n.d.). *FAQ: Mission 300*. Retrieved October 13, 2026, from <https://www.worldbank.org/ext/en/energizingafrica/faq>
- World Bank. (2020). *The African Continental Free Trade Area: Economic and distributional effects*. <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/34139>

World Bank. (2024, June 26). *Remittances slowed in 2023, expected to grow faster in 2024* [Press release].
<https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2024/06/26/remittances-slowed-in-2023-expected-to-grow-faster-in-2024>

World Bank, UNESCO, UNICEF, Foreign, Commonwealth & Development Office, United States Agency for International Development, & Bill & Melinda Gates Foundation. (2022). *The state of global learning poverty: 2022 update*. World Bank.

Un nouveau regard sur l'articulation entre évangélisation et mission intégrale pour les Églises d'Afrique subsaharienne

Romarc Didacien DONGO BADA

Faculté internationale de théologie baptiste, Bangui, République centrafricaine

Faculté de théologie évangélique de Bangui, République centrafricaine

dongobadar@yahoo.fr

Résumé : Cet article examine l'articulation entre l'évangélisation et la mission intégrale dans le contexte des Églises d'Afrique subsaharienne. Partant du constat que la réflexion francophone sur la mission intégrale reste largement portée par des auteurs non africains, l'auteur, pasteur et enseignant en théologie en République centrafricaine, propose une relecture accessible et contextualisée de cette notion, comprise comme la recherche du *shalom* voulu par Dieu pour son peuple. L'étude procède en trois temps. Elle analyse d'abord les lois sociales de l'Ancien Testament, en particulier la loi du glanage, à travers le récit de Ruth, étrangère convertie au Dieu d'Israël. Elle relit ensuite certains textes fréquemment invoqués en faveur de la mission intégrale — la multiplication des pains et la parabole du bon Samaritain — et porte un regard critique sur l'Évangile social, la théologie de la libération et certaines pratiques des ONG chrétiennes. Elle propose enfin des pistes pratiques fondées sur l'expérience pastorale de l'auteur et sur des exemples centrafricains et tchadiens : la préparation des mentalités des communautés, la critique de l'Évangile de la prospérité et l'évangélisation par la scolarisation, les œuvres sanitaires et les œuvres caritatives. L'article conclut que la mission intégrale en Afrique doit tenir ensemble l'annonce de l'Évangile et la réponse aux besoins réels des personnes, en plaçant la proclamation du salut en Jésus-Christ au cœur de toute action sociale de l'Église.

Mots clés : mission intégrale, évangélisation, Afrique subsaharienne, Églises africaines, ONG chrétiennes, Évangile de la prospérité, République centrafricaine

Abstract: This article examines the relationship between evangelism and integral mission in the context of the churches of sub-Saharan Africa. Observing that French-language reflection on integral mission is still largely shaped by non-African authors, the author, a pastor and theological educator in the Central African Republic, offers an accessible and contextual rereading of the concept, understood as the pursuit of the *shalom* God intends for his people. The study proceeds in three stages. It first analyzes the social laws of the Old Testament, particularly the gleaning law, through the story of Ruth, a foreigner who converted to the God of Israel. It then rereads several texts frequently invoked in support of integral mission—the feeding of the multitudes and the parable of the Good Samaritan—and critically assesses the Social Gospel, liberation theology, and certain practices of Christian NGOs. Finally, drawing on the author's pastoral experience and on examples from the Central African Republic and Chad, it proposes practical avenues: preparing congregations' mindsets, critiquing the prosperity gospel, and evangelizing through schooling, health care, and charitable work. The article concludes that integral mission in Africa must hold together the proclamation of the gospel and a response to people's real needs, placing the announcement of salvation in Jesus Christ at the heart of all of the church's social action.

Keywords: *integral mission, evangelism, sub-Saharan Africa, African churches, Christian NGOs, prosperity gospel, Central African Republic*

Introduction

Le présent article est né de la lecture de l'ouvrage collectif *Mission intégrale : vivre, annoncer et manifester l'Évangile, pour que le monde croie* (Van de Poll, 2017). Cette lecture appelle deux remarques. D'une part, les approches de la mission intégrale qui y sont présentées sont, pour l'essentiel, le fait d'auteurs occidentaux. D'autre part, la quatrième partie, consacrée aux relations Nord-Sud, qui pourrait sembler la plus utile au lecteur africain en quête d'une mission intégrale adaptée à son contexte, demeure générale et recourt à un vocabulaire technique susceptible de le laisser sur sa faim. Le risque est double : soit transposer telle quelle une approche occidentale dans le contexte africain, soit recourir de manière inappropriée à des méthodes ou à des techniques mal maîtrisées, sans obtenir nécessairement les résultats escomptés.

Ces observations nous conduisent, en tant que chercheur africain fort d'une expérience de pasteur et d'enseignant, à proposer une réflexion adaptée au contexte actuel, formulée dans un langage peu technique afin d'en faciliter l'accès. Le but de cet article est double : relire, d'une part, les écrits existants sur la mission intégrale et analyser, d'autre part, le contexte de la mission de l'Église en Afrique subsaharienne. Il s'agit ainsi de proposer des pistes pratiques de mission intégrale aux Églises africaines, aux ONG chrétiennes, aux organismes missionnaires et à tous les disciples qui servent sur le champ missionnaire en Afrique. Nous retenons ici, comme définition de la mission intégrale, la notion de *shalom*, entendue selon Varton (2017) comme « l'idéal de vie voulue par Dieu pour son peuple » (p. 149).

L'article se déploie en trois temps. Il dégage d'abord les implications, pour la mission intégrale, des lois sociales de l'Ancien Testament à partir de la vie de Ruth, convertie au Dieu d'Israël. Il propose ensuite une relecture de certains textes bibliques et une critique de quelques approches qui ne conviennent pas au contexte africain. Il présente enfin une approche pratique de la mission intégrale pour les Églises d'Afrique subsaharienne.

Les effets des lois sociales dans la vie de Ruth, convertie au Dieu d'Israël

Selon Wright (2012), l'intention de Dieu à travers l'histoire est d'être reconnu comme l'Éternel et d'être craint par le monde ; c'est ce que l'Éternel avait déclaré lorsqu'il fit sortir les Israélites de la servitude d'Égypte par sa main puissante (p. 72). Dieu a ainsi chargé Israël de le représenter auprès des nations. Certes, lorsqu'Élimélec, sa femme Naomi et leurs fils Machlon et Kiljon quittèrent Bethléhem de Juda pour séjourner en Moab à cause de la famine, ils désobéirent à Dieu. On peut néanmoins considérer que, de manière inconsciente, ils ont joué dans leur vie quotidienne leur rôle de sacrificateurs auprès des nations,

en faisant connaître Dieu aux Moabites, en particulier à Orpa et à Ruth. Après la mort d'Élimélec, de Machlon et de Kiljon, Orpa et Ruth accompagnèrent Naomi. Lorsque vint le moment de se séparer, Orpa retourna dans sa famille, tandis que Ruth, malgré l'insistance de sa belle-mère, refusa de la quitter. Ruth fonde son attachement à Naomi sur sa foi en Dieu : « ton peuple sera mon peuple, et ton Dieu sera mon Dieu » (*La Sainte Bible : version Louis Segond 1910*, 1910, Rt 1.16). Naomi renonça alors à l'obliger à partir. Arrivée en Israël, Ruth, à la fois étrangère, veuve et pauvre, put survivre grâce à une loi sociale : la loi du glanage (Dt 24.19-22).

Le souci de Dieu pour les étrangers, les orphelins et les veuves l'a conduit à instituer la loi du glanage afin de leur assurer un minimum de nourriture. Gotte (1987) observe que la loi du « glanage permettait aux pauvres de ne pas être condamnés à mourir de faim » (p. 4). Selon cette loi, l'Israélite ne devait pas moissonner son champ jusqu'à la dernière gerbe ; ce qu'il avait oublié lors de la récolte, il n'avait pas le droit de revenir le chercher. Il ne devait pas non plus cueillir jusqu'à la dernière olive de son olivier ni vendanger jusqu'à la dernière grappe de sa vigne. Autrement dit, une fois passés, les moissonneurs ne devaient pas revenir ramasser ce qui avait été oublié : ce reste était destiné aux pauvres, notamment aux étrangers, aux orphelins et aux veuves, qui y trouvaient de quoi survivre. C'est grâce à cette loi que Ruth et Naomi, veuves et pauvres, purent vivre à leur retour de Moab (Rt 2).

L'ensemble du chapitre 2 montre comment Boaz accorda sa faveur à Ruth en raison de son attachement au peuple d'Israël et de sa foi en l'Éternel, le Dieu d'Israël. Boaz l'exprime par une métaphore : Ruth est venue se réfugier sous les ailes du Dieu d'Israël (Rt 2.12). Il donna donc à ses serviteurs des consignes fermes : ne pas importuner Ruth, qui glanait dans son champ, mais au contraire lui faciliter la tâche. Boaz encouragea également Ruth à ne pas quitter son champ jusqu'à la fin de la moisson.

Les versets introductifs du livre de Ruth évoquent brièvement la vie d'Élimélec et de ses fils Machlon et Kiljon, morts en Moab. Il est néanmoins certain que leur vie a permis à Ruth de comprendre ce qu'étaient Israël, le peuple de Dieu, et son Dieu. Au retour de Naomi, Ruth s'attacha à son peuple et à son Dieu. Arrivées en Israël, Ruth et sa belle-mère furent accueillies et purent survivre grâce aux lois sociales. Nulle part le texte ne dit que Ruth regretta d'avoir quitté sa patrie ou ses dieux à la suite de son attachement au Dieu d'Israël.

Ces textes devraient aider l'Église d'Afrique à repenser le rapport entre riches et pauvres en son sein. Ils devraient également l'amener, avec l'aide du Saint-Esprit, à réexaminer ses enseignements sur l'accueil des nouveaux convertis, afin que ceux-ci soient reçus avec enthousiasme et non avec indifférence, et que l'Église soit attentive à leurs besoins. Cela requiert l'obéissance au Saint-Esprit, ainsi que la sagesse et le discernement nécessaires pour comprendre les besoins multiformes de ces nouveaux convertis, afin de les aider à faire face à leurs difficultés et à ne pas regretter leur conversion au Christ.

Mises en garde

Cette partie vise à prendre du recul par rapport à la lecture et à l'interprétation de certains textes bibliques souvent invoqués à l'appui de la mission intégrale, puis à critiquer certaines pratiques de la mission intégrale qui, à notre avis, appellent un recadrage dans le contexte africain.

Relecture de quelques textes bibliques fondamentaux

L'un des textes les plus souvent cités est Luc 4.16-19. Nous ne reviendrons pas en détail sur l'explication de DeYoung et Gilbert (2015), qui estiment que ce texte se comprend mieux au sens figuré qu'au sens littéral :

La mission de Jésus, énoncée dans Luc 4, n'est donc pas une mission de changement structurel et de transformation sociale. Elle annonce plutôt la bonne nouvelle de sa puissance salvatrice et de son règne de miséricorde à ceux qui ont le cœur suffisamment brisé pour être en mesure de croire : c'est-à-dire les pauvres. (p. 41)

Nous nous arrêterons plutôt sur deux autres textes fréquemment cités : le miracle de la multiplication des pains et la parabole du bon Samaritain.

Le miracle de la multiplication des pains

Le miracle de la multiplication des pains est rapporté à deux reprises dans le ministère de Jésus. Le premier épisode, sur lequel nous attirons l'attention, est rapporté notamment par Marc (6.30-44) et par Luc (9.10-17). Le récit s'ouvre sur le compte rendu de tout ce que les apôtres avaient fait et enseigné, ce qui avait attiré les foules vers Jésus et ses disciples. Jésus et les apôtres voulaient se retirer à l'écart, vers Bethsaïda, mais les foules les suivirent. Marc 6.34 rapporte : « Quand il sortit de la barque, Jésus vit une grande foule, et fut ému de compassion pour eux, parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont point de berger ; et il se mit à leur enseigner beaucoup de choses ». Le récit de Luc éclaire davantage ce que Marc mentionne : « Les foules, l'ayant su, le suivirent. Jésus les accueillit, et il leur parlait du royaume de Dieu ; il guérit aussi ceux qui avaient besoin d'être guéris » (Lc 9.11). Ces versets montrent que l'action principale de Jésus était l'enseignement, portant sur « beaucoup de choses » et notamment sur le royaume de Dieu. C'est ensuite, auprès de ceux qui avaient besoin d'être guéris, que Jésus opérait des guérisons.

L'essentiel était donc déjà accompli : l'enseignement avait été transmis à la foule. Les gens pouvaient rentrer chez eux, et les apôtres suggérèrent d'ailleurs à Jésus de les renvoyer à la tombée du soir pour qu'ils aillent chercher de quoi manger dans les environs. C'est alors que Jésus déclara : « Donnez-leur vous-mêmes à manger » (Mc 6.37 ; Lc 9.13).

Deux leçons peuvent être tirées de cette analyse :

- Le besoin de santé : les foules étaient venues et avaient suivi l'enseignement de Jésus sur le royaume de Dieu ; c'est lorsque le besoin de guérison a été identifié que ces personnes ont été guéries.
- Le besoin de nourriture : les pains ont été donnés à des personnes qui avaient suivi Jésus et reçu son enseignement ; c'est lorsque le besoin alimentaire a été constaté que Jésus a opéré le miracle pour les nourrir.

Le second épisode de multiplication des pains est rapporté par Matthieu (15.32-39) et par Marc (8.1-10). Les mêmes événements s'y reproduisent presque à l'identique : il s'agit de personnes qui suivaient Jésus depuis trois jours et qu'il avait assurément enseignées. Ce second miracle peut donc être lu à la lumière du premier.

P.69

La parabole du bon Samaritain (Luc 10.25-37)

Jésus prononce cette parabole en réponse à un docteur de la loi qui voulait le mettre à l'épreuve en lui demandant : « Maître, que dois-je faire pour hériter la vie éternelle ? » (Lc 10.25). Jésus lui renvoie la question, et le docteur répond en citant la loi : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force, et de toute ta pensée ; et ton prochain comme toi-même » (Lc 10.27). Pour hériter la vie éternelle, Dieu doit donc être au centre de la vie et des intérêts de la personne, qui doit aussi manifester un amour réel pour son prochain. Selon l'apôtre Jean, l'amour du prochain découle de l'amour de Dieu :

Si quelqu'un dit : J'aime Dieu, et qu'il hâisse son frère, c'est un menteur ; car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? Et nous avons de lui ce commandement : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère. (1 Jn 4.20-21)

Par cette parabole, Jésus voulait montrer à ce docteur de la loi qui est son prochain. Sa réponse visait les chefs religieux. Un homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho tomba entre les mains de brigands, qui le dépouillèrent, le rouèrent de coups et l'abandonnèrent à demi mort. Un sacrificateur et un Lévite, qui suivaient le même chemin, le virent mais ne lui portèrent pas secours. Ces responsables religieux servaient Dieu au Temple ; ayant l'apparence de l'amour de Dieu, ils auraient dû, par conséquent, manifester de l'amour pour leur prochain.

En définitive, la question centrale de ce passage est de savoir ce qu'il faut faire pour hériter la vie éternelle : aimer Dieu et son prochain. Parce que Jésus s'adressait à des responsables religieux censés aimer Dieu, la discussion s'attarde sur l'amour du prochain, qui est la conséquence d'un véritable amour pour Dieu. Certes, la parabole ne mentionne pas l'enseignement de la Parole de Dieu à l'homme laissé à demi mort. Cependant, si nous considérons l'Évangile comme le don le plus précieux de Dieu et les biens matériels comme secondaires, rien ne devrait nous empêcher de partager l'Évangile avec ceux que nous

aimons. Si nous savons que l'aide matérielle est secondaire et éphémère, nous leur apporterons aussi l'Évangile, dont la portée est éternelle.

Regard critique sur certaines pratiques des ONG chrétiennes en Afrique

L'histoire des missions nous a déjà instruits à travers le phénomène des « chrétiens de riz » (*rice Christians*) dans la Chine du XIX^e siècle : des paysans chinois matériellement pauvres qui se déclaraient chrétiens par intérêt personnel. Il convient de rappeler aussi les dérives de l'Évangile social et de la théologie de la libération. Selon Greenway (1999), l'Évangile social a été repris par les tenants de la théologie de la libération, une théologie qui dépouille le Christ de ce qui fait de lui le Sauveur et le Seigneur. Les promoteurs de l'Évangile social œuvraient parmi les pauvres, mais leur action privilégiait le salut physique plutôt que le salut en Christ. Apparue dans la seconde moitié du XX^e siècle, la théologie de la libération « se rapprochait de l'Évangile social dans la mesure où elle se préoccupait essentiellement des pauvres au détriment de la conversion et du salut personnel » (Greenway, 1999, p. 114-115).

Ces dérives devraient aider les ONG chrétiennes à bien penser leurs actions. Nous voudrions ici saluer l'approche de Portes Ouvertes qui, comme le souligne Varton (2017, p. 147), n'intervient pas directement auprès des populations sur le terrain, mais passe par les Églises, lesquelles sont les instruments de la continuation de la mission de Jésus. Nous estimons que les ONG chrétiennes qui ne travaillent pas avec les Églises dispersent leurs forces ; cette stratégie les détourne de l'essentiel voulu par le Seigneur Jésus.

Lorsque Jésus déclare que ses disciples sont le sel de la terre (Mt 5.13), D. Y. Cohen (communication personnelle, en juillet 2024), dans son discours prononcé lors de la 39^e cérémonie de remise des diplômes de l'Africa International University, en propose l'interprétation suivante : Jésus étant la source d'eau vive, les chrétiens, en tant que sel, doivent donner soif aux gens de ce monde afin qu'ils viennent à lui pour boire de cette eau vive. Les ONG chrétiennes devraient agir dans ce sens. Notre expérience de pasteur à l'Église baptiste de Kpéténé 3, à Bangui, nous a montré que certaines ONG chrétiennes internationales opèrent en Afrique de la même manière que les ONG non confessionnelles. Pendant la pandémie de COVID-19, les responsables de l'une d'elles ont commandé à une veuve une production de savon en s'engageant à la payer. La commande a été honorée, mais l'ONG n'a pas réglé la somme convenue, malgré notre intervention en tant que pasteur ; plusieurs mois plus tard, l'affaire a dû être portée devant les tribunaux pour que l'organisation honore son engagement envers cette veuve. Au regard de l'accueil réservé à Ruth, de tels cas ne devraient plus se produire parmi les ONG chrétiennes qui soutiennent les œuvres des Églises en Afrique.

Une approche pratique de la mission intégrale pour les Églises d'Afrique subsaharienne

Préparer les mentalités des Églises

Notre expérience de pasteur à l'Église baptiste de Kpéténé 3, à Bangui, permet d'illustrer la démarche que nous suggérons ici. Cette Église étant de tradition congrégationaliste, c'est par un vote de l'assemblée que nous avons été appelé à y servir comme pasteur. Peu après notre prise de fonction, nous avons estimé que, le temple et le presbytère étant déjà construits et habitables, il convenait de passer à l'étape du développement socio-économique de la communauté. C'est en réfléchissant à cette question que nous avons consulté le procès-verbal de l'assemblée générale de l'année précédente. Il y était mentionné que l'Église avait projeté la construction d'un bâtiment de deux salles destiné à accueillir les enfants de l'École du dimanche (ECODIM). Saisissant cette occasion, nous avons proposé à l'Église de construire, au lieu de deux salles, trois salles et un bureau attenant. Ce bâtiment servirait ainsi doublement : le dimanche pour l'ECODIM et, les jours ouvrables, comme salles de classe d'une école primaire.

L'idée a été approuvée et toute l'Église s'est mobilisée. Des stratégies de collecte de fonds ont été mises en place à tous les niveaux de la communauté, et les jeunes ont travaillé jour et nuit à la fabrication de briques cuites. Nous avons vu la main de Dieu nous soutenir : le projet a vu le jour sans aide extérieure, au-delà même de nos prévisions.

Nos attentes à l'égard de cette école étaient multiples :

- le recrutement du personnel devait se faire d'abord au sein de l'Église, les membres possédant les compétences recherchées étant prioritaires ;
- l'école devait être ouverte en priorité aux enfants des membres de l'Église ; le cours d'instruction religieuse étant obligatoire pour tous les élèves, l'école permettrait de poursuivre l'annonce de l'Évangile ;
- enfin, les recettes de l'école devaient, en fin d'année, contribuer au budget de l'Église.

Au départ, c'est le comité de gestion de l'Église qui administrait les finances de l'école. Quelques mois après la rentrée scolaire, un contrôle a révélé de graves dysfonctionnements dans la gestion financière. En tant que pasteur, nous assumions la présidence du conseil d'administration (CA) de l'école ; compte tenu de nos occupations et de notre désir de partager les responsabilités, nous avons mis en place un bureau.

Les mentalités des membres de l'Église ne favorisaient cependant pas une gestion transparente des revenus de l'école. Les membres du CA sont entrés en conflit avec deux membres de l'Église qui enseignaient à l'école, au point de les contraindre à démissionner, au motif implicite qu'elles étaient en mesure de suivre de près la gestion du CA. Les membres du CA ont également empêché l'enseignement du

cours d'instruction religieuse pendant deux trimestres de l'année scolaire 2021-2022. Se déclarant autonome, le CA estimait n'avoir de comptes à rendre ni au pasteur ni au conseil de l'Église. La création de l'école avait été saluée par tous, mais sa gestion a rapidement engendré de nombreux différends entre le pasteur et un CA qui ne gérait pas l'école conformément aux attentes, différends qui ont abouti au départ du pasteur.

Un collègue pasteur nous a fait ce commentaire : « Pasteur, ta vision des choses est élevée par rapport à celle de l'Église, c'est pourquoi elle ne pouvait pas te comprendre ». Nous avons d'abord reçu ce commentaire comme une remarque qui nous plaçait au-dessus de l'Église. Notre compréhension a toutefois été recadrée à la lecture de l'ouvrage *Mission intégrale* (Van de Poll, 2017) : nous avons alors compris que notre échec tenait au fait de ne pas avoir pris le temps d'instruire l'Église sur la vision biblique de la mission intégrale. Pour la mission intégrale en Afrique, il est indispensable d'enseigner abondamment la vision biblique des choses, avec patience et persévérance.

P.72

L'Évangile de la prospérité

Une autre remarque concerne un enseignement biblique erroné largement répandu dans les Églises africaines : l'Évangile de la prospérité. À notre avis, celui-ci constitue une tentative de ministère intégral, galvanisée par une interprétation théologique particulière. Nous reprenons la définition qu'en donne le Groupe de travail théologique du Mouvement de Lausanne (Lausanne Theology Working Group, 2010), dans la traduction française reproduite par Wiher (2017) :

Pour nous, la théologie de la prospérité est l'enseignement selon lequel les croyants ont droit aux bénédictions de la santé et de la richesse et qu'ils peuvent y accéder par des confessions de foi positives et en semant des semences, c'est-à-dire en versant fidèlement dîmes et offrandes. (p. 181)

Cette théologie attire en conséquence de nombreux chrétiens des Églises africaines qui vivent dans la pauvreté, le désespoir et des souffrances multiformes. Ces chrétiens espèrent le succès en se soumettant à toutes sortes d'exigences imposées par les tenants de l'Évangile de la prospérité. Or ces exigences ne reposent sur aucune démarche concrète susceptible de conduire à la réalisation de leurs rêves. Les tenants de cet Évangile promettent le mariage, le voyage à l'étranger, l'emploi, la réussite aux examens, la colère de Dieu contre les ennemis, etc.

Les Églises africaines, notamment les Églises de réveil, sont en croissance parce qu'elles ont identifié les besoins des chrétiens africains. Mwambazambi (2017) affirme ainsi que « la plupart de ces Églises ont été fondées pour satisfaire d'abord les besoins socio-économico-politiques et spirituels de l'homme africain » (p. 53). Leurs réponses bibliques et théologiques à ces besoins sont cependant biaisées. Dès l'avant-propos de son ouvrage, Bourdanne (2011) tire les conséquences de ce constat :

Mais il nous faut aller au-delà de la critique. En plus de l'enseignement biblique donné avec droiture pour corriger les erreurs de cette théologie, il faut concrètement que l'église se préoccupe des besoins réels des personnes, en particulier de ceux vivant dans des contextes de pauvreté et de désespoir comme ceux vécus en Afrique et en Amérique Latine. (p. 8-9)

Dès lors, si l'Évangile de la prospérité ne constitue pas une réponse appropriée pour le ministère intégral des Églises africaines, il faut non seulement le dénoncer, mais aussi mener des actions concrètes pour faire face à la pauvreté des chrétiens africains dans leurs contextes.

Quelques exemples susceptibles d'inspirer les Églises africaines

P.73

Comme nous l'avons vu plus haut, le ministère de Jésus était centré sur le message du royaume de Dieu, tout en prenant en compte les besoins ressentis de ceux qui le suivaient. Étant donné que l'Église en Afrique compte en son sein de nombreux membres aux besoins multiples — sociaux, économiques, psychologiques et environnementaux —, nous pensons qu'elle peut identifier ces besoins et chercher à y apporter des solutions. Selon Nicholls (1996), l'Église est avant tout le lieu où l'intégration de la parole et de l'action doit être visible, si les chrétiens veulent rendre un témoignage crédible devant le monde qui les observe (p. 379).

Certaines Églises intègrent déjà dans leur vision de la mission la scolarisation, les œuvres sanitaires, les œuvres caritatives par la création d'organisations non gouvernementales (ONG) et le développement d'activités génératrices de revenus (AGR). Nous proposons que ces moyens soient mis à profit comme autant d'occasions d'annoncer la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ.

L'évangélisation par la scolarisation

Selon le rapport de l'UNICEF et de la Commission de l'Union africaine (2021), environ 105 millions d'enfants en âge de fréquenter l'école primaire ou secondaire n'étaient pas scolarisés en Afrique en 2019, soit 41 % du total mondial. Le même rapport note que « dans une cohorte, un enfant sur trois n'achève pas le cycle primaire. Dans l'enseignement secondaire, seuls 41 % des enfants d'une cohorte achèvent le premier cycle, et 23 % seulement achèvent le deuxième cycle » (p. 3). L'évangélisation par la scolarisation peut dès lors constituer un moyen pertinent dans le contexte actuel de l'Afrique subsaharienne. Avec la croissance démographique, en particulier celle de la jeunesse, le besoin de structures d'accueil pour les jeunes se fait de plus en plus sentir, d'autant que la plupart des États africains sont confrontés à de multiples crises — politiques, sociales, économiques, culturelles et sécuritaires — qui pèsent négativement sur la qualité de l'éducation.

L'intérêt de l'évangélisation par la scolarisation est considérable pour les Églises africaines. D'une part, elle leur procure des ressources et contribue ainsi à leur autonomie financière. D'autre part, elle leur permet de contribuer à la diffusion de la Parole de Dieu. Dongobada (2023) en donne un exemple en étudiant la

contribution de l'aumônerie scolaire du Séminaire évangélique de Yaloké, en République centrafricaine, à la foi des élèves bénéficiaires de l'étude biblique. L'enseignement de la Parole de Dieu y a suscité des conversions parmi les élèves ; leur foi est visible dans leurs familles et dans la société centrafricaine, et son rayonnement dépasse finalement les frontières du pays. Cet exemple peut inspirer les Églises africaines qui n'ont pas encore d'idée précise de l'organisation et du fonctionnement d'une aumônerie scolaire.

La conversion d'une élève dans un lycée évangélique au Tchad témoigne également du rôle que peut jouer l'évangélisation par la scolarisation auprès des élèves d'autres confessions religieuses. Taga (cité dans Dongobada, 2024) rapporte :

Un enseignant donna un Nouveau Testament des Gédéons à chaque élève pendant le cours d'instruction religieuse. Une jeune fille musulmane de la classe rapporta son Nouveau Testament à la maison et le cacha sous son lit. Un jour, alors que la jeune fille était encore à l'école, sa mère décida de nettoyer la maison et, en déplaçant les affaires, découvrit le Nouveau Testament. Elle appela immédiatement son mari pour lui dire que leur enfant avait apporté à la maison le livre falsifié des chrétiens. Le mari garda le livre et, peu après le retour de l'enfant, la frappa et jeta le Nouveau Testament dans le fleuve Chari. Quelques jours plus tard, l'homme dit qu'il voulait manger du poisson et envoya la servante en acheter un gros au marché. En ouvrant le ventre du poisson, elle trouva un document portant le nom de la jeune fille. Prise de panique, elle laissa le document dans le ventre du poisson. Lorsque l'homme rentra et demanda qu'on lui serve son repas, la servante répondit qu'elle n'avait pas préparé le poisson parce qu'elle avait vécu quelque chose d'extraordinaire. Elle raconta les faits, et l'homme demanda à voir le document. En le regardant, il se rappela l'avoir jeté dans l'eau un mois plus tôt. En le parcourant, il tomba sur l'Évangile de Jean et lut Jean 14.6. La famille fit appeler l'instructeur religieux pour qu'il lui explique ce verset, et finalement toute la famille accepta le Seigneur Jésus. Aujourd'hui, ses membres servent dans l'Église comme chrétiens. (p. 182-183, notre traduction)

Enfin, sur le plan social, l'instruction revêt une importance capitale pour l'Afrique subsaharienne. Si les Églises africaines parviennent à inscrire à leur agenda l'instruction de la jeunesse par la scolarisation, elles réaliseront un investissement important dans le capital humain.

L'évangélisation par l'œuvre sanitaire

Les difficultés du système sanitaire en Afrique subsaharienne ne diffèrent guère de celles du système éducatif évoquées plus haut. La couverture en soins de santé et l'utilisation des services demeurent faibles, et les conditions sanitaires restent globalement médiocres. L'accueil des patients dans les centres hospitaliers pose également problème : ils y sont soit victimes d'extorsion, soit mal reçus. Le Groupe de la Banque africaine de développement (2021) indique :

Alors que l'Afrique ne représente que 15 % de la population mondiale, elle supporte 24 % de la charge mondiale de morbidité et enregistre 50 % des décès par maladies transmissibles dans le monde. Malgré des progrès récents, la mortalité des moins de 5 ans (82/1 000 naissances vivantes) et la mortalité maternelle (533/100 000) restent élevées en Afrique subsaharienne et l'espérance de vie moyenne n'est que de 62 ans. (p. 4)

C'est pourquoi les structures sanitaires évangéliques pourraient être d'une grande utilité. Intégrées très tôt par certains missionnaires pionniers dans leurs stratégies d'évangélisation, elles sont encore en

activité aujourd'hui. Toutefois, leur vocation première — être un moyen de gagner des âmes au Christ — tend à dériver vers un but lucratif. Or Seel (1979) rappelle que le centre médical chrétien fait partie de l'Église, corps du Christ à l'œuvre, ce qui met en évidence la dimension spirituelle de la mission médicale (p. 19). Nous voudrions donc rappeler aux Églises africaines l'objectif primordial des centres de santé évangéliques : l'annonce de la Bonne Nouvelle.

À titre d'exemple, il importe de souligner l'œuvre accomplie par le Centre médical évangélique baptiste d'Ippy (CMEBI), créé en 1950 par les missionnaires de la Baptist Mid-Missions dans la préfecture de la Ouaka, à quelque 500 km de Bangui, la capitale. En raison de l'éloignement de cette localité, le CMEBI joue un rôle social très actif. Il constitue en outre un lieu de contact avec l'Évangile pour des personnes de toutes confessions : il attire non seulement des chrétiens, mais aussi des musulmans, des adeptes des religions traditionnelles africaines et des Peuls, éleveurs nomades difficiles à atteindre.

Contrairement au centre dentaire de l'Union des Églises évangéliques des Frères à Benz-Vi, à Bangui, où l'Évangile n'est pas partagé avec les patients, au CMEBI, chaque matin avant les visites et les consultations, les évangélistes médicaux annoncent l'Évangile afin de donner aux patients et à leurs accompagnateurs l'occasion d'entendre parler de Jésus. La majorité du personnel, composé d'évangélistes médicaux, se tient prête à saisir les occasions de conduire des personnes à la conversion. Ce moyen, très peu utilisé par les Églises africaines, mérite d'être valorisé et employé, à l'instar du CMEBI, dans une perspective d'évangélisation.

L'évangélisation par les œuvres caritatives

Certaines Églises africaines ne restent pas indifférentes aux crises socio-économiques que traversent les États africains. Les œuvres sociales qu'elles réalisent ne se limitent donc pas à la scolarisation et aux soins de santé. Elles mènent d'autres œuvres caritatives, souvent par l'intermédiaire d'ONG — orphelinats, centres de formation technique et professionnelle, AGR —, en vue de contribuer à la réduction de la pauvreté et à la valorisation de la dignité humaine. Nous insistons sur le fait que le but ultime de ces œuvres devrait être la conversion, puis l'édification des personnes.

Ces actions caritatives comprennent la lutte contre le VIH/sida et la prise en charge des personnes vivant avec le VIH ; la prise en charge des orphelins, notamment ceux du sida, des veuves et des enfants de la rue ; ainsi que la lutte contre la pauvreté sous diverses formes. Ces Églises mènent également des activités de développement : agropastoralisme, accès à l'eau potable, protection de l'environnement, etc. Par ces actions, les Églises protestantes centrafricaines n'accomplissent pas seulement leur mandat missionnaire, mais aussi leur mandat culturel. Selon Wiher (2010), l'objectif du mandat culturel est que « l'homme puisse vivre dans une situation de bien-être que l'on peut rapprocher du mot *shalom*, à la fois matériel et immatériel, temporel et éternel, présent et futur » (p. 9).

De manière générale, Bonnaz et Bonnaz (s.d.) observent :

La perspective « holistique » est de plus en plus le souci dans l'œuvre missionnaire : l'approche de l'évangélisation prend en compte les besoins de l'homme dans son intégralité (corps-âme-esprit). Le ministère de compassion pour les hommes et pour la justice sociale accompagne l'annonce de l'Évangile.

Cette conception est bien comprise par certaines Églises africaines. Nous constatons cependant une faible implication de celles-ci dans les œuvres sociales, ainsi qu'un manque de rigueur des Églises protestantes dans l'exploitation du volet évangélisation des structures sociales qu'elles ont mises en place. Il est temps que les Églises africaines renforcent leurs investissements dans l'évangélisation par les œuvres sociales.

P.76

Conclusion

Cet article s'est proposé de porter un regard analytique sur l'articulation entre l'évangélisation et la mission intégrale dans les Églises africaines. Les réalités de l'Afrique diffèrent de celles de l'Occident, d'où la nécessité d'une réflexion menée par des auteurs africains pour le contexte africain. La loi du glanage, loi biblique de protection des pauvres, en particulier des veuves, a montré comment Ruth, veuve et étrangère, a pu vivre après son intégration à la famille de Dieu et grâce à sa foi au Dieu d'Israël. Certains récits bibliques, tels que la multiplication des pains, ont montré que l'objectif principal de Jésus n'était pas de nourrir ceux qui le suivaient : ces personnes l'avaient suivi et étaient restées à ses pieds, jusqu'à trois jours, pour recevoir son enseignement sur le royaume de Dieu ; au moment où elles devaient rentrer, Jésus a identifié leurs besoins, sanitaires ou alimentaires, et y a répondu.

Nous avons également encouragé les ONG chrétiennes travaillant en Afrique à soutenir les œuvres des Églises locales, en vue d'un ministère pertinent, plutôt que d'imiter les ONG non confessionnelles et leur critère de laïcité, au risque de disperser leurs forces. À partir de notre propre expérience pastorale, nous avons souligné la nécessité de préparer les mentalités des Églises par un enseignement patient sur la vision biblique de la mission intégrale, et nous avons mis en garde contre l'Évangile de la prospérité, qui répond aux besoins réels des fidèles par des promesses théologiquement biaisées. Enfin, nous avons constaté que certaines Églises africaines ont investi dans la scolarisation, la santé et les œuvres caritatives. Leur contribution demeure toutefois limitée et tend parfois vers le lucratif. Nous encourageons donc les Églises africaines à reconsidérer ces moyens, en les mettant surtout au service des besoins de ceux qui suivent le Christ et de l'annonce de l'Évangile.

Bibliographie

Bonnaz, P., & Bonnaz, F. (s.d.). *Relations entre missions et église autochtones : passer de la dépendance à l'autonomie*. Consulté le 13 octobre 2026, à l'adresse http://matthieu2414.free.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=120&catid=8&Itemid=64

- Bourdanne, D. (2011). *L'évangile de la prospérité : une menace pour l'église africaine* (2^e éd.). Presses Bibliques Africaines.
- DeYoung, K., & Gilbert, G. (2015). *Quelle est la mission de l'Église ? Faut-il choisir entre le grand mandat et la justice sociale ?* Éditions BLF.
- Dongobada, R. D. (2023). La contribution de l'aumônerie scolaire au christianisme mondial : le cas du Séminaire évangélique de Yaloké en République centrafricaine. *Missiologie évangélique*, 11(1), 32-46. https://missiologie.net/wp-content/uploads/2023/07/ME_11-1-Final-1.pdf
- Dongobada, R. D. (2024). *A pedagogico-missiological evaluation of the contribution of the religious instruction teaching in Bangui evangelical secondary schools, Central African Republic* [Thèse de doctorat, Africa International University].
- Gotte, J.-F. (1987). La déclaration des droits du pauvre selon le Deutéronome. *Fac-Réflexion*, (6), pages 2-8.
- Greenway, R. S. (1999). *Introduction à la mission chrétienne*. Excelsis.
- Groupe de la Banque africaine de développement. (2021). *Stratégie pour des infrastructures sanitaires de qualité en Afrique 2021-2030* [Version révisée]. <https://medbox.org/index.php/dl/617a9bfe9570d2285a185044>
- La Sainte Bible : version Louis Segond* 1910. (1910). eBible.org. <https://ebible.org/fraLSG/>
- Lausanne Theology Working Group. (2010). Statement on the prosperity gospel. *Evangelical Review of Theology*, 34(2), 99-102.
- Mwambazambi, K. (2017). Les Églises d'initiative africaine : les causes du phénomène et ses implications missiologiques. Dans H. Wiher (dir.), *L'Afrique d'aujourd'hui et les Églises : quels défis ?* (p. 51-64). Langham Global Library.
- Nicholls, B. J. (1996). Our theological task: Preparing for mission in the 21st century. *Evangelical Review of Theology*, 20(4), 373-380.
- Seel, D. J. (1979). *Challenge and crisis in missionary medicine*. William Carey Library.
- UNICEF & Commission de l'Union africaine. (2021). *Transformer l'éducation en Afrique : un aperçu basé sur des données probantes et des recommandations pour des améliorations à long terme* [Résumé]. https://au.int/sites/default/files/documents/40839-doc-Transforming_Education_in_Africa_-_Sum_-_French.pdf
- Van de Poll, E. (dir.). (2017). *Mission intégrale : vol. 1. Vivre, annoncer et manifester l'Évangile, pour que le monde croie*. Excelsis.
- Varton, M. (2017). Mission intégrale en contexte de persécution. Dans E. Van de Poll (dir.), *Mission intégrale : vol. 1. Vivre, annoncer et manifester l'Évangile, pour que le monde croie* (p. 147 à 172). Excelsis.
- Wiher, H. (2010). Qu'est-ce que la mission ? Dans H. Wiher (dir.), *La mission de l'Église au XXI^e siècle : les nouveaux défis* (p. 9-21). Excelsis.
- Wiher, H. (2017). La Déclaration de Lausanne sur l'évangile de la prospérité. Dans H. Wiher (dir.), *L'Afrique d'aujourd'hui et les Églises : quels défis ?* (p. 211-224). Langham Global Library.
- Wright, C. J. H. (2012). *La mission de Dieu : fil conducteur du récit biblique*. Excelsis.

« Allah du Qur'ân est le même que le Dieu de la Bible » : ambiguïté ou dichotomie sémantique ?

MBAINDIGUIM Békaouel Emile

Université Évangélique du Tchad

emile.mbaindiguim@gmail.com

Résumé : Dès ses origines, l'islam s'est présenté à l'Église à la fois comme un défi et comme une source de défis. Parmi ceux-ci figurent la personne de Muhammad, considéré par les musulmans comme le dernier des prophètes, et le Qur'ân, tenu pour la parole éternelle et incréée de Dieu. L'affirmation de la prééminence du Qur'ân sur les Écritures antérieures, de Muhammad sur tous les prophètes, y compris Jésus-Christ, et de l'islam sur les autres religions implique la remise en cause de la fiabilité de la Bible et le rejet de la divinité de Jésus-Christ. L'affirmation selon laquelle « Allah du Qur'ân et le Dieu de la Bible sont le même » laisse perplexes les chrétiens pour qui la Bible seule fait autorité en matière de foi, de révélation et d'éthique. Le présent article examine cette affirmation au moyen d'une approche apologétique fondée sur une analyse comparée des textes bibliques et qur'aniques relatifs à la révélation et aux attributs divins. Il montre que la difficulté est avant tout sémantique : un même vocabulaire (« Dieu », « unique », « le même ») recouvre des réalités doctrinales et théologiques profondément différentes. L'unicité numérique de Dieu, confessée par les deux traditions, ne suffit pas à établir l'identité du Dieu confessé, puisque la révélation biblique de Dieu est trinitaire et culmine dans l'incarnation et la mort rédemptrice de Jésus-Christ. L'article conclut que l'Église en Afrique doit aider les chrétiens à discerner ces différences, en vue d'un témoignage fidèle et d'un dialogue honnête avec les musulmans.

Mots clés : croyances musulmanes, foi chrétienne, unicité de Dieu, Trinité, Allah

Abstract: From its very beginnings, Islam has presented itself to the Church both as a challenge and as a source of challenges. These include the person of Muhammad, regarded by Muslims as the last of the prophets, and the Qur'an, held to be the eternal and uncreated word of God. The claim that the Qur'an is preeminent over earlier Scriptures, that Muhammad is preeminent over all prophets, including Jesus Christ, and that Islam is superior to all other religions entails both a challenge to the reliability of the Bible and a rejection of the divinity of Jesus Christ. Consequently, the statement that "the Allah of the Qur'an and the God of the Bible are the same" perplexes Christians, for whom the Bible alone is authoritative in matters of faith, revelation, and ethics. This article examines that statement through an apologetic approach based on a comparative analysis of biblical and Qur'anic texts dealing with revelation and the divine attributes. It shows that the difficulty is first of all semantic: the same vocabulary ("God," "one," "the same") covers profoundly different doctrinal and theological realities. The numerical oneness of God, confessed by both traditions, is not sufficient to establish the identity of the God confessed, since the biblical revelation of God is Trinitarian and culminates in the incarnation and redemptive death of Jesus Christ. The article concludes that the Church in Africa must help Christians discern these differences, for the sake of faithful witness and honest dialogue with Muslims.

Keywords: Muslim beliefs, Christian faith, oneness of God, Trinity, Allah

Introduction

De nombreux malentendus obscurcissent les relations islamo-chrétiennes. Il en résulte souvent une foi ambiguë, aux motivations floues, qui reflète une identité hybride. L'acculturation et l'aliénation d'un grand nombre de chrétiens africains les privent de leur identité propre. Ces chrétiens deviennent des êtres partagés, incapables de rendre compte de leur foi face à certaines affirmations avancées lors d'un débat apologétique. En contexte musulman, ils vivent une foi ambivalente, car ils se trouvent pris entre deux réalités religieuses : d'une part, le christianisme, qu'ils tiennent pour pertinent et convaincant ; d'autre part, l'islam, aisément adaptable au terroir local, mais que nous jugeons aliénant pour le chrétien. Mal affermis, ces chrétiens adoptent des pratiques et des croyances incompatibles avec la foi chrétienne authentique et l'enseignement biblique. Pour eux, chrétiens et musulmans adorent le même Dieu. Leur situation rappelle celle de Samba Diallo, le héros de *L'aventure ambiguë*, dont l'aveu résume bien la condition de la plupart d'entre eux : « Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange, en détresse de n'être pas deux » (Kane, 1961, pp. 123-124)

P.79

Il suffit d'observer la vie socioreligieuse des chrétiens pour mesurer l'ampleur du phénomène : pratiques contradictoires en matière de mariage, journées nationales de prière pour la nation au cours desquelles musulmans et chrétiens prient ensemble, comme c'est le cas au Tchad. Un tel œcuménisme, doublé de pluralisme religieux, a conduit un dignitaire musulman de N'Djamena à nous confier :

Dans nos villages, musulmans et chrétiens vivent en harmonie, ils célèbrent leurs fêtes ensemble. À Noël, les musulmans offrent à leurs amis chrétiens des poulets, des chèvres et même un bœuf, des sacs de riz et de sucre selon les possibilités et disponibilités, et au moment du Ramadan, les chrétiens donnent autant aux musulmans. Lors de certaines solennités, les deux groupes prient ensemble. (Communication personnelle, s.d.)

Dans le même registre, le responsable d'une Église locale affirme : « Je ne vois aucun problème si les chrétiens et les musulmans qui vivent ensemble au village assistent et participent aux festivités des uns des autres, entreprennent des actions communes telles que la prière et se marient entre eux » (communication personnelle, [s.d.]). Une telle déclaration, venant d'un responsable censé être un modèle pour le troupeau (1 P 5.3)², peut avoir des répercussions très négatives sur la vie des chrétiens. Devant une situation à la fois ambiguë et dichotomique, les théologiens et missiologues africains devraient réévaluer les enseignements théologiques dispensés et prendre en compte les besoins réels des Églises dans le domaine apologétique. Une foi ambivalente et ambiguë résulte vraisemblablement de pesanteurs culturelles et religieuses. Les théologiens africains ont donc besoin de courage et de discernement pour reprendre, en l'appliquant à ce contexte, l'appel du prêtre et théologien camerounais Jean-Marc Ela : « Il nous faut libérer le christianisme africain de sa captivité babylonienne à laquelle l'ont réduit les structures romaines » (Ela, 1985, p. 65).

²Sauf indication contraire, les citations bibliques sont tirées de Louis Segond 1910.

Dans un monde où les débats interreligieux prennent une importance croissante, et où l'affirmation « Allah du Qur'ân et le Dieu de la Bible sont le même » laisse perplexes de nombreux chrétiens, il importe de saisir les nuances qui distinguent les conceptions de Dieu dans le Qur'ân et dans la Bible afin de favoriser un dialogue islamo-chrétien véritable. La problématique de la présente étude porte sur la compréhension de la nature et de l'identité de Dieu. Dans le domaine de la confession de foi, les relations entre chrétiens et musulmans sont à la fois ambiguës et complexes. Cette ambiguïté s'observe d'abord dans l'usage sémantique : un même vocable recouvre des réalités doctrinales et théologiques très différentes. Le présent article explore cette complexité en soulignant les similarités et les différences qui façonnent les croyances et les pratiques musulmanes et chrétiennes, afin de montrer en quoi la comparaison des deux textes éclaire la compréhension chrétienne de Dieu.

Plusieurs auteurs ont consacré d'importantes réflexions à cette question, parmi lesquels al-Ghazali (1095) et Ibn Taymiyya (1298), Abdul Auf (1974), Ajjola (1978), Rahman (1980), Abashiya et Ulea (1991), Sanneh (1993), Gabriel (2004), Jourdan (2011) et Durie (2018). Rares sont toutefois les chercheurs, et en particulier les islamologues chrétiens, qui se sont intéressés aux fondements scripturaires (Bible et Qur'ân) pourtant susceptibles de fournir un cadre d'analyse pertinent pour cette problématique. C'est à ces fondements qu'il importe de s'intéresser, afin de mieux comprendre la question et de l'expliquer aux chrétiens non avertis.

Pour conduire cette réflexion, nous avons procédé de plusieurs manières. Nous avons d'abord recueilli les points de vue de quelques responsables musulmans et chrétiens. Toutes les démarches envisagées n'ont cependant pas produit les résultats escomptés, car la plupart des personnes interrogées craignaient de s'exprimer librement dans un contexte où la cohabitation pacifique demeure fragile. Une recherche documentaire a ensuite complété ces données. La compilation, la confrontation et l'analyse des données issues de l'observation participante, des entretiens et de la lecture des ouvrages ont permis de dégager l'essentiel du présent article, dont l'objectif est de contribuer à l'intelligibilité de la problématique. La recherche s'est heurtée à deux difficultés principales : l'indisponibilité des personnes susceptibles de fournir des réponses fiables et l'accès limité aux travaux exégétiques et herméneutiques de théologiens musulmans sur les versets qur'aniques pertinents pour notre sujet.

Notre problématique soulève une question centrale : quelle est la différence théologique et doctrinale entre Allah du Qur'ân et le Dieu de la Bible ? Trois questions secondaires en découlent. Quelle justification qur'anique et biblique peut-on donner à l'affirmation « chrétiens et musulmans adorent le même Dieu » ? Si Allah du Qur'ân est le Dieu de la Bible, comment expliquer que le Qur'ân rejette la Trinité biblique ? En quoi les conceptions qur'anique et biblique de Dieu sont-elles semblables, identiques ou simplement comparables ? La méthode adoptée est apologétique ; elle repose sur une analyse biblique et qur'anique

de l'origine, de la source et du contenu de la révélation prophétique, ainsi que des attributs de Dieu dans le Qur'ân et dans la Bible.

Trois axes structurent l'article. Le premier présente la conception qur'ânique et la conception biblique de Dieu. Le deuxième examine les similarités entre la Bible et le Qur'ân, afin de dégager les points communs que partagent chrétiens et musulmans. Le troisième évalue la nature et l'identité du Dieu que chrétiens et musulmans prétendent adorer en commun.

Conception qur'ânique et conception biblique de Dieu

P.81

La conception qur'ânique et islamique de Dieu

Le Qur'ân

Pour saisir la richesse et la complexité du Qur'ân, il convient d'abord d'en connaître le contexte historique et culturel. Selon la tradition musulmane, le Qur'ân a été révélé à Muhammad par l'ange Gabriel entre 610 et 632 apr. J.-C., à une époque marquée par de profondes transformations sociales et religieuses dans la péninsule Arabique. Il constitue le fondement de la foi islamique. Tenu par les musulmans pour incréé, inaltérable et inimitable, il se compose de 114 sourates et de 6 236 versets³, révélés à La Mecque ou à Médine selon les étapes de la vie de Muhammad et du développement de l'islam. Les sourates dites « mecquoises » sont associées aux débuts de la prédication de Muhammad à La Mecque, tandis que les sourates « médinoises » correspondent à la période où Muhammad devient le chef politique incontesté de la première communauté musulmane à Yathrib, devenue Médine. Selon Nehls et Eric (2006), le Qur'ân, comme l'islam lui-même, puise à de nombreuses sources, qui vont du Talmud aux idées propres de Muhammad, en passant par des croyances religieuses perses, des pratiques païennes et des récits bibliques (p. 16).

Le Qur'ân se présente comme le recueil des prescriptions divines et comme la confirmation de l'ordre, déjà contenu dans les Écritures antérieures, de n'adorer qu'Allah seul. Il se distingue toutefois des livres qui l'ont précédé et prétend prévaloir sur eux : « Nous t'avons révélé l'Écrit avec (la) vérité, corroborant l'Écrit qui l'a précédé et prévalant sur lui » (Q. 5.48)⁴. Selon la perspective islamique, la révélation biblique aurait été donnée à des peuples déterminés et pour un temps limité, alors que la révélation qur'ânique s'adresserait à tous les hommes, de toutes langues et de toutes ethnies, quelle que soit leur distance par rapport au temps de la révélation. C'est ce qu'exprime le verset suivant, placé dans la bouche de

³Selon la numérotation kufique, adoptée par l'édition du Caire (1924) et aujourd'hui la plus répandue. Le chiffre de 6 616 versets, parfois avancé, ne correspond à aucune des numérotations reconnues ; d'autres traditions de comptage donnent des totaux voisins de 6 236.

⁴Sauf indication contraire, les citations du Qur'ân sont tirées de l'édition du Caire (1924). La numérotation des versets suit l'édition du Caire.

Muhammad : « Ce Qur'ân m'a été révélé pour qu'à travers lui je vous avertisse, vous, ainsi que tous ceux à qui il parviendra » (Q. 6.19). Pour les musulmans, le Qur'ân ne peut être falsifié, car Allah lui-même en assure la préservation : « C'est vraiment Nous qui avons révélé le Rappel (le Qur'ân), et c'est Nous qui en sommes gardien » (Q. 15.9). La première personne du pluriel, fréquente dans le Qur'ân, désigne Allah : il s'agit du « nous » de majesté, qui exprime la grandeur d'Allah et non l'existence de plusieurs divinités.

Le Qur'ân affirme être venu confirmer et préserver les Écritures antérieures (Q. 5.48), qu'il présente comme une révélation immuable de Dieu (Q. 2.136 ; 10.65) dont le message serait identique à celui des prophètes précédents (Q. 41.43).

Dieu dans le Qur'ân : ses principales caractéristiques

Le monothéisme islamique. La force de l'islam ne réside ni dans ses rites ni dans son éthique, mais dans une grande idée : le monothéisme pur. Aucune religion du monde n'a un credo plus bref que celui de l'islam, et aucun credo n'est aussi connu et aussi souvent répété (Ajijola, 1978, p. 16). Toute la théologie, la philosophie et la vie religieuse musulmanes se résument en sept mots arabes : *La ilaha illa Allah, Muhammad rasul Allah* (« Il n'y a de dieu qu'Allah, et Muhammad est l'envoyé d'Allah »). C'est le fondement même de la religion islamique (Zwemer, 1905, p.11), mais aussi la devise de la vie familiale musulmane, la formule rituelle qui accueille le nouveau-né comme croyant et le dernier message murmuré à l'oreille du mourant.

La nature d'Allah : son existence, son unicité et la signification du nom Allah. La sourate 112 est consacrée à la question fondamentale : « Qui est Dieu ? » Selon la tradition islamique, elle constitue la définition d'Allah donnée par Muhammad. Ibn Abbas rapporte que la tribu de Quraych aurait dit : « Ô Muhammad, décris-nous ton Seigneur que tu nous invites à adorer » ; c'est alors que cette sourate aurait été révélée (Sunan al-Tirmidhî (hadith n°3364). Elle se lit ainsi : « Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux. Dis : Il est Dieu, l'Unique, l'Éternel, l'Absolu ; Il n'engendre pas et n'a pas été engendré ; et nul n'est semblable à Lui. » Les musulmans croient que cette sourate « vaut le tiers du Qur'ân tout entier, et [que] les sept cieux et les sept terres sont fondés sur elle ». Selon une tradition, confesser ce verset revient à se débarrasser de ses péchés, comme on dépouille un arbre de ses feuilles en automne (al-Bukhari, s.d., vol. 6, p. 493-495).

La pierre angulaire du message de Muhammad était l'unicité absolue de Dieu. En invitant son peuple à se joindre à lui dans l'adoration et le service du seul vrai Dieu, Muhammad aurait avancé plusieurs arguments en faveur de l'existence de Dieu, comme points de départ de sa connaissance (Abou Ridah, 1982, p. 41). Le Qur'ân emploie deux termes pour exprimer l'unicité divine : *ahad* et *wahid*. *Ahad*, employé comme adjectif, sert à nier que Dieu ait un partenaire ou un associé (S. 112 : 1 ; 2 : 136, 163, 285 ; 3 : 2, 18) ; en arabe, cette forme exclut tout autre nombre. Le second terme, *wahid*, peut avoir le même sens et est employé

ainsi à de nombreuses reprises dans le Qur'ân. Il revêt toutefois une autre nuance : « le même Dieu pour tous », c'est-à-dire pour toute l'humanité issue d'Adam et Ève. L'unicité d'Allah est ainsi la caractéristique distinctive de l'islam.

Selon Rahman (1980), l'existence de Dieu est, pour le Qur'ân, strictement fonctionnelle : Dieu est le Créateur et le soutien de l'univers et de l'homme, et particulièrement le dispensateur de la guidance humaine, Celui qui juge l'homme, individuellement et collectivement, et lui applique une justice miséricordieuse (p. 3). Un autre auteur musulman écrit : « Dieu est l'essence de l'existence. Il est le Premier et le Dernier. Il est unique et rien ne Lui ressemble en quoi que ce soit. Il est Unique et l'Unique. Il se suffit à lui-même, n'a besoin de rien, mais tout a besoin de Lui » (Abdul Auf, 1974, p. 2-3).

Mais qui est Dieu ? Le fondement qur'ânique des « plus beaux noms » d'Allah se trouve en Q. 59.22-24. En arabe, *Allah* est le terme générique qui désigne Dieu ; en islam, il en est aussi le nom personnel. Les chrétiens arabophones, qui employaient ce terme avant même l'avènement de l'islam, n'éprouvent aucune difficulté à s'en servir pour invoquer le Seigneur. Pour les musulmans, Allah n'est autre que le Dieu de Moïse et de Jésus (Bucaille, 1988, p. 120-121). Toutefois, l'usage de ce nom par les chrétiens arabes ne doit pas conduire à conclure d'emblée que le Dieu présenté par le Qur'ân est le même que celui qui se révèle dans la Bible : l'identité du mot n'implique pas l'identité de la réalité désignée. La conception qur'ânique de Dieu diffère en effet de celle de la Bible sur plusieurs points, sur lesquels nous reviendrons.

Pour l'islam, Allah seul mérite toutes les formes d'adoration, visibles ou cachées. C'est ce que désigne le terme *ulûhiyya* : « Votre dieu (*ilâh*) est un dieu (*ilâh*) unique. Point d'*ilâh* (méritant une *ulûhiyya*, une adoration exclusive) sauf Lui, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux » (Q. 2.163). Toutes les marques d'adoration (l'invocation, la crainte, la confiance, la requête, la prière, l'aumône légale ou *zakat* et le jeûne) sont donc réservées à Allah seul. Aucune créature ne doit être adorée. L'importance de cette adoration exclusive apparaît dans la profession de foi (*chahada*) : *lâ ilâha illa-l-lâh* (« il n'y a d'*ilâh* qu'Allah »). Aucune forme d'adoration ne doit être adressée à un autre que Lui.

Selon le Qur'ân, l'adoration est la raison d'être des hommes et des djinns : « Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent » (Q. 51.56). Adorer un autre qu'Allah relève de l'associationnisme (*shirk*). Le Qur'ân insiste sur un monothéisme pur et absolu et condamne toute forme de polythéisme ou d'association. Le *shirk* contredit la foi musulmane : c'est le plus grave des péchés contre Allah et le seul qu'il ne pardonne pas : « Allah ne pardonne pas qu'on Lui associe quelqu'un, mais pour tout ce qui est moindre, Il pardonne à qui Il veut » (Q. 4.48) ; « Dieu ne pardonne pas le péché de Lui associer d'autres divinités ; mais Il pardonne à qui Il veut les autres péchés. Quiconque associe d'autres divinités à Dieu s'est égaré loin, très loin du droit chemin » (Q. 4.116). Selon un hadith, Muhammad, interrogé sur le péché le plus grave aux yeux d'Allah, répondit : « C'est quand tu attribues à Allah un égal en rendant un culte à un

autre que Lui, alors que c'est Lui qui t'a créé » (al-Bukhari, s.d., n° 4207 ; Muslim, s.d., n° 86). Selon le Qur'ân, le *shirk* annule les bonnes œuvres de ceux qui le commettent : « S'ils avaient associé quelqu'un à Allah, alors ils auraient perdu le bénéfice des œuvres qu'ils accomplissaient » (Q. 6.88). Il entraîne irrémédiablement la punition éternelle : « Assurément, Allah refusera le paradis à celui qui Lui attribue un associé, et sa demeure sera le feu de l'enfer » (Q. 5.72).

On distingue deux types de *shirk* : le *shirk* majeur et le *shirk* mineur. Le *shirk* majeur consiste à adresser à un autre qu'Allah l'une des formes d'adoration. Adresser à Allah une prière ou un acte qu'Il aime relève du « monothéisme pur » (*at-tawhîd*) et constitue un acte de foi pure⁵. En revanche, consacrer ses prières et ses actes de piété à un autre qu'Allah est un *shirk*, une mécréance impardonnable. Le *shirk* mineur désigne toute parole ou action qui constitue un moyen d'accéder au *shirk* majeur ou un chemin qui y conduit. L'ostentation dans la piété (prolonger ses prières, ou réciter à haute voix le Qur'ân et d'autres formules de louange pour se faire remarquer) en est un exemple. Muhammad aurait dit à ses disciples : « Ce dont j'ai le plus peur pour vous, c'est le *shirk* mineur » (Musnad Ahmad (notamment sous les numéros de hadith 23630 ou 27742 selon les éditions)).

Caractéristiques de Dieu dans le Qur'ân. L'Allah du Qur'ân est un et unique, et non trois (Q. 2.163 ; 4.171 ; 16.22) ; il n'a pas de fils (Q. 2.116 ; 10.68). Créateur (Q. 2.29), il est éternel, omnipotent, omniprésent et omniscient (Q. 2.29, 115, 255 ; 3.26 ; 6.59 ; 7.7 ; 20.111 ; 67.1) et transcendant (Q. 4.171). Il est le meilleur des stratèges (Q. 3.54 ; 8.30) ; Lui seul peut accomplir des miracles (Q. 29.50) ; Il veut que justice soit faite (Q. 7.29) ; Il est aimant, pardonneur et protecteur (Q. 2.257 ; 3.150 ; 5.74 ; 11.90 ; 15.49). Il est aussi le Secours, le Bienfaiteur, le Miséricordieux, le Gardien et le Soutien (Q. 2.21-22 ; 3.150 ; 4.45 ; 9.117 ; 52.28). Il aide ceux qui L'aident et considère tous les croyants comme Ses serviteurs, littéralement Ses « esclaves » (Q. 19.63 ; 22.40 ; 47.7). Il égare qui Il veut et remplira l'enfer de djinns et d'hommes (Q. 4.88 ; 11.119 ; 13.27). Le verset 255 de la sourate 2, connu sous le nom d'*Ayat al-Kursi*, décrit Allah comme Celui qui ne dort ni ne sommeille et qui possède tout ce qui est dans les cieux et sur la terre, soulignant ainsi sa souveraineté totale sur l'univers. La sourate 55, quant à elle, met en évidence la miséricorde divine en répétant le refrain « Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ? », afin de rappeler aux croyants la gratitude qu'ils doivent au Créateur⁶.

⁵Allah a dit : « Votre Seigneur a dit : "Invoquez-moi et je vous exaucerai" » (Q. 40.60) ; « En Allah seul mettez votre confiance si vous avez vraiment la foi » (Q. 5.23) ; « Prosternez-vous donc pour Allah et adorez » (Q. 53.62). Quiconque voue l'une de ces formes d'adoration à un autre qu'Allah devient, de ce fait, un *mushrik* (coupable de *shirk*) et un mécréant.

⁶Ces références qur'âniques, parmi bien d'autres, renforcent l'idée que Dieu est à la fois proche de l'humanité par sa compassion et infiniment au-dessus de sa création par sa majesté et sa puissance. C'est cette dualité qui rend la conception qur'ânique de Dieu à la fois grandiose et accessible, et qui incite les fidèles à méditer sa grandeur tout en recherchant sa guidance et sa clémence.

Le présupposé qur'ānique : « Allah est le même que le Dieu de la Bible »

Le fondement qur'ānique de l'affirmation selon laquelle chrétiens et musulmans adorent le même Dieu se trouve dans la sourate 29, verset 46 :

Et ne discutez que de la meilleure façon avec les gens du Livre, sauf ceux d'entre eux qui sont injustes. Et dites : « Nous croyons en ce qu'on a fait descendre vers nous et descendre vers vous, tandis que notre Dieu et votre Dieu est le même, et c'est à Lui que nous nous soumettons. » (Q. 29.46)

Ce verset enjoint aux musulmans de ne discuter avec les juifs et les chrétiens que « de la meilleure façon », c'est-à-dire par l'exhortation et l'encouragement, avec des arguments clairs, sauf avec ceux d'entre eux qui « sont injustes ». Selon certains exégètes musulmans comme Al-Tabari, Ibn Kathir, l'Imam Al-Qurtubi, Qatadah et Muqatil Ibn Sulayman, ces derniers désignent ceux qui, par entêtement et obstination, ont déclaré la guerre aux musulmans ; ils doivent être combattus jusqu'à ce qu'ils versent la capitation (*jizya*) en état de soumission (Q. 9.29). Ce verset fonde le statut de la *dhimma*, ou « pacte de protection », élaboré pour régir la situation des non-musulmans qui refusaient de se convertir à l'islam (Durie, 2005, p. 278). La *dhimma* était accordée par les conquérants comme l'une des issues possibles du jihad militaire. Elle garantissait aux vaincus un cadre juridique et institutionnel qui leur assurait une certaine liberté religieuse et déterminait leur place sociale et économique dans l'État islamique. En retour, les « gens du pacte » (*dhimmis*) étaient tenus de verser un tribut perpétuel à la communauté musulmane (*oumma*) et d'adopter envers elle une attitude d'humble servitude. C'est cette condition que désigne le terme *dhimmitude*.

Le Qur'ān invite les musulmans à déclarer aux juifs et aux chrétiens qu'ils croient en Celui qui leur a révélé la Torah et l'Évangile, que leur Dieu commun est Un, sans associé dans Sa divinité, Sa seigneurie et Sa perfection, et que c'est à Lui seul que les humains sont soumis et assujettis (Q. 2.163 ; 3.84 ; 29.46). Des théologiens et apologistes musulmans citent plusieurs autres versets qur'āniques à l'appui de cette identité. Aucun texte biblique, en revanche, ne contient une telle affirmation. Certes, le christianisme et l'islam partagent un certain nombre de postulats : tous deux sont des religions monothéistes, historiques et scripturaires, et parlent du Dieu unique en termes de sainteté et de justice. Chrétiens et musulmans prétendent connaître, adorer et confesser le seul vrai Dieu. S'agit-il pour autant du même Dieu ?

Frères dans la foi

Pour convaincre les chrétiens de son temps, Muhammad recourt à une métaphore familiale audacieuse afin d'exprimer l'étroite parenté qu'il percevait entre les religions prophétiques monothéistes : « Je suis le plus proche parent de Jésus, fils de Marie, dans ce monde et dans l'au-delà. Les prophètes sont frères, fils d'un même père et de coépouses. Leurs mères sont différentes, mais leur religion est une » (al-Tabrizi, s.d., 26.17). Le Qur'ān rapporte en outre la déclaration suivante :

Dis : « Nous croyons en Dieu et à ce qui nous a été révélé, ainsi qu'à Abraham, Ismaël, Isaac, Israël et les tribus ; nous croyons à ce qui a été donné à Moïse, à Jésus et à tous les autres prophètes de la part du Seigneur. Nous ne faisons aucune distinction entre eux et nous nous en remettons à Dieu. » (Q. 2.136)

Dans cette perspective, Muhammad aurait manifesté une attitude de tolérance, même envers les idolâtres, lorsqu'il s'adressait aux Mecquois dans une sourate antérieure :

Mécréants, je n'adore pas ce que vous adorez, et vous n'adorez pas ce que j'adore. Je n'adorerai jamais ce que vous adorez, et vous n'adorerez jamais ce que j'adore. Vous avez votre religion et j'ai la mienne. (Q. 109)

Selon certains exégètes musulmans, ce passage aurait toutefois été abrogé par un verset ultérieur : « Quiconque choisit une autre religion que l'islam ne sera pas accepté et sera parmi les égarés dans l'au-delà » (Q. 3.85). On peut légitimement s'étonner de cette tension dans l'enseignement qur'ānique sur la tolérance, d'autant plus que Muhammad recourait habilement au thème de la fraternité religieuse, se présentant lui-même et Jésus comme des « frères dans la foi » :

Le Messenger d'Allah dit : « Je suis le plus proche de Jésus, fils de Marie, parmi tous les hommes, dans ce monde et dans l'au-delà. » Ils dirent : « Comment se fait-il, Messenger d'Allah ? » Il répondit : « Les prophètes sont frères dans la foi, ayant des mères différentes. Leur religion est cependant une et il n'y a pas d'apôtre entre nous (entre moi et Jésus-Christ). » (Muslim, s.d., livre 50, n° 5736 ; al-Bukhari, s.d., livre 55, n° 652)

Cette notion de « frères dans la foi » a conduit De Robert (1991) à affirmer que les musulmans ne doivent pas être considérés comme des païens, « mais comme des cousins ou des frères qui partagent avec nous des connaissances essentielles sur Dieu et l'histoire sainte » (p. 29). Muhammad affirmait que lui et Jésus pratiquaient la même religion. Comment cela est-il possible ? Muhammad vivait dans une société composée de juifs, de chrétiens et d'idolâtres, et il y prêchait le monothéisme. Il expliquait à ses auditeurs que ce Dieu unique était le même que le leur. Selon lui, l'islam était la religion originelle : Abraham l'aurait pratiqué avant même la fondation du judaïsme et du christianisme. Le Qur'ān déclare : « Abraham n'était ni Juif ni chrétien, mais il était un vrai musulman... En vérité, c'est bien ceux qui l'ont suivi, ainsi que ce Prophète-ci, et ceux qui ont cru » (Q. 3.67-68). Tous les prophètes issus d'Abraham auraient également pratiqué l'islam, et le Qur'ān cite un bon nombre de prophètes bibliques à l'appui de cette thèse. Muhammad les appelle tous ses « frères », à l'exception d'Abraham, qu'il qualifie de père. Une question importante se pose toutefois : Abraham ayant eu trois descendances, celles de Sara, d'Agar et de Ketoura (Gn 16.15 ; 17.18-19 ; 25.1-3), laquelle aurait hérité de ses pratiques religieuses ? Quelle lignée a hérité de son patrimoine spirituel (Brahim, s.d., p. 22-24) ? L'Écriture y répond : l'alliance est établie avec Isaac (Gn 17.19-21 ; 21.12) et, selon le Nouveau Testament, les véritables héritiers d'Abraham sont ceux qui partagent sa foi en Christ (Ga 3.7, 29).

Des théologiens et apologistes musulmans soutiennent que Muhammad aurait récité ces versets lors de la visite d'une délégation chrétienne de Najran (région proche de la frontière nord de l'actuel Yémen), en l'an 9 de l'Hégire. Venus s'informer au sujet de l'islam, ces chrétiens se seraient entendu dire : « Devenez musulmans. » Ils auraient répondu : « Nous sommes déjà musulmans parce qu'avant même de vous

rencontrer, nous adorions un seul Dieu » (Attribué à Bukhari, ce récit provient en réalité de la tradition biographique de la Sīra d'Ibn Ishāq (et transmise par Ibn Hishām. Cf S. 28 :53). Muhammad leur aurait alors expliqué les différences entre l'islam et le christianisme, en commençant par le récit de la naissance de Marie, mère de Jésus, et de celle de Jean-Baptiste, et leur aurait déclaré que Jésus adorait Allah et exhortait ses disciples à faire de même : « En vérité ! Allah est mon Seigneur et votre Seigneur. Adorez-Le donc : voilà un chemin droit » (Q. 3.51).

La conception biblique et chrétienne de Dieu

P.87

La conception biblique de Dieu est à la fois riche et profondément enracinée dans la révélation faite à Israël, puis accomplie en Jésus-Christ. La Bible ne cherche pas à démontrer l'existence de Dieu : elle l'affirme d'emblée (Gn 1.1), et c'est par la foi qu'on la reçoit (Hé 11.6). Qui est donc Dieu ? Qu'est-ce qui, en Dieu, fait qu'Il est Dieu ? Autrement dit, quelle est l'essence de Dieu ? Sans prétendre élaborer ici une théologie systématique, nous relèverons quelques éléments de l'essence de Dieu et certains de ses attributs, avant de présenter la doctrine biblique de la Trinité.

Le christianisme ne conçoit pas la Bible comme le fruit d'une dictée divine, mais comme la Parole de Dieu inspirée, transmise par des auteurs humains que l'Esprit saint a conduits (2 Tm 3.16 ; 2 P 1.21). Dieu s'y révèle à travers l'histoire comme un Dieu d'amour, de justice et de sainteté, et l'Écriture constitue un témoignage fidèle et divinement inspiré de sa nature. La Bible est plus qu'un livre : c'est une bibliothèque de soixante-six livres et lettres, écrits sur une période de plus de mille ans par des auteurs inspirés dont le contexte est pleinement assumé, puis soigneusement rassemblés. Son sommet est la révélation de Dieu dans l'incarnation de sa Parole éternelle. Selon la Bible (2 Co 5.19 ; Hé 1.1–2), Jésus-Christ est la Parole de Dieu incarnée, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes (1 Tm 2.5) et la plénitude de la révélation décisive et finale de Dieu. Comme le souligne Tompté-Tom (2020), « l'objet de notre connaissance est donc Dieu tel qu'il s'est révélé et se révèle en Jésus-Christ au croyant. Il s'agit de la révélation effectuée une fois pour toutes et cependant toujours actuelle, puisqu'elle est reçue dans la foi des chrétiens » (p. 17–18). Cette révélation est achevée ; elle n'attend pas qu'une autre vienne la compléter. Par son incarnation, le Christ a jeté un pont entre Dieu et les hommes, reliant la transcendance et l'immanence de Dieu et rendant possible la relation entre Dieu et les croyants (2 Co 5.19). Cette relation est scellée par l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ, qui appelle Dieu « Père » et enseigne à ses disciples à faire de même (Mt 6.5–15 ; 1 Jn 3.1). Le Dieu de la Bible prend soin de ses enfants, compatit à leurs souffrances et pleure avec eux (Jn 11.35). Bien que transcendant, il s'est fait proche au point que le Fils éternel, dans la nature humaine qu'il a assumée, a souffert et est mort sur la croix pour sauver les êtres humains de leurs péchés. Il est Emmanuel, « Dieu avec nous » (Mt 1.23), Dieu en nous et pour nous.

Caractéristiques principales

La Bible décrit Dieu comme esprit (Jn 4.23-24). Sa nature essentielle est spirituelle : dans son essence, Dieu n'est ni matériel ni physique. Pourtant, en la personne du Fils, il a assumé une nature humaine par l'incarnation, et c'est en Christ qu'il s'est pleinement fait connaître, bien qu'il soit esprit (Jn 1.18 ; Col 1.15 ; 1 Tm 1.17 ; 6.14-16 ; 1 Jn 1.1-2). Aucune image ne saurait représenter Dieu avec exactitude (Ex 20.3-4). Dans sa nature essentielle, Dieu est un (Dt 6.4). La Bible le décrit comme la vie même (Jb 34.14-15 ; Jn 5.26) : toute vie procède de Lui (Gn 2.7 ; Jn 1.3-4 ; Ac 17.24-28), et c'est Lui qui la donne, la reprend et la soutient (Es 42.5 ; Col 1.17). Dieu est unique et incomparable (2 S 7.22) ; nul ne lui est semblable : « À qui me comparerez-vous, pour que je lui ressemble ? dit le Saint » (Es 40.25). La Bible souligne à maintes reprises que le Seigneur seul est Dieu, qu'il est grand, puissant, juste, souverain, sage, bon et fidèle, et que Lui seul peut sauver (Gn 18.25 ; Jb 33.12 ; Ps 51.4 ; 100.5 ; Es 40.10 ; 59.16 ; Jr 10.6 ; Dn 2.20 ; 4.34-35 ; Lc 18.26-27 ; 2 Tm 2.13). Il est incomparable à tous égards et ne manque de rien ; sa perfection est absolue : « Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5.48). Ses œuvres, sa Parole, ses voies et ses commandements sont parfaits (Dt 32.4 ; 2 S 22.31 ; Ps 18.30 ; 19.7). Dieu est également éternel : il n'a ni commencement ni fin ; d'éternité en éternité, il est Dieu (Dt 33.27 ; Ps 90.2). Il est la cause première de toutes choses dans les cieux et sur la terre (Es 41.4 ; 1 Tm 6.16 ; Hé 11.3).

Dieu est aussi décrit comme omniscient, omniprésent et omnipotent : il possède une connaissance absolue, est présent partout et détient une puissance sans limite. Cette présentation souligne son autorité suprême sur l'univers, dont il est le Créateur et le souverain ultime. Dieu est saint et juste ; ces attributs expriment sa perfection morale et son équité, et appellent à l'adoration et à l'obéissance. La nature trinitaire de Dieu en constitue un autre aspect essentiel : Dieu est un en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Bien que le terme « Trinité » n'apparaisse pas dans la Bible, cette doctrine est au cœur de l'enseignement biblique (Mt 28.19 ; 2 Co 13.13) et témoigne de la profondeur de la révélation de Dieu. Elle demeure un grand mystère, qui dépasse l'entendement humain sans pour autant le contredire. Elle se définit ainsi : un seul Dieu en trois personnes, et trois personnes en un seul Dieu. Ces trois personnes sont distinctes mais inséparables, et partagent la même essence ou nature.

Similarités entre la Bible et le Qur'ân

Comme le judaïsme, le christianisme et l'islam sont des religions sémitiques, révélées et des religions du Livre (De Robert, 1991, p. 15). Bien que distincts par leur approche et leur présentation, le Qur'ân et la Bible partagent de nombreux éléments qui laissent supposer une base théologique semblable. Tous deux sont reçus par leurs fidèles comme des révélations divines, destinées à guider et à inspirer les croyants vers une vie de piété et de droiture. Tous deux insistent sur l'existence d'un Dieu unique, Créateur de toutes choses (Gn 1.1 ; Dt 6.4 ; Q. 2.29, 163), et sur l'importance de la moralité, de l'éthique et de

l'obéissance aux commandements divins. Des figures prophétiques telles qu'Abraham, Moïse et Jésus occupent une place centrale dans les deux textes, à travers des récits de foi et de soumission à la volonté divine.

Le Qur'ân se présente comme un prolongement, voire une clarification, de la Bible : il intègre certains éléments de la Torah et des Évangiles en les plaçant dans une perspective théologique nouvelle. Cette parenté s'explique en partie par le contexte géographique et historique du Proche-Orient, carrefour du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Les influences religieuses de ce contexte se manifestent dans des récits, des lois et des principes spirituels communs qui, tout en laissant subsister les différences doctrinales, auraient dû favoriser la compréhension mutuelle et le dialogue interreligieux. Saisir ces influences fait ressortir l'importance des échanges apologétiques, tant intellectuels que spirituels, pour formuler les doctrines sans ambiguïté.

P.89

Le Qur'ân insiste sur la gloire d'Allah, indépendante de la création. S'il affirme la proximité de Dieu (Q. 50.16), il rejette toute idée d'incarnation ou d'habitation de Dieu au sein de sa création, que la Bible affirme pourtant. Dans la Bible, Jésus est le reflet de la gloire de Dieu (Hé 1.3), pleinement révélée par la présence du Saint-Esprit, qui permet aux chrétiens d'appeler Dieu « notre Père » (Ga 4.6). À la lumière d'Éphésiens 4.6, la transcendance et l'immanence de Dieu ne s'opposent nullement : il y a « un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, et parmi tous, et en tous ». Pour exprimer fidèlement la révélation de Dieu, l'Église ancienne a formulé la doctrine de la Trinité, exprimée notamment dans le Symbole des apôtres et dans le Symbole de Nicée (325). Cette doctrine ne compromet en rien l'adoration d'un seul vrai Dieu vivant. Fidèle à l'Écriture, l'Église universelle a intégré à sa liturgie les formules trinitaires de Jésus et de Paul (Mt 28.19 ; 2 Co 13.13). La doctrine de la Trinité dépasse l'entendement humain ; mais les chrétiens apprennent à connaître Dieu comme Père, Jésus-Christ comme Celui qui révèle le cœur du Père qui sauve par amour, et le Saint-Esprit comme la troisième personne divine, qui rend les êtres humains capables de croire et de mener une vie qui plaît à Dieu.

La Bible et le Qur'ân présentent tous deux Dieu comme le Dieu de la création et du jugement dernier, le Premier et le Dernier (Ap 22.13 ; Q. 57.3). Tous deux le présentent comme le Tout-Autre, à qui rien ne peut être égalé. Si le terme *shirk* n'apparaît pas dans la Bible, l'idée y est implicitement présente (De Robert, 1991, p. 19), par exemple dans l'interdiction d'avoir d'autres dieux (Ex 20.3). Cependant, si le Qur'ân et la Bible présentent Dieu avec certains traits communs, la doctrine biblique de la Trinité constitue la principale différence entre les deux conceptions. La Bible présente un Dieu unique, saint et vivant, en trois personnes distinctes et inséparables qui partagent la même essence. Chacune des personnes de la Trinité est pleinement Dieu ; il ne s'agit nullement de trois dieux, mais d'un seul Dieu en trois personnes. Pour l'islam, la Trinité est un blasphème contre l'unicité absolue de Dieu. Muhammad semble toutefois en avoir

eu une compréhension erronée, puisque le Qur'ân reproche aux chrétiens de faire de Dieu un procréateur au sens humain et physique (Q. 4.171 ; 5.73, 116)⁷.

Or, la foi trinitaire était connue en Arabie avant l'avènement de l'islam : une inscription du roi chrétien Abraha, gravée vers 548 apr. J.-C. sur la digue de Ma'rib, au Yémen, s'ouvre sur une invocation trinitaire⁸ (La référence épigraphique exacte de cette célèbre inscription monumentale sabéenne est CIH 541 [également répertoriée sous la cote Gl 618 ou comme stèle Sadd Ma'rib 5]). Le Qur'ân, pour sa part, n'associe pas le Saint-Esprit à la « trinité » qu'il dénonce (Q. 5.116). Muhammad aurait puisé ses informations auprès d'une source hérétique qui rendait à Marie un culte divin (Jones, 1952, p. 64-74). La Trinité n'est pas seulement un élément essentiel et indispensable de la foi chrétienne : sans elle, le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu en la personne de Jésus-Christ serait impossible ; et sans l'incarnation, il n'y aurait pas de salut qui mette le croyant à l'abri de la condamnation éternelle. Thiessen (1979) l'affirme avec raison : « S'il n'y avait pas de Trinité, il ne pourrait y avoir d'incarnation, de rédemption objective, et donc de salut, car il ne pourrait y avoir personne capable d'agir comme médiateur entre Dieu et l'homme » (p. 9). Pour les chrétiens, la foi doit être placée en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, qui révèle à l'humanité déchue le véritable visage de l'amour de Dieu. Jésus déclare : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14.9). L'apôtre Paul prolonge cette théologie de l'image de Dieu : « Christ en vous, l'espérance de la gloire » (Col 1.27). L'identité du Christ ne saurait être dissimulée. Comme le dit Hauser (1993), les chrétiens et les autres croyants monothéistes sont appelés à « laisser Christ être Christ » et à croire en la révélation complète de Dieu en Lui (p. 83).

P.90

Évaluation

Après avoir présenté les conceptions de Dieu dans le Qur'ân et dans la Bible, nous en analyserons les principaux contrastes. Malgré leurs similitudes, les deux textes divergent fondamentalement dans leur conception de Dieu et de la relation avec Lui. La première différence concerne le statut des Écritures.

Statut des révélations qur'ânique et biblique

L'une des différences fondamentales entre la Bible et le Qur'ân tient à la conception même de la Parole de Dieu. Dans la Bible, Dieu a inspiré et révélé sa Parole par l'intermédiaire d'auteurs humains ; selon la doctrine islamique, Dieu aurait, dans le Qur'ân, transmis directement sa Parole. Pour le musulman, le

⁷Certaines éditions anciennes, fondées sur la numérotation de Flügel, donnent 4.169 et 5.77.

⁸Inscription sudarabique dite « de la digue de Ma'rib » (CIH 541), qui s'ouvre par l'invocation : « Par la puissance, l'aide et la miséricorde du Miséricordieux, de son Messie et de l'Esprit saint ». La structure de cette formule rappelle la *basma* islamique (« Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux »). Elle atteste que la foi trinitaire de l'Église était connue dans la péninsule Arabique, ce qui rend d'autant plus significative la présentation qur'ânique d'une « trinité » composée de Dieu, de Jésus et de Marie.

Qur'ân est la parole incréée de Dieu faite Livre. Il aurait été dicté par Dieu à Muhammad, par l'intermédiaire de l'ange Gabriel, et Muhammad devait le transmettre fidèlement et aussi littéralement que possible au peuple arabe. Muhammad n'en est donc en rien l'auteur, et le Qur'ân doit être conservé, enseigné et appris en arabe pur et clair, tenu pour la langue de Dieu.

Pour les musulmans, la parole de Dieu s'est faite Livre (Sanneh, 1993, p. 88) ; pour les chrétiens, elle est Parole vivante qui « a été faite chair » (Jn 1.14) en Jésus-Christ. Le contraste est majeur : l'islam rejette la foi en Jésus, Fils de Dieu. Or, la révélation divine est essentielle à l'existence humaine, car sans elle l'homme ne peut réellement connaître Dieu. Analysant la pensée théologique d'Isaac Zokoué sur ce point, Tompté-Tom (2020) précise : « Sans la révélation, il sera impossible à l'homme de connaître Dieu. La révélation est un moyen de faire sortir l'homme de son état de finitude » (p. 8). Selon Zokoué, la révélation est contemporaine de la création et antérieure à la chute :

La Révélation de Dieu est donc contemporaine de la création, c'est-à-dire antérieure à la chute. Mais la chute a amené l'homme à ne plus reconnaître la Révélation de Dieu qui pourtant est là sous ses yeux. C'est ce qui motive la Révélation spéciale dont Jésus-Christ est l'artisan. (Zokoué, cité dans Tompté-Tom, 2020, p. 8)

Qualifiant la révélation d'instrument au service du dialogue entre Dieu et l'homme, Zokoué la définit comme « toute relation consciente entre l'homme et Dieu. Dire qu'il y a révélation, c'est annoncer que Dieu fait irruption dans la conscience de l'homme » (cité dans Tompté-Tom, 2020, p. 9). Commentant cette pensée, Tompté-Tom (2020) écrit : « ... lorsqu'il [Zokoué] parlait de la révélation de Dieu à l'homme, Dieu, en se révélant à celui-ci, lui donne la possibilité de le connaître et de connaître également le but pour lequel il a été créé » (p. 9). Ainsi, le christianisme et l'islam ne portent pas le même regard sur la révélation de Dieu. Pour la foi chrétienne, Jésus-Christ est la parfaite manifestation de Dieu et la plénitude de la révélation divine, qui trouve son achèvement dans le Fils, « le reflet de sa gloire et l'empreinte de sa personne » (Hé 1.3). Le Christ est pleinement Dieu et pleinement homme. Tompté-Tom (2020) commente ainsi la pensée de Zokoué sur la double nature du Christ : « la nature divine et la nature humaine qui ne se bousculent ni ne s'entrechoquent mais qui collaborent de manière étroite... Les deux natures ont agi dans ce sens parce qu'elles sont consubstantielles » (p. 21).

Cette conception biblique de la révélation met le musulman en difficulté face à la foi chrétienne, qui confesse un Dieu en trois personnes, la Trinité que le Qur'ân rejette (Q. 4.171 ; 5.73 ; 112. La « trinité » que dénonce le Qur'ân (Dieu, Jésus et Marie) procéderait d'une conception hétérodoxe, d'inspiration gnostique, et ne correspond en rien à la doctrine chrétienne. Comme l'affirme De Robert (1991), « l'idée même d'un Dieu qui serait triple est fautive du point de vue de la compréhension chrétienne de la Trinité » (p. 21). Le Qur'ân parle de Jésus, mais autrement que la Bible (Q. 5.73, 116). Les musulmans comprennent mal la filiation du Christ, faute de saisir la conception sémitique qui sous-tend le Nouveau Testament. Dans le langage scripturaire, la filiation n'implique aucune génération physique ; elle exprime

avant tout la communauté de nature : tel est le père, tel est le fils. Dire que Jésus est le Fils de Dieu, c'est donc affirmer son égalité avec Dieu, comme l'avaient compris ses adversaires (Jn 5.18). L'expression « Fils unique » (Jn 1.14 ; 3.16-18) met l'accent sur une relation absolument unique avec le Père : la consubstantialité, c'est-à-dire la même substance ou essence.

La croix marque une autre différence décisive entre la Bible et le Qur'ān. Le Qur'ān enseigne que Jésus n'est pas mort sur la croix, mais qu'un autre lui aurait été substitué (Q. 4.157-158). L'idée n'est pas nouvelle : dès le II^e siècle, des courants docètes et gnostiques affirmaient que la mort de Jésus n'avait été qu'une apparence, et Irénée de Lyon rapporte que Basilide enseignait que Simon de Cyrène avait été crucifié à la place de Jésus (Irénée de Lyon, ca 180/1984, I.24.4). Le prétendu *Évangile de Barnabé*, qui reprend cette thèse, est en revanche un écrit tardif, dont les manuscrits connus ne sont pas antérieurs à la fin du XVI^e siècle ; il ne peut donc être la source du Qur'ān, dont il reflète plutôt l'influence. Or, nier la crucifixion de Jésus-Christ, c'est saper le fondement même du salut (1 Co 15.3-4, 17). La sotériologie du Qur'ān diffère d'ailleurs profondément de celle de la Bible : le Qur'ān ignore la doctrine du péché originel et conçoit le péché davantage comme une faiblesse ou un oubli que l'obéissance peut réparer que comme une rupture radicale avec un Dieu saint, rupture qui exige une expiation.

Une autre différence fondamentale entre le Qur'ān et la Bible apparaît dans les points de doctrine et de théologie fondamentaux. Les conceptions de Dieu dans les deux textes présentent des contrastes significatifs, au cœur des débats théologiques et apologétiques. Comment justifier ces enseignements contradictoires si l'Allah du Qur'ān est le Dieu de la Bible ? Un seul et même Dieu pourrait-il inspirer et révéler deux livres saints au contenu contradictoire ? Les musulmans répondent qu'Allah accuse les juifs et les chrétiens d'avoir altéré leurs Écritures en y ajoutant et en y retranchant ; la Torah et l'Évangile ne seraient donc plus dans l'état où ils avaient été révélés. La Bible dont parlent les musulmans ne serait pas celle des soixante-six livres, mais une Écriture donnée par Allah puis falsifiée par les juifs et les chrétiens ; le Dieu dont parle le Qur'ān serait celui de cette « vraie » Bible, que l'islam ne récuse pas, et c'est ce Dieu qu'adoreraient chrétiens et musulmans. Cette thèse se heurte pourtant au fait que les manuscrits bibliques antérieurs à l'islam attestent le texte que nous possédons, et que le Qur'ān lui-même invite les chrétiens à juger d'après l'Évangile qu'ils détiennent (Q. 5.47). Par ailleurs, les attributs divins communs au Qur'ān et à la Bible, ainsi que la mention de personnages bibliques dans le Qur'ān, ne suffisent pas à établir l'identité du Dieu de la Bible et de celui du Qur'ān. Ce qui est en jeu, c'est précisément le concept d'identité. En outre, l'autorité que le Qur'ān accorde aux personnages bibliques n'est pas celle que leur reconnaît la Bible (Bongoyok, 1994, p. 87).

Ambiguïté et dichotomie lexicales

Le vocabulaire en jeu (« unique », « seul », « même ») est ambigu, voire équivoque. Si le Qur'ân et la Bible présentent des similitudes et des points communs, leurs divergences sont sans conteste plus importantes. Le mot *seul* souligne le caractère unique de Dieu : chrétiens et musulmans confessent et adorent un Dieu unique, et non une pléiade de divinités. Il s'agit là d'une unicité numérique. Le mot *même*, en revanche, porte sur l'identité. Or, l'identité du Dieu de la Bible est trinitaire, et ce Dieu trinitaire est récusé par les musulmans. Certains érudits musulmans élaborent des discours systématiques pour réfuter la Trinité, en recourant aux mêmes critères que pour réfuter la filiation divine de Jésus (Alem, 1989, p. 13). Selon eux, les expressions « Esprit de Dieu », « Ange de l'Éternel » et « Saint-Esprit » désignent toutes un seul être : l'ange Gabriel. À propos de la conception de Jésus, c'est de Gabriel que Dieu dirait « Notre Esprit » (Q. 19.17 ; 66.12). Les conceptions qur'âniques du Saint-Esprit se ramènent à trois : selon les sourates 15.28–29 et 32.6–9, l'Esprit dont il est question n'est pas Dieu et ne revêt aucun caractère divin ; il désigne la révélation, la parole divine (Q. 40.15 ; 42.52) ; enfin, il est identifié à Gabriel, désigné parfois par les expressions « Esprit saint », « Esprit » et « Notre Esprit » (Alem, 1989, p. 328–329). Alem (1989) s'appuie sur ces interprétations pour affirmer que le « Coran, donc, a enlevé l'ambiguïté de cette formule qui a amené les chrétiens à considérer l'Esprit-Saint comme un Dieu distinct de Dieu alors qu'il est simple créature » (p. 331).

P.93

Il apparaît dès lors que le Dieu de la Bible n'est pas l'Allah du Qur'ân. Se réclamant de la foi d'Abraham, le musulman croit en un Dieu unique ; mais l'unicité absolue qu'il confesse est indissociable d'une identité divine précise. Une question légitime demeure donc : comment soutenir que « Allah du Qur'ân est le même que le Dieu de la Bible » sans verser dans un relativisme qui tiendrait les deux conceptions monothéistes pour équivalentes ? L'Allah du Qur'ân est-il identique au Dieu de la Bible ? La réponse est clairement et fondamentalement négative. Les deux conceptions monothéistes, islamique et chrétienne, s'opposent sur des points de doctrine fondamentaux. La doctrine biblique de la révélation n'est pas la doctrine qur'ânique : selon le Qur'ân, Dieu s'est révélé par un Livre ; selon la Bible, Dieu a parlé par son Fils (Hé 1.1–2).

Muhammad, considéré par les musulmans comme le sceau des prophètes (Q. 33.40), est le canal par lequel Dieu aurait révélé sa volonté définitive. On ne lui attribue pas la paternité du Qur'ân, tenu pour la parole éternelle de Dieu transmise par l'ange Gabriel. Dans l'islam, l'inspiration est ainsi conçue comme une dictée auditive émanant d'un original existant de toute éternité au ciel. Si, dans la Bible, la Parole de Dieu s'est faite chair, dans le Qur'ân, la volonté et la parole d'Allah se sont faites livre. C'est pourquoi, aux yeux de tout musulman, le Qur'ân demeure la parole finale et suprême de Dieu. Il ne dépend pas des révélations précédentes ; il les abroge même sur tous les points où elles ne concordent pas avec lui, en

vertu de sa valeur normative. Pour le théologien et historien gambien Lamine Sanneh (1993), le Qur'ân est la Parole de Dieu faite Livre ; il écrit que, pour les musulmans,

Dieu a serti sa volonté et son esprit dans un livre. Tout au long de l'histoire, les musulmans ont porté des copies du Coran dans leurs mains, leur cœur et leur bouche pour accompagner leur vie. Il a été leur *vademecum*, une aide de tous les instants dans leurs joies et leurs peines, la concrétisation de la sollicitude de Dieu à leur égard. (p. 88)

Il ressort de ce qui précède que la doctrine qur'ânique de la révélation s'oppose radicalement à la doctrine biblique. Par conséquent, le musulman n'adore pas le même Dieu que le chrétien.

Compréhension de la nature divine

P.94

Le Dieu trinitaire de la Bible est transcendant, immanent et missionnaire. Il n'a pas seulement envoyé des hommes et des femmes en mission : il est lui-même venu, en la personne du Fils incarné, à la recherche de l'homme perdu (Lc 19.10 ; Jn 1.1-14 ; 15.9-15 ; 16.25-28 ; 17.20-26). La Trinité est une doctrine fondamentale. Loin d'être une construction humaine, elle est, selon Gilchrist (2011), « la révélation de Dieu au plus profond de sa nature divine dont le dénominateur commun est l'amour » (p. 187). Les doctrines de la Trinité et de la filiation divine s'opposent aux enseignements islamiques et qur'ânicos sur l'unicité de Dieu (*tawhîd*). Le Dieu révélé dans la Bible n'est pas celui que présente le Qur'ân, en particulier dans le domaine du salut. L'islam présente d'ailleurs lui-même les chrétiens comme ayant un dieu différent de celui des musulmans, pour qui Allah seul est le vrai Dieu, Créateur des cieux et de la terre. Cette différence majeure entraîne une divergence profonde dans la compréhension de la nature divine. Le Qur'ân insiste sur l'unicité absolue de Dieu et sur la soumission totale à sa volonté, avec des implications théologiques et éthiques considérables. Pour les musulmans, l'unicité absolue de Dieu est primordiale et structure l'ensemble de la vie religieuse et sociale.

La Bible, quant à elle, met l'accent sur la relation personnelle avec Dieu par la foi en Jésus-Christ. Pour les chrétiens, la Trinité ouvre une perspective différente, centrée sur l'incarnation, la rédemption et l'unicité de Jésus-Christ, seule voie de salut (Jn 14.6 ; Ac 4.12 ; Bongoyok, 1994, p. 86), ce qui transforme la dynamique de la foi et de la pratique religieuse. Ces divergences ne sont pas seulement théoriques ; elles sont aussi pratiques, car elles façonnent profondément l'expérience religieuse et la vie spirituelle des croyants des deux religions, ainsi que leur rapport aux Écritures, aux rites et à la communauté de foi. La prière en offre un exemple : la différence entre la prière qur'ânique et la prière biblique tient en réalité à la compréhension différente que les deux traditions ont de Dieu (Gabriel, 2004, p. 164). Le Qur'ân présente Allah comme le maître et les hommes comme ses esclaves. La prière devient alors un moyen d'obtenir la faveur du maître ; si elle n'est pas accomplie correctement, le maître s'irrite. C'est pourquoi les musulmans pieux répètent les mêmes paroles et les mêmes gestes jour après jour, dans l'espoir de plaire à Allah. La Bible, en revanche, présente Dieu comme un Père et les croyants comme ses enfants (Jn 1.12 ; Rm 8.15).

Certains versets attribuent à Allah le fait d'égarer les hommes et de leur assigner des compagnons démoniaques (Q. 6.39, 125; 43.36-37). C'est ce qui conduit le Sud-Africain John Gilchrist (2011) à présenter l'Allah du Qur'ân comme dépourvu de cœur et d'âme (p. 191). La Bible enseigne au contraire que Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, et qu'il ne veut pas qu'aucun périsse (Jn 3.16-17 ; 2 P 3.9). Le contraste est saisissant : Jésus révèle un Dieu d'amour qui cherche le pécheur, tandis que le Qur'ân met davantage l'accent sur un Dieu qui juge et châtie. Selon Q. 5.54, si quelqu'un renie l'islam, Allah le remplacera par d'autres, meilleurs que lui. Allah ne se met pas en peine de ceux qui le quittent et n'éprouve pas le désir de les ramener : « Si vous niez Allah, Allah n'a vraiment pas besoin de vous » (Q. 39.7). L'Allah du Qur'ân se désintéresse ainsi de ceux qui L'abandonnent et préfère susciter de nouveaux croyants plutôt que de se soucier des égarés. Le Dieu de la Bible, au contraire, cherche ce qui est perdu jusqu'à ce qu'il le retrouve, et le ramène avec joie (Lc 15.4-10). Là réside encore toute la différence entre l'Allah du Qur'ân et le Dieu de la Bible.

L'argument selon lequel chrétiens et musulmans professent la foi d'Abraham, figure emblématique de la foi dans la Bible comme dans le Qur'ân, ne suffit pas à établir qu'ils adorent le même Dieu. La foi que les musulmans attribuent à Abraham diffère profondément de celle que confessent les chrétiens (Rm 4.1-25 ; Ga 3.6-9). Sanson (2001) soutient pourtant cette parenté : « Nous sommes non seulement des croyants de Dieu, mais des croyants de la même famille monothéiste, si l'on veut, de cousins germains les uns à l'égard des autres » (p. 108). Cette affirmation rejoint la déclaration de Muhammad rapportée par al-Bukhari et Muslim (al-Bukhari, s.d., vol. 4, livre 55, n° 644 et 652 ; Muslim, s.d., livre 50, n° 5736). Toutefois, l'abondance des références bibliques dans le Qur'ân ne prouve pas une ressemblance profonde entre l'islam et le christianisme : chacune des deux religions marche au rythme de son propre tambour théologique, et ces rythmes sont radicalement opposés (Sanson, 2001, p. 236).

Conclusion

La plupart des chrétiens ont une compréhension floue des croyances musulmanes, au point de confondre doctrines qur'âniques et enseignements bibliques. Une clarification et une compréhension plus approfondie des croyances islamiques s'imposent donc. Sans une juste compréhension de l'islam, le chrétien ne parviendra jamais à répondre clairement à la question : qui est son Dieu personnel ? Son témoignage en milieu musulman manquera en outre de pertinence et d'efficacité. Connaître les croyances musulmanes permet de faire ressortir la singularité et la supériorité de la foi chrétienne, ainsi que les faiblesses et la vulnérabilité de l'islam (Taona, 1996, p. 41). La principale différence entre l'Allah du Qur'ân et le Dieu de la Bible réside dans la conception de la nature divine (Abashiya & Ulea, 1991, p. 189-191) : la Bible révèle un Dieu unique subsistant en trois personnes distinctes. Dès lors, la révélation qur'ânique ne

peut provenir du même Dieu que celle de la Bible, puisque le Qur'an la contredit sur des points fondamentaux.

Ces ambiguïtés sémantiques ont donné lieu à des interprétations théologiques divergentes et ont influencé la compréhension et la pratique religieuses. Pour éviter toute équivoque dans un dialogue islamo-chrétien véritable, il importe de reconnaître que les deux communautés n'ont ni le même Dieu ni les mêmes figures de la révélation. Dissimuler ces différences serait non seulement contraire à la théologie biblique et à la foi chrétienne, mais aussi, comme le souligne Jourdan (2011, p.125), un manque de considération et de respect envers les musulmans eux-mêmes, que l'on contraindrait à croire ce que leur conviction religieuse n'affirme pas. Les musulmans méconnaissent par ailleurs que l'unicité de Dieu est une vérité fondamentale de la pensée biblique et de la théologie chrétienne : « Écoute, Israël ! L'Éternel, notre Dieu, est l'unique Seigneur. Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » (Dt 6.4-5). Dieu lui-même avait déjà déclaré : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face » (Ex 20.3). Dans le Nouveau Testament, les apôtres expriment leur ferme croyance en l'unité du Dieu unique, vrai et vivant (1 Tm 1.17).

Enfin, le présupposé qur'ânique selon lequel chrétiens et musulmans adorent le même Dieu, tiré de la sourate 29.46 (« Nous croyons en ce qu'on a fait descendre vers nous et descendre vers vous, tandis que notre Dieu et votre Dieu est le même, et c'est à Lui que nous nous soumettons »), ne trouve aucun écho dans la Bible. La question de savoir si chrétiens et musulmans adorent le même Dieu, ou si l'Allah du Qur'an est le Dieu de la Bible, n'est donc ni absurde ni simpliste, même si Hauser (1993) y voit « probablement une fausse question qui conduit à une impasse » (p. 83). La Bible et le Qur'an adoptent des points de vue théologiques différents, chacun présentant Dieu sous un angle propre. Selon Cragg (1979), Dieu, en tant que sujet, demeure toujours le même, mais les discours tenus à son sujet peuvent différer, et diffèrent de fait considérablement (p. 198). Pour répondre objectivement à la question, il vaut mieux la reformuler : chrétiens et musulmans ont-ils tous deux une juste compréhension de l'identité de Dieu ? La réponse est clairement négative. Les différences entre les conceptions qur'ânique et biblique de Dieu sont si fondamentales qu'aucun compromis théologique n'est possible entre les deux religions. L'islam et le christianisme sont certes tous deux monothéistes et soucieux de « laisser Dieu être Dieu » (Hauser, 1993, p. 84), mais ils divergent nettement sur la manière dont les êtres humains peuvent parvenir à la connaissance de Dieu et sur la mesure dans laquelle ils peuvent le connaître tel qu'il est.

Les théologiens et apologistes évangéliques doivent réexaminer, avec un regard renouvelé, les similitudes et les différences profondes entre les concepts théologiques qur'ânicos et bibliques. La connaissance de ces différences aidera les chrétiens à considérer l'islam non comme le produit d'une hybridation qui en ferait une simple hérésie chrétienne, mais comme une religion distincte qui, tout en empruntant le vocabulaire biblique, en altère le contenu. Ces différences, d'ordre théologique, sont bien plus profondes

que les ressemblances superficielles qui pourraient laisser croire que chrétiens et musulmans adorent le même Dieu. Il existe entre ces deux Écritures une rupture théologique profonde (Durie, 2018, p. 229), trop profonde pour soutenir que l'Allah du Qur'ân est le Dieu de la Bible. Le chrétien doit donc opérer un choix clair et confesser distinctement sa foi en Jésus-Christ, vrai Dieu, qui est véritablement son Dieu personnel. Un tel choix le prémunit contre toute dérive syncrétiste ou idolâtre. Comme l'exprime Tompté-Tom (2020) en commentant les convictions de Zokoué :

... la révélation personnaliste de Dieu que Zokoué défend. Qu'est-ce que cela veut dire ? La révélation personnaliste de Dieu n'est pas une approche qui désire objectiver Dieu, c'est-à-dire le soumettre à nos desiderata. Elle est tout simplement le fait de procéder à un choix. Qui doit être notre Dieu personnel ? Et Zokoué a fait le choix de ce Dieu qu'il considère comme son Dieu personnel qui est déjà une garantie contre les dérives de l'idolâtrie. Ce Dieu se révèle à lui comme une personne et en même temps, il lui fait comprendre sa tri-dimension divine. Le Dieu personnel ne doit pas être mis au même rang que les autres dieux. (p. 22)

P.97

Bien que chrétiens et musulmans adhèrent à des religions monothéistes partageant certaines croyances (l'existence d'un Dieu unique, Créateur de toutes choses, le paradis, l'enfer, le diable, etc.), leur compréhension de l'unicité divine n'est pas la même. Même si le Qur'ân contient certaines vérités d'origine biblique, il ne saurait être mis sur un pied d'égalité avec la Bible. C'est une compréhension biaisée qui a conduit Karl Barth à voir dans l'islam « un judéo-christianisme paganisé » [Dogmatique, I/2, § 17]. Nous récusons cette formule, mais rejoignons Jacques Ellul lorsqu'il affirme : « Allah est le contraire du Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ » (1987, p. 195). La connaissance que les musulmans ont de Dieu diffère de celle des chrétiens, parce qu'ils ne reconnaissent pas l'engagement total de Dieu pour le salut des hommes en Jésus-Christ et par le Saint-Esprit. Notre conclusion s'écarte donc de celle de De Robert (1991), pour qui les musulmans sont « des cousins ou des frères qui partagent avec nous des connaissances essentielles sur Dieu et l'histoire sainte » (p. 29). S'ils sont nos frères en humanité, issus comme nous d'Adam et Ève (Ac 17.26), les musulmans ne sont pas, sur le plan religieux, nos frères dans la foi en Jésus-Christ.

Ceci dit, fidèles à l'appel de l'apôtre Paul, « s'il est possible, autant que cela dépend de vous, soyez en paix avec tous les hommes » (Romains 12:18), chrétiens et musulmans sont vivement encouragés à choisir de bâtir ensemble la paix au quotidien, même là où leurs croyances diffèrent.

La fidélité à la saine doctrine ne va pas à l'encontre du vivre ensemble. Puisque le Christ nous enseigne à aimer notre prochain comme nous-mêmes (Matthieu 22:39) et à « honorer tout le monde » (1 Pierre 2:17), nos divergences doctrinales ne devraient jamais devenir un motif de mépris, mais plutôt l'occasion d'un dialogue respectueux et sincère.

« Heureux ceux qui procurent la paix, car ils seront appelés fils de Dieu » (Matthieu 5:9) : que cette promesse inspire chaque croyant à tendre la main à son voisin, afin que l'amour et la bienveillance favorisent la cohésion sociale.

Bibliographie

- Abashiya, C. S., & Ulea, A. J. (1991). *Christianity & Islam: A plea for understanding and tolerance*. Midland Press.
- Abdul Auf, M. (1974). *Islam: Creed and worship*. The Islamic Center.
- Abou Ridah, M. A. (1982). Monotheism in Islam: Interpretations and social manifestations. Dans H. Köchler (dir.), *The concept of monotheism in Islam and Christianity* (p. 41-55). Wilhelm Braumüller.
- Ajjola, A. D. (1978). *The essence of faith in Islam*. Islamic Publications.
- Alem, A. (1989). *Mohammad dans la Bible et Jésus dans le Coran*. Éditions DAZ.
- Bongoyok, M. (1994). *L'unicité du Christ et ses implications pour l'évangélisation des musulmans* [Mémoire de maîtrise en théologie. Faculté de théologie évangélique de Bangui.
- Brahim, I. (s.d.). *Initier le dialogue avec les musulmans* (Dossiers, n° 6). Sénevé.
- Bucaille, M. (1988). *The Bible, the Qur'an and science* (A. D. Pannell & M. Bucaille, trad.). Seghers.
- al-Bukhari, M. I. (1985.). *The translation of the meanings of Sahih al-Bukhari* (M. M. Khan, trad.). Islamic University.
- Cragg, K. (1979). Islamic theology: Limits and bridges. Dans D. M. McCurry (dir.), *The gospel and Islam: A 1978 compendium* (p. (pp. 196–208). MARC.
- De Robert, P. (1991). Islam et foi chrétienne. Chrétiens et musulmans, avons-nous le même Dieu ? *Perspectives missionnaires*, (21), 14–30.
- Durie, M. (2005). The dhimmitude of the West. Dans R. Spencer (dir.), *The myth of Islamic tolerance: How Islamic law treats non-Muslims* (p. 278–282). Prometheus Books.
- Durie, M. (2018). *The Qur'an and its biblical reflexes: Investigations into the genesis of a religion*. Lexington Books.
- Ela, J.-M. (1985). *Ma foi d'Africain*. Karthala.
- Gabriel, M. A. (2004). *Jesus and Muhammad: Profound differences and surprising similarities*. Charisma House.
- Gilchrist, J. (2011). *Partager l'Évangile avec les musulmans*. Centre de publications évangéliques.
- Hauser, A. (1993). « Que Dieu soit Dieu ! » Quand les compréhensions chrétiennes et musulmanes de Dieu se rencontrent. *Perspectives missionnaires*, (25), 72–85.
- Irénée de Lyon. (1984). *Contre les hérésies : dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* (A. Rousseau, trad.). Éditions du Cerf. (Œuvre originale publiée vers 180)
- Jones, L. B. (1952). *Christianity explained to Muslims*. YMCA Publishing House.
- Jourdan, F. (2011). *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans : des repères pour comprendre*. Éditions de l'Œuvre.
- Kane, C. H. (1961). *L'aventure ambiguë*. Julliard.

La Sainte Bible (L. Segond, trad.). (1910). Alliance biblique universelle.

Le Coran (M. Hamidullah, trad. ; avec la collab. de M. Léturmy). (1959). Club Français du Livre.

Muslim ibn al-Hajjāj. (2012). *Sahîh Muslim : Version intégrale* (6 vol.). Éditions Al Hadith.

Nehls, G., & Eric, W. (2006). *Reach out: What every Christian needs to know about Islam and Muslims*. Life Challenge Africa.

Rahman, F. (1980). *Major themes of the Qur'an*. Bibliotheca Islamica.

Sanneh, L. (1993). La Parole faite chair et la Parole faite Livre : réflexions et comparaisons à propos de l'Afrique. *Perspectives missionnaires*, (25), 86–92.

Sanson, H. (2001). *L'islam au miroir du christianisme*. Fidélité ; Salvator.

al-Tibrīzī, M. b. A. al-K. (1965). *Mishkat Al-Masabih: English translation with explanatory notes* (J. Robson, trad.). Sh. Muhammad Ashraf.

Taona, L. A. (1996). The Muslim faith and the Christian contrast. *Africa Journal of Evangelical Theology*, 15(1), 40–54.

Thiessen, H. C. (1979). *Lectures in systematic theology* (V. D. Doerksen, rév.). William B. Eerdmans Publishing Company.

Tompté-Tom, E. (2020). *Comprendre Dieu : la pensée théologique d'Isaac Zokoué revisitée*. LivresHippo.

Zwemer, S. M. (1905). *The Moslem doctrine of God*. American Tract Society.