

edited by
FABRIZIO MERONI



CHALLENGES
TO CHURCH'S
MISSION IN AFRICA

6. *missio dei*



MISSIO DEI

COLLANA DI STUDI MISSIOLOGICI E INTERRELIGIOSI

6

Direttori

Ambrogio BONGIOVANNI

Pontificia Università Urbaniana

Gaetano SABETTA

Pontificia Università Urbaniana

Comitato scientifico

Jesús Angel BARREDA, OP

Pontificia Università Urbaniana

Kathleen MCGARVEY

National University of Ireland

MISSIO DEI

COLLANA DI STUDI MISSIOLOGICI E INTERRELIGIOSI



L'attività missionaria è un'azione della carità, nella carità e per la carità; esattamente come essa è un'azione di Dio, in Dio e per Dio.

Adam WOLANIN, *Teologia della missione*

Tutta l'esistenza cristiana deve caratterizzarsi come esistenza missionaria o, per dirla con le parole del concilio Vaticano II, "la chiesa che vive nel tempo è per sua natura missionaria" (AG 2). [Di conseguenza,] la chiesa inizia ad essere missionaria non mediante il suo annuncio universale del vangelo, bensì mediante l'universalità del vangelo che annuncia.

David BOSH, *La trasformazione della missione*

L'obiettivo della collana è riportare la missione cristiana al centro della riflessione teologica contemporanea di tutti i cristiani, alla sua dimensione cosmica, in quanto "Missio Dei", al suo profondo valore socio-antropologico. Dio è il primo "missionario", che per amore e nell'amore si auto-comunica, come ricorda il paradigma relazionale trinitario. Ciò comporta un superamento dell'idea di missione come proselitismo.

La missione cristiana non rappresenta un progetto d'espansione delle chiese, quanto il progetto della Chiesa di incarnare e testimoniare nel mondo l'amore di Dio per tutta l'umanità. Nel tempo della globalizzazione cambia il baricentro della missione e con esso anche il concetto di *Missio Ad Gentes*, fino ad ora concepita come movimento dal centro verso la periferia, dalle zone ricche verso le zone emarginate.

La dimensione pluralista — religiosa e culturale — del mondo contemporaneo impone una riflessione più profonda sul rapporto tra missione e dialogo interreligioso e sul ruolo delle altre tradizioni religiose in relazione a Gesù Cristo e al cristianesimo.

La spiritualità missionaria, essendo contemplativa e trasformativa, richiede ai cristiani una testimonianza sempre pronta al confronto e al discernimento dei segni dei tempi. Per tutte queste considerazioni, l'approfondimento missiologico non può considerarsi quale mera specializzazione della teologia ma l'humus di ogni riflessione teologica. Coinvolgendo tutte le altre scienze umane, in particolar modo antropologia, sociologia e filosofia, lo studio missiologico ed interreligioso si configura quale servizio integrale al mondo, all'uomo e alla Chiesa.



Web content

Challenges to Church's Mission in Africa

edited by
Fabrizio Meroni

Contributions by
Valentin Dabiré, Antoine de Padou Pooda
Aurelio Gazzera, Fabian Gbortsu
Barly Kiweme Ekwa, Emmanuel Kojo Ennin Antwi
Fabrizio Meroni, Paul Saa–Dade Ennin





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-2841-1

*No part of this book may be reproduced
by print, photoprint, microfilm, microfiche, or any other means,
without publisher's authorization.*

Ist edition: January 2020

Contents

- 9 Introduction
Fabrizio Meroni
- 19 La théologie de la mission et la mission de la théologie en Afrique contemporaine
Antoine de Padou Pooda
- 39 Croissance spirituelle chrétienne, éducation des jeunes, et développement humain intégral
Valentin Dabiré
- 63 Les migrations en Afrique : Défis pour l'Église et pour la pastorale de la mobilité humaine dans le contexte de la République Démocratique du Congo
Barly Kiweme Ekwa
- 87 La crise en Centrafrique, un défi pour la mission de l'Église
Aurelio Gazzera
- 117 Christian Engagement, Secularization, and Politics in Ghana
Paul Saa-Dade Ennin
- 153 Facing Spiritual Insecurity: Christian Faith and the Return of Catholics to the African Traditional Religion
Fabian Gbortsu

189 Church's Response to the Impact of Religious Fundamentalism on the Christian Communities in West Africa with Ghana as a Case Study

Emmanuel Kojo Ennin Antwi

213 Authors

Introduction

Evangelization in Africa: the Way Forward

FABRIZIO MERONI*

In *Ecclesia in Africa*¹, John Paul II identified three main phases in the history of the evangelization of Africa: «The first centuries of Christianity saw the evangelization of Egypt and North Africa. A second phase, involving the parts of the continent south of the Sahara, took place in the fifteenth and sixteenth centuries. A third phase, marked by an extraordinary missionary effort, began in the nineteenth century» (EA 30). The magisterial document did not outline a fourth phase, and this is most probably due to the fact that the third one is yet to be completed. The building of the «Church as God's family» (EA 63) remains indeed a work in progress, where the rise of new challenges and the consequences of past missteps are undermining the growth, development, purification, solidity, and maturity of the faith among the African *Baptized and Sent*.

In *Africae Munus*, Pope Emeritus Benedict XVI thus pointed to the need to redefine «the principal parameters of mission» (AM 14), knowing the flaws and the failures of the previous modalities of inculturation of the Gospel and evangelization of culture (Cf. AM 36–38) that have prevented the achievement of

* PMU Secretary General / Director of CIAM and Fides.

1. The Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa* was issued in 1995 as output of the work of the *Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops*, which took place in Vatican City between 10 April and 8 May 1994 on: "The Church in Africa and Her Evangelizing Mission Towards the Year 2000: 'You Shall Be My Witnesses' (Ac 1:8)".

«a profound evangelization of the African soul» (AM 91)². The Holy Father Francis announced the *Extraordinary Missionary Month October 2019*³ because the revitalization of the *missio ad gentes*⁴ is key to mobilizing the intelligence of the Catholic faith, amid the search for new and effective solutions to the problems of the Church's mission also in Africa.

In this context, the Pontifical Missionary Union (PMU) continues to devote its utmost attention and care to the promotion of formation and study programs across the African continent, with a view to enhancing the missionary identity, awareness, and engagement of the faithful, as well as to stimulating reflections on the variety of issues affecting the local Churches and concrete initiatives to address them. It is in this spirit of service to the *missio ad gentes* that PMU decided to promote a research project on the *Challenges to Church's Mission in Africa*, whose findings are featured in the chapters that compose this volume, as part of the Omnis Terra – PMU CIAM Publications series⁵.

2. The Post-Synodal Apostolic Exhortation *Africae Munus* dates back to 2011 and was issued along the lines of the *Second Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops*, which took place in Vatican City from 4 to 25 October 2009 on: “The Church in Africa in Service to Reconciliation, Justice, and Peace. ‘You are the Salt of the Earth... You are the Light of the World’ (Mt 5:13,14)”.

3. The chosen theme for the *Extraordinary Missionary Month October 2019*, “Baptized and Sent: The Church of Christ on Mission in the World”, reveals «the missionary dimension of our Baptism», as being sent on mission is a call that comes with Baptism and is for all the baptized (POPE FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to the National Directors of the Pontifical Mission Societies*, 1 June 2018, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180601_pontificie-opere-missionarie.html).

4. There cannot be replacements for the *missio ad gentes*, which already encapsulates in the scope of its divine mandate any mode of dynamic presence of proclamation and conversion of nations, cultures, religions, and peoples who encounter and open themselves to the Gospel of Jesus and his Church (Cf. MERONI F., *The Mission of the Church and the Missio Ad Gentes: Some Initial Observations*, in CEP-PMS, *Baptized and Sent. The Church of Christ on Mission in the World*, EMMS OCT2019, San Paolo, Milan 2019, 77).

5. The publication of *Challenges to Church's Mission in Africa* is part of the PMU contribution to the engagement of the Pontifical Mission Societies (PMS) in laying the groundwork to the Extraordinary Missionary Month October 2019 upon request of Pope Francis himself. On 22 October 2017, the same day of the Angelus Prayer held

A group of leading African scholars and experts, joined by a prominent Italian missionary figure, was charged with the task to examine selected topics of major relevance to the present and the future of the pastoral work in evangelization and faith witness in Africa, such as the theological foundations of the mission; the nexus between education and human integral development; the migration crisis and the response of the Church; the role of Church leaders in conflicts resolution; the secularization of African societies and the civil-political engagement of Christians; the Catholic faith facing the traditional religious practices and the rise of neo-Pentecostalism. Case studies were drawn from Ghana, Democratic Republic of Congo, and Central African Republic⁶.

The insights and policy proposals provided by the authors aim to allow the representatives of the Church, dioceses, congregations, pastoral agents, catechists, lay Christians, women and men in Africa, to better read the signs of the times and offer effective responses effective responses to the social, cultural, political, economic, moral, and spiritual matters calling for guidance and urgent interventions. The goal is to open new missionary perspectives conducive to a more fruitful evangelization of the African societies and within the Christian communities themselves⁷.

To complete the third phase of the Church's mission in Africa, an inculturation that evangelizes is needed, «as a process that includes the whole of Christian existence — theology,

on the occasion of the World Mission Sunday, Pope Francis sent a letter to Cardinal Fernando Filoni, Prefect of the Congregation for the Evangelization of Peoples and President of the PMS Supreme Council, entrusting him with «the work of preparing for this event, especially by raising awareness among the particular Churches, the Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, and among associations, movements, communities, and other ecclesial bodies». The letter is available at <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/10/22/0727/01588.html#ing/>.

6. The publication of this volume was coordinated by Mr. Emiliano Stornelli, Chairman of the Religion & Security Council.

7. PMU promotion of this book does not entail the endorsement of all the statements, approaches, and proposals featured therein.

liturgy, customs, structures» (EA 78). A faith that has solidly been inculturated is able to disclose the reality of *the sacramental logic of the event of Jesus Christ*, of his Incarnation and Passover⁸, which makes the Church the «universal sacrament of salvation» (*Lumen Gentium* 48; *Ad Gentes* 1; *Gaudium et Spes* 45)⁹. Mission in Africa has the experiential and theological demand to re-discover this logic in a way that fully encompasses the African cultural particularities. The nature, life, and structures of the local Churches have to be re-determined accordingly, in order to address the spiritual and identity insecurity that keeps driving a number of Catholics away from the Church (Cf. AM 89–92).

Today, Africa presents a very complex and demanding scenario. The long-established African traditions and ethos find themselves interwoven with a postmodern and increasingly secularized¹⁰ metropolitan culture, encompassing a plurality of expressions¹¹ and the confusing combination of rural and digi-

8. The Paschal Mystery and the historical mission of Jesus highlight how the need for love, the need for salvation from evil and death, sin and pain, hatred and division, is constitutive of the human person who, through creation in Christ, longs for divine sonship. Interest in dialogue, peaceful coexistence, social and economic justice, ecology, and otherness, must be profoundly configured and built upon the superabundant offer of salvation the heart of which is the Paschal Mystery (Cf. *Gaudium et Spes*, 22).

9. Mission makes the Church because it designates it to be much more than an instrument for salvation. It constitutes the Church as a community of the saved, since it is truly a family of God, sons and daughters in the only Son — an eschatological design of all creation (Easter, Baptism, and Eucharist). The Church, the «universal sacrament of salvation» is much more than a means or a sign that will one day be discarded. Cf. MERONI F. (ed.), *Mission Makes the Church*, Aracne Editrice, Canterano (Roma) 2017.

10. «The secularized world, in fact, even when it is receptive to the Gospel values of love, justice, peace and sobriety, does not show the same willingness to the person of Jesus: it neither regards Him as Messiah nor as Son of God. At most it considers Him an enlightened man. Therefore, it separates the message from the Messenger and the gift from the DONOR» (POPE FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the Plenary Assembly of the Congregation for the Evangelization of Peoples*, 3 December 2015, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/december/documents/papa-francesco_20151203_plenaria-propaganda-fide.html).

11. «The Christian faith that penetrates this interculturality opens new horizons, transforms relationships and peoples, transfigures matter, bodies, and the world for

tal, especially in the slums. Added to that, existential and family troubles, poverty and unemployment, sickness and life dissatisfaction, contribute to trigger crises of faith that question the belonging of many African Christians to the Catholic Church. The ensuing estrangement does not necessarily entail a formal abandonment and the conversion to other religions, such as Islam (Cf. AM 94), or a total shift to neo-Pentecostalism; it may take the shape of syncretistic movements (Cf. AM 91) or of the return to old practices (Cf. AM 92), as well as of the adoption of a life-style and postures inspired by the Marxist-consumeristic materialism that is making its way also into African societies.

Such a vulnerability of the faith calls for renewed missionary efforts to strengthen the process of Christian conversion, along with the conviction regarding one's personal faith and membership in the Church: «The Church in Africa, in order to evangelize, must begin "by being evangelized herself"» (EA 76)¹². The result will be a deeper personal encounter with Jesus Christ, an absolutely free giving up of oneself to him, a spiritual discernment, and a lifelong vocational commitment, which engender a firmer belief in shaping the whole of life, human relations and work, in the midst of diversified and highly technological societies, plagued by rampant atheism, agnosticism, and hedonism. The main goal of Africa's Christians is to develop a *faith in action* that reaches out to the various facets of real everyday life, so as to transform the world beginning from

the glory of God and the full life of man and woman. Dialogue between people, cultures, and religions and the indispensable respect for each person's religious freedom represent the natural and necessary context of carrying out the Church's mission in the world. The peaceful and orderly coexistence of different and mutually respectful religious communities must always include the free possibility of mission, of conversion, and of religious and community membership» (MERONI F., *The Mission of the Church and the Missio Ad Gentes: Some Initial Observations*, 77).

12. An evangelizer by nature, the Church should always begin by evangelizing herself. This is the only way to ensure that she is able to preserve her freshness and the Apostolic courage to be re-created and reformed with new modes of Christian presence and witness (Cf. *Gaudete et Exsultate* 130–132), so as to continue to effectively respond to Jesus' command «to go forth and preach the Gospel to all: to all places, on all occasions, without hesitation, reluctance or fear» (*Evangelii Gaudium* 23).

oneself, and in harmony with the African traditional traits and habits.

This applies also to areas of crisis, where many Churches are bathed in the blood of massacres and many Christians — faithful, priests, nuns, bishops, and missionaries — have lost their lives as victims of power, ethnical, ideological, and confessional conflicts. Yet, in politically tense and militarily insecure circumstances, religious and lay Christians continue to be engaged at the service of «reconciliation, justice, and peace, after the example of Christ» (AM 34), in a relentless work of prayer and of social reconstruction, without ceasing to believe in the strength of God's love that with his mercy can rebuild countries that seem humanly gone astray.

An essential component of the strengthening process of the Christian faith in Africa is education. «The synthesis between culture and faith is not just a demand of culture, but also of faith. [...] A faith which does not become culture is a faith which has not been fully received, not thoroughly thought through, not faithfully lived out»¹³. Jean Paul II's emphasis on the faith–culture continuum clearly identifies the current greatest shortcoming of the Catholic universities and academic institutions. Faith formation, besides literacy and sciences, used to be the core of the learning programs of the educational system established by the Church from the very beginning of its missionary effort in the African continent. In recent times, however, Catholic schools have become less focused on the fundamental principles of the Catholic education, values, and social teaching, and more on high-stakes public examinations and grades, competition and final tests, the same way as secular schools. The building up of the Catholic

13. Pope JOHN PAUL II, *Discourse to the participants at the National Congress of the Movement of Cultural Commitment*, 16 January 1982, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/january/documents/hf_jp-ii_spe_19820116_impegno-cultura.html/. The translation of the quote from Italian into English is drawn by Pope John Paul II's letter to H.E. Cardinal Agostino Casaroli on the establishment of the Pontifical Council for Culture, 20 May 1982, www.cultura.va/content/cultura/en/magistero/papa/JohnPaullII/fondazione.html/.

personality in terms of adult lay membership in the Church has been reduced to the mere distribution of some religious information during the preparation of the first sacraments¹⁴. Whereas life and existential issues are usually overlooked by teachers and instructors, justifying the perception of the youths that the Gospel¹⁵ and evangelization are unrelated to their real life, and that their concerns are not a matter of interest to the Church.

Regrettably, the purpose of the Catholic schools in Africa has ceased to be the human integral development of the new generation of Christians. The education system has failed in its responsibility to translate the truths and experiences of the faith into culture, and to accompany the students in internalizing them. This is how the temptation of the “Gospel of prosperity” or of materialistic gains, as well as the lure of the prophetic promises and witchcraft (Cf. AM 93), have been allowed to succeed in overwhelming the rational structures of the Catholic faith, which instead require to be grounded on truly solid cultural bedrocks. To this end, a major overhaul of the curricula and teaching methods is needed, in accordance with the directions already provided by *Ecclesia in Africa* and *Africa Munus*. These magisterial documents show that the Church has long been aware of the crisis affecting the «Catholic institutions of higher education» (AM 136)

14. «In Africa today «formation education in the faith [. . .] too often stops at the elementary stage, and the sects easily profit from this ignorance». A serious deepening of the faith is thus urgently needed, because the rapid evolution of society has given rise to new challenges linked to the phenomena notably of family uprooting, urbanization, unemployment, materialistic seductions of all kinds, a certain secularization and an intellectual upheaval caused by the avalanche of insufficiently critical ideas spread by the media» (Cf. EA 76).

15. «Sometimes we lose our enthusiasm for mission because we forget that the Gospel responds to our deepest needs, since we were created for what the Gospel offers us: friendship with Jesus and love of our brothers and sisters. If we succeed in expressing adequately and with beauty the essential content of the Gospel, surely this message will speak to the deepest yearnings of people’s hearts: “The missionary is convinced that, through the working of the Spirit, there already exists in individuals and peoples an expectation, even if an unconscious one, of knowing the truth about God, about man, and about how we are to be set free from sin and death. The missionary’s enthusiasm in proclaiming Christ comes from the conviction that he is responding to that expectation”» (EG 265, quoting John Paul II in *Redemptoris Missio* 45).

in Africa, and thus reminded them that their mission is «as pertinent as ever [...] in the proclamation of the salvific Word of God» (EA 103), and «in the patient, rigorous, and humble search for the light which comes from Truth» (AM 135).

«Young people [...] should study the educational sciences with a view to passing down knowledge full of Truth: not mere know-how but genuine knowledge of life, inspired by a Christian consciousness shaped by the Church's Social Doctrine» (AM 134). The accent on the Social Doctrine of the Church is due to its major role in «deepening the faith» (EA 76) on the way to the completion of the process of evangelization and full conversion in Christ: «To make a solid and proper contribution to African society, it is indispensable that students be taught the Church's Social Doctrine. This will help the Church in Africa serenely to prepare a pastoral plan which speaks to the heart of Africans and enables them to be reconciled to themselves by following Christ» (AM 137). At the same time, this pastoral plan, entrusted to the Bishops, must speak to «the intellect and reason so as to foster a habit of rational dialogue and critical analysis within society and in the Church» (AM 137)¹⁶.

The centrality of education to «foster the development of each man and of the whole man» (*Populorum Progressio* 14) makes addressing the poor record of the African Catholic schools in faith formation not simply a technical matter. It requires an authentic missionary recommitment of pastors, teachers, and instructors¹⁷.

16. Formation, both academic and professional, entails a positive critical approach to social media for the sake of the communication and dissemination of the Gospel. All those Christians who are directly and professionally involved in this important field for the life and mission of the Church, cannot be left untrained and for them ongoing formation is also becoming a pastoral obligation. The spiritual and pastoral accompaniment of the Church should be concerned with content, critical awareness of the social and personal impact of this new technological world, together with scientific strategies and highly professional workshops.

17. Mission is a force capable of transforming the interior of the Church even before the life of peoples and cultures. Therefore, mission must become the paradigm of the life and daily work of the Church, as a permanent state of intimate missionary communion with Christ, of personal encounter with Jesus alive in His Church, as

The *missio ad gentes*¹⁸ is the «engine and horizon of the faith»¹⁹, and then also of education, which is a prime instrument of evangelization. Contents, pedagogical approaches and goals, educators' leadership and professional competence, student learning, parental participation, and human relations: all this is intertwined with faith and Church for a sustainable, reasonable, and fruitful educational enterprise.

Moreover, to recover the missionary and evangelizing capacities of the Catholic education system in Africa, the urgency to shore up the key role of the catechists can no longer be disregarded. Catechists, baptized lay men and women, are essential actors in the work of evangelization, transmission of the faith, prayer, preparation for sacramental life, formation of the faith, and community leadership. They are deeply rooted in the territory, live ordinarily in the cultural and social fabric of their brothers and sisters in the faith which they serve in their ministry, ensuring a widespread and stable presence. However, the implementation of sound policies is required to address the lack of human and financial resources, the inadequate formation programs and facilities, the shortage of training material, the lack of transportation and unfair remuneration that continue to deeply affect their fundamental mission and work.

Faith reveals the real meaning of human life out of the personal encounter with Jesus Christ, and the living sacramental membership into his Church. It is a journey that starts with the head teachers, involves all the school faculty, and eventually

the only way to bring about an authentic missionary and pastoral conversion of the disciples of Jesus and of the structures of the ecclesial community (Cf. EG 25, 27).

18. Every member of the Church should make his/her own the style of the *missio ad gentes*, so that the Holy Spirit will transform habitual faithful into disciples, and dissatisfied disciples into missionaries, drawing them out of fears and closures and propelling them in every direction, to the ends of the earth (Cf. Pope FRANCIS, *Meeting with the Executive Committee of CELAM*, Bogota, 7 September 2017, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170907_viaggioapostolico-colombia-celam.html).

19. Pope FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the Plenary Assembly of the Congregation for the Evangelization of Peoples*.

impacts the lives of the learners, of their families, and of the entire community. Therefore, it is the task of the Catholic universities and academic institutions in Africa to forge women and men capable of dealing with all the challenges of life and of today's world, develop their potential and attitudes, and take up leading roles in the African societies, consistently with their Catholic faith, culture, and identity. Africa needs a new generation of Christians that will bear the responsibility to address the continent's multifaceted predicament, including the migration crisis, which is causing an unprecedented humanitarian tragedy and depleting many African countries of their best human resources.

African Christians are called to «go forth»²⁰ and determine the course of events in Africa, where people are yearning for the achievement of «a climate of security and freedom», and the implementation of «programs of development and job creation»²¹. This is also part of their missionary duty as *Baptized and Sent*, as evangelizers in charge of showing the way forward for the salvation in Jesus Christ of the whole African continent²².

Vatican City
June 9, 2019
Pentecost

20. Pope Francis' book titled *Go Forth: Toward a Community of Missionary Disciples* was published in June 2019 by Orbis Books, Maryknoll, within the series American Society of Missiology Series.

21. *Propositio 28 dell'Elenchus Finalis Propositionum of the Second Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops*, 23 October 2009, www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091023_elenco-prop-finali_en.html/.

22. Salvation and eternal life, the cross and its oblation sacrifice, are somewhat absent from certain pastoral and missionary efforts that are too consumed by the present, by the self-gratification of numbers and exaggerated media exposure. The insistence of Pope Francis on *holiness* in the contemporary world prompts us to focus again on the topic of salvation in Jesus Christ by divine grace, as an experience of new life, conversion from sin, victory over death, and eternal life. See the Apostolic Exhortation *Gaudete et Exsultate* (March 19, 2018), and *Placuit Deo*, the document of the Congregation for the Doctrine of the Faith approved by the Holy Father (March 1, 2018).

La théologie de la mission et la mission de la théologie en Afrique contemporaine

ANTOINE DE PADOU POODA*

This essay offers an overview of the theological trends concerning the mission of the Church in Africa. The status quaestionis on the epistemological and methodological issues is examined, along with the ties linking mission theology to the anthropology of “ubuntu” and to the ecclesiology of the missionary “Church–Family of God”. The case for a renewed African humanism is then raised, while dialogue with and between different religions and cultures in Africa is addressed from the angle of the theology of inculturation and interculturality, and of the challenges to the mission of the Church. The African theology of liberation and of reconciliation is referred to the promotion of human integral development, with a predilection for the poor, and of conflict resolution, for a more humane and more Christian Africa. The future of the mission of theology and of the theology of mission in the African continent is also outlined.

I. Préambule : questions épistémologiques et méthodologiques

S’il est vrai que la mission est la mère de la théologie, nous pouvons affirmer que la théologie africaine est missionnaire de par sa nature. N’est-ce pas en effet l’*exitus* et la révélation du Dieu uni-trine — les missions divines — la création du Père, l’incarnation du Fils et l’effusion de l’Esprit Saint qui rendent l’être humain capable de penser Dieu et de parler de Dieu? Depuis le commencement, Dieu, dans son Fils fait homme

* Enseignant et chercheur en Théologie systématique de la mission à la Faculté de Missiologie de l’Université Pontificale Urbanienne de Rome.

est en mission en Afrique où il “ parle africain ” à l’Africain. Fort de cette conviction, il va sans dire que la pensée théologique en Afrique Noire est aussi vieille que le continent¹, même si la systématisation de la théologie négro-africaine est plus ou moins récente. C’est une théologie incarnée, enracinée dans les réalités socioanthropologiques africaines dont les défis sont multiples. Léonard Santédi Kinkupu discerne et analyse un certain nombre de challenges aussi bien politiques, économiques, éthiques que médiatiques et spirituels dans une œuvre de belle facture². Cette panoplie de défis à laquelle on pourrait ajouter les crises écologiques et migratoires, etc. ne fait certes pas de l’Afrique la Terre promise, mais la présente plutôt comme une terre pleine de promesses. Son avenir s’annonce rayonnant et prometteur à condition que les Africains prennent résolument en main leur destin. La théologie africaine se veut justement une contribution qui favorise une appropriation africaine de la foi chrétienne. Sa mission est d’amener chaque fils et fils de l’Afrique à vivre sa foi en restant authentiquement africain et chrétien, c’est-à-dire à oser l’aventure de la *sequela* d’un Christ négro-africain³. Dans cette brève dissertation sur la théologie en Afrique nous marcherons sur les chantiers battus par nos devanciers en dressant un bref panorama des tendances actuelles de la théologie africaine. Puis nous indiquerons d’autres pistes que nous jugeons prépondérantes et incontournables aujourd’hui. D’ores et déjà, la porte qui nous sert d’entrée dans le discours de

1. Cf. OBORJI F.A., *Il cristianesimo in Africa e lo sviluppo della sua teologia*, in « Credere Oggi », 26, 2 (2006), n. 152, 7–46. Cet article est une bonne synthèse de l’histoire de l’évangélisation de l’Afrique et de l’évolution de la théologie africaine.

2. Cf. SANTÉDI KINKUPU L., *Les défis de l’évangélisation dans l’Afrique contemporaine*, Karthala, Paris 2005.

3. Le thème de la christologie occupe une bonne partie des débats théologiques en Afrique. En dépit de l’importance et de la pertinence du sujet, nous ne nous y appesantirons pas. À titre indicatif, les écrits suivants abordent la question : SIÈME LASOUL J.-P., *Il Cristo nero africano. Una comprensione di Gesù Cristo nel contesto dell’Africa nera*, in « Credere Oggi », 26, 2 (2006), n. 152, 73–89; BUJO B., *La teologia africana e il cristianesimo inculturato*, in « Credere Oggi », 26, 2 (2006), n. 152, 49–55.

la théologie africaine est cette furtive allusion aux questions épistémologiques et méthodologiques.

L'épistémologie et la méthodologie de la théologie africaine se meuvent dans une dynamique interdisciplinaire en adéquation avec la complexité de la personne humaine et des faits sociétaux. C'est du reste ce que pense Jean Marc Ela quand il affirme que « le théologien africain ne peut se situer en marge des savoirs élaborés par les disciplines qui permettent de comprendre la complexité de la réalité dans laquelle nous vivons »⁴. Bien au contraire, l'œuvre du théologien le pousse à « s'inspirer de sa communauté culturelle pour saisir la nature des questions qui n'en demeurent pas celles du second ordre et sollicitent une réinterprétation appropriée »⁵. À ce propos, *Gaudium et Spes* 43 recommandait la nécessité de théologiser en restant attentivement à l'écoute des sciences humaines, qu'elles soient anthropologiques, sociologiques, etc. Dès lors, les théologiens ont la délicate tâche de discourir et de réfléchir sur les vérités de la foi dans une double fidélité : le respect des normes et méthodes des disciplines théologiques d'une part et la prise en compte des contingences spatio-temporelles de l'individu et de son contexte. En effet, s'il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, l'expression et l'interprétation du donné révélé sont plurielles, restant bien sûr sauve sa signification⁶. Disons avec Kalamba Nsapo que « l'intelligence africaine du donné révélé garde son sens pertinent si elle s'articule sur fond de procès de communication entre Dieu — se révélant — et des hommes historiquement et culturellement situés. Le travail d'interprétation n'en devient pas facultatif »⁷.

4. ELA J.M., *Repenser la théologie africaine*, Karthala, Paris 2003, 101–102.

5. KALAMBA NSAPO S., *Théologie Africaine. Question de méthode aujourd'hui*, (Collection "Publications de l'Institut de recherche IRTAVI"), Éditions Société ouverte, Bruxelles 2003, 7.

6. Cf. ELA J.M., *op. cit.*, 101.

7. KALAMBA NSAPO S., *op. cit.*, 22.

2. La théologie africaine de l'inculturation et de l'interculturalité

Après les périodes d'adaptation, d'indigénisation, d'accommodation, d'assimilation et des pierres d'attente que nous espérons révolues, l'inculturation et l'interculturalité occupent une importante place dans les spéculations théologiques et la praxis pastorale des communautés ecclésiales en Afrique multiculturelle. La rencontre entre Dieu et l'homme africain s'effectue dans le processus de l'inculturation où « la Parole de Dieu ouvre le fait culturel à toute sa signification véritable, authentique et ultime, et le fait culturel devient une nouvelle grille d'interprétation, de saisie du donné révélé, et donc la possibilité d'un nouveau sens de la Parole dont aucune interprétation n'apaise le sens »⁸. Un mécanisme binaire s'opère dans le jeu de l'inculturation comme dans un acte de réciprocité conjugale *mutatis mutandi* bien entendu : pour le meilleur et pour le pire⁹ le donné révélé et le donné culturel s'unissent dans une alliance où le premier épouse le sens et l'essence du schème culturel tandis que ce dernier devient un *kairos* et *locus teologicus* d'intelligence agissante de la foi¹⁰. Dit autrement, la praxis de l'inculturation est cet exercice dynamique jamais accompli qui met en dialogue fructueux le donné révélé et les schèmes cultu-

8. DANET H., SAMBOU E., SINSIN BAYO J., *Méthodologie en sciences théologiques*, Faculté de théologie, ICAO, Abidjan 1997 in NSAPO K., *op. cit.*, 33.

9. Le terme "pire" fait allusion aux scories et les perversions qui défigurent les cultures et qu'il faut gérer avec délicatesse et sagesse. Dans le traitement de ces non-valeurs culturelles, le théologien doit savoir que « L'apparente négativité d'un fait culturel ne peut, en effet, constituer systématiquement le critère et les raisons de son rejet, mais elle doit être le point de départ d'une saisie plus profonde de son sens, et celui de l'ouverture à l'Écriture à une nouvelle dimension de sens jusqu'alors insoupçonnée. Cette quête entêtée, obstinée du sens jusqu'au cœur de la négativité (apparente) n'est pas refus de conversion, mais exigence de conversion profonde et conséquence de l'objectif de l'Évènement christique, venu sauver ce qui était perdu » (Mt 9:11-13). DANET H., SAMBOU E., SINSIN BAYO J., *Méthodologie en sciences théologiques*, Faculté de théologie, ICAO, Abidjan 1997 in NSAPO K., *op. cit.*, 33.

10. Cf. DANET H., SAMBOU E., SINSIN BAYO J., *Méthodologie en sciences théologiques*, Faculté de théologie, ICAO, Abidjan 1997 in NSAPO K., *op. cit.*, 33.

rels d'un contexte donné en vue d'une interprétation créative et d'une appropriation de la foi chrétienne. Elle favorise une interpénétration entre le message évangélique et la culture africaine¹¹. Jean Paul II l'avait d'ailleurs signifié dans l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, quand il disait ceci :

L'inculturation comprend une double dimension : « D'une part une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme » et, d'autre part, « l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures ». Le Synode considère l'inculturation comme une priorité et une urgence dans la vie des Églises particulières pour un enracinement réel de l'Évangile en Afrique, « une exigence de l'évangélisation », « un cheminement vers une pleine évangélisation », l'un des enjeux majeurs pour l'Église dans le continent à l'approche du troisième millénaire.¹²

Plus tôt dans son rapport introductif aux travaux du synode, Son Éminence le Cardinal Hyacinthe Thiandoum évoquait l'inculturation en termes d'incarnation devant aller au-delà d'une simple adaptation¹³. La dynamique inculturative est donc perçue comme un processus d'incarnation de la foi dans les cultures humaines¹⁴. Mieux et de manière plus explicite et com-

11. Cf. BUJO B., *La teologia africana e il cristianesimo inculturato*, in « Creder e Oggi » 26, 2 (2006), n. 152, 49.

12. JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* (14 septembre 1995), n. 59.

13. Cf. THIANDOUM H., *Rapport introductif*, in CHEZA M., *Le Synode africain. Histoire et textes*, Karthala Paris 1996, 38.

14. Cf. ZAGRÉ A., *L'Église-famille de Dieu face à la société contemporaine en mutation au Burkina Faso*, Harmattan, Paris 2013, 83-84. L'auteur y explicite l'idée de l'inculturation en l'adaptant au cas du Burkina Faso en ces termes : « L'Église-Famille de Dieu au Burkina Faso doit annoncer la Bonne Nouvelle dans les cultures burkinabè et inviter les communautés chrétiennes à inculturer l'Évangile. La foi n'existe en vérité qu'incarnée, parce qu'elle est un chemin de vie. De tout temps, la foi s'est incarnée dans des êtres humains concrets qui font partie de cultures déterminées. Il s'agit d'ouvrir l'Évangile à la culture burkinabè, de promouvoir une intelligence burkinabè de la foi, de convertir les personnes, les communautés humaines, les mentalités, les institutions, les réalités historiques et sociales burkinabè et d'y enraciner la Parole de Dieu. Ainsi l'Évangile sauvera le Burkina Faso dans et avec sa culture ».

plète selon Léon Sirabahenda qui reprend les concepts du Synode Spécial pour l'Afrique de 1994, l'inculturation suppose une profonde transformation de la culture par l'Évangile et un enracinement du christianisme dans les cultures humaines, tant et si bien qu'en assumant les valeurs, l'Église devient de manière plus tangible et compréhensible signe et instrument de la mission¹⁵. Dans le même élan de mutualité, Augustin Ramazani Bishwende reconnaît que le projet de l'inculturation est essentiellement un processus dialogique permanent entre la foi et la culture « pour le renouvellement du christianisme et l'avènement de nouvelles cultures »¹⁶.

Entre foi et culture, comme entre les hommes des différentes religions et cultures, il devrait y avoir un rapport de communication¹⁷ et d'échanges de don agapique et gratuit, d'enrichissement réciproque entre l'identité culturelle et l'altérité dans la foi et l'amour. Nous relevons ici l'importance du lien, de la relation et du don qui s'exercent dans un jeu d'emprunts entre la foi et la culture. À l'instar de Jésus qui a annoncé l'Évangile en se servant des us et coutumes de son peuple d'appartenance, la construction de l'Église-Famille de Dieu en Afrique doit savoir emprunter aux cultures du terroir leurs valeurs, de sorte que la foi devienne culture et que la culture s'ouvre à la lumière de la foi¹⁸. Mais il convient de reconnaître avec Bishwende que l'inculturation exige une harmonieuse articulation entre l'histoire et l'eschatologie, une harmonisation qui ne tolère ni relativisation ni juxtaposition des deux. Dans la quête d'une ecclésiologie africaine inculturée par exemple, « au nom de l'eschatologie, idéaliser la famille africaine et même fonder seulement humainement l'Église-famille-de-Dieu serait une voie sans issue. Au nom de l'histoire, nous

15. Cf. SIRABAHENDA L., *L'évangélisation en Afrique*, 87.

16. RAMAZANI BISHWENDE A., *Église-famille de Dieu dans la mondialisation*, 291.

17. RAMAZANI BISHWENDE A., *Église-famille de Dieu dans la mondialisation*, 65. « L'inculturation, en réduisant les distances entre les hommes, en instaurant dialogue et communication, harmonie et communion entre révélation et cultures, se présente comme l'anti-Babel, le triomphe de la dispersion de Babel » (Gn 11:1-9 ; Dt 32:8-9).

18. Cf. *Ibidem*, 64.

excluons aussi la tendance à se limiter à la dimension mystico-spirituelle de l'Église-famille-de-Dieu »¹⁹. Conscient de ce péril, Roger Hounghbedji, propose un recours au langage métaphorique qui tienne compte de la double nature théandrique de cette ecclésiologie. Pour lui, la métaphore ou l'analogie se présente comme le seul langage humain adéquat permettant de traduire cette réalité dans toute sa richesse, de sorte à ne pas confondre les natures humaine et divine, et à ne pas les dissocier non plus, toutes deux ayant analogiquement des points communs²⁰.

Dans le processus de la globalisation contemporaine, l'interculturalité comme promotrice d'une symbiose et d'une osmose entre les cultures et les collectivités humaines est une question sérieuse et épineuse qui interroge et interpelle l'édification de l'Église-Famille de Dieu. Nombreux en sont les enjeux et les défis pour la communion et la mission des communautés ecclésiales appelées à vivre l'unité dans la pluralité. Pour tenter réguler ces diversités et divergences culturelles s'en tenir aux aspects socioanthropologiques serait insuffisant. Il sied d'aborder l'équation dans une perspective théologique et théologale à la lumière de la (re)connaissance et de la confiance mutuelle, de la charité et de la liberté, de la gratuité dans la réciprocité prônée et promue par le don agapique. C'est à cette condition que l'Église sera une véritable famille catholique et un *oikumenè* méta/transculturel où toute culture est accueillie, respectée et partagée²¹. L'être et l'agir missionnaire des communautés ecclésiales et de leurs membres

19. RAMAZANI BISHWENDE A., *Église-Famille-de-Dieu*, 141.

20. Cf. HOUNGHBEDJI R., *L'Église-Famille de Dieu en Afrique – Selon Luc 8:19–21 – Problèmes de fondements*, 212.

21. Pour approfondir le thème de l'interculturalité, on peut se référer aux écrits suivants : VIGNA C., BONAN E. (ed.), *Multiculturalismo e interculturalità. L'etica in questione*, Vita e Pensiero, Milano 2011; POUCCOUTA P., OGUI G., DIARRA P. (ed.), *Les défis du vivre-ensemble au XXI^e siècle*. Contributions à l'occasion des 15 ans de l'Université catholique d'Afrique de l'Ouest, Karthala, Paris 2016 ; DOTOLO C., *Cristianesimo e interculturalità : dialogo, ospitalità, ethos*, "Teologia. Saggi", Cittadella, Assisi 2011 ; ROUTHIER G., *L'Église : « sacrement » du vivre ensemble de la diversité de la famille humaine*, in « Lumen Vitae », LXX (2015), 383–392 ; GITTINS A.J., *La vie interculturelle, un appel à la conversion*, in « Lumen Vitae », LXX (2015), 429–444.

dans une Afrique culturellement composite passe impérativement par une éducation permanente de tous et de chacun à la méta/interculturalité²².

En définitive, l'inculturation et l'interculturalité marquent résolument la théologie en Afrique : la mission de l'Église serait donc d'édifier la famille de Dieu, lieu d'échange de don réciproque et d'enrichissement mutuel entre les valeurs africaines et la foi chrétienne. Ensemble et non séparément, foi et culture œuvrent mieux pour la libération de l'homme et de la femme africaine, une libération des entraves et des misères socio-économiques et politiques.

3. La théologie africaine de la libération et du développement humain intégral

Il n'y a pas de divorce entre la quête de l'identité africaine promue par la théologie de l'inculturation et la promotion intégrale de l'africain recherchée par la théologie de la libération. Bien au contraire, il existe entre elles une heureuse et fructueuse complémentarité, car une vraie inculturation opère une certaine libération comme un développement authentique et holistique nécessite d'être inculturé. Pour nombre de théologiens africains, l'Afrique et l'Église-Famille de Dieu en Afrique sous tutelle et sous perfusion, permanemment asservies et assistées ont urgemment besoin de se libérer de certains jougs, acteurs et pesanteurs aussi bien endogènes²³ qu'exogènes, qu'ils

22. Cf. DE PADOU POODA A., *L'interculturalité, lieu théologique et théologal de l'être et de l'agir missionnaire*, in « Urbaniana University Journal », LXXI (2018) 2, 125-154.

23. LES ÉVÊQUES DU BURKINA FASO, *50 ans de souveraineté du Burkina Faso : quel avenir ? Message des Évêques du Burkina Faso*, 2010, 6-7. Les Évêques y fustigent les responsabilités internes, individuelles et collectives des Burkinabè, qui restent encore assistés en dépit des potentialités du pays. Et ils disent : « Il est sans doute possible et facile d'indexer l'autre, l'étranger, de stigmatiser son esprit conquérant, dominateur, colonial. Mais nous devons reconnaître avec courage que notre mise en dépendance et notre marginalisation ont aussi été facilitées par nos propres turpitudes, comme on peut le constater aujourd'hui encore. La domination externe est souvent relayée

soient d'ordre économique ou politique. Les pays d'Afrique prétendent avoir pris leur indépendance alors que dans les faits, ils ne sont pas encore sevrés. S'agissant des Églises dites de mission des périodes précoloniale et coloniale, Bishwende dépeint une situation de dépendance quasi puérile et servile quand il affirme que n'ayant aucune autonomie culturelle, politique, économique et théologique, elles étaient « évangélisées, nourries, blanchies par les Églises mères européennes et américaines »²⁴. Malheureusement, ce temps n'est pas encore révolu quand on sait que la colonisation qu'on a tendance à renvoyer dans le passé est relayée et accentuée par la globalisation. Tant et si bien que dans son rapport introductif au synode de 1994, le Cardinal Thiandoum notait à l'époque et aujourd'hui encore la persistance, la résistance et même la renaissance des démons de l'assistance économique et politique en Afrique²⁵. Pour lui et ses pairs la solidarité et la charité agissante des Églises sœurs est à saluer et à encourager ; mais, reconnaissent-ils, une perfusion prolongée et une dépendance aussi totale anesthésie l'esprit d'autosuffisance et d'autodétermination des communautés. D'où l'urgence d'« une recherche plus soutenue des ressources locales, une meilleure gestion des moyens disponibles, une évaluation objective de nos besoins réels et une approche créative pour satisfaire à nos besoins avec nos moyens locaux »²⁶. Le prélat touchait ainsi du doigt l'épineuse question de l'auto-prise en charge sans laquelle il n'y a aucune promotion durable, digne et intégrale de la personne humaine. Comme par ricochet au terme du synode national de l'Église-Famille de Dieu au Burkina Faso, les Évêques n'ont pas manqué d'exhorter les chrétiens à exorciser la « mentalité d'assisté » et à promouvoir par eux-mêmes leur propre

par les acteurs locaux ; or, aucun royaume divisé ne peut tenir, surtout face à mieux organisé et plus fort que lui ».

24. RAMAZANI BISHWENDE A., *Église-famille de Dieu dans la mondialisation*, 91.

25. Cf. THIANDOUM H. *Rapport Introductif*, in CHEZA M., *Le Synode africain*, 46.

26. *Ibidem*, 37.

auto-prise en charge en trouvant les ressources humaines, matérielles et économiques tant nécessaires aux communautés ecclésiales²⁷. Il s'agit là d'une autodétermination et d'un développement endogène, original et intégral à tous les plans car celui qui dépend entièrement des autres n'est pas libre²⁸.

Cette exigence d'endo-culture²⁹ et d'endogénéité pour une promotion humaine intégrale enracinée dans les réalités du milieu se définit comme une autodétermination ouverte à la coopération : dans un premier temps, il faut se « libérer du joug de l'oppression », améliorer ensuite ses conditions de vie, et troisièmement s'ouvrir à autrui. On ne se développe pas en s'enfermant hermétiquement sur soi, mais en s'ouvrant à l'altérité pour une coopération franche et équilibrée en vue de l'intérêt commun, d'un partenariat gagnant-gagnant. Le monde serait monde si tous les hommes et femmes s'efforçaient de coopérer³⁰. Bishwende préconise une coopération missionnaire authentique entre les Églises anciennes et les jeunes Églises dans le respect de la légitime autonomie et la responsabilité des Églises locales pour un meilleur élan de partage et de communion. Sans une solidarité respectueuse de la dignité et de la liberté humaine vécue comme une interdépendance, la suprématie et l'hégémonie des Églises du Nord sur celles du Sud iront toujours plus oppressantes et avilissantes³¹. D'ailleurs, précise Sirabahenda :

Au sens large, le terme [solidarité] signifie une dépendance réciproque, un caractère des êtres liés de telle manière que ce qui arrive à l'un d'eux retentisse sur l'autre ou sur les autres. Quand il prend un

27. Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA FASO, *Église-Famille de Dieu, ferment du monde nouveau*, 22. Nous savons bien que cette exhortation n'est pas restée lettre morte puisqu'il s'en est suivi la création de l'Organisation Catholique pour le Développement et la Solidarité, OCADES.

28. Cf. RAMAZANI BISHWENDE A., *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu*, 134-135.

29. LES ÉVÊQUES DU BURKINA FASO, *50 ans de souveraineté du Burkina Faso : quel avenir ? Message des Evêques du Burkina Faso*, 34-35.

30. Cf. RAMAZANI BISHWENDE A., *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu*, 135.

31. Cf. RAMAZANI BISHWENDE A., *Église-famille de Dieu dans la mondialisation*, 154.

sens unilatéral, il désigne la dépendance qui existe entre les générations successives dans une même société. Il peut également désigner le devoir moral d'assistance entre les membres d'une même société en temps qu'ils se considèrent constituant un seul tout.³²

La bonne nouvelle que le christianisme a annoncée à l'Afrique est celle d'un Dieu qui libère et qui sauve en donnant aux Africains la plénitude de la vie³³. En tant que signe et outil de ce salut, l'Église-Famille de Dieu en Afrique est appelé non seulement à combattre les situations et structures d'injustice à l'interne comme à l'externe, mais aussi et surtout à reconquérir la dignité de l'Africain en le délivrant de la pauvreté anthropologique. Dans ce sens, la théologie africaine de la libération s'assigne comme mission de relire toutes les dimensions de la vie de la personne humaine — politique, sociale, économique, culturelle et religieuse — à la lumière de l'Évangile en vue d'une reconstruction et d'un assainissement des rapports sociaux, intra et inter-ecclésiaux. Ce concept du lien social et ecclésial se crée et se renforce avec le don. C'est pourquoi la solidarité et la coopération, comme échanges bilatéraux et équitables de don entre les hommes et les institutions humaines dans la grande famille universelle, concourront efficacement à la promotion et à la libération de l'homme africain. La théologie de la reconstruction que nous allons à présent aborder devient un passage obligé.

4. Pour une théologie de la déconstruction et de la reconstruction de l'Afrique

La théologie de la nouvelle évangélisation de l'Afrique passe impérativement par la déconstruction et la reconstruction des valeurs d'une Église-Famille de Dieu missionnaire *in exitus*

32. SIRABAHENDA L., *L'évangélisation en Afrique*, 164.

33. Cf. TOUADI J.-L., *Salvezza e liberazione nell'Africa che canta la vita*, in « *Credere Oggi* », 26, 2 (2006), n. 152, 61-72.

à partir du *kairos* que constituent la globalisation, les migrations, les crises socio-politiques, les conflits et les nombreuses mutations en cours. Pour Ka Mana, il faut

Une restructuration fondamentale de la culture africaine où la semence de l'Évangile posée par Dieu lui-même dans sa parole, rénove la réalité africaine dont elle fait un nouveau lieu de la révélation de l'humain, une chance nouvelle pour l'humanité qui recevra de l'Afrique toutes les richesses que Dieu y a déposées en vue de bâtir un monde selon son cœur. Renouvelée par l'Évangile qu'elle renouvelle à son tour pour l'offrir enrichi à l'ensemble des civilisations et des peuples, l'Afrique apparaît réellement comme la nouvelle patrie du Christ, nouvelle possibilité d'être et de vie pour tout africain.³⁴

C'est en cela que consiste la reconstruction: une réévaluation objective et créative, exhaustive et constructive des ressources africaines en vue de la renaissance et de l'émergence d'une nouvelle Afrique fidèle à son Créateur divin à elle-même³⁵. En d'autres mots, il est question d'un développement fondé sur l'intégrité, l'intégralité et l'endogenéité. La critique à laquelle se livre la théologie de la reconstruction ne vise donc pas à détruire ou à annihiler, mais à remettre en cause, à mettre au point et même en crise « les présupposés, les critères, les repères, les opérateurs les plus fondamentaux d'une tradition politique, économique, philosophique dans lequel un pays ou un continent se trouve », pour reconstruire un nouvel *humanum* (soi et l'autre) à partir de l'Évangile³⁶.

S'il ne s'agit donc pas d'une critique destructive, mais constructive, elle débouche nécessairement sur des propositions concrètes et éthiques susceptibles de concilier et de réconcilier les forces vives occidentales et africaines dans la synergie en vue du bien et des intérêts communs dans les sphères économiques, sociales

34. KÄ M., *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Chrétiens en liberté, Karthala ; Clé, Paris, Yaoundé 2000, 153-154.

35. Cf. APPIAH-KUBI F., *Église, famille de Dieu*, 227.

36. RAMAZANI BISHWENDE A., *Église-famille de Dieu dans la mondialisation*, 79.

et politiques, etc.³⁷ L’Afrique Noire ne peut continuer d’être assimilée, phagocytée et même anéantie dans ce concert mondial du donner et du recevoir. Elle a ses ressources économiques, ses potentialités humaines, son patrimoine culturel qui peuvent bien enrichir la famille universelle de l’humanité³⁸. Ce n’est pas à tort que Benoît XVI affirme que l’Afrique est le poumon spirituel de l’humanité. Mais tout cela commence et passe par une auto-estime et une auto-compréhension qui se veulent une auto-évaluation et un *aggiornamento*, mieux une réforme continue et continuelle de son identité dans le tourbillon des mutations actuelles³⁹. Ouverture à l’altérité oblige ! Le discours critique de la reconstruction n’est donc pas un monologue qui se fait en vase clos, mais un dialogue fraternel avec les autres cultures du monde, puisque l’humanité est une famille. C’est dans cette dynamique de réconciliation avec soi-même et avec les autres que la nouvelle famille africaine peut émerger après une reconstruction multisectorielle (politique, éthique, économique, scientifique, technologique, etc.)⁴⁰.

Les défis sont pluriels et le chantier est très vaste. D’où la nécessité de ne pas se polariser sur une pensée unique, mais de procéder intelligemment à l’harmonisation des trois paradigmes de l’identité, de la libération et de la reconstruction de l’Afrique. Bishwende l’affirme, et nous croyons avec lui que « identité, libération, reconstruction constituent trois axes indissociables d’une même expérience théologique de vie en Afrique. Elles se présentent comme trois moments de la conscience historique pour mieux comprendre l’homme

37. Cf. *Ibidem*, 292–293.

38. AECAWA–CEREAQ, *Église famille ouest-africaine. Défis et ressources*. Lire notamment les pages 82–131. Lors de cette rencontre conjointe des Évêques anglophones, francophones et lusophones de l’Afrique de l’Ouest, l’intervention du Dr Kwame Donkoh Fordwor présente bien les potentialités spirituelles, économiques et humaines des Églises ouest-africaines.

39. Cf. RAMAZANI BISHWENDE A., *Église-famille de Dieu dans la mondialisation*, 72.

40. Cf. *Ibidem*, 62.

africain et ses problèmes »⁴¹. Il convient donc de promouvoir ensemble ces trois clés herméneutiques et historiques de l'évangélisation de l'Afrique pour la reconstruction de son édifice familial dans l'auto-conscience, la connaissance de l'autre dans le dialogue et la reconnaissance de la diversité. C'est sous l'arbre à palabre que commence la réalisation de ce projet.

5. La palabre et la narrativité comme modalité africaine de faire la théologie

Comment dire Dieu dans un continent politiquement, culturellement, économiquement meurtri ? Il faut « trouver un langage crédible à la Parole de Dieu en Jésus-Christ, tel est le défi lancé au théologien africain »⁴². Pour sa part, Ela rêve d'une théologie sous l'arbre, « qui s'élaborerait dans le coude à coude fraternel, là où des chrétiens partagent le sort d'un peuple paysan qui cherche à prendre en main la responsabilité de son avenir et la transformation de ses conditions d'existence »⁴³. La théologie narrative sous l'arbre à palabre n'est pas celle qui recourt au langage docte des traités et des encyclopédies théologiques. C'est un discours théologique profond accessible aux simples et aux petits et qui s'inspire du génie linguistique de l'oralité africaine comme les proverbes, les symboles, etc. Loin d'être la chasse gardée d'une quelconque intelligentsia, le Verbe de Dieu fait chair ne s'est pas manifesté exclusivement aux docteurs de la Loi, mais d'abord à des bergers⁴⁴.

La théologie symbolico-narrative sous l'arbre à palabre comme lieu d'intelligence et d'appropriation de la foi favorise une auto-connaissance de l'identité spirituelle africaine et une reconnaissance de l'expression théologique de l'altérité.

41. *Ibidem*, 68.

42. Cf. ELA J.M., *op. cit.*, 53.

43. ELA J.M., *Ma foi d'Africain, Karthala*, Paris 1985, 217.

44. *Ibidem*.

Dans ce village planétaire la redécouverte de la narration et du symbole peut permettre de relever les nombreux défis liés au dialogue interculturel et interreligieux. La complexité et la multidimensionnalité des crises auxquelles les communautés humaines et chrétiennes africaines sont confrontées bannissent toute pensée unique et solution magique surtout quand elles sont importées et imposées. C'est à ce moment que la palabre africaine intelligente intervient comme une table ronde qui facilite la quête commune de solutions partagées grâce au dialogue/polylogue entre les protagonistes. Dans le management de nombreuses crises en Afrique, la palabre comme recherche de consensus, de cohésion et d'harmonie par le biais du dialogue sert de méthode pour désamorcer des litiges à petite, moyenne et grande échelle. C'est ainsi qu'on peut parler de palabre thérapeutique, familiale et superfamiliale⁴⁵. La première analyse les causes de la crise pour les traiter ; la deuxième rassemble des membres d'une même famille pour solutionner un problème concernant un ou plusieurs des leurs ; troisièmement enfin, quand la gestion de l'affaire dépasse les compétences de la famille, on la reporte à une instance supérieure à la famille. « On peut encore noter qu'à l'intérieur de chaque catégorie de palabre, celle-ci peut être irénique (quand on n'a pas de litige à trancher) ou alors agonistique (quand il s'agit d'un cas conflictuel à traiter) »⁴⁶. Partant de ce concept anthropologique de la palabre africaine, Bénèzet Bujo évoque la possibilité d'une palabre évangélique⁴⁷ où les communautés ecclésiales peuvent partager et assimiler la Parole de Dieu pour la mettre en œuvre dans les réalités quotidiennes.

45. Cf. Bujo B., *Introduction à la théologie africaine*, Academic Press Fribourg, Fribourg Suisse 2008, 102.

46. *Ibidem*.

47. Bujo B., *La teologia africana e il cristianesimo inculturato*, in « *Credere Oggi* », 26, 2 (2006), n. 152, 59.

6. Ubuntu⁴⁸ comme humus d'une théologie anthropologique et d'une ecclésiologie africaine

Pour un meilleur avenir et devenir de la théologie africaine, la mission de la théologie et la théologie de la mission devraient œuvrer pour une Afrique à la fois plus humaine et plus chrétienne. Quand on essaie de décrypter attentivement et objectivement les crises — économique, politique, sociale, migratoire, écologique — qui secouent le monde, une des causes pourrait être la décrépitude du sens de la personne humaine : qui est l'homme ? D'où vient-il et où va-t-il ? « L'homme africain ne se comprend que comme un faisceau de relations qui le déterminent et le font vivre. Il ne peut s'appréhender qu'à travers une vie de relations interpersonnelles, communautaires, une vie de fraternité, de solidarité, de communion, une vie de famille »⁴⁹. Qui plus est, la mondialisation en acte n'est pas sans interroger et sans interpeller l'essence et l'existence de l'espèce humaine. Une tentative de réponse africaine pourrait aider à élaborer une théologie anthropologique susceptible de réhabiliter une authentique vision chrétienne de l'être humain. Ubuntu est cet humanisme africain qui pourrait restaurer la dignité originelle et l'intégrité originale de l'*humanum*. Il présente la personne humaine non comme un être solitaire mais solidaire, un tissu de relations avec lui-même, autrui, l'invisible et l'environnement. Cette écologie intégrale me semble en syntonie avec l'esprit de *Laudato si* où le Pape François ne cesse de faire remarquer que “ tout est lié ”, que tous nous sommes liés par une socialité et une humanité commune et que c'est ensemble que nous

48. Étymologiquement, le terme ubuntu issu de langues nguni est composé du préfixe “ ubu ” qui sert à former un substantif abstrait et du radical “ ntu ” qui désigne un être humain. Présent dans toutes les langues bantoues, la définition commune qu'on attribue à ce concept est cette aptitude intrinsèque de savoir être une personne humaine parmi tant d'autres. En bref, ubuntu est un humanisme africain basé sur une interaction et une relation solidaire avec autrui.

49. RAMAZANI BISHWENDE A., *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu: Annonce et débat avec les contemporains*, Harmattan, Paris 2007, 148.

devons construire notre “ maison commune ”. Dans un monde où les liens horizontaux entre les hommes, les rapports verticaux avec l’invisible et environnementaux avec la création sont déliquescents parce que régis par la rationalité instrumentale, la redécouverte de la personne humaine comme relation ne peut être que salutaire. C’est donc à raison que l’ubuntu peut être considéré comme le poumon spirituel pour le futur de l’humanité⁵⁰. Pour Joseph Ki-Zerbo, l’idéal d’ubuntu propose l’homme comme solution aux problèmes de l’homme⁵¹.

Mais au-delà de cette anthropologie, se déploient en filigrane une théologie, celle du Dieu uni-trine et une ecclésiologie d’inspiration africaine, l’Église-Famille de Dieu. La théologie trinitaire qui inspire et à laquelle aspire l’utopie ubuntu nous enseigne que si l’homme est relation, c’est parce que le Dieu qui l’a créé à son image est relation par essence. En effet l’homme participe de la nature divine de son divin Créateur comme le dit si bien le décret conciliaire *Ad Gentes*:

Principe sans principe, de qui le Fils est engendré, de qui le Saint Esprit procède par le Fils, [le Père] nous a créés librement dans sa surabondante bonté et miséricorde [...] Il a plu à Dieu d’appeler les hommes à participer à sa vie, non pas seulement de façon individuelle sans aucun lien les uns avec les autres, mais de les constituer en un peuple dans lequel ses enfants, qui étaient dispersés, seraient rassemblés dans l’unité. (Jn 11:52)⁵²

Anselme Titianma Sanon a donc raison quand il fait remarquer que dans le « faisons l’homme à notre image » (Gn 1:26-27), Dieu se révélait comme un être solidaire, pluriel, une famille « dans la paternité du Père, la filiation divine du Fils et la

50. Cf. NJUE J., *African Humanism: “ Ubuntu ”. The spiritual Lung for the Future of Humanity*, in TREVISIOL A. (a cura di), *In ascolto dell’Africa: contesti, attese, potenzialità*, Atti del Convegno internazionale, Pontificia Università Urbaniana, 14-16 maggio 2012, Missiologia 10, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2012, 23-33.

51. Cf. KI-ZERBO J., *Ubuntu ou “ L’homme comme remède de l’homme ”*, in Actes du Colloque organisé du 25 au 27 avril 2003 à Genève par AfrikaViva, 5-11.

52. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Décret sur l’activité missionnaire de l’Église Ad Gentes* (7 décembre 1965), n. 2.

communions d'amour de l'Esprit. Il existe une telle coexistence éternelle entre ces trois Personnes divines, une telle distinction et une telle complémentarité, un tel don et contredon d'amour, une telle communion et une telle solidarité entre elles, qu'en langage d'homme, nous appelons cela " Famille " »⁵³.

C'est essentiellement ce mode d'être-ensemble-et-avec des trois Personnes divines qui fonde l'Église-Famille de Dieu. Dans le message final des évêques en conclusion au synode spécial pour l'Afrique en 1994, les pères synodaux ont reconnu dans cette ecclésiologie africaine un don non seulement pour les communautés ecclésiales en Afrique, mais aussi pour l'Église universelle. À notre nom à tous, ils ont alors exprimé leur gratitude « au Père dont nous sommes la Famille, au Fils dont nous sommes la Fraternité, victorieuse de la haine, à l'Esprit d'amour qui nous façonne à l'image de la Trinité Sainte »⁵⁴. L'Église-Famille de Dieu est sacrement du don de Dieu à l'Église universelle pour le salut de l'humanité parce qu'elle est fondée par la Parole-de-Dieu-se-donnant. La communauté des frères et sœurs qu'elle constitue accueille et (se) partage ce don dans un dialogue et une écoute réciproques dont les vertus principales sont la gratuité et la charité. Non seulement accueillir le don de la Parole pour qu'elle s'incarne en nous, mais aussi l'offrir aux autres membres de la famille humaine et universelle afin qu'ils reçoivent à leur tour le Verbe de Dieu dans son processus d'incarnation continue dans le monde et dans le cœur des hommes. L'Incarnation n'est-elle pas un processus d'auto-communication où Dieu sort de lui-même et se fait tangible en son Verbe, Parole ouverte et offerte à l'humanité pour son salut ? Dans un élan extatique et kénotique d'échanges généreux et d'auto-donation à l'instar du Verbe, l'homme est invité à s'ouvrir à l'autre et au Tout-Autre pour construire et constituer

53. « Église, Famille de Dieu. Nous sommes de la famille de Dieu : voilà la Bonne Nouvelle ! ». Propos de A.T. Sanon rapportés par F. Appiah-Kubi, *Ibidem*, 113.

54. CATHOLIC CHURCH, SYNODUS EPISCOPORUM, *Message final du synode*, in CHEZA M., *Le Synode africain*, 218.

l'*oikumène*. Telle est la mission dévolue à l'Église-Famille de Dieu et à tous ses membres. Du reste Jean Paul II l'a explicitement signifié dans l'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* 63 :

La nouvelle évangélisation visera donc à *édifier l'Église Famille*, en excluant tout ethnocentrisme et tout particularisme excessif, en prônant la réconciliation et une vraie communion entre les différentes ethnies, en favorisant la solidarité et le partage en ce qui concerne le personnel et les ressources entre Églises particulières, sans considérations indues d'ordre ethnique.

Cette exhortation demeure encore un challenge aujourd'hui.

7. Conclusion

Le cadre d'un article aussi bref que celui-ci ne permet pas de brasser et d'embrasser de fond en comble l'intégralité des questions dont traite la théologie africaine en pleine effervescence et émergence. Le survol panoramique que nous venons d'effectuer n'est qu'un apéritif théologique offert à nos indulgents lecteurs. Outre les courants classiques que nous avons effleurés, d'autres jalons aussi bien pertinents qu'intéressants mériteraient creusés de manière plus systématique et systématique. Ces recherches en cours et en perspective pourraient cibler essentiellement trois champs disciplinaires : d'abord l'écothéologie comme langage africain et langage divin sur la protection de l'environnement ; ensuite la théologie symbolique qui met en lumière une certaine communauté des sens favorisant ainsi une ouverture du continent africain à d'autres mondes. C'est à la fois une des conséquences et des exigences de la globalisation. Enfin le shalom ou le Règne de Dieu comme théologie de la paix est à approfondir pour pallier les conflits et le terrorisme qui sapent le projet convivial des peuples africains. Le paradoxe africain se trouve justement et malheureusement dans la beauté de l'utopie ubuntu d'une part et la

cruauté des crises qui lacèrent le tissu social et la communion ecclésiale des peuples de l'Afrique Noire. De l'avis de Juvénal Ilunga Muya que nous partageons entièrement, ces guerres aux conséquences désastreuses constituent le plus grand obstacle à l'avènement du Règne de Dieu en Afrique⁵⁵. D'où l'urgence quasi permanente d'œuvrer sans cesse pour la justice et la paix entre les africains. Entre autres exigences, c'est la mission de la théologie et un pan de la théologie de la mission en Afrique contemporaine.

55. Cf. ILUNGA MUYA J., *Il contributo della Chiesa-Famiglia alla risoluzione dei conflitti e alla riconciliazione nella società africana*, in « *Credero Oggi* », 26, 2 (2006), n. 152, 91-112.

Croissance spirituelle chretienne, education des jeunes, et développement humain integral

VALENTIN DABIRÉ*

Education and integral human development are of crucial importance to the future of the young African people, and the Church is called to work in the direction of the full spiritual growth of the youth on the basis of the Christian faith. The purpose of this essay is thus to analyze the main challenges the Church is encountering in executing this mission in Africa. The itinerary of the reflection on this subject includes three stages. At first, the religious fact in Africa is examined through the concrete practices of local Christians in which the demand for spirituality are crystallized. A historical perspective of the African context identifies the modalities of evangelization and development that would be capable of best responding to the deep aspirations that lie behind the religious fact. Finally, to provide a Christian answer to the challenges to integral human development across the continent, the essay upholds the spirituality of fraternity, in connection with the ecclesiological image of the "Family Church" as a privileged place of spiritual growth in Africa.

Le problème de l'éducation et du développement humain intégral est d'une importance cruciale pour l'avenir des jeunes en Afrique. À cet égard, l'Église est appelée à travailler dans le sens de leur pleine croissance spirituelle sur la base de la foi chrétienne. L'objectif de cet article est précisément d'analyser les principaux défis qu'elle va rencontrer dans la réalisation de cette mission.

* Formateur au Grand Séminaire Saint Jean-Baptiste de Ouagadougou, Burkina Faso.

L'itinéraire de la réflexion sur le sujet comportera trois étapes. En un premier temps, nous chercherons à découvrir le fait religieux en contexte africain, à travers les modalités selon lesquelles il se caractérise dans la demande de spiritualité cristallisée dans des pratiques concrètes de chrétiens africains. Ensuite une mise en perspective historique de ce contexte permettra d'identifier l'action d'évangélisation et de développement capable de répondre aux aspirations profondes qui se cachent derrière le fait religieux analysé. Enfin nous proposerons la spiritualité de la fraternité, en lien avec l'image ecclésiologique de l'Église Famille, comme lieu privilégié de la croissance spirituelle en Afrique, et, ainsi, apporter une réponse chrétienne aux défis que pose la question du développement humain intégral sur le continent en général.

1. Cadre phénoménologique de la demande de spiritualité en contexte africain

Ce point n'a pas la prétention de tracer un cadre exhaustif du phénomène religieux en Afrique aujourd'hui. Il s'agit, plus modestement, de mettre en évidence quelques aspects du contexte religieux actuel¹, afin d'aider à interpréter et à orienter l'action pastorale, mais surtout aussi, pour aider à reconnaître, dans notre expérience religieuse personnelle, certains signes et certains traits caractéristiques de la demande de spiritualité de notre temps en contexte africain.

1.1. La vitalité ecclésiale en Afrique

Quoiqu'on dise concernant d'autres contextes géographiques², et malgré certaines prophéties de la mort de la religion, qui

1. Le contexte qui sera pris en considération sera surtout celui de l'Afrique au sud du Sahara, restant sauves les diversités qu'on peut constater ici et là, selon les pays et les diocèses, ou selon qu'on est en ville ou en campagne.

2. Nous nous référons principalement à la situation de l'Église en Europe, telle que décrite par *Ecclesia in Europa* au numéro 7.

fondent leurs déclarations et prévisions sur les progrès et les victoires de la science et de la technologie, la situation religieuse en Afrique, *à priori*, n'est pas à plaindre. On note, en effet, depuis un certain temps, une hausse remarquable de la pratique cultuelle. Un peu partout, les Églises se remplissent chaque dimanche. C'est un constat, le fait est massif. L'engouement pour les cérémonies de passage (baptême, première communion, mariage), la floraison des vocations religieuses et sacerdotales, l'augmentation des enfants catéchisés, etc.³, donnent une idée, statistiquement contrôlable, d'une "vitalité" religieuse certaine. A cela, il faut ajouter l'intérêt grandissant pour les retraites, les sessions de formation à caractère religieux et la recherche de lieux adéquats et calmes, pour un moment de prière ou de recueillement, ou tout simplement pour se retrouver avec soi-même. Tout cela a favorisé la création d'un paysage religieux, qu'on peut facilement relier à une certaine demande de spiritualité, sous la forme d'une quête de sens⁴.

1.2. La prolifération des groupes de prière et les "fraternités"

On observe également aujourd'hui, dans la mouvance des mouvements religieux, la prolifération de groupes de prière et des "fraternités", bien structurés et engagés, très soucieux de la qualité de vie de leurs membres. Sans les citer nommément, notons simplement que ces groupes ou fraternités constituent souvent une sorte d'espaces "spirituels" dans lesquels on entre en vertu d'un choix explicite. Cette entrée suppose au minimum une démarche personnelle. Et cette adhésion fortement personnalisée crée un lien très fort entre la communauté et chacun de ses

3. C'est le constat que pose aussi Antoine Ntalou dans un article intitulé : NTALOU A., *La maturité ecclésiale de l'Afrique bantou : l'avenir de l'Église et l'Église de demain*, in TREVISIOL A. (a cura di), *In ascolto dell'Africa. Contesti, attese, potenzialità*, Atti del Convegno Internazionale Pontificia Università Urbaniana, 14-16 maggio 2012, Urbaniana University Press, Roma 2012, 124.

4. Cf. le titre de la Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest 40-41 (2013) : *Renâître à l'humain. Quête de sens et évangélisation en Afrique*.

membres. A ces groupes il faut ajouter les mouvements d'action catholique et les groupements et associations spirituels, et surtout le groupe du Renouveau charismatique, dont le développement, ces derniers temps, n'a pas manqué d'attirer l'attention, à cause de son caractère fortement effervescent et de ses "performances" en ce qui concerne les prières de guérison⁵.

En général, il faut dire qu'il y a un mouvement de fond qui émerge en des points multiples du champ religieux. La fréquentation des lieux d'accueils, des maisons de retraite comme les foyers de charité, des centres ouverts par des familles religieuses, en sont un signe suffisamment révélateur. Les groupes spirituels centrés sur la prière, tels que le mouvement des *Focolari* et le mouvement marial, les "fraternités" inspirées de la spiritualité du père Charles de Foucauld, sont également en expansion. Mais il faut reconnaître aussi qu'à côté de ces groupes et centres spirituels bien intégrés au dispositif catholique et contrôlés par lui, on constate le pullulement d'autres groupes de prière, autonomes ou annexes, au caractère informel plus ou moins marqué, et dont l'orthodoxie et l'orthopraxie sont plus que douteuses⁶.

1.3. *L'ambivalence du phénomène*

Ce mouvement à peine décrit est certainement révélateur d'un besoin de spiritualité ou d'un certain "réveil spirituel". A la froideur bureaucratique et impersonnelle de l'appareil ecclésial, de même qu'à l'arrogance et à l'autoritarisme de certains res-

5. Benjamin Sombel Sarr s'est intéressé au phénomène du renouveau charismatique et ses pratiques en matière de prière de guérison et de délivrance, dans ses recherches sur la question de la santé et de la maladie en Afrique, et sur la question du développement intégral. Les conclusions de ses travaux ont fait l'objet de publications dont essentiellement : SARR B.S., *La guérison divine en Afrique. Questions théologiques et pastorales*, L'Harmattan, Paris 2009 ; *Sorcellerie et univers religieux chrétien en Afrique*, L'Harmattan, Paris 2008 ; *Théologie du développement intégral. Herméneutique des champs imaginaires du sous-développement dans la culture et la religion populaire*.

6. Cf. GAZOA G., *Pratiques exotériques et réussite sociale*, in « Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest », 23 (2005), 22–25.

posables ecclésiaux, ces groupes opposent la chaleur d'une vie communautaire intense, capable de convertir et de soutenir la vie spirituelle de leurs membres. L'échec de certains systèmes idéologiques, l'insatisfaction relative au matérialisme quotidien, ainsi qu'un certain vide politique ont creusé une béance dans le cœur de beaucoup de personnes en recherche de sens et de raisons de vivre, d'agir et d'espérer. Cela sans doute, comme on l'a vu plus haut, a libéré de l'espace pour la recherche spirituelle⁷. Et ça, c'est le meilleur.

Mais à l'intérieur de cette béance, s'est engouffré aussi le "pire". Ce pire, ce sont, entre autres, un certain intégrisme, des fondamentalismes, les spiritualités de pacotilles et les "sectes" de toutes origines⁸. C'est aussi le retour d'une certaine barbarie à visage spirituel, un terrorisme spirituel subtilement mis en place par les chaînes de prière. Mais au-delà de ces chances et de ces risques, c'est l'ambivalence même du phénomène de demande de spiritualité qu'il faut signaler.

En effet, à côté d'une vitalité réelle, à divers niveaux de la vie ecclésiale, nous avons aussi des contre témoignages qui contrastent avec cette vitalité : manque de générosité, syncrétismes, conflits interminables, haines, etc., sont des attitudes non chrétiennes de chrétiens, pour ainsi dire convaincus. Par conséquent, le dynamisme chrétien dont il est question n'est qu'une impression, car en réalité les jeunes Églises sont menacées de vieillesse anticipée. Les baptisés sont encore sous influence du paganisme ambiant et l'Église est défigurée de l'intérieur, malgré l'apparence frappante à l'extérieur avec ses liturgies, les nombreux fidèles qui suivent les messes, les ordinations sacerdotales, les baptêmes et les sacrements.

Cette ambivalence fait apparaître un problème plus profond : celui du rapport entre la foi et la vie. Et l'impression qu'on a le plus souvent est celle d'un paradoxe, qui dit la

7. Cf. DESCOULEURS B., *Repères pour la spiritualité*, Desclée de Brouwer, Paris 2002, 9.

8. Cf. aussi NTA LOU A., *La maturité ecclésiale de l'Afrique bantu*, 127.

difficulté réelle de faire passer la foi, dans ces différentes articulations (credo, théologie, liturgie), dans la vie⁹. En effet, une observation attentive des chrétiens dits réguliers montre que, si beaucoup croient en Dieu et fréquentent régulièrement l'Église ou les groupes de prière, certains ou les mêmes ont aussi beaucoup de difficultés à pardonner, d'autres n'hésitent pas à consulter le devin ou le marabout quand des problèmes se présentent, et il n'en manque pas pour qui les dispositions de l'Église en matière de morale sexuelle (par exemple) ne disent pratiquement rien. Le phénomène de syncrétisme religieux, aussi bien en campagne qu'en ville, est également un bon indicateur de l'existence de ce paradoxe dans la vie de beaucoup de chrétiens. Comment comprendre au fond ce paradoxe ? Une des caractéristiques de la demande actuelle de spiritualité est ce qu'on peut appeler *le bricolage religieux*, défini comme suit, par Lucà Trombetta :

Une manière diffuse de vivre la religiosité personnelle à travers la construction d'un univers de significations surnaturelles, obtenu en mélangeant des éléments des religions traditionnelles avec des croyances et des symboles puisés dans le marché de la spiritualité qui caractérise la société contemporaine.¹⁰

En réalité, à l'arrière-fond de ce phénomène de syncrétisme, il y a une conception de la vie et de la réussite humaine¹¹ qui est mise à mal par la situation existentielle de beaucoup d'Africains, à différents niveaux — social, économique, religieux —, et qui constitue un réel défi pour l'évangélisation en Afrique.

9. Ntalou parle d' « écart entre la foi vécue et la foi proclamée et célébrée » (*Ibidem*, 127).

10. Cité par BUCCELLATO G., *Il fenomeno della domanda di spiritualità*, in « Synaxis », XXII/3 (2004), 56.

11. On peut se référer à ce que dit Barthélémy Adoukounou, dans son étude sur le prophétisme en Afrique, pour prendre quelque peu la mesure de l'ampleur du problème et son impact sur l'action évangélisatrice : ADOUKOUNOU B., *Prophétisme biblique et leadership dans les Églises indépendantes et dans les nouveaux mouvements africains*, in TREVISIOL A. (a cura di), *In ascolto dell'Africa*, 137.

2. Spiritualité africaine, évangélisation et développement

Au-delà d'une certaine critique qu'on peut adresser, à tort ou à raison, au christianisme missionnaire sur sa responsabilité dans la situation religieuse actuelle de beaucoup d'Africains, le phénomène de la demande de spiritualité — et les quelques impasses qui viennent d'être relevées — met surtout en évidence quelques fondamentaux de la tradition africaine, ainsi que des aspirations profondes de chrétiens enracinés dans cette tradition. Ceux-ci, pris au sérieux, peuvent interpeller aujourd'hui, de façon pertinente, l'Église d'Afrique dans sa pastorale, et notamment en matière d'évangélisation et de promotion humaine.

2.1. Critique du christianisme missionnaire

On vient de le dire, certains n'ont pas hésité à attribuer la responsabilité de ces aspects délétères de la religiosité en Afrique aujourd'hui à l'action des premiers missionnaires. Certes, les auteurs africains ne s'accordent pas toujours sur le jugement, positif ou négatif, à porter sur l'action des missionnaires au début de l'évangélisation de l'Afrique¹². Mais une chose est claire, qu'on ne peut nier non plus le fait que l'annonce missionnaire ait été accompagnée, dans les intentions, de l'œuvre humanitaire, mais que, dans le fait objectif, elle ait été aussi synonyme de conquête de peuples et de destruction de cultures sans nombre¹³. Comme l'a souligné Gadou Dakouri, la christianisation de l'Afrique

A été rendue possible et renforcée par l'idéologie civilisatrice européenne. Cette dernière commença par déclarer l'Afrique noire

12. Voir, par exemple, la différence de points de vue entre Barthélémy Adoukou-nou (jugement nuancé et plutôt positif et élogieux) : ADOUKOUNOU B., *Prophétisme biblique et leadership dans les Églises indépendantes*, 136. 143 et Sidbé Semporé (Jugement moins nuancé et plutôt négatif) : SEMPORÉ S., *La vie religieuse en Afrique. Propos et propositions*, in « La vie spirituelle », 65 (1985), 353-354.

13. Cf. CHIAVACCI E., *Teologia morale*, 2, *Complementi di morale generale*, Cittadella Editrice, Assisi 1980, 124-125.

sans religion et sans droit, sans État et sans moralité, sans culture ni civilisation, sans humanisme [...]. Une telle philosophie a pu favoriser, en Afrique, l'action des premiers missionnaires européens. Leur attitude a alors consisté à se constituer un terrain vierge pour y implanter leur christianisme.¹⁴

Et, enfin, citant Mubabinge Bilolo, il conclut ses propos en ces termes :

L'action évangélisatrice était en fait une croisade cruelle et sanglante contre la religion africaine [...], les couvents et les bosquets initiatiques massacrés et détruits ; les forêts et les arbres sacrés saccagés [...]. Bref la religion africaine a vu son enveloppe brûlée.¹⁵

Pour devenir chrétien, l'homme africain a donc été contraint d'abandonner ses traditions, son ordre symbolique avec ses solidarités familiales, claniques et tribales, son échelle de valeurs, etc., pour se résoudre en pratique en un *être qui n'est de nulle part*¹⁶, déraciné.

Ce qui est en cause ici, ce ne sont ni les intentions du Missionnaire ni la bonté de l'Évangile, mais l'action évangélisatrice elle-même, dans sa structure, dans les formes qu'elle a revêtues en contexte missionnaire, dans les structures qui la portaient. En effet, et on ne peut aucunement en douter, l'Église des missions, comme le rappelle opportunément Barthélémy Adoukounou, a contribué grandement, dans la perspective de la foi, à la « révolution du prochain »¹⁷. Mais *structurellement*, non *intentionnellement*, étant donnés le pouvoir et le prestige social qui étaient liés à sa constitution, elle s'est située davantage du côté des conquérants et des forces dominatrices, incapable d'apprécier à sa juste valeur la culture des peuples évangélisés et, par ce fait même, colonisés.

14. DAKOURI G., *Sorcellerie, santé et éthique évangélique en Afrique*, in « Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest », 39 (2013), 62–63.

15. *Ibidem*, 65.

16. Cf. AKOTIA B., *Comment évangéliser l'Afrique pour la sortir du sous-développement ?*, in « Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest », 39 (2013), 87.

17. Cf. ADOUKOUNOU B., *Prophétisme biblique et leadership des Églises*, 143.

A vrai dire, la question de fond consiste dans le sort qui a été réservé aux peuples évangélisés. Et ce sort, d'après Eloi Messi Métego, le voici :

Le nouveau converti n'est de nulle part ; l'Église est sa nouvelle terre et sa nouvelle société. Il apprend une nouvelle géographie [...]. Le temps aussi a changé : il n'est plus rythmé par la nouvelle lune ou les règnes des grands chefs. On se réfère désormais aux grandes fêtes de l'Église [...]. Si le néophyte ne comprend pas toujours ce qu'on lui enseigne dans la nouvelle religion, il retient que Dieu est le père de tous les hommes qui sont ainsi ses frères. Le grand commandement du christianisme, la règle d'or, c'est l'amour. Mais l'enseignement et les idéaux proclamés ne s'incarnent pas dans la vie. Les solidarités traditionnelles n'existent plus. (Alors) l'individualisme s'installe, d'autant plus que le salut dont on parle [...] ne concerne qu'à l'âme du fidèle, dans un autre monde.¹⁸

Mais auparavant il a fallu d'abord ridiculiser l'ordre symbolique qui était son atmosphère vitale et sa " demeure " sécurisée, en rabaisant tout cela au rang de superstitions grossières et de pratiques diaboliques, lui offrant du même coup rien que le mépris de lui-même, tout en lui retirant le capital culturel qu'il avait pour s'assumer. Conséquence :

Dissociée de la charité et de la constitution d'une fraternité réelle, la foi devient une superstructure idéologique, se réduit à la " doctrine " et conduit à la bigoterie. Beaucoup s'y abandonnent. D'autres, non moins nombreux, retournent au monde traditionnel pour y chercher des solutions aux problèmes de plus en plus nombreux et difficiles que pose une société en pleine mutation sous l'impact de la colonisation. Il n'est pas rare qu'en sortant de l'Église on aille consulter le devin, on offre des sacrifices ou se soumette à des rites de purification. La nouvelle religion semble négliger ou n'être pas capable de conjurer ces malheurs redoutables que sont les mauvaises récoltes, les épidémies, la pauvreté, l'infécondité, le chômage.¹⁹

18. MESSI MÉTEGO E., *Le salut vu d'Afrique*, in « La vie spirituelle », 665 (1985), 296.

19. *Ibidem*, 296–297.

Comme l'ont noté plusieurs observateurs de l'actualité de la religiosité africaine, qui l'ont regardée dans cette perspective historique, c'est cette situation qui a favorisé l'émergence des Églises indépendantes et la floraison des groupes de prières qui, s'ils se positionnent comme contestation du christianisme missionnaire, tentaient aussi de répondre à des préoccupations réelles des fidèles, manifestant ainsi, d'autre part, la réalité d'un *déficit spirituel* que l'action missionnaire a laissé, et la nécessité pour la mission d'aujourd'hui de s'en occuper.

2.2. *Quelques fondamentaux de la spiritualité africaine*

En effet, malgré certaines limites que peuvent recéler certaines expressions de la religiosité en Afrique aujourd'hui, le point important est qu'elles révèlent aussi, face au christianisme missionnaire, un profond besoin qui ne peut être sous-estimé. En particulier elles mettent en lumière des éléments fondamentaux de la tradition africaine, qui renvoient, pour ainsi dire à un "modèle" de spiritualité africaine, c'est-à-dire à une manière africaine d'être homme-en-relation-avec-le-transcendant, qui interpelle l'Église d'aujourd'hui à plusieurs titres.

Il faut tout de suite préciser, avec Eloi Messi Métogo, que *spiritualité africaine* « Ne renvoie pas à une quelconque opposition entre la matière et le spirituel, mais désigne l'ensemble des relations de l'homme africain au monde, aux vivants et aux morts »²⁰. Dans cette perspective, se dégagent des caractéristiques, qu'on peut retenir comme propres aux différentes cultures africaines²¹, et permettant aussi de repérer les coordonnées de base d'une spiritualité africaine. Parmi celles-ci, il faut mentionner, en premier lieu, l'unité de vie et de participation : « Le monde négro-africain traditionnel est un. Les vivants et les morts forment une même communauté d'échange et de par-

20. *Ibidem*, 295.

21. Sur l'unité des cultures africaines, on peut se reporter aux réflexions de LENTIAMPA SHENGE A., *La culture de la vie et la promotion du pardon en Afrique*, in « Nouvelle Revue Théologique », 133 (2011), 403-406.

tage »²². En vertu de cette solidarité, l'idéal moral de l'homme consiste dans sa capacité à s'intégrer dans la communauté : « L'homme accompli n'est pas l'individu seul [...], n'est pas un homme hors du commun [...]. (L'homme accompli) est la révélation d'une manière d'être authentiquement homme par son intégration au groupe, par l'obéissance au lois de l'existence »²³. Cependant, si la personne réussie est celle qui se caractérise par son enracinement dans la communauté, c'est aussi la communauté qui détermine sa destinée. Et cette « destinée, c'est la vie humaine perçue et vécue comme achevée »²⁴. C'est en assumant et en transformant les conditionnements sociaux, économiques et spirituels que la personne humaine, par une activité responsable, construit sa vie et ainsi se réalise. « L'important, ici, dit Messi Métego, c'est la circulation permanente de la vie. Il s'agit " d'exister réellement, sans être quitte envers autrui, vif ou mort. La vraie vie n'est pas absente " » (Eboussi F.)²⁵.

Tout l'édifice culturel africain gravite autour d'une réalité : la vie. Tout, absolument tout, est référé à cette réalité qui fonctionne alors comme la valeur des valeurs, la valeur suprême, auquel les autres qualités, telles que le sens de l'absolu, la promotion de la fécondité, le sens de la famille, le respect des morts ou encore le sens très fort de solidarité, sont spontanément reliées²⁶. Mais c'est par sa famille, par la communauté d'appartenance que l'Africain reçoit la vie, et pour laquelle il est dans l'obligation de la préserver à tout prix. Et, dans ce sens, l'éducation du jeune, qui a lieu surtout dans le cadre de l'initiation traditionnelle, est entièrement au service de la vie²⁷.

Dans une telle vision qui accorde une importance première à la vie, on comprend alors que la religion soit centrée sur

22. MESSI MÉTEGO E., *Le salut vu d'Afrique*, 300–301.

23. *Ibidem*, 301.

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*, 303.

26. Cf. LENTIAMPA SHENGE A., *La culture de la vie et la promotion du pardon en Afrique*, 409.

27. *Ibidem*, 410.

l'homme et sur son bien-être, aussi bien ici-bas que dans l'au-delà. « La vie, dit Dakouri, ne saurait être une vache maigre ni une maladie [. . .]. L'abondance est le sens du monde pour le Noir »²⁸. C'est la conception du salut de l'Africain traditionnel, désiré dans la plupart des expériences religieuses²⁹, et que le même Dakouri a synthétisée dans la notion de santé, qu'il décrit en ces termes :

La santé, en Afrique, apparaît comme une qualité supérieure de la vie, une plénitude heureuse d'être, de relations et d'activités. [Elle connote un bien-être qui] est d'abord celui du corps, indemne de souffrance et généralement en état de force [. . .]. Mais le bien-être est aussi celui de l'esprit, libéré des soucis, en paix avec lui-même, épanoui dans ses relations et dans ses activités [. . .]. La santé comme le bien-être n'est pas seulement un bien-être individuel, il est aussi un bien-être social ; c'est la paix, la prospérité et la fête entre les communautés.³⁰

En somme c'est la paix, l'harmonie, la perfection des relations avec soi, avec le monde, avec les autres, entre les peuples ; la perfection de la réalité à l'intérieur du créé. Voilà ce qui préoccupe quotidiennement l'Africain. Voilà ce qui le préoccupe dans sa relation avec le Dieu de Jésus Christ qu'il a rencontré. Le bien-être dans l'imaginaire africain n'est donc pas une valeur en soi, abstraite, intemporelle. Il est relatif à la Vie : il concerne à la fois la relation à Dieu, aux hommes et au monde. Il n'est pas question d'une simple conduite morale. Il a plutôt quelque chose à voir avec la perfection chrétienne, que la foi donne, et grâce à laquelle une humanité nouvelle se constitue. Quelque

28. DAKOURI G., *Sorcellerie, santé et éthique évangélique en Afrique*, 60.

29. Benjamin Sarr parle d'un « salut à ras de terre » (SARR B.S., *Théologie du développement intégral*, 3, *Herméneutique des champs imaginaires du sous-développement dans la culture et la religion populaire*, 148), tandis que Mawuto Roger Afan le décrit comme un bonheur « ici et maintenant, sans réserve eschatologique » (M.R. AFAN, *Dérives des prophètes africains des temps nouveaux : annoncer l'Évangile du Messie crucifié*, in « Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest », 23 (2005), 95). Par rapport à la description de Dakouri, ces deux points de vue sont plutôt davantage restrictifs.

30. DAKOURI G., *Sorcellerie, santé et éthique évangélique*, 60.

chose qui évoque aussi le développement *intégral* comme développement *solidaire*³¹, et auquel la vie de foi, comme croissance dans l'Esprit, est censée donner accès

C'est à une telle tradition spirituelle, enracinée dans une culture de paix, mais émergeant aussi de plus en plus sur fond d'insatisfactions et de frustrations — insatisfactions et frustrations habilement exploitées par les diseurs de l'avenir et les gourous de tous genres — que le christianisme aujourd'hui doit se confronter, s'il veut avoir un avenir en Afrique. C'est à ces éléments, aussi divers ou ambigus qu'ils soient, que l'évangélisation doit prêter attention si elle veut être une réelle promotion humaine au service de la croissance spirituelle du chrétien africain.

2.3. *Évangélisation et développement en contexte africain aujourd'hui*

Aujourd'hui, en Afrique, il s'agit d'évangéliser dans un contexte de sous-développement. L'évangélisation est la mission de l'Église. Et le combat pour le développement est une dimension constitutive de cette mission. Le contexte de sous-développement, qui caractérise globalement la situation de l'Afrique, est ce qui doit déterminer l'orientation que devra prendre l'évangélisation. Celle-ci est une action et, en tant que telle, s'insère nécessairement dans la situation qu'elle s'efforce de modifier.

Benjamin Akotia, après avoir établi une corrélation entre action d'évangélisation et action de développement, et s'interrogeant sur comment évangéliser l'Afrique pour la sortir du sous-développement, pose comme première condition non négociable le

31. Nous nous référons aussi ici à l'enseignement du Magistère de l'Église depuis Paul VI (Cf. *Populorum Progressio* n. 14 : « Le développement ne se réduit pas à une simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme ». Cet enseignement a été repris de façon synthétique par le Conseil Pontifical Justice et paix (actuel dicastère pour le développement humain intégral) dans le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, où le développement intégral et solidaire est clairement indiqué comme l'objectif qu'une des tâches fondamentales de l'économie internationale doit atteindre (n. 573).

respect de l'altérité des destinataires de l'Évangile et du développement : « C'est en restaurant aux cultures leur consistance que l'Évangile lui-même trouvera la place nécessaire pour l'humain qui n'a aucune forme »³². Nous avons vu que, pour une large part, dans le contexte des premières missions, l'évangélisation a consisté *structurellement*, non *intentionnellement*, en un déracinement de l'Africain, consacrant ainsi *dans les faits*, non forcément *dans les intentions*, un mépris ou, à tout le moins, un non-respect pour sa culture. Malheureusement, ainsi que le regrettent certains auteurs africains,

Les pasteurs et prêtres eux-mêmes (qui ont suivi immédiatement), comme pour mettre en pratique les leçons du maître blanc, poursuivront pendant longtemps cette action destructrice et déstabilisatrice de la culture africaine, avant que certains d'entre eux ne prennent conscience de la nécessité de la culture dans la compréhension de la personnalité de l'évangélisé.³³

Aujourd'hui, on n'organise plus la destruction en masse d'objets et arts culturels. Mais dans les discours, notamment dans les catéchèses, sermons et homélies, on continue, sans aucun scrupule, à tenir des propos désobligeants à l'endroit des adeptes de la Religion traditionnelle, et surtout pour stigmatiser les chrétiens qui s'adonnent à certaines pratiques culturelles — parfois non contraires à la foi — telles que la fréquentation des spécialistes de la médecine traditionnelle³⁴. Il faut dire que de nos jours la situation culturelle de l'Afrique a beaucoup évolué, avec le phénomène de la mondialisation et de l'interculturalité, et le processus de laïcisation en cours depuis 1990, avec l'adoption de la démocratie par la plupart des états africains ; laïcisation et démocratisation qui signifient aussi la reconnaissance constitutionnelle, parmi les droits fondamentaux de l'individu, de la liberté religieuse. Pour qualifier l'actualité

32. AKOTIA B., *Comment évangéliser l'Afrique pour la sortir du sous-développement ?*, 83.

33. DAKOURI G., *Sorcellerie, santé et éthique évangélique en Afrique*, 65.

34. Cf. *Ibidem*, 65.

du contexte africain aujourd'hui, Benjamin Sarr parle de *paganomodernité*, pour désigner une situation africaine caractérisée par « l'émergence d'une culture périurbaine qui est un alliage improbable entre l'imaginaire de la mondialisation et l'imaginaire ancien : sorcellerie, maraboutage, le tout mêlé à des interprétations contextualisées de la Bible et du Coran »³⁵.

En lien avec ce qui précède, c'est surtout le contexte global actuel de l'Afrique comme sous-développé qu'il faut prendre en considération. Aujourd'hui, le sous-développement ne peut être expliqué, d'après les schèmes de pensée du modèle darwinien, comme une phase antérieure au développement, conséquence du retard technique d'une société qui continue d'utiliser les formes archaïques de production et de consommation. Le sous-développement a sa cause dans une injustice structurelle³⁶ : la volonté immodérée de certains d'accumuler des richesses, avec comme résultat le déséquilibre social et la concentration du pouvoir entre les mains d'une minorité — que ce soit pays, groupe ou individu, au détriment de la majorité — que ce soit pays, groupe ou individu ; majorité qui est ainsi maintenue dans un état de sous-homme. Le sous-développement est la conséquence et la concrétisation d'une logique de *domination* opposée à la logique chrétienne de *donation*. Dans et face à cette situation, le respect de l'altérité des peuples comme condition d'une action évangélisatrice qualifiée, signifie respect des personnes dans leur situation et respect réel de la situation des personnes. Alors la question qui se pose à l'Église dans ce

35. SARR B.S., *Théologie du développement intégral*, 3, *Herméneutiques des champs imaginaires du sous-développement*, 12.

36. La perspective prophétique du rapport homme-riche, selon laquelle la richesse est fruit du dépouillement du faible, et l'accumulation des richesses un délit contre le peuple lui-même, a été thématiquée par les Pères de l'Église dans des exhortations très fortes, que l'on peut formuler substantiellement en ces termes : là où il y a à la fois des riches et des indigents, il y a une situation d'injustice. Le riche qui retient sa richesse et en désire davantage est injuste : c'est un voleur qui retient ce qui, selon le plan de Dieu, ne lui appartient pas (Cf. CHIAVACCI E., *Teologia morale*, 3/2, *Morale della vita economica, politica, di comunicazione*, Cittadella Editrice, Assisi 1998, 174).

contexte est : de quel côté son action la situe ? Du côté des opprimés ou du côté des dominateurs ?

Depuis *Novo millenium ineunte*, la Lettre Apostolique de St. Pape Jean-Paul II qui donne des indications pour la nouvelle évangélisation, il est question, dans toutes les Églises d’Afrique, de plans d’action, qui intègrent des préoccupations humanitaires dans le sens du développement, telles que le dévouement au pauvre, à l’analphabète, au déshérité. Tout cela souligne la conscience d’une connexion intime entre tâche d’évangélisation et engagement pour la cause des pauvres³⁷. Mais c’est le lieu de rappeler que le critère d’authenticité chrétienne n’est pas seulement la bonne intention ou la fidélité à la conscience, mais aussi — sinon surtout dans le cas qui nous concerne — la conformité à la réalité. Il s’ensuit que l’Église doit veiller à ce que *structurellement* évangélisation, promotion humaine et domination ne constituent pas une seule et même entreprise³⁸. En concret, il faut éviter absolument de se présenter, dans l’être comme dans le paraître, comme un dominateur et un conquérant ou du côté des privilégiés. Si le Seigneur a fait choix et opté pour les pauvres, l’évangélisation, comme projet de libération et de promotion humaine intégrale, ne peut avoir d’autre alternative.

3. Eduquer à une spiritualité de la fraternité dans l’esprit de l’Église Famille : proposition chrétienne pour un développement humain intégral

Ce qui vient d’être dit interpelle évidemment la relation de l’Église — aussi bien dans son être que dans son paraître — aux pauvres, mais bien plus le dispositif éducatif intégré dans sa mission d’évangélisation. L’évangélisation porte des fruits et le

37. Cf. FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (25 novembre 2013) nn. 197–201.

38. Pour ne pas reproduire la structure de l’action évangélisatrice en contexte missionnaire, qui, comme on l’a vu, donnait à interpréter le missionnaire plutôt comme un conquérant.

développement est intégral quand ils respectent la vie de l'autre et la dignité de son espace vital³⁹. S'il y a une connexion intime entre évangélisation et promotion humaine intégrale, les deux processus, en tant qu'actions, se rencontrent dans l'homme qui doit être sauvé. Mais au-delà de l'exigence de transformation de la réalité impliquée dans l'action évangélisatrice, celle-ci a son dynamisme propre — sa structure intime — qui consiste dans l'annonce de la foi en vue de la conversion à la vie de l'Esprit du croyant. Dans ce sens, c'est donc aussi de l'homme et de sa transformation qu'il s'agit. Et la question qui se pose alors est : quelle forme de vie spirituelle l'évangélisation en Afrique peut-elle promouvoir, en vue d'un développement humain intégral, pour que cette spiritualité collabore à son tour à l'évangélisation et au développement humain ?

3.1. *La croissance spirituelle en contexte Afrique*

La vie spirituelle a souvent été décrite par les grands maîtres spirituels comme un cheminement ascendant comportant trois étapes : vie purgative, illuminative et unitive. La vie purgative, à dominante morale, est posée comme préalable à la vie illuminative et unitive qui sont davantage mystiques. Cette façon de voir la croissance spirituelle, si elle ne manque pas d'intérêt et même jouit d'une longue tradition spirituelle et théologique, pêche cependant quelque peu par le caractère essentiellement négatif et volontariste de la phase ascétique précédant la phase positive de la mystique⁴⁰.

C'est pourquoi, dans un contexte largement caractérisé déjà par la misère et la souffrance, il semble qu'au lieu de présenter la vie spirituelle comme une *ascension* de l'homme vers Dieu, il faille plutôt la décrire comme une *descente* de Dieu vers

39. Cf. AKOTIA B., « Comment évangéliser l'Afrique pour la sortir du sous-développement ? », 104–105.

40. Cf. BOUCHET J.-R., *La mystique, la morale et le catéchisme*, in « La vie spirituelle », 658 (1984), 63.

l'homme⁴¹. Nous pensons que cela soit beaucoup plus en accord avec l'édification de l'homme dont parle le Nouveau Testament, et qui situe davantage le début de la perfection chrétienne dans le registre de la grâce plutôt que dans celui de la vertu.

Certes l'homme africain est en quête de Dieu. Mais il doit savoir que c'est Dieu qui vient à sa rencontre et le trouve, pour le guérir de sa misère. Que c'est Dieu qui le rejoint dans sa situation pour l'en délivrer. Cela rejoint la condition que nous avons posée pour une évangélisation réussie en Afrique : l'annonce de l'attention à l'autre et le respect de sa dignité de la part de Dieu. Cette affirmation de la priorité de l'action de Dieu sur la ré-action de l'homme dans l'annonce de l'Évangile, a une importance capitale pour la croissance spirituelle en contexte africain. Qu'il suffise ici de penser à l'histoire de Zachée (Lc 19:1-10) pour comprendre comment la manière d'agir de Jésus à l'égard de l'homme peut être un indicateur de ce que peut signifier la croissance spirituelle telle que nous l'entendons.

En effet, Lui, le Saint, le Saint des saints, « Il est allé habiter chez un pécheur de bonne condition ». Saint signifie ce qui est séparé, autre, différent. Lui donc, Jésus, le tout autre, le totalement différent, il n'a pas manifesté sa différence par l'indifférence hautaine ou le mépris, mais par la proximité, l'attention et la solidarité. Cela signifie : nous n'avons pas à mériter l'amour Dieu. Dieu ne nous aime pas parce que nous sommes bons. C'est parce qu'Il nous aime que nous sommes, et que nous sommes bons. Une telle conception de la rencontre de Dieu avec l'homme devrait inspirer le christianisme dans sa rencontre avec les cultures, en vue d'une action évangélisatrice qui favorise la croissance des hommes porteurs de ces cultures. La bonté des cultures et des hommes ne dépend pas du jugement que nous portons sur eux, souvent à partir de catégories culturelles, religieuses et théologiques enregistrées à la suite d'une longue pratique du christianisme, mais de la qualité de l'amour qu'on manifeste à l'égard de ces cultures

41. Cf. *Ibidem*, 65.

et de ces personnes. C'est l'amour qui convertit et engage dans un processus de conversion et de croissance, qui pousse la personne à retourner à soi pour entreprendre un nouveau commencement. Mais une telle entreprise ne s'improvise pas, elle s'apprend. Et l'apprentissage peut être long et rude. C'est là que commence la phase ascétique et vertueuse comme réponse à l'action gracieuse. Et c'est là aussi que peut et doit s'insérer opportunément l'œuvre éducatrice impliquée dans l'action évangélisatrice par l'exigence de la perfection.

3.2. *Éducation et croissance spirituelle*

Le problème de l'éducation en contexte africain a été récemment discuté par Barthélémy C.D. Zinzindohoué, à la lumière de *Africae Munus* et du synode sur la nouvelle évangélisation, dans un article publié dans la *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest*⁴². Après avoir fait le constat déplorable d'un désinvestissement des familles à l'égard des enfants dans le contexte actuel, et alerté sur l'urgence d'une éducation appropriée et adaptée à aux jeunes générations, l'auteur recommande une éducation qui sache allier valeurs africaines et valeurs de la modernité. Dans cette perspective, mais sans entrer dans les détails de la question, nous voulons, à partir d'une approche différenciée de la notion d'éducation, mettre en évidence le type d'éducation en contexte africain, qui puisse être en accord avec la visée d'une croissance spirituelle authentique.

Si le processus de promotion humaine intégrale est l'une des exigences fondamentales de l'Afrique aujourd'hui, l'éducation ne peut être considérée que comme un processus de libération. Pour l'Église d'Afrique, c'est donc la perspective d'une éducation libératrice — et non une éducation à la “ domestication ” —

42. ZINZINDOHOUE B.C.D., *Pour une éthique éducative et évangélique des jeunes générations face aux mutations du modèle familial en Afrique subsaharienne*, in « *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest* », 39 (2013), 32–54. On peut aussi se référer à l'ouvrage de KI-ZERBO J., *Éducation et développement en Afrique. Cinquante ans de réflexion et d'action*, Les Presses Africaines, Ouagadougou 2010.

qui doit orienter l'ensemble de son dispositif éducatif. Il s'agira donc, dans le processus de l'évangélisation, de privilégier une éducation par la *conscientisation*, qui comporte l'autoréflexion et l'autodécision. Sans négliger la culture au sens passif, comme réponse programmée de l'individu aux attentes de son groupe d'appartenance, il faudra surtout mettre l'accent sur la culture active, en tant que prise de position consciente et critique par rapport au déjà là.

Dans le domaine de l'éducation chrétienne, il s'agira de former des hommes vigilants⁴³, qui savent discerner⁴⁴, et libres. Et, concrètement, cette éducation devra se configurer comme une éducation à l'*objectivité*, qui signifie fondamentalement se fier à soi et à l'autre en faisant droit à la réalité. L'attitude spirituelle requise ici est la prière et l'écoute : la foi vient de ce qu'on entend. Elle devra aussi prendre la forme d'une éducation à l'acception des médiations aussi bien de la culture que de la foi. Le mode d'action habituel de Dieu n'est pas le miraculeux qui ferait fi de la condition humaine. Accepter les médiations de la foi (la Parole, l'Église, le Magistère, les sacrements, la raison, etc.), c'est refuser de vivre son rapport à Dieu sous un mode idolâtrique, c'est-à-dire dans l'immédiateté magico-religieuse. La nouveauté ou la sainteté que vise l'évangélisation n'est pas atemporelle, et la foi elle-même est une vie qui se renouvelle continuellement et contextuellement. Enfin cette éducation devra se décliner comme une éducation à la solidarité ecclésiale. La communauté chrétienne est le véritable sujet de la vie spirituelle. Les efforts qui sont demandés à l'individu, comme réponse ajustée à l'amour et à la bonté de Dieu qu'il a expérimenté dans la rencontre avec le Christ, sont destinés à l'insérer

43. Cf. BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Africae Munus* (19 novembre 2011), n. 63.

44. Selon saint Paul, le discernement, qui est la capacité d'évaluer les situations selon les critères de l'Évangile, comporte deux versants : le sujet du discernement, qui est le chrétien transformé par la foi (Ph 1:9-11) et l'objet du discernement, qui est la volonté de Dieu (Rm 12:1-2). Et l'on discerne afin de trouver comment faire de la sa vie un *culte spirituel*.

dans la communauté et à inscrire en lui l'esprit communautaire. La vie communautaire est la manière authentique du chrétien de croître dans l'amour du Christ et dans l'Esprit Saint. La communauté n'est pas *fonctionnelle*, mais *essentielle* à la réalisation de la vie chrétienne.

3.3. Une spiritualité de l'Église Famille : évangéliser par la vie spirituelle en vue d'un développement humain intégral

Une fois établi que la réalisation de la croissance spirituelle du chrétien consiste dans son enracinement dans la communauté ecclésiale, comme perspective à laquelle la culture africaine est sensible et autorise l'éducation chrétienne à promouvoir, il s'agit de montrer en quoi la croissance spirituelle peut collaborer à l'évangélisation et contribuer au développement humain intégral, en contexte africain. Notre propos consistera avant tout à tracer les lignes d'une spiritualité de l'Église Famille comme spiritualité de la fraternité. Ensuite nous montrerons quel genre de personne le chrétien africain peut espérer être s'il accepte de croître chaque jour dans cet esprit de fraternité, vécu comme expérience de vie dans le Christ.

Parler de spiritualité de l'Église Famille, c'est réfléchir et méditer sur le mode d'existence spécifique suggéré par l'image ecclésiologique de la famille appliquée à l'Église en Afrique. Mais cela implique aussi de rechercher un fondement (sens) et de déterminer une *stratégie* de réalisation : qu'est-ce qui nous motive, *intérieurement*, à vivre notre vie chrétienne dans l'Église comme dans une famille, et comment cette motivation peut être traduite, *extérieurement*, dans nos différentes pratiques chrétiennes ?

Fondée anthropologiquement dans la perspective africaine de l'homme comme *relation* et *solidarité*, théologiquement comme une spiritualité de l'*unité en relation* (Trinité), et comme une spiritualité de l'*incarnation* et de la *proximité* (Christologie), la spiritualité de l'Église Famille se décline ultimement comme une spiritualité *ecclésiale*. Dans son déploiement, elle

se réalise comme une vie de fraternité qui, assumée dans le Christ, devient un chemin de sainteté. C'est en vivant la fraternité, conformément au génie de sa culture de la solidarité, et conformément à la grâce de la conversion suscitée par l'appel du Christ à entrer dans la nouvelle solidarité qu'il est venu instaurer, que le chrétien africain se sanctifie.

Le lieu par excellence où cette sainteté se réalise réellement, c'est-à-dire sacramentellement, c'est le rassemblement eucharistique, comme célébration de la fraternité, où le chrétien est instruit, sous le mode de la ritualité, aux valeurs de la compassion et de la solidarité, et formé à des habitudes et attitudes qui contestent toute ségrégation, exclusion ou marginalisation. Car « en rassemblant des hommes de toute culture et toute origine sociale, Dieu remet en question les habitudes sociales de regroupement »⁴⁵. En effet, ce n'est plus par familles claniques, par catégories sociales ou par cercles d'amis qu'on se retrouve. On se rassemble en Église Famille, uni par la même foi, la même espérance, la même charité. Ainsi, la célébration liturgique devient par elle-même *critique sociale*. En même temps, elle est une spiritualité : une manière de vivre qui inclut les autres.

En participant consciemment et activement aux célébrations liturgiques, on peut espérer ainsi être un authentique *pratiquant de la solidarité* : la solidarité avec les frères, et notamment avec ceux qui luttent et espèrent une vie moins injuste et moins écrasée par la *violence du même* (l'assimilation imposée), est l'exigence d'une spiritualité ecclésiale familiale. Ce modèle de vie chrétienne, incarnation authentique de valeurs sociales et familiales, est une urgence pour le contexte actuel de l'Afrique, désormais engagée, résolument et de façon irréversible, dans le processus de laïcisation. Que le chrétien africain le sache ou non, l'évolution de la conscience politique sur le continent a abouti à faire de la société africaine un ensemble structuré par un pluralisme prégnant et croissant, caractérisé par la di-

45. BORDEYNE Ph., *Où et comment apprendre à faire de toute sa vie un culte spirituel ?*, in « La Maison-Dieu », 253 (2008), 8.

versification d'opinions, de comportements, d'idéologies et d'institutions. Dès lors, la réalité et les problèmes sont abordés de plus en plus, non plus avec des critères éthiques, religieux ou traditionnels, mais d'une manière " laïque ", c'est-à-dire en fonction des critères de croissance, de concurrence, d'efficacité et de profit. Une telle vision de la réalité et de l'homme ne peut qu'affecter de façon significative la notion de développement humain intégral telle que l'Église l'enseigne. Et on ne peut s'empêcher de se poser la question : quels sentiments doivent animer les chrétiens et quel type d'action doivent-ils mettre en œuvre pour que leurs réponses aux sollicitations de la laïcité contribuent au développement humain et à un engagement authentique au service de la construction de l'Afrique⁴⁶ ?

Par sa foi, par son option fondamentale pour les autres, et par le style de vie spirituelle qui en dérive, le chrétien pourra vivre et témoigner les valeurs de l'amour et de l'espérance, et proclamer ainsi, par sa critique vivante d'une solitude concurrentielle, que la seule pression efficace pour une promotion humaine intégrale est l'exigence de solidarité, de justice et de paix, à exercer à la fois au sein des religions, des divers groupes sociaux et des organisations politiques.

Une telle exigence, enfin, inclut un intérêt renouvelé pour la dimension de l'intériorité, la purification intérieure, la formation de la vie intérieure, auxquelles contribue la participation à l'Eucharistie. On espère aussi par-là être un *missionnaire authentique*. Car la dimension liturgico-ecclésiale débouche nécessairement sur une dimension missionnaire : plus la solidarité est intense, plus l'élan à se diffuser et à se donner est fort. Vivre en Église Famille signifie alors la promptitude à annoncer à tous, par la parole et la vie, la joie et la beauté d'être la Famille de Dieu.

46. Cf. SOEDE N.Y., *Église et État ou religion et politique ? Pour une charte des religions en faveur du développement de l'Afrique*, in « Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest », 26 (2006), 177.

4. Conclusion

Au terme de cette réflexion, nous retenons qu'il y a une connexion intime entre croissance spirituelle, éducation et développement humain intégral. Mais cette relation doit être saisie à la lumière de la croissance spirituelle chrétienne. Dans ce sens, l'évangélisation éducative en Afrique, si elle veut être une éducation évangélique, c'est-à-dire libératrice, devra chercher, non pas à déraciner le sujet pour lui annoncer la parole de la foi, mais à enraciner la foi dans le sujet en situation, pour que celui-ci, grandissant dans la foi, transforme la situation, et se transforme lui-même continuellement et contextuellement.

Pour réaliser ce projet évangélique, l'Église en Afrique devra être en état permanent de discernement des signes des temps, pour orienter son action, au-delà des bonnes intentions et de la bonté de l'Évangile, de manière à ce qu'elle soit structurellement en faveur d'une solidarité réelle avec les pauvres et de la fraternité universelle dans le Christ sauveur.

Les migrations en Afrique

Défis pour l'Église et pour la pastorale de la mobilité humaine
dans le contexte de la République Démocratique du Congo

BARLY KIWEME EKWA*

Throughout its two thousand years of history, the Church has considered the phenomenon of human mobility in all its forms, forced or freely chosen, as a very important one. It has always treated it first of all as an unavoidable structural reality, a “sign of the times” that deserves to be used to renew humanity and proclaim the Gospel of peace; then, as a “theological place”, that is a social and ecclesial context from which and in which theology is made and lived; finally, as a place of divine revelation. In this light, the essay seeks to examine the response of the African Church and its missionary perspectives facing the reality of human mobility. Special attention is paid to the migratory phenomenon in the Democratic Republic of Congo and to the approach adopted by the local Church, in order to understand and propose the best ways of orienting the pastoral care of human mobility in the African countries. The concluding reflections on the theology of human mobility outline the theological tenets on which the missionary and pastoral action of the Church in Africa in the field of migration should be based.

Tout au long de son parcours bimillénaire, l'Église a retenu de grande importance le phénomène de la mobilité humaine, à travers toutes ses formes, forcée ou librement choisie. Elle l'a toujours traité d'abord comme une réalité structurelle incontournable¹, un « signe des temps » qui mérite d'être mis à profit

* Religieux scalabrinien et Directeur-adjoint du Centre d'information et d'études sur les migrations internationales (CIEMI) à Paris.

I. PONTIFICAL COUNCIL FOR THE PASTORAL CARE OF MIGRANT AND ITINERANT PEOPLE, *Appeal of Nairobi*, in « People on the move », n. 109 (suppl.), April 2009, n. 2.

pour renouveler l'humanité et proclamer l'évangile de la paix² ; ensuite comme un « lieu théologique »³ c'est-à-dire un lieu social et ecclésial à partir duquel et dans lequel se fait et se vit la théologie ; enfin comme un lieu de la révélation divine.

Force de cette vérité, nombreux sont les documents qui offrent à l'Église une orientation systématique et une réponse partagée dans sa mission envers le phénomène de la mobilité humaine. Il sied de mentionner sur leur terrain, la Constitution Apostolique *Exsul Familia* du pape Pie XII, publiée le 1^{er} Août 1952, considérée comme la *Magna Charta* de la pensée de l'Église sur les migrations. Ensuite le dernier message du pape François pour la 104^e journée mondiale des migrants et des réfugiés, publié le 14 Janvier 2018, s'articulant autour de quatre verbes d'action : « Accueillir, protéger, promouvoir et intégrer ».

En général, la sollicitude de l'Église pour les migrants, les personnes déplacées, les réfugiés et les victimes de la traite, invite tous les croyants, tous les hommes et toutes les femmes de bonne volonté à un engagement concret, en mettant l'accent sur la responsabilité et l'accompagnement de chaque Église locale durant toutes les étapes du parcours migratoire de son peuple. En particulier, l'Église focalise sa réflexion et son action sur : la culture d'accueil, l'éveil de conscience, la collaboration entre l'Église d'origine (de départ) et l'Église de destination (d'arrivée), son rôle de réconciliation et en tant qu'acteur important, la collaboration œcuménique et interreligieuse, la collaboration avec les gouvernements et les organismes non gouvernementaux.

De telles réflexions et actions sont censées se faire dans la logique du discernement évangélique selon les capacités de chaque Église locale, comme le souligne le pape François : « ce n'est pas la tâche du pape de présenter une analyse détaillée et

2. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PASTORALE DES MIGRANTS ET DES ITINÉRANTS, *Instruction Erga Migrantes Caritas Christi*, " Osservatore Romano ", 15 maggio 2004, n. 14.

3. CAMPESE G., *Al escucha de los clamores de la realidad. Hacer teología desde las migraciones*, « Espaços 14 », 1 (2006), 39–54.

complète de la réalité contemporaine, mais j'exhorte toutes les communautés à avoir l'attention constamment éveillée aux signes de temps »⁴. À cet égard, cet essai se propose d'examiner la réponse et les perspectives missionnaires de l'Église africaine au sujet de la réalité de la mobilité humaine, réalité qui demeure une composante importante de tous les aspects des affaires régionales. Une attention particulière et approfondie sera accordée au phénomène migratoire en la République Démocratique du Congo et à l'approche de l'Église locale, afin de comprendre et proposer les voies les meilleures d'orientation de la pastorale de la mobilité humaine. Avant la conclusion, sera proposée une réflexion sur la théologie de la mobilité humaine afin de desceller les bases théologiques sur lesquelles se fonderait l'action missionnaire et pastorale de l'Église africaine dans le domaine précis des migrations.

1. L'Église en Afrique et la question migratoire

La récente conférence internationale sur la théologie de la mobilité humaine tenue à Brazzaville en 2016, intitulée « la cause de l'inconnu, je l'examinais. (Job 29:16) La théologie de la mobilité humaine en Afrique », reconnaissait que la mobilité humaine est un phénomène important, continu et croissant dans l'histoire du continent africain, qui aujourd'hui comme hier se trouve dans une situation très difficile marquée par des conflits ethniques, religieux et politiques, et des activités des groupes terroristes. A ces conflits, parmi les causes du considérable flux migratoire au niveau interne qu'externe de la région, s'ajoutent la dégradation des sols accompagnée des conditions climatiques difficiles et la criante dégradation des conditions socio-économiques.

Ce phénomène touche et interpelle l'Église africaine et sa mission. Premièrement parce que l'Église elle-même fait partie

4. FRANÇOIS, *Exoration apostolique Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, n. 51.

intégrante de la société et que les personnes impliquées dans ce phénomène migratoire (ceux qui partent ou ceux qui se déplacent à l'intérieur du continent), font partie active de la vie de l'Église. Ces sont des familles, des paroissiens qui fréquentent habituellement l'Église, participent aux célébrations liturgiques et aux activités pastorales. Dans le cas où ils appartiennent à d'autres confessions religieuses, ils auraient sans aucun doute des liens de parenté avec les chrétiens catholiques vu la composition hétérogène des familles africaines sur le plan religieux. Deuxièmement c'est parce que les migrants et, parmi eux, les réfugiés sollicitent fréquemment les portes de l'Église cherchant des réponses matérielles et spirituelles à leur situation de malaise⁵. On peut donc conclure que le phénomène migratoire touche dans un sens ou dans l'autre la vie de l'Église.

1.1. *Caractéristiques principales des migrations en Afrique*

Contrairement à l'opinion diffusée au sujet des migrations africaines surtout à partir de l'an 2013, juste après l'aggravation de la situation dans la Méditerranée, le flux migratoire africain est toute fois plus " intracontinental " que " extracontinental ". Toujours en 2013, le Secrétaire Général des Nations Unies affirmait avec clarté que sur les 232 millions de migrants internationaux, l'Afrique n'en comptait que 30 millions⁶ et qu'elle regorgeait plutôt en son sein la plus forte concentration mondiale de déplacés internes autrement dit " intracontinental " ou " intra-national " exprimée en terme d'exode rural. Un constat mis en évidence par les données statistiques de l'UNHCR en 2014 signalant par ailleurs une augmentation de 17% par rapport aux chiffres de 2013⁷. Il est donc important de préciser que

5. Cf. BAGGIO F. et alii (ed.), *I took up the case of the stranger (Job 29:16). Towards a theology of human mobility in Africa*, Roma, SIMI 2017, 3.

6. Cf. BAN-KI-MOON, *Discours à l'occasion de la journée internationale des migrants 2013*, in <http://www.un.org/apps/newsFr/storyF>.

7. UNHCR, *Des déplacements de populations plus importants que jamais*, in <http://unhcr.org/556725e69.html> (le 27 mai 2018).

le stock des migrants internationaux de provenance africaine représente à peine le 2,5% de la population africaine dans son ensemble.

Une autre caractéristique importante de la migration africaine est qu'elle se veut, dans son ensemble, une migration forcée c'est-à-dire faite par nécessité et contrainte, de nature idéologique, politique, économique, etc. Une migration faite par manque d'une vie décente, causée par une disparité entre le développement, la démographie et la démocratie⁸.

1.2. Défis et réponses de l'Église en matière de migrations

La migration au-dedans du continent ou l'émigration vers d'autres continents est un phénomène permanent et ne peut être éliminé parce que bon par sa nature⁹. Bien que bonne par nature, la migration constitue toutefois un grand défi missionnaire pour l'Église en Afrique. En effet, faite dans des circonstances de nécessité et de manque de conditions humaines dignes, l'Église se voit interpellée dans sa mission salvifique, celle de sauver *tout homme et tout l'homme*¹⁰. A notre humble avis, le premier défi est celui de lutter contre les causes de la migration forcée, les conflits et la pauvreté économique, afin que la migration devienne un choix de déplacement délibéré et à moindre risque. Car aujourd'hui personne ne peut l'ignorer, innombrables sont les hommes et les femmes africains torturés par la pauvreté jusqu'à perdre leur dignité de personnes humaines.

A ce défi préventif s'ajoute le défi curatif celui de toucher directement à la chair souffrante du Christ¹¹, car si la migration

8. CASTLES S., DE HAAS H., MILLER M.J., *The age of migration. International population movements in the modern world*, Palgrave Macmillan, New York 2013, 7.

9. Cf. PONTIFICAL COUNCIL FOR THE PASTORAL CARE OF MIGRANTS AND ITINERANT PEOPLE, *Youth migration and the role of the Church in West Africa*, address at the plenary meeting of the association of episcopal conferences of anglophone West Africa (AECAWA), Banjul, The Gambia, 3-8 August 2009, in *People on the Move* n. 110, August 2009.

10. Cf. PAUL VI, *lettre encyclique Populorum Progressio*, 26 mars 1967, n. 14.

11. Cf. FRANÇOIS, *Angelus*, Roma, 11 janvier 2015.

forcée a pour causes les conflits et la pauvreté, elle a souvent pour résultat et conséquence la misère matérielle et psychique rangeant les migrants dans la catégorie sociale des faibles, des *pauperes*, des *impotentes*, des nécessiteux. L'Église d'Afrique a donc hâte de lever une option préférentielle pour cette catégorie¹² dans la personne du migrant. Une autre conséquence de la migration en Afrique, nonobstant son fameux traditionnel sens d'hospitalité, est la difficulté de cohabitation entre les étrangers et les autochtones, générant parfois des actes de discrimination et de xénophobie. Sur ce, l'Église a le défi d'œuvrer en faveur du développement solidaire de l'humanité et du devoir d'accueil qui incombent soit aux familles, soit aux organisations culturelles des pays de transit et de destination.

Selon les possibilités de chaque Église locale,

il faut surtout pour les jeunes, multiplier les foyers et les maisons d'accueil. Cela d'abord en vue de les protéger contre la solitude, le sentiment d'abandon, la détresse, qui brisent tout ressort moral [...]. Encore pour les mettre à l'abri des doctrines subversives et des tentations agressives qui les assaillent, au souvenir de tant de misère imméritée. Enfin surtout en vue de leur apporter, avec la chaleur d'un accueil fraternel, l'exemple d'une vie saine, l'estime de la charité chrétienne authentique et efficace, l'estime des valeurs spirituelles.¹³

À répondre à ces défis, l'Église africaine dans son ensemble est encore loin de correspondre ses perspectives missionnaires à la taille et l'ampleur du phénomène migratoire qui touche le cœur de sa réalité. Nous lui reconnaissons quand même quelques efforts, plus théoriques que pratiques, dans l'organisation de certaines conférences internationales sur le sujet.

12. Cf. GUTIÈREZ G., *Poverta, migrazioni e opzione per i poveri*, in CAMPESE G., GROODY D. (a cura di), *Missione con i migranti missione della Chiesa*, 77.

13. Cf. PAUL VI, *lettre encyclique Populorum Progressio*, 26 mars 1967, n. 67.

2. L'Église de la R.D. Congo et la question migratoire

L'Église locale du Congo et la question migratoire ont un lien très significatif dans l'histoire et dans la pastorale concrète. Il sied de noter de prime abord que l'Église elle-même est le fruit de l'activité missionnaire entreprise à travers la migration évangélistrice. Ensuite, devenue très tôt solide et dynamique par sa réflexion théologique et par sa liturgie, l'Église du Congo, à travers l'émigration de ses fidèles et l'immigration d'autres, a pu répandre ses talents théologiques et liturgiques non seulement à tous les pays africains avec qui le pays fait frontières mais aussi à plusieurs autres. Il serait très beau et magnifique si ce lien constituait le seul point de jonction entre l'Église du Congo et la question migratoire. Si cela fût le cas, ce serait une approche partielle et très limitée dudit phénomène. En effet, la migration, vécue surtout dans sa dimension dramatique, est un phénomène social qui touche toutes les couches de la société congolaise et naturellement de l'Église. Les lignes qui suivent nous en fourniront les détails.

2.1. *L'état de lieu de la question migratoire*

La question migratoire occupe une place plus qu'importante dans l'histoire congolaise et dans ses relations avec d'autres nations. Situé au cœur de l'Afrique, faisant géographiquement frontière avec 9 pays, le Congo est simultanément un pays de départ, de transit et de destination pour hommes, femmes et enfants, sujet de la mobilité humaine dans ses diverses formes. En tant que pays de destination, à parler seulement de la réalité des réfugiés et des demandeurs d'asile, les chiffres s'élèvent à 220.377 Ruandais, 181.917 Centre-Africains, 88.970 Sud-Soudanais et 44.450 Burundais¹⁴.

14. Cf. CIA, The World Fact book Congo (Republic Democratic of the), 26 February 2018, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/cg.html/>.

Avant de proposer quelques réflexions sur l'émigration, disons un mot sur la migration interne. Le Congo vit une forte migration interne aux tendances très diversifiées : de zone urbaine à urbaine, de rurale à urbaine, d'urbaine à rurale et de rurale à rurale selon les motivations et les intérêts des migrants. Une des motivations plus significative est celle de la fuite des zones de conflits à la recherche de zones relativement sécurisées. Il est récurrent de constater un mouvement interne de l'Est à l'Ouest. Les dernières statistiques signalent 4,5 millions de déplacés internes jusqu'en 2017¹⁵.

Quant à l'émigration, il est à noter que le Congo vit une croissance spectaculaire en émigration, caractérisée par une diversité de destinations, de statuts des migrants et de stratégies migratoires. C'est aussi curieux de constater que l'émigration congolaise est majoritairement juvénile avec 96% de la phase d'âge comprise entre 18 et 45 ans, tendanciellement masculine¹⁶. Le facteur " instruction " est très significatif dans le choix de destination. Les enquêtes démontrent que les jeunes congolais avec une instruction supérieure sont facilement portés à émigrer vers les pays extracontinentaux et ceux avec ou sans instruction sont plutôt portés vers les pays intracontinentaux, exception faite pour ceux qui se dirigent vers l'Afrique du Sud.

Parlant de destinations en termes de pourcentage, on note que 80% des congolais émigrent vers les pays africains repartis, selon un calcul total, comme suit : 76% vers les 9 pays frontaliers (avec une forte tendance vers le Congo-Brazzaville et l'Angola), 21% vers les pays de l'Afrique Centrale et Australe (forte tendance vers l'Afrique du Sud), 4% vers l'Afrique de l'Ouest et 2% vers l'Afrique du Nord¹⁷. Par manque de données

15. *Ibidem*.

16. Cf. FLAHAUX M.L. et alii, *Partir, revenir : Tendances et facteurs des migrations africaines intra et extra-continentales*, MAFE Working Paper 7, INED, Paris April 2010, 11.

17. Cf. FLAHAUX M.L. et alii, *Partir, revenir : Tendances et facteurs des migrations africaines intra et extra-continentales*, MAFE Working Paper 7, INED, Paris April 2010, 7.

statistiques objectives, il est difficile de remonter dans le temps pour marquer le fiables début d'un tel mouvement. Il est plutôt facile de constater son intensification dans les années 89 et 90 et celui des réfugiés déjà dans les années 60 juste après l'accession à l'indépendance. Toutefois, vu la situation géographique du pays, on peut conclure que l'émigration vu a des racines très profondes dans le temps.

L'émigration extracontinentale quant à elle, dans sa phase plus significative, marque son début dans les années 60, après l'indépendance. Au début, seulement pour les élites en raison de la formation, particulièrement en Belgique, pour ensuite prendre des connotations politico-économiques vers les années 80 et 90. Outre la Belgique et la France qui en constituent les destinations traditionnelles, l'émigration congolaise connaît plusieurs autres destinations réparties en pourcentage de manière suivante : 39% en France, 24% en Belgique, 24% dans d'autres pays d'Europe, 6% aux États Unis d'Amérique, 6% dans d'autres pays de l'Amérique et 1% en Asie¹⁸.

Suivant le modèle des théories migratoires exposées par D. Massey¹⁹, les causes de l'émigration congolaise sont à la fois structurelles et culturelles, répondant à un certain nombre de motivations des migrants. En ce qui concerne les causes structurelles nous nous référons à la situation politique, économique et sociale du pays qui est marquée par des turbulences inouïes depuis l'accès à l'indépendance, mettant le pays dans une situation de " Non-État ". De telles causes, y ainsi compris que les conflits armés²⁰ et les catastrophes naturelles comme par exemple l'éruption violente du volcan de Nyirangongo, constituent des facteurs d'expulsion pour les congolais en général et les jeunes en particulier.

18. *Ibidem*, 6.

19. Cf. MASSEY D.S. et alii, *Theories of International migration: A review and appraisal*, in *Population and development Review*, 19 (Sep. 1993), 432.

20. PNUD, *conflits armés en République Démocratique du Congo. Le rôle des facteurs économiques et leçons pour la reconstruction*, Kinshasa, PNUD 2004, 11.

Les causes culturelles s'expriment en termes de motivations socioculturelles et ontologiques. Nommons en premier la motivation migratoire découlant du mythe de l'« ailleurs est meilleur ». C'est au rythme des dégradations des conditions de vie que graduellement il s'est installée dans le chef du congolais l'idée ou les espoirs d'un succès en dehors du territoire national. En effet, dans une terre dévastée où la bière et la prière sont devenues de nouvelles actrices, l'ailleurs devient le lieu de potentielles opportunités, réelles ou fictives, pour se construire un avenir digne.

Le mythe à son tour a créé une “ culture d'émigration ”, entendue non seulement comme une stratégie domestique des familles pour s'assurer la survie mais aussi comme un devoir rituel familial au prix du prestige social. Et comme le pauvre possède souvent un Dieu riche²¹, une autre motivation trouve sa force dans la religiosité populaire qui voit dans un projet réussi d'émigration, un signe de bénédiction de Dieu qui a permis à son croyant de sortir de la misère. Dans ce sens, c'est à travers les prières, jeûnes et offrandes, qu'une importante frange de la population congolaise nourrit ses espoirs et son Espérance²², qui ensemble, c'est-à-dire “ les espoirs et l'Espérance ”, deviennent facteurs d'expulsions.

Enfin, la dernière motivation est celle ontologique, ce qui fait qu'un congolais soit congolais, ce qui le rend distinctif. Il est admis que l'être humain, outre ses qualités de *homo adorans*, *homo amans*, *homo animalis*, *homo ludens*, *homo sapiens*, *homo faber*, etc., est aussi *homo viator* c'est-à-dire un pèlerin, un être toujours en voyage. Ce dernier concept se concrétise dans le congolais dans son être *Ubuntu*²³, dans son dynamisme interne

21. Cf. FEUERBACH L., *L'essence du christianisme*, in Manifestes philosophiques, Paris, PUF 1841, 87-89.

22. Selon la foi Chrétienne l'Espérance c'est Dieu en personne Cf. BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Spe Salvi*, 30 Novembre 2003, n. 31.

23. Le mot Ubuntu, avant de traduire toute une philosophie, est avant tout une expression Bantoue, originaire de l'Afrique du Sud selon le maxime Zulu : « Umuntu ngamuntu ngabantu », « ce que je suis-je le tiens en vertu de ce que nous

et son expression d'amour pour la vie, dans sa force vitale²⁴. Et donc dans un contexte où la vie est menacée dans sa dignité, perdant sa force, *Ubuntu* devient pour le congolais un facteur d'expulsion. Donc, à la lumière des causes de la migration congolaise, il est important d'aborder le phénomène migratoire dans une optique d'écologie intégrale²⁵, tenant compte des questions politiques, climatiques, économiques, sociales et culturelles.

2.2. Défis pastoraux de l'Église Congolaise envers les migrations

Investir dans les migrations est pour la société congolaise un nouvel atout pour répondre à la crise. Et l'Église, partie prenante de la société congolaise, ne peut pas ne pas être concernée par ce phénomène tel que souligné plus haut. Du point de vue pastoral, elle est doublement intéressée : par l'émigration et l'immigration, plus encore par les causes structurelles de celles-ci. Elle voit partir ses fidèles (ou les parentés de ses fidèles) parfois de manière peu sécurisée et dramatique. Elle voit se déstabiliser les familles économiquement et affectivement à cause de l'émigration. Elle voit naître des conflits ethniques causés par la migration en raison de difficultés de cohabitation comme survenu en Afrique du Sud, au Congo Brazzaville, en Angola, à l'Est de la même République Démocratique du Congo et dernièrement en Libye où les actes de xénophobie mettent le bâton dans les roues du chariot de la fraternité universelle.

De telles situations exposent la vie des émigrés congolais et aussi celle des immigrés sur le sol congolais à une situation de précarité, les rangeant avec raison, dans la catégorie des

sommes tous » ou « je n'existe pas sans l'autre. Sans l'autre je suis nul, ensemble nous sommes un seul », et qui exprime le concept d'union et lien profond, non explicitement visible. *Ubuntu* est le collectif solidaire humain qui s'exprime dans le désir profond de vivre, non pas les uns avec les autres mais les uns à travers les autres.

24. Cf. TEMPELS P., *Philosophie Bantoue*, Lovania, Elisabethville 1945

25. Cf. FRANÇOIS, *Lettre encyclique Laudato Si'*, 24 Mai 2015, n. . 137–172

pauvres et des démunis. On pourrait contredire en disant que l'émigré congolais n'est pas en situation de précarité parce que la migration est pour lui une réponse positive à la pauvreté de son pays. Face à cette objection, la réponse serait de considérer la vie de l'émigré dans son ensemble et d'éviter une approche réductionniste et économique. A ce sujet il faut considérer, par exemple, la pression psychologique et morale que subissent les émigrés afin de répondre aux attentes de la famille restée au pays. Quoi de plus appauvrissant que de travailler sous pression ? Car la migration au Congo et ailleurs, implique, au-delà de l'individu, différents réseaux de solidarité formés de parents, d'amis, de voisins ou de frères et sœurs qu'endossent la même confession religieuse ou le même lieu de prière²⁶.

De tout ce qui précède, il en résulte que l'Église du Congo a beaucoup de défis à relever du point de vue de la pastorale de la mobilité humaine. Ces défis consistent en premier lieu à faire un travail de fond pour trouver les possibles raisons du manque d'intérêt à la question migratoire, parce que, outre l'aide de la Caritas internationale, de la timide présence des religieuses scalabrinienne et du *Jesuit Refugee Service* en la matière, l'Église du Congo avec ses 6 archidiocèses et 41 diocèses, ne dispose d'aucune structure officielle et opérationnelle sur la pastorale de la mobilité humaine²⁷. On enregistre juste quelques services d'apostolat pour les immigrés, dans le cas de l'archidiocèse de Kinshasa, quelques messes célébrées en langues étrangères et quelques services ponctuels²⁸, aussi quelques prêtres destinés à accompagner pastoralement les congolais à l'étranger sur demande des Églises de destination. L'autre défis est celui de prendre en considération la question migratoire comme facteur

26. Cf. SUMATA C. et alii, *Images et usages de l'argent de la diaspora congolaise : les transferts comme vecteur d'entretien du quotidien à Kinshasa*, in TREFON T. (ed.), *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'État*, Paris Harmattan 2004, 134-154.

27. Cf. CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO) <https://cenco.org>.

28. Cf. ARCHIDIOCESE DE KINSHASA <https://www.archikin-online.org>.

doctrinal de la foi chrétienne et donc construire non seulement une pastorale *ad hoc* mais aussi une théologie.

Diverses peuvent être les possibles raisons d'un faible intérêt de l'Église pour la migration. La première réside dans la difficulté de quantifier et de qualifier le phénomène vu que les structures étatiques ainsi que les postes frontaliers ont toujours fonctionné dans des situations de grandes turbulences. On note, par ailleurs, que le dernier recensement fiable est celui réalisé en 1984²⁹. Face à la migration interne, il se vit une certaine mentalité de considérer comme " non migration " tout déplacement effectué à l'intérieur du pays³⁰. Une autre raison relève de stratégies socio-économiques qui trouvent dans les départs de beaucoup des citoyens un évident soulagement à la pression suffocante du marché du travail au niveau national.

Comme il est admis que le vrai pauvre n'émigre pas en raison du coût que requiert une telle entreprise, une ultérieure raison qui implique aussi les Us et coutumes de l'Église en générale, est celle de voir dans le candidat émigrant, non seulement celui qui a des possibilités économiques, mais aussi et surtout celui qui a résolu ses problèmes de survie, se basant sur le mythe de l'" ailleurs est meilleur ". C'est au fait cette mentalité qui fait que l'Église fasse une lecture simplement économique du phénomène migratoire le considérant comme une promotion sociale. Il n'est d'ailleurs pas rare de voir l'Église congolaise utiliser la migration comme sanction positive à certains prêtres, les envoyant à l'étranger spécialement pour les études supérieures ou pour des services pastoraux.

Concrètement, disons que la pastorale de la mobilité humaine est encore à construire dans l'Église locale de la République Démocratique du Congo. Cette dernière ne peut être moindre, car la solidarité aux migrants et aux étrangers, à l'exemple du bon

29. Cf. INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE, *Résultats provisoires du recensement scientifique de la population de 1984*. INS, Kinshasa 1993.

30. Cf. MANGALU MOBHE A., SOLO LOLA B., *A la recherche d'opportunités : migrations professionnelles sud-sud depuis la République démocratique du Congo*, Bruxelles, Observatoire ACP sur les migrations 2013, 3.

samaritain, est un important critère d'appréciation de l'esprit missionnaire de l'Église. Le défi du phénomène migratoire congolais est pour l'Église locale, une invitation au travail dans un esprit de solidarité en utilisant tous ses moyens, agents et structures, pour non seulement accueillir et accompagner les immigrés, les migrants internes et les émigrés mais aussi pour proposer une réflexion théologique capable d'aller au-delà de la vision purement économique car la migration est un facteur doctrinal de la foi chrétienne.

2.3. *Recommandations concernant les perspectives missionnaires et pastorales*

Nous inspirant des documents de l'Église en général et en particulier de la déclaration finale de la conférence de la Caritas sur le trafic humain³¹, des orientations et propositions de la conférence internationale sur la théologie de la mobilité humaine en Afrique³², des enseignements, des réflexions et les directives du pape François concernant l'engagement pastoral actif auprès des migrants et réfugiés³³, nous recommandons à l'Église locale du Congo de :

- a) intégrer la question de la mobilité humaine, avec tous ses aspects, dans le projet missionnaire et pastoral;
- b) engager et former les acteurs pastoraux (prêtres, religieux et laïcs), afin qu'ils soient prêts à collaborer dans la pastorale concrète de la mobilité humaine. Et puisque la migration affecte tous les peuples et fait appel à toutes les confessions religieuses, engager l'Église à la collabo-

31. Cf. CARITAS INTERNATIONALIS, PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, *Final message from the conference on human trafficking within and from Africa* held in Abuja, Nigeria from 5th–7th of September 2016.

32. Cf. BAGGIO F. et alii (ed.), *I took up the case of the stranger (Job 29:16). Towards a theology of human mobility in Africa*, Roma, SIMI 2017.

33. Cf. Dicastère du développement humain intégral, section migrants et réfugiés.

- ration interconfessionnelle et agir ensemble au bénéfice de la pastorale de la mobilité humaine;
- c) s'engager à bâtir une communauté œcuménique capable d'apprécier les différences dans le contexte des conflits ethniques, tout en célébrant l'unité du genre humain;
 - d) proposer une sage réflexion théologique et culturelle sur la mobilité humaine contemporaine, à son juste titre de lieu théologique, afin d'éclairer les programmes, les actions et le ministère pastoral de l'Église locale pour et avec les personnes en mouvement qui forment le visage souffrant du Christ dans la société contemporaine;
 - e) remettre en question le model congolais du développement qui ignore les inégalités et les disparités entraînant un considérable mouvement d'émigration, surtout des jeunes, et contribuer activement à la réalisation des objectifs d'un développement durable;
 - f) éduquer les familles et les communautés aux conséquences de la migration interne et internationale (puisque la décision de partir est souvent familiale et communautaire). Et leur fournir des atouts sur la façon de traiter avec les émigrés de la famille, les protéger contre les éventuels réseaux d'exploitation et d'esclavage, surtout pour ceux qui envisagent le voyage clandestin, et les sensibiliser sur les régions moins connues où les abus et la traite se produisent;
 - g) inviter le gouvernement à susciter de l'intérêt pour le phénomène migratoire, en élaborant des politiques, des lois et des canaux sûrs.
 - h) Préparer et orienter ceux qui partent, ceux qui sont en transit, ceux qui arrivent et cherchent à s'intégrer et ceux qui retournent volontairement ou par refoulement;
 - i) construire des blocs de coopération pastorale avec les Églises des pays de destinations;
 - j) être le véritable agent de la réconciliation et promoteur de l'Espérance.

Toutes ces recommandations trouveront leurs fondements dans la réflexion théologique de la mobilité humaine. Il reviendrait donc à l'Église africaine en générale et celle congolaise en particulier de recourir à une telle réflexion en l'adaptant aux schèmes culturels du peuple comme ce fut, par exemple, pour la liturgie dans le cas précis du " rite zaïrois " ³⁴. Dans les lignes qui suivent, nous proposons une brève réflexion sur la théologie de la mobilité humaine.

3. L'esquisse de la théologie de la mobilité humaine

Un projet missionnaire e pastorale migratoire africain et congolais basé uniquement sur une approche économique dudit phénomène, ôterait l'action ecclésiale l'efficacité de son originalité. Raison pour laquelle envisager une théologie aux couleurs du phénomène de la mobilité humaine s'avère indispensable. Nous disons abusivement " envisager ", il faudrait plutôt découvrir et s'approprier une théologie dont les délices se savourent déjà par plusieurs d'autres Églises locales au niveau tant académique que pastoral.

Au niveau académique, il mérite d'être mentionné le *Scalabrini International Migration Institute (SIMI)* ³⁵ qui depuis une

34. Pensé par le Cardinal Joseph-Albert Malula, approuvé par le saint siège en 1988, " le rite romain pour les diocèses du Zaïre ", connu comme " rite zaïrois ", est une adaptation africaine (particulièrement congolaise) du rite liturgique romain de l'Église catholique. Il correspond à l'idée d'inculturation visant à impliquer les fidèles dans la vie liturgique par la reconnaissance et la prise en compte de la culture locale.

35. *Scalabrini International Migration Institute (SIMI)*, est un Institut Académique International incorporé en la faculté de Théologie de l'Université Pontificale Urbainienne (Décret n. 540/1997). Il a comme finalité la formation académique et professionnelle des étudiants, chercheurs et opérateurs dans le champ de la mobilité humaine. Il trouve l'origine de son appellation dans l'évêque de Plaisance, apôtre des migrants en Europe et dans les Amériques Jean Baptiste Scalabrini (1839–1905), proclamé Bienheureux par Jean Paul II le 9 Novembre 1997. L'institut se base sur la vision du Bienheureux J.B. Scalabrini qui voit dans l'émigration non seulement un droit naturel de la personne, une occasion et un instrument de dialogue et intégration entre les peuples mais aussi

décennie offre une formation académique et professionnelle, au niveau international, aux étudiants, chercheurs et opérateurs dans le secteur de la mobilité Humaine. Soulignons en outre que plusieurs d'autres institutions académiques théologiques ont pu prendre en considération et intégrer dans leurs programmes des études, une ou plusieurs matières sur le thème de la mobilité humaine. Toutes ces institutions se donnent l'objectif d'apprendre à faire une théologie qui se confronte sérieusement avec le phénomène des migrations dans sa complexité et diversité.

En effet, malgré la réflexion des auteurs bibliques et celle des Pères de l'Église au sujet de la mobilité humaine, dans sa phase scientifique, la théologie des migrations se veut une discipline très jeune qui trouve d'abord ses fragiles embryons dans les années '60 ensuite dans son pas décisif, en terme de réflexion systématique dans les années '80 avec l'essai intitulé *Pour une théologie des migrations* du missionnaire et théologien scalabrinien Giacomo Danesi³⁶. Ce dernier, malgré son analyse peu scientifique du phénomène migratoire, a eu le mérite de doter la théologie de la mobilité humaine d'une méthodologie et d'une base de réflexion, à partir d'une analyse minutieuse et scientifique qui impliquait les sciences humaines.

Des telles considérations et bien d'autres, ont été reprise par une série des conférences internationales sur la théologie de la mobilité humaine promue par l'Église. Parmi elles, citons à titre illustratif la première intitulée *Migration et expérience religieuse dans le contexte de la mondialisation* tenue à Tijuana (Mexique) en 2002, et la dernière, chronologiquement, tenue à Brazzaville en 2016, dont le thème a été susmentionné.

et surtout une expérience de détachement et déracinement qui exige l'intervention de l'Église et de la société pour la protection de la dignité des migrants. Il se propose en outre, comme lieu de formation, de documentation, approfondissement et initiative pour ceux qui opèrent dans le phénomène de la mobilité humaine, en promouvant une saine discussion des différentes conceptions politico-sociales, éthico-religieuses et culturelles sur le sujet.

36. DANESI G., *Per una teologia delle migrazioni*, in *Per una pastorale dei migranti. Contributi in occasione del 75° della morte di Mons. G.B. Scalabrini*, Direzione Generale dei Missionari Scalabriniani, Roma, 1980, 75-128.

3.1. *Les fondements de la théologie de la mobilité humaine*

D'entrée de jeu, disons que la réflexion théologique sur le complexe phénomène de la mobilité humaine trouve ses fondements dans la tradition judéo-chrétienne³⁷, et dans les Écritures dans son ensemble comme le souligne l'exégète Frank Crüsemann:

La Bible, pour le reste, de la migration de Abraham, et au fond probablement déjà de Caïn jusqu'à l'épisode de la mangeoire, est fondamentalement une histoire des hommes et des femmes qui partent, qui migrent, à la recherche du pain, terre et protection, qui vaguent et retournent. Et parmi les commandement de Dieu, peu sont ceux qui égalent, en importance et en clarté, ceux relatif au droit des étrangers et des migrants.³⁸

En effet, les Écritures nous présentent non seulement le visage d'un Dieu qui écoute les cris du migrant souffrant en terre étrangère (Ex 2:23–25) en levant l'option d'agir en sa faveur, composant ainsi la triade préférentielle de son agir à côté de l'orphelin et de la veuve (Ps 146:9). Mais aussi un Dieu qui, après avoir libéré son peuple, l'invite constamment à l'anamnèse de son histoire afin d'aimer qui aujourd'hui est dans sa même situation d'hier (Lev 19:33–34). Il l'invite ensuite à conserver le *status viatoris* car à Lui seul appartient la terre (Lev 25:23).

A côté du visage d'un Dieu qui prend la part de l'étranger, il y a aussi celui d'un Dieu qui met son peuple en chemin de voyage. A ce sujet l'exemple éloquent pourrait être celui d'Abraham appelé à laisser son pays, sa terre et la maison de son père (Gen 12:1). Ce n'est pas Abraham qui met Dieu en mouvement mais c'est plutôt Dieu qui le met en chemin de pèlerinage. Nous pouvons dire que " se mettre en chemin " résume toute la mission des prophètes.

37. CAMPESE G., *Teologia delle migrazioni*, in BATTISTELLA G. (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1016–1017.

38. CRÜSEMANN F., " Voi conoscete l'anima del forestiero " (Es 23:9). *Un richiamo alla Torah di fronte al nuovo nazionalismo ed alla xenofobia*, in « Concilium », 29, 4 (1993), 130–131.

La vocation et l'élection divine sont vécues dans l'obéissance à la parole et aux promesses de Dieu à travers un " se mettre en chemin ", un " se faire étranger ".

Une autre révélation biblique du visage divin est celle qui le présente comme un Dieu migrant.

Le Dieu des patriarches aime voyager [...]. Il restera fidèle à sa vocation de voyageur et non renoncera facilement à son bâton de pèlerin [...]. Est un voyageur qui n'est pas attaché aux lieux mais plutôt aux personnes [...]. Est le Dieu pèlerin parce que les patriarches sont des pèlerins et parce qu'il veut les accompagner dans les rues de ce monde. (Gen 46:3 ; Ex 3:6. 15. 16 ; Lc 24:18-35)³⁹

En effet, Dieu est le premier migrant et se révèle comme tel dans plusieurs manifestations bibliques. Il n'est pas fidèle à un lieu au contraire il se présente allergique à la sédentarité, à la stabilité.

En d'autres termes, on peut affirmer que la réflexion théologique sur la mobilité humaine dans la tradition chrétienne s'enracine dans le riche substrat biblique qui l'inspire et l'alimente. Il va falloir pourtant faire très attention à ne faire des récits bibliques une légitimation des options contemporaines du monde de la mobilité, qui par plusieurs aspects se révèlent totalement différentes des récits bibliques. Raison pour laquelle la réflexion théologique de la mobilité humaine a besoin d'acquiescer une ultérieure systématisation qui manque aux récits bibliques et doit se confronter avec la réalité contemporaine de la mobilité humaine. C'est au fait dans cette prospective que la théologie de la mobilité humaine, en tant que discipline théologique se présente comme très jeune. Elle se veut le résultat d'une prise de conscience chrétienne sur l'importance que revêt l'expérience humaine ainsi à devenir pour la réflexion théologique, à côté de l'Écriture et la tradition, un *locus theologicus*.

39. SKA J.L., *I volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche*, EDB, Bologna 2006, 47-48.

3.2. *Migrations comme locus theologicus e signe des temps*

Le débat théologique sur les *locus theologicus* a connu une évolution qualitative très significative dans le temps. Initié par Melchior Cano en 1563⁴⁰, il a été défini par le Concile Vatican II dans la Constitution Apostolique *Gaudium et Spes* et depuis repris par Marie Dominique Chenu en 1982⁴¹ dans le contexte des essais de la “ nouvelle théologie ”. Ce long parcours a donné naissance aux théologies contextuelles qui, à leurs tours ont, non seulement, élevée l’expérience humaine au rang des *locus theologicus*, mais elles ont aussi conféré une nouvelle consistance sémantique à l’expression *locus theologicus*.

En effet, si par *locus theologicus* on entendait seulement les “ sources traditionnelles ” de la théologie, désormais elle renverrait aussi au “ lieu ecclésial et social ” à partir duquel l’ont fait la théologie. Donc le “ lieu théologique ” est à la fois source dans la quelle l’on puise les matériels pour faire la théologie et perspective à partir de laquelle l’on fait la théologie. Ces deux aspects sont intrinsèquement liés à telle enseigne que c’est la perspective spécifique à partir de laquelle se vit la théologie qui permet aux sources traditionnelles de la réflexion théologique de s’incarner continuellement dans chaque époque et chaque peuple.

Selon Gioacchino Campese⁴², la compréhension renouvelée du concept *locus theologicus* permet donc de postuler deux affirmations fondamentales au sujet de la théologie des migrations à savoir: *primo*, la mobilité humaine, en tant que phénomène qui caractérise notre époque appelée pas sans raison « l’âge des migrations »⁴³, est de nos jours, sans aucun doute, l’un des

40. Cf. CANO M., *De locis theologicis: libri duodecim*, Salamanca 1563. (traduit en espagnol par BELDA J., *Los lugares teologicos*, BAC, Madrid, 2006.

41. Cf. CHENU M.D., *Le saulchoir, una scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 52–53.

42. CAMPESE G., *Teologia delle migrazioni*, in BATTISTELLA G. (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1016–1027.

43. CASTLES S., DE HAAS H., MILLER M.J., *The age of migration. International population movements in the modern world*, Palgrave Macmillan, New York 2013.

“ lieux ” ecclésiaux et sociaux plus importants à partir duquel l’on peut et doit faire la théologie. L’histoire et l’expérience concrète des migrants constituent une perspective privilégiée à partir de laquelle est possible une saine interprétation de l’écriture et la tradition de l’Église. Les migrations deviennent donc selon l’expression de Nancy Bedford, « une voie théologique »⁴⁴. *Secundo*, les migrations dans leur complexité et ambigüité, dans les espoirs et désespoirs, dans les joies et les douleurs des migrants et surtout dans leur foi inébranlable devant toutes les difficultés et obstacles, laissent entrevoir la présence de Dieu. Un Dieu qui n’a jamais abandonné l’humanité, qui de toujours accompagne et guide son peuple. Un Dieu *viator* qui par son Fils révèle sa miséricorde infinie envers les nécessiteux.

Cette deuxième affirmation, de caractère historico–théologique, comme l’observe Jon Sobrino⁴⁵, octroie en même temps au phénomène migratoire sa qualité de “ signe des temps ” dans son acception conciliaire : « mû par la foi, se sachant conduit par l’Esprit du Seigneur qui remplit l’univers, le peuple de Dieu s’efforce de discerner dans les événements, les exigences et des requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence ou de dessein de Dieu »⁴⁶. Cette dernière interprétation revêt aussi un caractère historico–pastorale par le fait qu’elle devient mission pour l’Église. Car si le phénomène migratoire est un de “ signe des temps ” qui révèle la présence de Dieu ou à travers lequel Dieu se manifeste, il révèle aussi l’absence de Dieu par son caractère dramatique. Il ne laisse pas entrevoir la présence de Dieu dans les cris douloureux des migrants et de leur expérience souvent humiliante qui représentent le visage du crucifié. Et donc le défi pastoral serait d’étancher la soif du crucifié, de toucher à sa chair souffrante comme l’invite

44. BEDFORD N., *To speak of God from more than one place. Theological reflections from the experience of migration*, in PETRELLA I. (ed.), *Latin american liberation theology. The next generation*, Orbis Books, Maryknoll, NY 2005, 95–118.

45. Cf. SOBRINO J., *La teología y el “ principio liberación ”*, in « Revista Latinoamericana de Teología », 12 (1995), 115–140.

46. *Gaudium et Spes*, II.

le pape François. Ainsi la migration est une tâche de notre temps et une tâche pour notre temps.

3.3. *Les migrations comme nouvelle frontière missionnaire*

Un des éléments constitutifs du Credo est sans doute la “ catholicité ” ainsi comme nous le professons chaque dimanche : « Je crois en l’Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique ». Et donc du point de vue ecclésiologique, le départ et l’arrivée des migrants offrent aux Églises locales, en particulier celles d’arrivée, une opportunité inouïe pour réaliser pleinement leur catholicité, ou mieux leur universalité à travers la rencontre des différents peuples, unis dans la même foi, dans le dialogue œcuménique et interreligieux. Dans ce sens les migrations matérialisent la foi que professe l’Église et l’enrichissent de dévotions et d’enthousiasme liturgique.

En effet, une lecture ecclésiologique du phénomène migratoire, nous permet de donner une certaine concrétude aux sacrements de l’initiation chrétienne, entant que portes d’entrée à la vie chrétienne. D’abord, si le baptême octroie à tout chrétien la dignité de fils de Dieu et membre du corps mystique du Christ, les migrations permettent à tout chrétien de goûter aux délices d’une telle dignité. Ensuite, elles permettent à tout chrétien de se sentir missionnaire et témoin de l’Évangile en dehors de son milieu natal en raison de la grâce du sacrement de la confirmation. Enfin elles font advenir l’unité des chrétiens en les permettant de communier au même corps du Christ, se sachant sauvé par le mystère eucharistique de sa mort et résurrection.

En outre, la réalisation ecclésiologique que confère le phénomène migratoire ne va sans tâche. Il revient donc aux Églises locales de lutter pour promouvoir la citoyenneté universelle de tous les enfants de Dieu. Il faudrait que le service évangéliste tienne compte de la présence des migrants, leur offrant le témoignage de la foi et un accueil chaleureux, les accompagner spirituellement, leur accordant non seulement l’accès aux sa-

crements mais aussi des espaces liturgiques pour exprimer leur particularité culturelle dans le respect et la concorde.

Du point de vue missionnaire et pastorale, comme le souligne le pape François⁴⁷, les flux migratoires contemporains constituent une “ nouvelle frontière missionnaire ”, une frontière rapprochée à nos portes. Une occasion privilégiée pour annoncer Jésus Christ et son Évangile sans pourtant recourir au déplacement à visée évangélisatrice de jadis avec le fameuse *missio ad gentes*. Ils réduisent au maximum les distances géographiques, rapprochent les périphéries existentielles des frères et sœurs en humanité et permettent en ce sens, l’exercice concret de la charité, témoignage vivant de la foi chrétienne.

Une telle acception vaut son pesant d’or pour le continent africain et pour la R.D. Congo en particulier, en raison du lien étroit existant entre le phénomène migratoire et la mission de l’Église locale. Un lien qui, malheureusement, souffre d’un manque de réflexion et de pratiques capables d’alimenter des perspectives missionnaires digne de notre ère. Il est temps pour l’Église africaine et congolaise d’entamer sérieusement l’élaboration d’une approche intégrée capable de prendre en compte d’abord le cas de la migration c’est-à-dire une approche théorique, ensuite le cas du migrant c’est-à-dire une approche pratique.

L’Église dans ses perspectives missionnaires est appelée à aller au-delà des Us et coutumes de la société congolaise, qui, dans la migration ne voit qu’une affaire économique, afin de mettre sur pied une réflexion théologique pour déchiffrer la volonté et l’appel de Dieu au travers du phénomène migratoire. Car, sans aucun doute, aujourd’hui dans la société qu’est la nôtre, le migrant est à compter parmi les personnes crucifiées et donc l’Église locale du Congo doit l’intérioriser afin de renouveler son approche et ses perspectives missionnaires en face du phénomène migratoire.

47. Cf. FRANÇOIS, *Discorso ai direttori nazionali della pastorale per i migranti in Europa* (22 settembre), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170922_direttori-pastoralimigranti.html.

La crise en Centrafrique, un défi pour la mission de l'Église

AURELIO GAZZERA*

This work describes the challenges to the Church's mission during the 2013–2018 conflict in the Central African Republic. Due to its rootedness and presence across the country, the Church played a fundamental role in meeting the needs of people amid violence, suffering, and troubles, without distinction in terms of religion and ethnicity. Moreover, it provided a major contribution in facilitating ceasefires and reconciliation through dialogue, and in bringing about reconstruction and development. The strengths of the Church were bishops, priests, nuns, and above all an innumerable crowd of lay people, whose courage, altruism, devotion and charity were highlighted by the crisis. Catechists, in particular, stood out for their commitment to evangelization and to the accompaniment of the local population. The conflict in Central Africa is not over yet, and recommendations are put forward on how the Church can continue to offer its meaningful contribution in the spiritual, ethical, and educational fields, and in advancing peace and conflict resolution.

Deux événements peuvent nous aider à mieux commencer cette réflexion sur le rôle et les enjeux de l'Église de Centrafrique dans cette crise.

Le 30 juin 2018, je reçois la nouvelle du décès d'un prêtre (un autre !). C'est l'abbé Firmin Gbagoua, vicaire général et secrétaire de Caritas du diocèse de Bambari. Il avait été agressé la veille, et il est mort le 30 juin. En moins de deux mois, l'Église centrafricaine a perdu deux prêtres, tués par des hommes armés. Depuis le commencement de la crise, en 2013, il est le sixième prêtre tué.

* Mission des Pères Carmes en République centrafricaine.

Le 24 mars 2018, je suis avec les jeunes de notre paroisse de Bozoum pour un pèlerinage–recollection à l’occasion de la Journée Mondiale des Jeunes. Un temps est réservé à la réflexion et au partage. Et je suis impressionné parce que les jeunes ont la capacité de lire les événements et de faire une analyse de la situation. Il y a, d’un côté, la reconnaissance pour ce que l’Église a fait, surtout en ces derniers 5 ans. Et, de l’autre côté, la demande : qu’est-ce que nous, Église, nous pouvons faire pour changer la situation ?

C’est emblématique de ce que l’Église en Centrafrique vit : la mémoire du service accompli en faveur de tous, et le défi d’un pays à reconstruire.

Pour l’Église, la crise de 2013–2018 représente un énorme changement et un pas en avant sur le chemin de la Foi. La crise a mis en évidence le courage, la disponibilité, la foi et la charité de centaines d’hommes et de femmes croyants, mais aussi leur capacité d’analyse, de lecture des faits, de prévision et de prophétie.

Ce visage profond de l’Église catholique en Centrafrique a été remarqué aussi par une grande partie de la culture “laïque” : l’écrivain et journaliste Pierre Tuquoi¹, le chercheur en géopolitique Gregor Mathias², les ONG, l’ONU, *Le Figaro*³ et autres journaux français, mais aussi les grands médias anglophones comme le “New York Times”, la BBC, etc.

C’est une Église qui se fait “peuple”, qui “sent”, prépare et répond aux besoins des personnes en difficulté, sans aucune distinction. Une Église qui a certes ses difficultés (en 2010 plusieurs prêtres furent réduits à l’état laïc, et deux évêques durent démissionner), mais qui a su répondre avec courage, et souvent avec héroïsme, aux nécessités des gens du pays.

1. TUQUOI P., *Oubangui–Chari, le pays qui n’existait pas*, Editions La Découverte, Paris 2017.

2. MATHIAS G., *Les guerres africaines de François Hollande*, Editions de l’Aube, Paris 2014.

3. JAULMES A., *Le père Aurelio, homme de bien*, “Le Figaro”, 30 janvier 2014, www.lefigaro.fr/mon-figaro/2014/01/30/10001-20140130ARTFIG00350-le-pere-aurelio-homme-de-bien.php/.

1. Quelques repères sur la Centrafrique

Le pays compte environ 4,5 millions d'habitants, avec une densité de 7,26 habitants par km². Les données sont souvent peu fiables, et celles sur la population varient entre 4,5 et 5,7 millions d'habitants, selon les sources⁴ ! Les langues officielles sont le sango et le français. L'espérance de vie pour les femmes est de 51,4 ans et de 47,7 ans pour les hommes.

La population est composée de plusieurs ethnies qui cohabitent normalement sans trop de problèmes. Mais parfois certaines tensions du passé réapparaissent, en même temps que des sentiments de jalousie. De même, pour ce qui est la composante religieuse, animistes, chrétiens et musulmans vivent ensemble avec une assez bonne entente. Mais la pauvreté, la jalousie, l'appui de certains pays étrangers, et d'autres raisons complexes, ont créé des fortes tensions dans le pays.

Sur le plan administratif, le pays est partagé en 16 préfectures. Mais, si déjà avant la crise de 2013 la présence de l'État (préfets, sous-préfets, fonctionnaires, armée, enseignants et forces de l'ordre) était très aléatoire, la situation s'est beaucoup plus aggravée à l'heure actuelle, où plus de 80% du territoire est dans les mains des groupes armés.

Sur le plan économique, le PIB par habitant est d'environ 400 \$, et la dette publique est de 30,48 % du PIB. La faible espérance de vie, le taux d'alphabétisation très bas (56%), les conditions difficiles d'accès aux services de base (éducation, santé), ainsi que le niveau économique, sont à la base du dernier rang (197^{ème}) du classement mondial pour l'Indice de Développement Humain (IDH)⁵.

4. POPULATIONDATANET, *République centrafricaine*, www.populationdata.net/pays/republique-centrafricaine/ ; JEUNE AFRIQUE, *Centrafrique*, www.jeuneafrique.com/pays/centrafrique/population/.

5. POPULATIONDATANET, *Palmarès – Indicateur de développement humain (IDH)*, www.populationdata.net/palmares/idh/#R%C3%A9publique+centrafricaine/.

2. Un peu d'histoire

Ancienne colonie française, la République centrafricaine a une histoire très complexe. C'est un mélange de facteurs d'instabilité : plusieurs coups d'états, un empereur mégalomane (Jean Bedel Bokassa), des présidents civils et militaires, une démocratie aléatoire basée beaucoup plus sur l'ethnie que sur la notion de nation, une classe politique qui passe tranquillement d'un gouvernement à l'autre, une forte corruption, une centralisation de l'État (souvent limitée à la seule capitale, Bangui), une population très jeune (plus de 50% des habitants à moins de 20 ans) avec un accès très limité à une éducation de qualité (des classes avec plus de 100, 200, parfois 300 élèves), une manque de politique de développement. . .

Après plusieurs années de tensions (avec l'apparition de groupuscules armés sur tout le territoire), en décembre 2012 éclate le phénomène Seleka (en sango, "alliance") : plusieurs groupes rebelles, à majorité musulmane et arabophone, appuyés, entre autres, par le Tchad, le Soudan et le Sud-Soudan se mettent ensemble, et en 3 mois ils conquièrent une grande partie du pays, pour arriver, le 24 mars 2013, à prendre le pouvoir, en chassant le Président François Bozizé. Le nouveau Président, Michel Djotodia, s'installe, mais commence aussi une période de violences, de pillages, de crimes, de destructions, qui aura deux grandes conséquences: la division et la méfiance entre chrétiens et musulmans (qui sont identifiés avec les rebelles de la Seleka); la réaction d'une partie de la population, avec la création des "Antibalakas": des milices, souvent peu organisées, allant des simples paysans qui essaient de défendre leur villages et leur familles, aux groupes plus politisés et d'autres coordonnés par des militaires, sans oublier des jeunes et moins jeunes, qui rejoignent les Antibalakas s après les combats, pour piller et voler. Ils attaquent les Seleka, mais aussi la population musulmane. En décembre 2013, les Antibalakas⁶

6. Souvent les médias occidentaux utilisent les mots « Milices chrétiennes » pour identifier les Antibalakas et les opposer aux Seleka, définis souvent comme milices musulmanes. Il s'agit d'une simplification dangereuse, qui risque de détourner l'attention

attaquent Bangui et la révolte contre la Seleka enflamme le pays, avec des centaines de morts, des centaines de milliers de réfugiés et de déplacés internes (souvent accueillis par milliers dans les paroisses, séminaires, évêchés de l'Église catholique). Un nouveau président, Madame Catherine Samba-Panza est installé en janvier 2014, mais la maîtrise du pays est loin d'être assurée, malgré l'arrivée de 12.000 soldats de la MINUSCA (Mission intégrée des Nations Unies pour la Centrafrique). Le mandat de Mme Samba-Panza est de préparer les élections, mais en septembre 2015 les violences reprennent, et la visite du pape François en novembre 2015, apporte beaucoup d'espoir et un peu d'apaisement, malgré l'hostilité à sa venue de la France et des Nations-unies⁷.

Les élections ont finalement lieu entre la fin du 2015 et le premier trimestre 2016, et consacrent Faustin Archange Touadera comme président. Professeur de mathématiques à l'Université de Bangui, mais aussi ancien premier ministre au temps de Bozizé, il semble apporter de la nouveauté. Mais l'enthousiasme s'éteint vite, face aux très faibles résultats de son gouvernement, malgré l'appui international.

3. Une Église qui devient un “ peuple ”, qui “ sent ”, prépare et répond aux besoins des personnes en difficulté

3.1. L'Église catholique en Centrafrique

L'Église de Centrafrique est très jeune. Les premiers missionnaires arrivèrent à Bangui, via le fleuve Oubangui, en 1894. Pays

sur les problèmes et transformer un conflit (qui a ses origines dans la corruption, l'ingérence d'autres pays, l'appât du contrôle des matières premières et des pâturages, et autres) en une guerre de religion.

7. CHAMBRAUD C., GUIBERT N., *L'armée française veut dissuader le pape François de visiter la Centrafrique*, 10 novembre 2015, www.lemonde.fr/afrique/article/2015/11/11/l-armee-francaise-met-en-garde-le-pape-francois-contre-les-risques-de-sa-visite-a-bangui_4806994_3212.html ; LEPOINT, *La France veut dissuader le pape François d'aller en Centrafrique*, 11 novembre 2015, www.lepoint.fr/monde/la-france-veut-dissuader-le-pape-francois-d-aller-en-centrafrique-11-11-2015-1980736_24.php/.

pratiquement inexploré, il fait partie de l'Afrique Equatoriale Française depuis très peu d'années. Les débuts de l'évangélisation sont lents, et plutôt concentrés sur Bangui et au long du fleuve. Ce n'est qu'après une trentaine d'année que l'Église catholique s'installe dans d'autres centres du pays (Bozoum en 1927, par exemple).

C'est intéressant remarquer que, depuis le commencement, la première œuvre de l'Église a été de libérer les esclaves (à travers le rachat de ceux qui passaient à travers le village de Bangui) et de les former, à travers l'école. Deux caractéristiques qui resteront au cœur de l'Église Centrafricaine tout au long de son histoire.

En 1938 fut ordonné le 1^{er} prêtre centrafricain, l'abbé Barthélemy Boganda. Encouragé par l'évêque de Bangui, Mgr Grandin, il entre dans la vie politique, devenant le premier député centrafricain. Il sera le fondateur de la République Centrafricaine, à laquelle donnera la devise (Unité – Dignité – Travail) et dont il devait être le premier Président. Mais il disparaît dans un accident d'avion, le 29 mars 1959.

3.2. *Les évêques*

En 1969 l'abbé Joachim Ndayen devient le 1^{er} évêque centrafricain, et il sera archevêque de Bangui pendant de longues années, jusqu'au 2003 (il se retira en France pour des raisons de santé). Pendant son ministère épiscopal à Bangui, il deviendra le grand " Médiateur " de toutes les crises militaro-politiques : sa maison sera véritablement le lieu de rencontre et de dialogue entre mutins, rebelles, gouvernements... Sa parole demeure une des plus sages et des plus écoutées pendant la période des mutineries (1996–2003). Une parole qui dépasse largement les catholiques, pour s'étendre à tous les hommes de toutes les religions et de toutes les ethnies.

Un exemple qui prépare aussi l'œuvre intense de l'actuel archevêque de Bangui, le cardinal Dieudonné Nzapalainga.

Il devient administrateur apostolique de Bangui en 2009, au moment le plus sombre de l'Église catholique en Centrafrique. Secouée par des multiples scandales, deux évêques doivent démissionner, et un grand nombre de prêtres sont sanctionnés⁸.

Archevêque de Bangui depuis juillet 2012, il devient rapidement l'âme de la Plateforme des leaders religieux, lancée en décembre 2012. Cette initiative rassemble catholiques, protestants et musulmans, pour éviter la dérive confessionnelle et prévenir les dérapages.

3.3. La C.E.C.A. (Conférence Episcopale de Centrafrique)

Malgré les dimensions (9 diocèses en 2018, avec 10 évêques, dont un auxiliaire), la Conférence épiscopale a un certain poids. Depuis son institution, les évêques du pays ont bien levé leurs voix, pour dénoncer, sensibiliser et encourager les Centrafricains à vivre les événements et les troubles en se posant des questions, et en donnant des réponses fortes et sérieuses aux problèmes de la société.

En témoignent les lettres et messages que la Conférence Episcopale a produits pendant plus de 30 ans :

- les Lettres : “ Que faisons-nous de notre pays ? ” (20 juin 1991), “ Une espérance pour notre pays ? ” (15 mars 1992), “ Et tu seras lumière des nations ” (1^{er} mai 1994).
- les Messages : “ Ne laissons pas mourir notre pays, entrons dans la réconciliation ” (12 janvier 1997), “ N'ayons pas peur, soyons chrétiens dans notre vote ! ” (29 juin 1998), “ Après les événements du 15 mars 2003 ” (3 avril 2003), “ Une espérance s'est levée pour notre pays ” (11 janvier 2004),

8. LA CROIX, *L'Église centrafricaine secouée par une grave crise*, 28 mai 2009, www.la-croix.com/Religion/Actualite/L-Eglise-centrafricaine-secouee-par-une-grave-crise-_NG_-2009-05-28-535424/ ; BOUVET B., Mgr NZAPALAINGA, *Nous sortons d'une crise difficile, qui a secoué l'Église de Centrafrique*, “ La Croix ”, 21 juin 2012, www.la-croix.com/Religion/Actualite/Mgr-Nzapalainga-Nous-sortons-d-une-crise-difficile-qui-a-secoue-l-Eglise-de-Centrafrique-_NP_-2012-06-21-8215391/.

“ Aux responsables de la nation et aux hommes politiques ” (22 juin 2008), “ Au sujet du dialogue politique inclusif ” (27 novembre 2008), “ Rentre le glaive dans le fourreau . . (Jn 18:11), et va aux urnes ” (septembre 2015), “ Ne vous laissez pas vaincre par le mal, mais soyez vainqueurs du mal par le bien ” (15 janvier 2017), “ Qu’as-tu fait de ton frère ? ” (23 juin 2017), “ Ayez toujours en main le bouclier de la foi (Ephésiens 6:16) ” (24 juin 2018)⁹.

Pendant toute la durée de la crise la C.E.C.A.se présente bien unie, et parle d’une seule voix. Les condamnations des crimes sont nombreuses, même quand les victimes ne sont pas catholiques. Les dénonciations de la Conférence Episcopale ciblent à la fois le gouvernement, la Minusca (force de l’ONU présente en Centrafrique), la Seleka et les Antibalakas, c’est-à-dire les responsables des violences (Seleka et Antibalakas) et les irresponsables de la situation (le gouvernement et la Minusca).

3.4. *Les laïcs*

Bien qu’il y ait des différences énormes entre la ville et la campagne et entre Bangui et le reste du pays, le laïcat catholique centrafricain est très actif.

L’évangélisation, depuis le commencement, a beaucoup compté sur les catéchistes : des chrétiens qui accompagnent et guident les communautés locales, avec un grand dévouement. Dans certains villages, ils sont plus présents que le prêtre, qui ne peut s’y rendre que quelques fois tout le long de l’année.

Les chrétiens en Centrafrique aiment bien se rassembler et vivre leur foi ensemble suivant l’un ou l’autre mouvement. Des dizaines de mouvements sont présents dans toutes les paroisses du pays, par exemple Aita Kwe, Caritas, les chorales, la Commission Justice et paix, le comité des vocations, les Tertiaires,

9. Le Lettres et les messages de la Conférence Episcopale de Centrafrique de 1985 à 2010 sont accessibles ici : <https://fpcombonirca.files.wordpress.com/2018/02/diattan-messages-ceca-de-1985-2010.pdf/>.

les Familles nouvelles, Foyers chrétiens, GEN garçons et filles, la JEC (Jeunesse Etudiante Chrétienne?), la Jeunesse carmélitaine, Justice et Paix, la Légion de Marie, le Mouvement des Travailleurs Chrétiens, le Renouveau charismatique, le scoutisme, le mouvement Sainte Rita, les groupes Saint-Vincent de Paul, les servants de messe, etc.

La crise actuelle a interpellé aussi le laïc, dans plusieurs domaines : de la charité et l'accueil, au dialogue, à la médiation, à la dénonciation des crimes de toutes les parties impliquées. Entre toutes, les commissions (paroissiales, diocésaines et nationales) qui se sont fait remarquer pour le courage et l'équité, il faut citer Caritas Centrafrique et Justice et Paix.

3.5. Prêtres, religieux et religieuses, et paroisses

Les prêtres en Centrafrique sont, normalement, très bien enracinés et proches des gens. Prêtres diocésains ou religieux, Centrafricains ou venus d'ailleurs, Frères ou Sœurs, l'ensemble des prêtres, religieux et religieuses qui œuvrent en Centrafrique a une bonne connaissance des gens, à cause de la proximité, et d'engagements de longue durée¹⁰.

S'il est vrai qu'un grand nombre de prêtres, surtout dans les zones plus difficiles, ont dû abandonner certaines paroisses, il est autant plus vrai que beaucoup ont choisi de rester, tout en connaissant les risques et dangers auxquels ils allaient s'exposer.

Pourquoi rester ? J'aime bien citer ce texte :

Quand un pays est dans une situation telle que la Centrafrique, tout peut arriver. La rébellion a conquis une ville après l'autre, et partout il y a eu la destruction et le pillage.

Quand il y a des problèmes, les premiers à fuir sont les autorités civiles et militaires. . . Les mêmes personnes qui jusqu'à hier étaient les tyrans et despotes des plus faibles, maintenant ils se font petits et invisibles. . .

10. VOIR KOLMANN E.-M., " *Selbst wenn sie mich töten, sterbe ich nicht!* ". *Missionare in der Zentralafrikanischen Republik*, Kirche in Not, Aichach 2015.

Partis les gendarmes, les policiers, les autorités et les fonctionnaires, partis les médecins, les infirmières, les enseignants. . . Bref, la ville est vidée.

Un silence étrange, et tous attendent pour le pire [. . .] Chaque bruit est suspect [. . .] une moto fait peur, un chien qui aboie [. . .] qu'est-ce que se sera ? Les nouvelles circulent. . . les rebelles sont ici, ils sont là, ils l'ont fait tel ou tel. . . ils cherchent le Père, ils cherchent la voiture des Pères. . .

Puis commencent les tirs. Le cœur commence à battre incontrôlable, le mal d'estomac, maux de ventre. . . c'est comme si le corps a cédé la place à la peur, tandis que la tête tente de raisonner. . . même si elle n'arrive pas à maîtriser la situation. . .

Et quand la situation devient plus difficile, quand vous réalisez que vous êtes l'un des rares "personnalités" qui est restée. . . vous vous demandez pourquoi. . .

Parce que les gens ont besoin d'un père, une mère, une sœur. Même si vous ne faites rien, le simple fait d'être là, donne de l'espoir et de l'aide. C'est comme être à côté d'une personne malade ou un enfant qui dort. Il sait que vous êtes là. Et votre présence est aussi le signe d'une autre Présence. . .

Parce que vous savez que si vous allez, ce que vous avez construit au fil des années est susceptible d'être détruit: les écoles, les hôpitaux, les coopératives agricoles, la Caisse d'épargne. . . Tout peut être détruit en peu de temps. Et peut-être il n'y aura pas la force et les moyens de recommencer. . . Et vous ne vous souciez pas tellement pour ce que vous avez fait, mais parce que dans tout cela, c'est le travail effectué avec les gens, l'éducation et la formation commencées très lentement, et qui sont susceptibles d'être bloqué de façon définitive. . .

Parce que vous savez que Lui il est toujours à vos côtés, même lorsque le bateau semble être sur le point de se noyer. . .

Parce que de temps en temps, il arrive un homme, une femme, en vous disant: Je vous remercie, car vous restez! Ou un enfant qui vient à votre école, malgré tout, et il vous regarde et sourit. . .

Et puis, vous aussi, malgré la peur, le mal d'estomac, la moitié des nuits sans dormir, vous savez que vous faites quelque chose de beau et important, vous donnez la caresse du Nazaréen à ceux qui en ont le plus besoin! Courage ? Un peu. . . mais plein de beaucoup de peur. Mais plein, aussi, de la Présence de quelqu'un qui n'a pas l'intention de nous abandonner. Jamais !¹¹

Rester a signifié beaucoup, pour la crédibilité de l'Église. Beaucoup de paroisses sont devenues ainsi un lieu de refuge pour tout le monde (chrétiens et musulmans), un espace de dialogue, un reliquat d'humanité. Il y a des nombreux cas à citer, et je me limite à trois : le P. Bernard Kinvi, camillien, d'origine togolaise, à Bossemptele¹². L'abbé centrafricain, curé à Carnot, Stanislas Tatalé¹³, et la sœur Maria Elena Berini, italienne, sœur de la Charité de Sainte Jeanne–Antide Thouret.

Et il y aussi les six prêtres qui ont été tués depuis 2013 : je ne peux citer que les derniers, comme l'abbé Albert Toungoumalé–Baba (1er mai 2018), et l'abbé Firmin Gbagoua, vicaire général de Bambari, le 29 juin 2018.

3.6. *La création de la Plateforme des leaders religieux : une initiative prophétique*

La plateforme des leaders religieux, commencée tout simplement à fin 2012, s'institutionnalise et devient Plateforme des confessions religieuses de Centrafrique (PCRCA).

Il y a une chose à remarquer sur la Plateforme : elle est fondée en décembre 2012, donc avant que la crise éclate. Des simples hommes de foi, catholiques, protestants et musulmans, avaient déjà compris que la crise en naissance pouvait virer vers la catastrophe, et miner la cohabitation entre hommes et femmes de religion différente, qui était, jusqu'à ce moment, une des caractéristiques du pays. Ils avaient déjà compris, mais la Communauté Internationale n'a pas saisi cette occasion et

12. MOUNIER–KUHN A. Site, *Bernard Kinvi, un père Courage en Centrafrique*, Le Temps, www.letemps.ch/monde/bernard-kinvi-un-pere-courage-centrafrique/; Human Right Watch, *Père Bernard Kinvi, République centrafricaine. Lauréat du prix 2014 Alison Des Forges pour l'engagement exceptionnel en faveur des droits humains*, 16 septembre 2014, www.hrw.org/fr/news/2014/09/16/pere-bernard-kinvi-republique-centrafricaine/.

13. FOUCHARD A., *En Centrafrique, un franciscain veille sur les réfugiés musulmans*, " Le Monde ", 8 avril 2015, www.lemonde.fr/afrique/article/2015/04/08/en-centrafrique-un-pere-franciscain-veille-sur-les-refugies-musulmans_4611410_3212.html/.

n'a pas compris que le pays était en train d'entrer dans un cycle infernal. Anticipation des faits et prophétie, contre myopie, manque de vision et ignorance du contexte.

La Plateforme des leaders religieux deviendra en suite " Plateforme des Confessions Religieuses "14, avec une certaine organisation, des financements et des organes de gouvernement15. Mais au commencement est une structure très simple, qui se fonde plus sur la bonne volonté de ceux qui s'y engagent que sur les structures. Née en décembre 2012, rapidement et simplement, la Plateforme des leaders religieux se développe en plusieurs diocèses. En juin 2013, le 10 et 11, une cinquantaine de personnes participe à l'" Atelier de formation pour les leaders religieux sur le règlement des conflits, construction de la paix et médiation "16. Le 19 juillet 2013 c'est au niveau de Bouar que 31 personnes participent à un atelier et lancent la Plateforme au niveau local17.

Dernièrement, Mme Anne Gueguen, représentante permanente adjointe de la France auprès des Nations unies, dans la Réunion du Conseil de sécurité en format Arria18 – 24 avril 2018, a dit :

14. Site de la Plateforme des confessions religieuses de Centrafrique : www.pcr-ca.org/.

15. YANGUENDJI A., *La Plateforme des Confessions Religieuses de Centrafrique présente son bilan*, Agence Centrafricaine de Presse, 25 mars 2017, www.acap.cf/La-Plateforme-des-Confessions-Religieuses-de-Centrafrique-presente-son-bilan_a7523.html/.

16. DJOTODIA M., *Les leaders religieux dialoguent pour promouvoir la paix en Centrafrique*, RFI, 11 mars 2016, www.rfi.fr/afrique/20130611-rca-centrafrique-dialogue-seleka-mercycorps-eglises-bangui/.

17. JOURNAL DE BANGUI, *Bouar : musulmans, protestants et catholiques autour d'une table*, 22 juillet 2013, www.journaldebangui.com/article.php?aid=4964/.

18. « Les réunions en formule Arria sont des rencontres confidentielles et très informelles qui permettent aux membres du Conseil d'avoir, à huis clos et selon une procédure offrant toute la souplesse voulue, de francs échanges de vues avec des personnes dont le ou les membres du Conseil qui les ont invitées et qui sont chargés d'organiser et d'animer la réunion considèrent que le Conseil aurait intérêt à les entendre ou à qui ils souhaitent faire passer un message. Elles donnent aux membres du Conseil de sécurité concernés la possibilité d'avoir des échanges directs avec des représentants de gouvernements et d'organisations internationales — souvent à la demande de ces derniers — ainsi qu'avec des parties non étatiques, sur des questions qui les préoccupent et qui relèvent de la responsabilité du Conseil de sécurité » (Conseil de Sécurité des Nations Unies, *Note*

Les responsables religieux ont un rôle particulier pour contribuer à la prévention des conflits parce qu'ils ont un lien direct avec les croyants. Eux seuls ont la légitimité pour énoncer un discours religieux au service de la paix, un discours contre la violence et pour dire que l'on ne saurait tuer et violenter au nom de la religion. Je reprendrai ici l'exemple de la RCA, où la plateforme des confessions religieuses centrafricaines a joué un rôle pour faire baisser les tensions au plus fort de la crise.¹⁹

Le chemin de la Plateforme est complexe. Les représentants des communautés protestantes et islamiques ne représentent pas toutes leurs communautés, et ils ne manquent pas des dérapages, comme en octobre 2017²⁰.

Lors de la visite du Secrétaire général des Nations unies, Antonio Guterres, à Bangui, une rencontre est organisée pour lui permettre de rencontrer les confessions religieuses. Le Cardinal Dieudonné Nzapalainga était absent, et c'est le Pasteur Nicolas Guerekoyame Gbangou qui dirige la réunion, dans laquelle la Plateforme accuse la MINUSCA d'être à l'origine de tous les maux du pays. Au lieu de chercher d'aider le Secrétaire général des Nations unies, la réunion devient un lieu d'accusations (génériques, en plus), et met en cause la crédibilité, la cohérence et la neutralité de la Plateforme.

Cette rencontre malheureuse est l'occasion pour recentrer les objectifs de la Plateforme, et il me semble que des changements ont été faits, et elle est en train de récupérer sa crédibilité.

d'information sur les réunions des membres du Conseil de sécurité en " formule Arria ", 25 octobre 2002, www.un.org/fr/sc/about/methods/bgarriformula.shtml/.

19. GUEGUEN A., *Les leaders religieux ont un rôle particulier pour contribuer à la prévention des conflits*, Représentation permanente de la France auprès des Nations Unies, 26 avril 2018, <https://onu.delegfrance.org/Les-responsables-religieux-ont-un-role-particulier-pour-contribuer-a-la/>.

20. Plateforme des Confessions Religieuses de Centrafrique, *Antonio Guterres rencontre les leaders de la PCRC*, 26 octobre 2017, www.pcrc-rca.org/Antonio-Guterres-rencontre-les-leaders-de-la-PCRCNEWS-259-0-1/.

4. La crise, un défi pour l'Église

Dans son Exhortation Apostolique *Gaudete et exsultate* 138, le Pape François écrit ces mots :

L'exemple de nombreux prêtres, religieuses, religieux et laïcs qui se consacrent à évangéliser et à servir avec grande fidélité, bien des fois en risquant leurs vies et sûrement au prix de leur confort, nous galvanise. Leur témoignage nous rappelle que l'Église n'a pas tant besoin de bureaucrates et de fonctionnaires, que de missionnaires passionnés, dévorés par l'enthousiasme de transmettre la vraie vie. Les saints surprennent, dérangent, parce que leurs vies nous invitent à sortir de la médiocrité tranquille et anesthésiante.

Il est incontestable que la crise en Centrafrique, si elle a mis en évidence le pire de tant de gens, a permis aussi de faire émerger le mieux de certaines femmes et hommes de bonne volonté.

Pour l'Église catholique, en particulier, ce temps compliqué a été marqué par le courage de la plupart des évêques, par les lettres et messages forts de la Conférence Episcopale, et par les paroisses, les évêchés, les séminaires et les couvents qui sont devenus les seuls lieux d'accueil pour des dizaines de milliers de déplacés, chrétiens et musulmans. Le plus gros camp de déplacés de Bangui, après l'aéroport, était le site du Carmel, avec 12 à 15.000 déplacés, de décembre 2013 à février 2017²¹.

Si l'accueil des déplacés est un phénomène très visible, il y a deux autres aspects à souligner : les dénonciations des crimes et l'œuvre de médiation.

21. NIABODE N.V., *Centrafrique : Environ 10000 déplacés internes quittent le site du Mont Carmel à Bimbo*, Réseau des Journalistes pour les Droits de l'Homme en Centrafrique, 25 février 2018, <http://centrafrique-presse.over-blog.com/2017/02/centrafrique-environ-10000-deplacés-internes-quittent-le-site-du-mont-carmel-a-bimbo.html/>.

4.1. Une voix forte et claire

La voix de l'Église catholique est devenue, en peu de temps, une des rarissimes voix qui dénonce et condamne clairement et sans ambiguïté. Une voix écoutée et appréciée par son équilibre, mais aussi parce que les dénonciations sont circonstanciées et précises, à cause de la présence effective de l'Église, même dans les zones plus reculées, où les médias ne peuvent pas arriver.

Consciente du poids et de la valeur des mots, l'Église en Centrafrique a fait preuve de décision, neutralité et de retenue. Décision dans la volonté de parler et dénoncer toute violation de la dignité humaine ; neutralité dans le sens que l'Église n'a jamais eu peur de dénoncer les faiblesses du Gouvernement et de la MINUSCA, les crimes soient du de la part de la Seleka que ceux des Antibalakas.

L'Église a, normalement, eu beaucoup de retenue, pour éviter d'ajouter du feu à une situation déjà plus qu'explosive. Ce fut le cas, par exemple, au moment de l'assassinat de l'Abbé Firmin Gbagoua, ou de l'abbé Albert Toungoumalé-Baba²².

Souvent, pour les médias plus attentifs et plus sérieux, les déclarations, mais aussi les simples lettres, mails, articles, interviews, tweets de certains prêtres, sœurs, pères étaient pris en sérieuse considération.

En 2015 j'ai reçu un colis, via la Nonciature de Bangui, avec un livre de Gregor Mathias, *Les guerres africaines de François Hollande*. Quand je l'ai ouvert, je me suis étonné parce que, pour la partie relative à l'intervention française en RCA, il avait beaucoup cité mon blog " En direct depuis Bozoum ", en disant que c'était une source précieuse et unique pour connaître ce qui se passait dans la zone.

22. AFFEJEE M., *RCA: le cardinal Nzapalainga appelle les Banguissois au calme*, Vatican News, 2 mai 2018, www.vaticannews.va/fr/eglise/news/2018-05/rca-le-cardinal-nzapalainga-appelle-les-banguissois-au-calme.html/.

4.2. *L'œuvre de médiation de l'Église*

L'Église a ouvert ses bras et les portes de centaines de maisons pour accueillir les déplacés, sans distinction de religion ou d'ethnie.

Mais, en même temps, elle a compris qu'il fallait intervenir plus en profondeur, et travailler pour que les parties en conflit puissent se rencontrer, discuter et dialoguer, et pour que la population ne soit pas reléguée au rôle de victime, mais qu'elle puisse être au cœur du travail de dialogue et de médiation. Dans plusieurs villes, les prêtres sont devenus vite les personnes de référence pour toutes les parties, malgré les menaces et les violences (moi-même j'ai reçu des gifles et aussi des tirs sur ma voiture).

L'œuvre de médiation est complexe, sensible et très difficile. Mais ça vaut la peine !

C'est un travail long, difficile, et très fragile. Il y a eu des succès et des faillites, des joies et des peines, mais il a permis de sauver des vies humaines, et de garder ouvertes les portes à la réconciliation et à la reconstruction.

Plusieurs évêques, un grand nombre de curés, des prêtres, des laïcs, ont eu le courage de rassembler les gens de bonne volonté, et de chercher ensemble une solution pacifique à la guerre.

Il y a eu des réussites (le départ de la Seleka, le 13 janvier 2014, a fait de Bozoum la première ville libérée presque pacifiquement²³), des insuccès, des erreurs. Mais il est incontestable que l'Église a fait preuve de courage et de miséricorde.

L'œuvre de médiation est un travail à faire ensemble. Souvent, des pasteurs protestants, et des imams se sont joints au Père pour relayer le travail dans toutes les communautés.

Les étapes ont varié d'une ville à l'autre. Je peux résumer ce qui s'est passé à Bozoum.

- a) Mars–Novembre 2013: pendant l'occupation de la Seleka, l'Église a été l'unique voix de dénonciation des crimes

23. GAZZERA A., *Ça chauffe*, En direct depuis Bozoum, 18 janvier 2014, <http://bozoumfr.blogspot.com/2014/01/ca-chauffe.html/>.

de la Seleka, et a permis aux gens de ne pas se décourager. Des entretiens réguliers avaient lieu avec certains responsables de la Seleka, et aussi avec la communauté musulmane.

- b) Décembre 2013 – Janvier 2014: assistance aux blessés, sépulture des morts, accueil des déplacés (4 à 6.000 à la Paroisse, 2.000 Peuls en ville), médiation avec la communauté musulmane, la ville, les Antibalakas et les Seleka.
- c) Janvier–Février 2014: départ des Seleka avec la communauté musulmane, protection des musulmans restés (avec assistance sanitaire, nourriture et protection), séances journalières du Comité de Médiation pour répondre aux besoins et assurer une gouvernance dans la ville.
- d) Février 2014 jusqu'à aujourd'hui: constitution du Comité des Sages (des gens de bonne volonté, avec une certaine autorité et charisme, et une bonne moralité) pour le règlement des conflits et tensions, la création de la Maison de la Paix (pour le Comité des Sages, mais aussi un espace de rencontre neutre). Création des comités de cohésion civile, visant à limiter et diminuer les crimes et bavures des Antibalakas.

Il y a trois caractéristiques du travail de médiation à Bozoum: l'implication de plusieurs personnes, le travail d'information (blog, mails²⁴, interviews, tweets, facebook), et une attention extrême à ne jamais reconnaître aux groupes armés (Seleka et Antibalakas) une autorité ou un rôle dans la gestion de la ville.

Ce travail, conduit, comme je l'ai déjà dit, par beaucoup de prêtres, a attiré l'attention des médias, mais aussi de certaines institutions, comme l'Union européenne, où, en avril 2014, un document a été partagé, « Bozoum : The society rebuilds its

24. OBSERVATEURS DE FRANCE 24, *Aurélio Gazzera, prêtre avec une GoPro en Centrafrique*, 17 octobre 2016, <http://observers.france24.com/fr/20161017-aurelio-gazzera-pretre-go-pro-centrafrique-video-images-observateurs/>.

peace and its identity. Management of conflict and mediation »²⁵, et The Oslo Forum²⁶, auquel j'ai été invité en 2014.

Je n'ai pas cité les initiatives de Sant'Egidio. Tout en appréciant leur communauté et leur service aux pauvres, il y a des grandes réserves sur le travail accompli en Centrafrique. Forts de leur histoire, et de leur "Diplomatie parallèle", ils ont essayé de faire quelque chose en Centrafrique, mais à côté (très à côté) de ce que l'Église et les autres faisaient, par exemple, lors des derniers accords, signés à Rome le 19 juin 2017, la Conférence épiscopale de Centrafrique n'était même pas au courant²⁷ ! Ce genre d'initiatives risque non seulement d'être inutile (aucun accord n'a été respecté par les groupes armés), mais aussi de donner une position officielle à des criminels de guerre et d'assurer leur impunité.

5. Le pouvoir de la miséricorde : la visite du pape François en novembre 2015

L'annonce de la visite de Pape François à Bangui, et sa volonté d'y venir, malgré les conseils contraires de plusieurs parties (France²⁸,

25. GAZZERA A., *Bozoum, Central African Republic: The Society Rebuilds its Peace and its Identity. Management of Conflict and Mediation*, Aid to the Church in Need, 2014, <https://drive.google.com/open?id=14CTStaiHf6fqDss5Vi25c6a9Lq87pqz/>.

26. The Oslo Forum regroupe une cinquantaine de médiateurs de conflits. Au Forum 2014 participaient la Présidente Cathérine Samba-Panza, mais aussi des invités comme Kofi Annan et Jimmy Carter. Sur cette initiative, voir le rapport Engaging with radical groups in conflicts. What can we accomplish through dialogue?, 18-19 juin 2014, www.hdcentre.org/wp-content/uploads/2016/07/Oslo-Forum-2014-Report-December-2014.pdf.

27. BESMOND DE SENNEVILLE L., *L'archevêque de Bangui dément avoir signé l'accord de Sant'Egidio pour la paix en Centrafrique*, La Croix, 26 juin 2017, www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Monde/Larcheveque-Bangui-dement-avoir-signel'accord-SantEgidio-paix-Centrafrrique-2017-06-26-1200858209/.

28. JEUNE AFRIQUE, *Centrafrique : le défi sécuritaire de la visite du pape François à Bangui*, 12 novembre 2015, www.jeuneafrique.com/278586/politique/centrafrique-defi-securitaire-de-visite-pape-francois-a-bangui/ ; JOURNAL DU DIMANCHE, *La France veut dissuader le Pape François d'aller en Centrafrique*, 10 octobre 2015,

UN), est une lumière pour un pays qui sombre de plus en plus dans la guerre.

La préparation a impliqué l'Église catholique (les évêques, les diocèses), la Nonciature, le gouvernement, la Minusca. Ce travail, bien que difficile, a suscité des capacités et des compétences au service du pays (et déjà c'est un fruit positif de la visite !).

Les défis étaient nombreux : la sécurité à assurer (au Pape, et aux pèlerins), l'organisation des célébrations et des rencontres, les défis logistiques, le manque et la faiblesse des plus simples structures (routes, télévision, connexion internet). Et la nécessité de ne pas trop dépenser, car le pays était en guerre, et le Pape ne voulait absolument pas qu'on fasse des grandes dépenses. A ce titre, il est très intéressant de noter le témoignage de la Présidente, quelques mois après²⁹.

Malgré l'éruption de violences à la fin du mois de septembre bloquant la route la plus importante, qui relie la capitale, Bangui, au Cameroun — unique voie d'acheminement des marchandises — pendant plusieurs semaines à cause de la présence de gens armés qui braquaient les camions et s'attaquaient même aux Casques Bleus de la MINUSCA, la visite eu lieu.

J'étais là, et je peux témoigner : dès l'arrivée du Pape à Bangui, le dimanche 29 novembre, la vie d'un pays en guerre a subitement changé. D'abord imperceptiblement, et, au fur et à mesure que les heures passaient, le changement est devenu palpable.

En allant vers la cathédrale pour l'ouverture de la Porte Sainte du Jubilé, dans les premières heures de l'après-midi, j'ai encore croisé des gens armés. L'ouverture de la Porte Sainte — une première absolue : jamais un Jubilé de l'Église universelle avait été ouvert ailleurs qu'à Rome ! — a été comme le vent

www.lejdd.fr/International/Afrique/La-securite-du-pape-Francois-est-elle-garantie-en-Centrafrrique-759235/.

29. SAMBA-PANZA C., *Discours prononcé lors de la Fête du Pape à la Nonciature Apostolique de Bangui*, 12 mars 2016, https://drive.google.com/open?id=idkpCIM8rWxyxW4u2_pF9go_acnVuQUZ/.

de Pentecôte. A l'intérieur de la Cathédrale nous avons vécu à l'unisson une expérience spirituelle très forte, avec des milliers des gens dehors, et des millions en direct grâce à la TV. C'était comme l'ouverture d'une fenêtre, dans une chambre fermée depuis très longtemps !

Les paroles du Pape, mais ses gestes (les visites aux camps de déplacés, la visite à l'Hôpital pédiatrique et, surtout, celle à la Mosquée ont vraiment ouvert une autre saison. Le matin du 30 novembre, j'étais au Stade pour la Grande messe. Deux choses m'ont beaucoup touché : l'arrivée de l'Imam Omar Kobine (membre de la Plateforme des Leaders religieux) a été ovationnée (au point qu'on pensait que c'était le Saint Père qui entrait au Stade !), et l'arrivée du Pape, sur une simple camionnette, sans aucune protection.

La visite du Pape n'a pas résolu tous les problèmes, mais a fait comprendre que d'était possible de les résoudre. Le Pape n'a pas désarmé les gens, mais a permis de désarmer des cœurs. Il n'a pas dit quoi faire, mais il a indiqué le chemin vers la Paix et la Réconciliation. Son cri, devant la Porte Sainte encore fermée : « Ndoye, Siriri » a touché beaucoup de cœurs.

Une dernière réflexion sur cette visite papale : la visite du Pape a porté un vrai changement ; mais pratiquement aucune institution (États, Nations-Unies, Union africaine, etc.) n'a compris que quelque chose s'était passée, et personne n'a voulu prendre en considération l'importance positive du rôle de la Foi.

6. Les medias

Le panorama des médias en Centrafrique est décevant³⁰ : une télévision d'État (dont le rayon d'émission ne couvre que la

30. Voir une analyse de la FAO, un peu datée, mais encore pertinente : *République centrafricaine : Politique nationale de communication pour le développement*, 1998, www.fao.org/3/w7492f/w7492foo.htm/.

capitale), quelques radios (une radio d'état, et 2–3 radios sérieuses au niveau national, 15 à 20 radios communautaires), une réseau internet très lente et avec accès très limité (le 3G n'existe que dans la capitale et dans une dizaine de centres), et peu de journaux qui ne circulent qu'à Bangui, ce qui n'est pas complètement négatif, vu le très bas niveau de cette presse³¹. Pour ce qui est de la presse écrite, la crise 2013–2018 a eu quelque conséquence positive. Les journaux imprimés restent de très mauvaise qualité, mais les sites d'information sur internet ont eu une grande amélioration, avec des nouvelles plus exactes, avec des sources vérifiées, et plus de sérieux dans les thèmes proposés.

L'Église catholique n'a pas un journal, mais est plus présente sur les ondes, avec des radios diocésaines (Radio Notre Dame et Radio Maria à Bangui, Radio Siriri à Bouar, Radio Maria à Bossangoa). Sur internet, sauf erreur, il n'y a que deux diocèses qui ont un site (Bangui³² et Bouar³³). Certains pasteurs et certaines commissions (Caritas, Justice et Paix) sont plus ou moins présents sur les réseaux sociaux (Facebook, Instagram) ou sur d'autres plateformes (Twitter) ou publient un blog (et je ne peux me retenir de citer le mien, " En direct depuis Bozoum ", publié en sept langues — en italien, en français, en anglais, en allemand, en tchèque, en portugais et en espagnol — avec 395.408 vues au 10 août 2018)³⁴.

Je constate, au niveau de l'Église catholique, une espèce d'analphabétisme au niveau des médias : beaucoup pense encore qu'une note écrite, ou un message, envoyé par courrier,

31. Pour une liste des radios, voir le site de *L'Association des Radios Communautaires – Centrafrique*, http://arc-radios-communautaires.net/republique_centrafricaine/republique_centrafricaine/radios-membres-de-larc/, et *Internews, Répertoire des médias et de la communication en Centrafrique*, 2012, https://reseau-desjournalistesrca.files.wordpress.com/2011/11/rc3a9pertoire-des-mc3a9dias-et-de-la-communication-en-cent_internews.pdf/.

32. Site du diocèse de Bangui, mais que n'a pas été mis à jour depuis 2015 : <https://pas.toralebangui.wordpress.com>.

33. Site du diocèse de Bouar : <http://www.diocesebouar.org/>.

34. Blog en Français : <http://bozoumfr.blogspot.com/>.

ou lu dans une conférence de presse, reste l'unique moyen de communiquer. Le monde des médias a ses lois et ses mécanismes, qu'il faut connaître : un tweet peut lancer une nouvelle plus rapidement et à un plus grand nombre personnes, qu'une lettre, un mail ou une interview. Il y a certes de la bonne volonté, mais ce n'est pas suffisant : il faut de la formation, et aussi l'humilité d'accepter que, si on veut être la voix des sans voix, il faut parler là où les gens peuvent écouter !

Il est vrai que, parfois, le manque de communication est plutôt un élément positif, surtout quand il y a des gaffes. Un exemple : la rencontre de la Plateforme des Confessions Religieuses avec le Secrétaire général des Nations Unies, António Guterres, en octobre 2017 a eu très peu d'échos sur les médias. Cette rencontre avait été un moment malheureux de la Plateforme, et ni le discours tenu par la Plateforme, ni les détails, heureusement, n'avaient circulé dans les médias.

6.1. *L'information*

La crise en Centrafrique a poussé, voire obligé, l'Église à communiquer et donner des informations. Grâce à une présence capillaire dans tout le pays, bien plus que l'État, et plus que la MINUSCA, les ONG et les journalistes, l'Église catholique dispose d'un patrimoine de confiance, de proximité avec les gens et de crédibilité, qui lui permet de bien connaître la situation, évaluer les risques, comprendre les développements possibles.

Cette particularité fait de l'Église catholique en Centrafrique un témoin exceptionnel de ce qui se passe, même dans les villages plus reculés. A travers un réseau de prêtres, laïcs, religieuses, évêques, les informations publiées par l'Église sont généralement très fiables et vérifiées.

Il faut aussi noter, malheureusement, que souvent les informations ne sont pas bien récoltées et exploitées. Il y a eu, toutefois, des exceptions : certains curés, abbés, religieux et religieuses ont rassemblé des dossiers, en regroupant les infor-

mations, en gardant les contacts et les preuves de certains faits et des certaines violations des droits de l'homme. Les commissions Justice et Paix et Caritas ont fait un travail remarquable, grâce aussi à leurs réseaux internationaux : Iustitia et Pax et Caritas Internationalis.

6.2. La réception des informations et la compréhension du rôle de l'Église dans les médias (et auprès des décideurs)

Pour que les informations se répandent (et qu'elles aient donc un impact) il faut qu'elles circulent, que la source soit crédible et fiable, et qu'il y ait une écoute attentive et sans préjugés. En particulier, lorsqu'il s'agit des Églises, et en particulier l'Église catholique, il y a souvent beaucoup de préjugés et de prévention de la part des medias.

Dans un conflit où la connotation religieuse risque de prendre le dessus, les témoignages des hommes et femmes de foi sont vus sans même les écouter, parfois comme partisans. Pour certains médias, il y a une méfiance, parfois même un mépris, pour ce qui peut sortir de la part de l'Église, et des croyants.

A côté de cet aspect, il y a des éléments que j'ai déjà cités, qui sont précieux, mais qui sont négligés par les médias et aussi par ceux qui doivent prendre des décisions :

- a) la création — en décembre 2012 — de la Plateforme des Leaders religieux (un imam, un pasteur et un évêque ont vu, bien avant que le conflit commence, la direction qu'il pouvait prendre. Les médias (en général) ne l'ont pas remarquée, et ni le gouvernement, ni la communauté internationale n'ont essayé de prendre en compte la dérive religieuse — identitaire de la crise et de la prévenir;
- b) la visite du Pape en Novembre 2015 : pratiquement aucune institution, ni média n'a pris en sérieuse considération l'importance de la visite et les changements produits. Il aurait été intéressant d'approfondir le rôle d'un guide religieux comme le Pape dans la résolution du conflit;

- c) le travail de médiation fait par nombreux prêtres et quelques évêques a permis souvent de limiter les dégâts des combattants de la Seleka et des Antibalakas. Dans certaines villes, c'est grâce à l'œuvre de l'Église que les combats ont cessé, et que les Seleka ont quitté les lieux (par exemple, Bozoum³⁵). Cette œuvre de médiation a trouvé peu d'échos auprès des médias et elle est peu considérée par la communauté internationale. Même la Communauté de Sant'Egidio (qui a pourtant une identité religieuse) n'a presque pas interpellé l'Église dans ces démarches.

Il y a eu, heureusement, des exceptions³⁶, mais ce qui aurait pu être un atout pour la crise centrafricaine, a été mis de côté trop souvent. Je suis convaincu que l'implication de l'Église aurait facilité la résolution du conflit, et aurait pu donner une forte impulsion aux tentatives faites par l'Union Africaine, la MINUSCA, Sant'Egidio, etc., sans passer à travers des accords, qui ont manifesté, un après l'autre, leur faiblesse.

Il est vrai que des évêques, des prêtres et des sœurs sont souvent appelés un peu partout dans le monde pour donner leur témoignage, et ils sont accueillis et écoutés avec un réel intérêt. Mais, lorsqu'il s'agit de prendre des décisions, ces mêmes évêques, prêtres et sœurs sont souvent mis à l'écart.

7. L'Église de Centrafrique pendant la crise du pays, mais maintenant on va où ?

Ces quelques pages ont voulu être une réflexion sur le rôle de l'Église de Centrafrique pendant ces dernières années de crise.

35. GAZZERA A., *Ça chauffe*.

36. NESLEN A., *Humanitarian priest: "It is easy to divide the world into armed mobs"*, "Euractiv", 18 avril 2014, www.euractiv.com/section/development-policy/interview/humanitarian-priest-it-is-easy-to-divide-the-world-into-armed-mobs/.

L'Église catholique a écrit des pages héroïques, parfois avec le sang des martyrs. Comme pour toute institution, il y a des forces et des faiblesses.

7.1. Points de force

L'Église catholique de Centrafrique est constituée d'un certain nombre de gens remarquables : des évêques, des prêtres, des religieux et des religieuses, et une foule innombrable de laïcs.

Certains se sont distingués par leur courage, leur intuition et leur ouverture. Il arrive souvent que des gens de tout horizon (musulmans, animistes, protestants) gardent un souvenir fort de ce que les catholiques ont fait pendant la crise.

L'Église a voulu aussi garder un profil bas : pas trop de bruit, et quand il faut parler, on le fait pour aider le plus possible le pays à sortir du mécanisme de la violence et de la vengeance. Parfois le profil est un peu trop bas... mais ça évite le risque d'entrer dans le jeu du pouvoir.

Encore une fois, c'est l'Évangile qui parle et qui se reflète dans les visages et les actions des enfants de Dieu.

Il ne faut pas non plus oublier que l'Église catholique est... catholique ! Elle ne se résume pas, et ne se limite pas à la seule Centrafrique, mais elle a pour frontières le monde entier. La communion de toute l'Église s'est manifestée dans la prière, le soutien des Églises proches et lointaines, et dans l'attention que le Pape François a eu pour ce pays, au point de venir ouvrir la première Porte Sainte du Jubilé, en faisant ainsi de Bangui « la capitale spirituelle du monde »³⁷ et élever l'archevêque de Bangui, Dieudonné Nzapalainga, à la dignité de Cardinal.

37. Pope FRANÇOIS, *Homélie du Saint-Père à la Cathédrale de Bangui*, 29 novembre 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151129_repcentrafricana-omelia-cattedrale-bangui.html/.

7.2. *Limites et faiblesses*

Il y a certes des limites et des faiblesses.

Certaines limites sont dues à la pauvreté et aux aspects plus matériels, mais certaines autres méritent une analyse plus profonde.

A côté d'évêques, prêtres, religieux et religieuses, laïques et laïcs qui ont mis en jeu leur vie pour en sauver d'autres, il y a eu des silences complices et des actes de lâcheté.

Certains n'ont pas voulu dénoncer la dérive confessionnelle du conflit, et d'autres n'ont pas eu le courage de défendre ceux qui étaient en danger.

Face à des dizaines de paroisses, couvents, séminaires, évêchés qui ont ouverts leurs portes aux gens en fuite, sans distinction de race et de religion (à Baoro, dans la même enceinte de la paroisse, il y avait en même temps chrétiens et musulmans), il y a eu beaucoup de prêtres, religieux et religieuses qui n'ont pas eu le courage de rester ; parfois il était effectivement presque impossible de demeurer sur place.

Mais ce qui est plus grave, c'est que pour beaucoup de chrétiens, le baptême reçu ne s'est pas traduit dans leur vie. Certains ont participé aux massacres, et beaucoup ont pris part aux pillages, un peu partout dans le pays.

Le jour du départ du deuxième et dernier convoi des musulmans de Bozoum, beaucoup de gens s'en sont réjouis. Et le dimanche suivant j'ai célébré la messe avec les couleurs violets (en signe de deuil), sans chants, sans servants, pour marquer la tristesse et la déception de voir tant de chrétiens en liesse pour le départ des sœurs et frères musulmans³⁸.

7.3. *Et maintenant on va où ?*

S'il est vrai que les limites et les défauts, et même les péchés, sont nombreux, il est d'autant plus vrai que, grâce à la Grâce, il

38. GAZZERA A., *Le combat continue !*, En direct depuis Bozoum, 14 février 2014, <http://bozoumfr.blogspot.com/2014/02/le-combat-continue.html/>.

y a une capacité de relèvement énorme et la porte de la Miséricorde et celle de la conversion sont toujours grand ouvertes.

Quelques mois après le départ des musulmans de Bozoum, je propose (timidement) aux chrétiens de faire un geste pour le peu de musulmans restés. Il s'agit de 200 personnes environ (dont la majorité des femmes et des enfants). Voici ce que j'avais écrit :

Une fois par mois, aux messes du dimanche, nous faisons un deuxième offertoire pour les pauvres. Et dimanche le 2 novembre " mes " chrétiens m'ont surpris une fois de plus : une longue queue a commencé à défiler, avec du manioc, des arachides et d'autres produits, et de l'argent pour les musulmans qui souffrent actuellement à Bozoum. Un très beau geste, et même très consistant ! Normalement pour cet offertoire la somme ne dépasse pas les 15 ou 20 euros, tandis que le dimanche la collecte a atteint 70 euros. Un grand geste, plein de désir de pardonner et d'amour, par les gens simples de Bozoum!³⁹

La crise en Centrafrique n'est pas terminée. La phase aiguë semble achevée, mais il faut penser au futur. Il y a eu des destructions, et il y a beaucoup à reconstruire : le moins difficile est la réhabilitation des maisons, des biens, des choses. Mais il faut désarmer les cœurs, recréer la confiance, retisser des liens, bâtir la paix.

Et ça c'est nettement plus difficile ! L'Église a un rôle à jouer, à cause de sa nature profondément humaine et divine en même temps, à cause de son enracinement, à cause de sa présence dans tout le territoire.

L'Église a donné une réponse claire aux cris des centrafricains en détresse, pendant la guerre. Et maintenant ?

Le Pape François, dans l'homélie au Stade de Bangui, le 30 novembre 2015, avait dit :

Rendons grâce au Seigneur pour sa présence et pour la force qu'il nous donne [...]; pour les actes de solidarité et de générosité dont

39. Gazzera A., *Les grands gestes des gens simples, et les petits gestes des grands...*, En direct depuis Bozoum, 8 novembre 2014, <http://bozoumfr.blogspot.com/2014/11/les-grands-gestes-des-gens-simples-et.html/>.

il nous rend capables; pour la joie et l'amour qu'il fait briller dans nos familles, dans nos communautés, malgré, parfois, le dénuement, la violence qui nous entoure ou la crainte du lendemain; pour l'audace qu'il met en nos âmes de vouloir créer des liens d'amitié, de dialoguer avec celui qui ne nous ressemble pas, de pardonner à celui qui nous a fait du mal, de nous engager dans la construction d'une société plus juste et plus fraternelle où personne n'est abandonné. En tout cela, le Christ ressuscité nous prend par la main, et nous entraîne à sa suite. Et je veux rendre grâce avec vous au Seigneur de miséricorde pour tout ce qu'il vous a donné d'accomplir de beau, de généreux, de courageux, dans vos familles et dans vos communautés, lors des événements que connaît votre pays depuis plusieurs années.

Pourtant, il est vrai aussi que nous ne sommes pas encore parvenus au terme, nous sommes comme au milieu du fleuve, et il nous faut décider courageusement, dans un engagement missionnaire renouvelé, de passer sur l'autre rive. Tout baptisé doit sans cesse rompre avec ce qu'il y a encore en lui de l'homme ancien, de l'homme pécheur, toujours prêt à se réveiller à la suggestion du démon — et combien il est agissant en notre monde et en ces temps de conflits, de haine et de guerre —, pour l'entraîner à l'égoïsme, au repli sur soi et à la méfiance, à la violence et à l'instinct de destruction, à la vengeance, à l'abandon et à l'exploitation des plus faibles. . .⁴⁰

Il y a un travail énorme à faire, et l'Église est appelée à le réaliser.

Toute crise peut (doit) devenir l'occasion d'un changement. La crise en Centrafrique a des racines profondes, et il faut avoir le courage de reconnaître les erreurs du passé qui sont à l'origine de la guerre, introduire des changements et œuvrer pour que le futur soit différent.

Sincèrement, il me semble que ce travail de réflexion et de changement est loin d'intéresser le gouvernement centrafricain, les élites du pays, les fonctionnaires : ils continuent leurs pratiques de corruption et de népotisme avec le même mépris de la population. Par contre, beaucoup des gens simples ont

40. POPE FRANÇOIS, *Homélie du Saint-Père au Complexe sportif Barthélemy Boganda*, 30 novembre 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151130_repcentrafricana-omelia-stadio-bangui.html/.

bien compris que si on veut éviter que le pays retombe dans la crise, il faut des changements.

L'Église a des atouts énormes, en particulier pour ce qui est le travail sur les consciences et les esprits, et aussi à cause de la possibilité de toucher et former hommes, femmes, adultes, jeunes et enfants par les homélies, les catéchèses et les mouvements.

Il y a un certain nombre de points dans lesquels l'Église peut donner une grande contribution :

- le travail d'analyse de la situation, avec un regard critique sur la société, pour identifier forces et faiblesses du passé, pour pouvoir changer le futur;
- l'œuvre éducative, que l'Église exerce à travers les homélies, la catéchèse, les mouvements, la radio, etc., mais aussi dans les écoles catholiques, qui représentent souvent l'excellence de l'enseignement, et en même temps la possibilité d'accès à l'éducation pour les villages les plus reculés;
- la formation d'une conscience éthique et morale, seul gage d'un changement profond et véritable;
- la proposition à tout un chacun d'une vision de la Politique comme service, l'attention au Bien commun, le respect de l'autre et de la dignité humaine, la nécessité d'une vie honnête : bref, la vie chrétienne dans toute sa richesse;
- le développement intégral de l'homme, qui prenne en considération sa richesse spirituelle ainsi que sa dimension matérielle.

Un grand travail attend donc la Centrafrique et l'Église Catholique est déjà à l'œuvre. Qu'elle puisse continuer avec courage, sans crainte, à aider le pays à passer « à l'autre rive » (Lc 8:22), thème aussi de la visite du Pape François à Bangui en novembre 2015.

L'Église catholique en Centrafrique semble hésiter. Elle donne l'impression de naviguer à vue, mais elle peut beaucoup

aider le pays. Ce pays « au nom si suggestif, situé au cœur de l’Afrique et qui est appelé à découvrir le Seigneur comme le véritable Centre de tout ce qui est bon [...] pour incarner le cœur de Dieu parmi vos concitoyens »⁴¹.

41. Pope FRANÇOIS, *Homélie du Saint-Père à la Cathédrale de Bangui*.

Christian Engagement, Secularization, and Politics in Ghana

PAUL SAA–DADE ENNIN*

This work seeks to understand why the flourishing religiosity and growth in faith membership in Africa are not translating into an increased role of African Christians in the public sphere. The main current secularist trends and their impact on African Christians' civic and political engagement is analyzed, with a particular focus on Ghana. Based on several empirical studies conducted in recent years, the work is divided into four parts: the first espouses the present situation of the interplay between Church, politics, and secularism; the second analyses the reasons behind the apparent dichotomy between faith and political engagement; the third outlines a foundational framework for a new Church engagement; and the fourth proposes concrete respond–strategies to this challenge in the light of the new evangelization. The socio–political issues affecting Africa are linked to a crisis of leadership and conscience driven by a growing secularism that mainly expresses itself through a mundane quest for personal pleasure and material wealth. Therefore, what is needed is a strong Christian engagement that seeks to permeate the public sphere with Christian spiritual, cultural, and social values, in order to bring about an integral transformation of the society for the common good.

«Behold, I make all things new» (Rev 21:14), these words of hope and assurance are how Pope Benedict XVI begins the first part of his Apostolic Exhortation *Africae Munus*, meant to incite a new impetus and Africa's commitment to a new era of justice, peace, and reconciliation. A mission entrusted to the Church in Africa, her bishops, priests, religious, seminarians, catechists, and the lay

* A member of the Society of African Missions from Ghana, he is Rector of the Catholic Missionary Institute of Abidjan, Ivory Coast.

faithful. It seeks to bring into the socio–political sphere the fruits of the religious fervor in Africa.

Africa as a whole is experiencing a flourishing religious mobilization, in terms of growth in membership and apparent religiosity¹. Recent studies show that participation in religious organization is the prevailing associational activity across the continent². At the same time, the continent continues to experience big challenges — bad governance, corruption, election manipulation, lack of transparency, political violence, etc. The resultant effect is an overall lack of development, endemic poverty, and desperation of the population, especially the youth. This is seen in the wave of illegal migration and the tragic death of thousands of young Africans in the Mediterranean as they try to cross to Europe. In this context, secularism and secularist ideas are making in–roads into the public and social life, affecting the participation of Christians therein. Against such a backdrop, this work seeks to understand why the flourishing religiosity and growth in faith membership on the continent are not translating into an increased role of African Christians in the public sphere. The main current secularist trends and

1. An Afrobarometer (2009) survey in 19 countries found out that among African respondents, 81% said religion is very important, and another 10% that religion is somewhat important. Ghana recorded 96,6%, which is above the survey average (McCAULEY J.F., GYIMAH–Boadi E., *Religious Faith and Democracy: Evidence from the Afrobarometer Surveys*, «Afrobarometer Working Papers», n. 113, September 2009, <http://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Working%20paper/AfropaperNo113.pdf>; www.thearda.com/Archive/Files/Descriptions/SUBSAHAR.asp).

2. Numerous quantitative and qualitative studies in recent times point to an aggressive attitude and role of religion in democratic and fledgling democratic systems (CHAZAN N. *et al.*, *Politics and Society in Contemporary Africa*, Lynne Rienner Publishers, Boulder–Colorado 1992; JELEN T.G., WILCOX C., *Public Attitudes towards Church and State*, M.E. Sharpe, Armonk–New York 1995; HOFFMANN J.P., MILLER A.S., *Social and Political Attitudes among Religious Groups: Convergence and Divergence Over time*, «Journal for the Scientific Study of Religion», vol. 36, n. 1, 1997, 52–70; SHEPHERD F.M., *Church and State in Honduras and Nicaragua Prior to 1979*, «Sociology of Religion», vol. 54, n. 27, 1993, 7–93; SMITH C., *The Spirit and Democracy: Base Communities, Protestantism, and Democratization in Latin America*, «Sociology of Religion», vol. 55, n. 2, 1994, 119–43).

their impact on African Christians' civic and political engagement will also be examined. A particular focus will be given on Ghana, as it is usually hailed as a beacon of democracy and one of the emerging economic successes on the continent. It also has a large Christian population (71,2%).

The work is based on several empirical studies conducted in recent years and is divided into four parts: the first espouses the present situation of the interplay between Church, politics, and secularism; the second analyses the reasons behind the apparent dichotomy between faith and political engagement; the third outlines a foundational framework for a new Church engagement; and the fourth proposes concrete response strategies to this challenge in the light of the new evangelization. The socio-political issues affecting Africa are linked to a crisis of leadership and conscience driven by a growing secularism that mainly expresses itself through a mundane quest for personal pleasure and material wealth. Therefore, a strong Christian engagement that seeks to permeate the public sphere with Christian spiritual, cultural, and social values, can lead to an integral transformation of the society for the common good.

I. State of the Question: Taking Ghana as a Case Study

I.1. Christian Mobilisation in the Public Space: Facts, Statistics, and Figures

The 1980s³ marked a more proactive Church in Ghana in terms of its role in politics than at any other time in its history, a phenomenon that has continued to this day. The Church was

3. The 1980s correspond to the period of the regime of the Peoples National Defence Council led by Jerry John Rawlings, who was also the founder of the National Democratic Congress. The military junta was characterised by military brutality, arbitrary arrests, numerous human rights abuses, and lack of public discourse and free speech. ABOAGYE-MENSAH R.K., *Mission and Democracy in Africa: The Role of the Church*, Asempa Publishers, Accra 1994.

instrumental in the political process that led to constitutional rule in 1992. This has mostly been carried out by the Christian Council of Ghana (CCG) and the Ghana Catholic Bishops' Conference (GCBC). John Samuel Pobee spoke of a dual role and objective of the Church's involvement in national affairs: the political education of the masses and a prophetic role as the conscience of society⁴. Through joint communiqués, memoranda, and pastoral letters⁵ the Church expressed its concerns about issues of justice, insecurity, health provision, environmental degradation, citizens' frustration, socio-economic deterioration, education, and others⁶. The preferred modus operandi of the Church's involvement in the political space is through denunciation, appeal to individual and collective conscience, call for conversion and prayers⁷.

The activism of the Church, according to John Maxwell Assimeng, is supported by the majority of Ghanaian Christians⁸.

4. POBEE J.S., *Religion and Politics in Ghana*, Asempa Publishers, Accra, 1991, 72: «They [the CCG and the GBC] spoke and continued to speak against the evils of the government and the nation [...]. They took steps to educate the people and the government on the issues at stake; [...] they discouraged violence, chaos and bitterness».

5. The interventions of the GCBC are documented in two volumes entitled *Ghana Bishops Speak: A Collection of Communiqués, Memoranda, and Pastoral Letters of the Ghana Catholic Bishops' Conference*, Department of Social Communications of the National Catholic Secretariat, St. Francis Press Ltd, Takoradi, 1999–2006. Those of the CCG in the book *A Call to Citizens: The Church and State — Christian Council and National Affairs*, Christian Council of Ghana, 1992.

6. A recent study of the GCBC involvement in the political debate showed that, apart from health and education, which are its traditional areas of concern, issues of peace and security, corruption, economic and neo-patrimonial practices were issues that were high on the agenda of the GCBC. Ennin P.S., *The Role of Religious Institutions in Governance in Africa: The Case of the Ghana Catholic Bishops' Conference*, Institute of African Studies, University of Ghana, Legon 2015, <http://ugspace.ug.edu.gh/bitstream/handle/123456789/8651/The%20Role%20of%20Religious%20Institutions%20in%20Governance%20in%20Africa%20The%20Case%20of%20the%20Ghana%20Catholic%20Bishops%E2%80%99%20Conference%20-%202015.pdf?sequence=1&isAllowed=y/>.

7. *Ibidem*, 97–99.

8. ASSIMENG J.M., *Religion and Social Change in West Africa: An Introduction to the Sociology of Religion*, Ghana Universities Press, Accra 2010, 205.

Following a survey of lay persons and clergy in 2000, Kwasi Yirenkyi also asserts that the Church has successfully served as an instrument of social change. The survey concludes that «when civil liberties such as the protection of human rights, concern for the poor and the oppressed, and freedom of the press are seriously jeopardized [...], the Church [has a moral right and obligation to intervene] as a social critic»⁹. The Church's participation in national issues has mainly been on social justice issues, although in recent times the Church intervened publicly on issues concerning abortion, contraception, and gay marriages. Furthermore, the survey affirms that «the Church fulfils its civil role to educate Christians about their civil rights and motivate them to participate in the democratic process [...]]»¹⁰ without being partisan or towing the agenda of any particular political party.

The involvement of the Church in political and social issues is not without difficulties. Robert K. Aboagye–Mensah highlighted the apparent attempt of political players to structurally sideline religious leaders and religion from the political sphere, and to reduce them to the private domain¹¹. They based their argument on the secularist idea of separation of Church and state, as if faith groups are not members of the state. Within Church circles, a study by Kwasi Yirenkyi showed that «while 62,4 percent of the [Ghanaian] laity respondents want the clergy to use the pulpit to address specific political issues, only 50 percent of the clergy themselves support that position»¹². Similarly, «a

9. YIRENKYI K., *The Role of Christian Churches in National Politics: Reflections from Laity and Clergy in Ghana*, «Sociology of Religion», vol. 61, n. 3, 2000, 325–338.

10. Public opinion about the political neutrality of the GCBC among Catholics, Protestants and evangelicals is mixed according to a recent study: 50% of Catholic and 63% of non-Catholic respondents could not vouch for the political neutrality of the GCBC. Such a perception affects the credibility of the Church's involvement in political issues (ENNIN P.S., *The Role of Religious Institutions in Governance in Africa: The Case of the Ghana Catholic Bishops' Conference*, 116).

11. ABOAGYE–MENSAH R.K., *Mission and Democracy in Africa: The Role of the Church*, Asempa Publishers, Accra, 1994.

12. YIRENKYI K., *The Role of Christian Churches in National Politics: Reflections from Laity and Clergy in Ghana*, 330–332.

larger percentage of the clergy respondents oppose their own active involvement in politics»¹³. This, in the view of Yirenkyi «is an indication of the inherent difficulties involved in clergy participation in politics [. . .]», and «judging by the sometime volatile nature of the Ghanaian political space, the caution by those who oppose clergy political involvement may be prudent»¹⁴. Nonetheless, for other respondents, such ecclesial involvement is crucial, especially with the increasing secularism in the country¹⁵.

The Ghanaian laity has a much broader perspective and would like to see more Church involvement in national issues¹⁶. In their understanding, the democratic culture of a nation where 71,2% of the population claims to be Christian will be better off the more the Church is involved in addressing governance issues. Moreover, in a nation where about 95% claim to be religious¹⁷, it is discernible that religion may play an increasing role in national discourse in the years ahead¹⁸.

Though the Church claims a moral legitimacy and democratic right to be involved in national affairs, what is less evident

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*, 333–335.

15. A 2015 survey of Catholics, protestants and charismatic Christians on the relevance of the GCBC to the socio–political situation of the country, 48% of respondents believe that without the active participation of the GCBC, the situation will be worse, while 28% do not believe so, with 24% not able to tell whether the GCBC active participation makes a difference (ENNIN P.S., *The Role of Religious Institutions in Governance in Africa: The Case of the Ghana Catholic Bishops' Conference*, 112–120).

16. YIRENKYI K., *The Role of Christian Churches in National Politics: Reflections from Laity and Clergy in Ghana*, 330–335.

17. This is when one adds the adherents of other religions to the 71,2% who claim to be Christian: 17% Muslims, 5% traditional religion, and 2% others (Hinduism and other Asian religions). See GHANA STATISTICAL SERVICE, 2010 *Population & Housing Census*, www.statsghana.gov.gh/gssmain/storage/img/marqueeupdater/Census2010_Summary_report_of_final_results.pdf/.

18. A comparison could be made here of the influence of the religious right in American politics (YIRENKYI K., *The Role of Christian Churches in National Politics: Reflections from Laity and Clergy in Ghana*, 333–335; ENNIN P.S., *The Role of Religious Institutions in Governance in Africa: The Case of the Ghana Catholic Bishops' Conference*, 112–120).

is the faith engagement of individual Christians at the political level. As to whether the political education of the citizenry, one of the goals of the Church, actually impacts on governance and political choices remains to be seen. Takyi *et al.*¹⁹, in a 2010 study examines the links between religion and voting patterns in Ghana's 2004 elections. It revealed the importance of religion to both the personal lives and political choices of Ghanaians. The findings suggest that Christians, especially the Protestant groups, were more likely to vote for the New Patriotic Party (NPP) than the National Democratic Congress (NDC)²⁰. The study, however, does not ascertain whether the choices were based on the political interventions of their religious beliefs or rather on other personal affinities. Another recent study²¹ shows that despite the efforts of the GCBC and CCG to educate the population, the same ills keep occurring and sometimes getting worse, and one wonders if there is any behavioral change in socio-political actors, the majority of whom are Christians. This situation may not be unconnected to the secularist trends gradually gaining root in the country.

19. TAKYI B.K., OPOKU-AGYEMAN C., KUTIN-MENSAH A., *Religion and the Public Sphere: Religious Involvement and Voting Patterns in Ghana's 2004 Elections*, «Africa Today», vol. 56, n. 4, 2010.

20. For Haynes, the leaders of the mainline Churches are in league with the ruling elite «to seek to achieve a hegemonic ideology that stresses the desirability of stability rather than progressive change», seeking to «defuse, reduce, and when necessary, strive to help eliminate serious political challenges to the status quo» (HAYNES J., *Religion and Politics in Africa*, Zed Books, London 1996, 105). In this regard, one should not ignore the criticism of Paul Gifford who ascertains that the mainline Churches are in the same elite class with bankers, academics, doctors, lawyers, journalists, industrialists, and entrepreneurs, the same class whom Rawlings chastised and demonized when he took over the realms of government as the ultimate populist hero of the “veranda boys” as against the élite in 1979 and 1981 (GIFFORD P., *African Christianity: Its Public Role*, C. Hurst & Co. Publishers, London 1998).

21. ENNIN P.S., *The Role of Religious Institutions in Governance in Africa: The Case of the Ghana Catholic Bishops' Conference*, 87–89.

1.2. *Secularization in Ghana: Emerging Trends*

There is no single or widely accepted definition of secularization. While some authors put emphasis on individual beliefs and practices, others underline the influence of religious norms and institutions, and still others the differentiation between religious and non–religious domains²². For Max Weber, secularization is the movement or relocation of the concept of “calling” from the religious to the secular sphere²³. Peter Berger in his *The Sacred Canopy* defines secularization as «the process by which sectors of the society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols»²⁴.

The few studies²⁵ on secularization in Africa highlight a growing secularist trend, albeit in forms different from those found in the West. In this optic, Hugh McLeod’s description of secularization as an «impersonal and gradual processes whereby religion or the Church played a diminishing role, or vanished entirely, from spheres of life where previously they had been influential»²⁶,

22. GORSKI P., ALTINORDU A., *After Secularization?*, Annual Review Sociology, vol. 34, n. 1, 2008, 57.

23. CASANOVA J., *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994, 13.

24. BERGER P., *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New York 1967, 137.

25. *Sécularisation en Afrique ? Secularisation in Africa?* Secretariat pro Non–Credentibus, Rome 1973; SHORTER A., ONYANCHA E., *Secularism in Africa: A Case Study: Nairobi City*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1997; PAUL H., *Secularization in Africa: A Research Desideratum*, CJT 2, Cairo 2015, 67–75; MESSI Metogo E., *Dieu peut–il mourir en Afrique? Essai sur l’indifférence religieuse et l’incroyance en Afrique noire*, Editions Karthala, Paris 1997; VAN DEN TOREN B., *Secularisation in Africa: A Challenge for the Churches*, Africa Journal of Evangelical Theology, vol. 22, n. 1, 2003, 3–30; THOMAS L.V., LUNEAU R., DONEUX J.L., *Les religions de l’Afrique noire: textes et traditions sacrés*, Fayard, Paris 1969; MUGAMBI J.N.K., *Christian Mission in the Context of Urbanization and Industrialization in Africa*, in NDAYEN JOACHIM–WASIKE A., WARUTA D.W. (eds.), *Mission in African Christianity: Critical Essays in Missiology*, Acton, Nairobi 2000; NGARSOULEDE A., *Enjeux sociologiques et théologiques de la sécularisation en Afrique subsaharienne : une étude de cas à N’Djaména en République du Tchad*, Langham Monographs, 2016.

26. McLEOD H., “Secularization”, in HASTINGS A. et al. (eds.), *The Oxford Companion to Christian Thought*, Oxford University Press, Oxford 2000, 65.

seems appropriate in the African and Ghanaian context. For this work, therefore, secularization is understood «not as a movement towards the absence of any [religion], but in a more limited sense as the tendency to live all of life or parts of life without reference to a “transcendent” or “supernatural reality”»²⁷. From this perspective, it may be more prudent to take a qualitative approach in research on secularization in Africa instead of the dominant quantitative trend in secularization studies. Consequently, it is possible to identify three major secularist trends in the Ghanaian society: consumerism and the search for economic security; religious indifference in lifestyle and political choices; and secularization of religion.

The Ghanaian society, as much as most African societies today, is becoming more and more consumerist. With a growing middle class and relative economic growth, material comfort has become the dominant preoccupation of many. As Alyward Shorter and Edwin Onyanacha affirmed some years ago, the most prevalent alternative to Christianity is not «unbelief [. . .], but consumer materialism»²⁸. In other words, Ghanaians seeking economic security and material fulfilment are not irreligious, but God and religion become secondary²⁹. They reorient their desires in search of «fulfilment in the *saeculum*, that is, the world in which one lives here and now»³⁰ without consideration to the values of their faith.

Following on from the consumerist mentality, is religious indifference in the lifestyle choices of individuals. Pleasure seeking, sexual liberties, pro-choice agenda, self-seeking interests, and socialisation become the guiding values for individual choices. With a “what-is-in-it-for-me” mentality, moral

27. VAN DEN TOREN B., *Secularisation in Africa: A Challenge for the Churches*, 5.

28. SHORTER A., ONYANACHA E., *Secularism in Africa: A Case Study: Nairobi City*, 22 and 27.

29. MILLER V.J., *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, Continuum, New York 2004.

30. HERMAN P., *Stanley Hauerwas: Against Secularization in the Church*, *Zeitschrift für dialektische Theologie*, vol. 29, n. 2, 2013, 26–27.

conscience and religious values are sacrificed or replaced by personal desires and interests. This attitude translates into a gradual disaffiliation and very loose ties with the Church, especially among the educated, affluent, and intellectual³¹. Though Church attendance on Sundays may still seem huge in Ghana, one must not forget that the cities are growing at a booming rate, and Church numerical growth is not keeping pace with the trend. Therefore, just a fraction of the population attend Church on Sundays³². Sociological data from West and Central Africa show that for many people the religion they belong to is not a major issue in their personal choices: not a major factor in the education of their children, and of little relevance to their social and professional life, as well as in the development of their countries³³. Another indicator of religious indifference is the crumbling of traditional moral values, the proliferation of casual sexual relationships, homosexuality, and the crumbling of stable family structures³⁴.

In the political domain, most African states, unlike the west, came into existence with many crucial sectors like politics, economy, banking, education and so on, operating on predominantly secular values as a result of the colonial experience. Post-colonial governments try to alienate, as much as possible, the influence of religious institutions in the affairs of the state, especially when religious groups criticize government policies. In Ghana, religious bodies clashed with government when the latter decided to remove religious and moral education from the school curriculum, attempted to pass legislations like legalization of abortion and same-sex marriages³⁵. On the

31. VAN DEN TOREN B., *Secularisation in Africa: A Challenge for the Churches*, 7.

32. GHANA STATISTICAL SERVICE, *2010 Population & Housing Census*; SHORTER A., ONYANCHA E., *Secularism in Africa: A Case Study: Nairobi City*, 27.

33. MESSI METOGO E., *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, 87–119.

34. VAN DEN TOREN B., *Secularisation in Africa: A Challenge for the Churches*, 9.

35. ABOAGYE–MENSAH R.K., *Mission and Democracy in Africa: The Role of the Church*, 1994; Ghana Catholic Bishops' Conference, *Ghana Bishops Speak: A Collec-*

secularization of religion, Benno Van den Tooren observes and rightly so, that many Christians and members of other faith groups «use highly supernatural practices to pursue secular goals»³⁶. This accounts for the proliferation of religious groups in the county. In other words, their faith in God is largely in search of health and material well-being. This might be a form of secularization that is more specific to Africa: «The secularization of religion by making religious practices — traditional, Christian or Islamic — serve secular goals»³⁷. Such secularist inclinations do also affect peoples' attitude towards governance of the state and public affairs.

1.3. Governance Issues in Ghana Today: Major Challenges

Though recent economic forecasts³⁸ tout Africa as the next economic frontier and predicts the 21st century as that of Africa's resurgence³⁹, one must not forget the difficulties of the recent past⁴⁰. To turn this afro-optimism into a real African renaissance

tion of Communiqués, Memoranda, and Pastoral Letters of the Ghana Catholic Bishops' Conference, vol. 1, 1999, 74–145.

36. VAN DEN TOOREN B., *Secularisation in Africa: A Challenge for the Churches*, 12.

37. *Ibidem*, II.

38. WORLD BANK GROUP, *Africa's Pulse*, vol. 17, 1 April 2018, <http://documents.worldbank.org/curated/en/292931523967410313/pdf/125329-REPLACEMENT-PUBLIC.pdf>

39. Charles Palmer-Buckle puts this optimism nicely: «The Third Millennium is going to be the Millennium of the Third World» (PALMER-BUCKLE C., *The Compendium, Common Good and the Universal Destination of Goods: Pastoral Challenges*, in *Pontifical Council for Justice and Peace, Towards a New Evangelisation of African Society*, Rome 2009, 163).

40. The euphoria that greeted the attainment of independence after years of anti-colonial struggle soon gave way to economic stagnation, coups, dictatorships, wars, and general disillusionment. The 1980s were described as the lost decade in Africa's development, and the 1990s were the decade of Afro-pessimism. See EKPO A.H., OMOWEH D., *Political Economy of African Security*, in AKINDELE R.A., BASSEY E. (eds.), *Beyond Conflict Resolution: Managing African Security in 21st Century*, Vantage Publishers, Ibadan 2001, 87–110; CALLAGHY T.M., *Africa: Falling Off the Map?*, «Current History», vol. 93, n. 579, 1994, 31–46.

sance, governance issues⁴¹ must be taken seriously, because bad governance is blamed for Africa's persistent underdevelopment⁴². Staffan Lindberg links the forms of governance to the forms of state, and affirms that these are rearticulated, adapted, and restructured according to the political and socio-economic pressures and realities⁴³. The nature of the state is strictly linked to the problem of underdevelopment. African states mostly fall within the category that Barry Buzan termed "weak states"⁴⁴, characterized by «high levels of political violence, lack of coherent national identity, lack of clear hierarchy of political authority, ambivalent national affinity»⁴⁵, and other related issues like neopatrimonialism, corruption, ethnicity, and insecurity. Leonardo Villalòn gives five characteristics of the nature of post-colonial African states: a client state, a personalized state, an overdeveloped and centralized bureaucratic state, a prebendal state, and an extractive state⁴⁶.

41. Governance has been described as «the various institutionalized practices in how holders of power in government actually relate to civil organization and the public. [It] represents a particular system of rule [that] has become consolidated». LINDBERG S.I., *Forms of State, Governance and Regime: Reconceptualizing the Prospects of Democratic Consolidation in Sub-Saharan Africa*, «International Political Science Review», vol. 22, n. 2, 2001, 185.

42. In a report on Africa drafted thirty years ago, the World Bank identified governance as the major cause of Africa's developmental woes. See *Sub-Saharan Africa: From Crisis to Sustainable Growth: A Long-Term Perspective Study*, 1989, [http://documents.worldbank.org/curated/en/498241468742846138/pdf/multiopage.pdf/.](http://documents.worldbank.org/curated/en/498241468742846138/pdf/multiopage.pdf/))

43. LINDBERG S.I., *Forms of State, Governance and Regime: Reconceptualising the Prospects of Democratic Consolidation in Sub-Saharan Africa*, 189.

44. BUZAN B., *People, States and Fear*, Harvester Wheatsheaf, New York 1991.

45. AKE C., *Democracy and Development in Africa*, The Brookings Institute, Washington 1996; ZALOT J.D., *The Roman Catholic Church and Economic Development in Sub-Saharan Africa*, University Press of America, Lanham 2002.

46. He describes African states as "client" states because they depend on a major sustaining power for their economics (e.g. France for the Francophone countries); as "personalized" states in that they are administered in a paternalistic system with the president seen as a father figure and the sole recognized political leader; as "overdeveloped" because they operate a large state apparatus with too many people employed in the public sector. They are at the same time centralized because the power to allocate state resources is in the hands of few people in government

Indeed, the system of governance practiced in many African countries amounts to neo-patrimonialism⁴⁷ and clientelism⁴⁸. Its focus is to maintain the interest of the ruling élites. To this end, «it takes diverse forms involving “hegemonic alliances” where the private sphere is not separated from the public order»⁴⁹. This is the case of «ethnic loyalty, bureaucratic patronage among civil servants, academics seeking preferential treatment or lucrative positions in government, businessmen looking for government contracts, or the Church and clergymen wanting tax-exemptions»⁵⁰. This process breeds the “big man” syndrome and a system of inefficiency. Leaders hold on to power and prevent or sabotage any competitive patronage networks within, for fear of them challenging their grip on power. In such an environment, indigenous entrepreneurs are forced to align themselves to ruling élites or face extinction; in fact, state authorities give preference to foreign businesses because they are most unlikely to create rival poles of power⁵¹.

When liberal democracy meets a neo-patrimonial state, the democratization process quickly becomes perverted into a

institutions, and ultimately the head of state; prebendal or rentier because political leaders allocate state resources and give preferential access to their allies, who in turn reciprocate through political loyalty. They are extractive because the state becomes the only primary means of accessing resources and accumulating wealth to the exclusive benefit of those in power and their allies. See VILLALÓN L.A., *The African State at the End of the Twentieth Century: Parameters of the Critical Juncture*, in VILLALÓN L.A., HUXTABLE P.A. (eds.), *The African State at a Critical Juncture: Between Disintegration and Reconfiguration*, Lynne Rienner Publishers, London 1998.

47. Neo-patrimonialism is a form of governance, which is closely associated with a capstone state and is based on personalized rule, organized through client networks of patronage, personal loyalty and coercion.

48. Clientelism, closely linked to neo-patrimonialism, involves the symbiotic/reciprocal relationship between a superior, who guarantees security and largesse, and an inferior who provides political support for his patron.

49. ENNIN P.S., *The Role of Religious Institutions in Governance in Africa: The Case of the Ghana Catholic Bishops' Conference*, 37.

50. BAYART J.F., *The State in Africa: The Politics of the Belly*, Longman, London 1993.

51. ENNIN P.S., *The Role of Religious Institutions in Governance in Africa: The Case of the Ghana Catholic Bishops' Conference*, 37.

pseudo–democracy. Apart from periodic elections which are mostly flawed, such a democracy lacks the institutional checks and balances of governance: popular participation, decentralized administration, rule of law, accountability, transparency, a free press, and a strong civil society⁵². The correlation between corruption and neo–patrimonialism is obvious: the system of patronage, nepotism, favoritism, cronyism⁵³. In a purely patrimonial state, there is no distinction between private and public purse. The phenomenon leads to social tensions, breeds inequalities, political conflict, insecurity, and general underdevelopment⁵⁴.

Studies reveal that even in an emerging democracy like Ghana with seemingly established institutions, neo–patrimonial and clientelistic networks affect proper accountability and governance. For instance, research shows that, though Parliament is a strong democratic institution in Ghana, citizens transfer traditional responsibilities of “family head” unto the individual parliamentarian. As a result, they expect of him/her to provide for their personal needs such as paying school fees and health bills, looking for jobs for his constituents, defending an individual in police custody, and the like. His effectiveness as a parliamentarian is judged by his constituents and local

52. *Ibidem*, 39.

53. JOSEPH R.J., *Democracy and Prebendal Politics in Nigeria*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; YOUNG C., *Democratisation in Africa: The Contradictions of a Political Imperative*, in WIDNER J.A. (ed.), *Economic Change and Political Liberalization in Sub-Saharan Africa*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994, 230–250.

54. A decade after the institution of democratic governance, the *UNDP Human Development Report 2000*, painted a different picture: Sub-Saharan Africa remained the poorest region on earth despite its enormous natural resources. It was home to 26 out of the 35 nations of the world classified as “low human development”, 29 of the 43 countries on the UNDP list of “least developed nations”; from 1990 to 1998 the annual growth rate per capita GDP declined by four–tenths of one percent per year. Average life expectancy was the lowest in the world at 48,9 years, with infant mortality rate the highest in the world at 10,6% and the under–five mortality rate at 17,2%. Political crisis and growing insecurity in Nigeria, Mali, Central African Republic, South Sudan, Somalia, and Kenya point to the fact that democratic governance on the continent is fragile.

party officers, based on how well he/she provides these private goods⁵⁵. Even religious groups and the clergy are not exempt from this mindset⁵⁶. Other related studies have also exposed the fact that constitutional provisions such as co-optation of the legislature by the executive in Ghana increases the clientelistic and neo-patrimonial rule in governance, weakens the growth of the legislature and its oversight role of the executive⁵⁷. The challenge, therefore, is to eliminate neo-patrimonial structures of governance and establish strong democratic and accountable institutions⁵⁸. Given that the political class is the perpetrator and beneficiary of these neo-patrimonial and clientelistic apparatus, it behoves on non-state actors in society, like professional bodies and religious institutions, to champion the needed changes.

55. LINDBERG S.I., *What Accountability Pressures do MPs in Africa Face and How do they Respond? Evidence from Ghana*, «Journal of Modern African Studies», vol. 48, n. 1, 2010, 117–142.

56. The study revealed that MPs feel least held accountable by civil society groups, and especially religious leaders as these only invite them to their functions in the Church or mosques, where they are expected to make some monetary donations. Little is asked of the use of the statutory funds allocated to them for the development of their constituency or of their constitutional role of legislating and oversight role of the executive (*Ibidem*).

57. The primary means of co-optation in Ghana is the hybrid nature of the constitution, which allows MPs to be appointed ministers. Others include the power of the president to appoint persons to memberships of boards and state parastatals, the control of the executive over resources for constituency services. In this way, the executive rewards loyal MPs with lucrative appointments to these posts, while errant ones are whipped into line by the political party, in what is commonly called “party discipline”. LINDBERG S.I., ZHOU Y., *Co-optation Despite Democratisation in Ghana*, in BARKAN J.D. (ed.), *Legislative Power in Emerging African Democracies*, Lynne Rienner Publishers, Boulder–Colorado 2009, 147–176.

58. In the words of George Ayittey, «the inability of the African people to rid themselves of predatory governments or clientelistic politics and to adopt policies that benefit the nation as a whole, and not just a few cronies of government is the crux of Africa’s governance challenges and the major setback to its development». AYITTEY G.B.N., *Africa in Chaos*, MacMillan, New York 1998, 65.

2. Factors Underlying Faith–Secularization–Politics Dynamics in Ghana

Understanding the key causes of the seeming disconnectedness between Christian faith and Christian engagement, and the emerging secularist trend in the public sphere is an important task. It helps to have a balance appreciation of the phenomenon and the possible ecclesial response to it. Three main factors are highlighted: 1) factors related to Christianity itself; 2) factors related to the modern state; 3) factors related to globalisation.

2.1. *Christianity and the Shift in Traditional Interplay between Faith and the Public Sphere*

In traditional African society, like the Akan in Ghana, the distinction between religion or the sacred sphere and secular or the public sphere had been thin, and «religion had tended to govern virtually every aspect of communal and personal life»⁵⁹. In such societies, religion was part of public life and institution. It gave the moral and divine justifications to social and political order of the community, and thus served as the mechanism for social control. Religion was practiced on a community–wide level. The wrongdoing or sin of an individual affected the whole community, and its reparation involved the whole community as well. Public office holders enjoyed a privileged relationship with the sacred. Most often the transmission of the attributes of power included spiritual initiation rites by which the spiritual power needed to accompany the secular power was invested in the new chief⁶⁰.

The encounter with Christianity introduced a radical shift in this traditional vision and interplay between faith and the public sphere. Three key changes occurred in this religious configuration: individuation of the divine–human relationship, privati-

59. ASSIMENG J.M., *Religion and Social Change in West Africa: An Introduction to the Sociology of Religion*, 130.

60. TINGBO ASSALE G.P., *Sacrifice et rites sanglants dans la conquête du pouvoir*, *Théologie africaine, Église et société*, n. 12, 2017, 135.

zation of faith at the expense of its community orientation, a dualistic vision of the world which separates the profane from the sacred, the secular from the religious, the state from the faith community. Christianity places emphasis on the eschatological dimension of the human person in his individuality. The concept of individual salvation introduced into the Ghanaian Akan society a sense of religious independence and the subsequent «legitimization of the autonomy of individual conscience»⁶¹. A recent study on the kind of spirituality missionaries imparted to new converts in Ghana shows that while missionaries emphasized personal piety and virtues like honesty, charity, humility, forgiveness, etc., involvement in public life and politics was discouraged. In the words of a key informant «it was bad [...] dirty, and detrimental to one's salvation»⁶². Consequently, many Ghanaian Christians understood Christianity as a private affair of conscience. Engagement in socio-political affairs was seen as “distractions” on the path to sanctification.

Furthermore, the advent of Christianity in Ghana coincided with the colonial enterprise, which installed the principle of separation of Church and state then practiced in Europe. So, praying and going to Church became something apart and separate from public life. It did not translate into social ethics for socio-political engagement. Moreover, the separation of the secular from the sacred, Church from state, made it that political office holders are deprived of the spiritual assistance of a religious institution. They experience what Germain P. Tingbo Assale calls “spiritual insecurity”⁶³. Consequently, many Ghanaian politicians turn to traditional religion, masonic fraternities

61. ASSIMENG J.M., *Social Structure of Ghana: A Study in Persistence and Change*, Ghana Publishing Corp., Accra 2007, 60.

62. ENNIN P.S., *Christianisme missionnaire et spiritualité en Afrique*, «Théologie africaine, Église et société», n. II, 2017, 27–28.

63. Assale contends that many African politicians find it difficult to do away with this cultural psyche that seeks a corresponding spiritual power to political power without which he feels vulnerable (TINGBO ASSALE G.P., *Sacrifice et rites sanglants dans la conquête du pouvoir*, 133).

or self-acclaimed prophets (mostly of African Independent Churches) for spiritual assistance and counsel⁶⁴. Such political leaders are often seduced by religious gurus as well, as highlighted by Benedict XVI in *Africa munus* 91. Thus, since independence, uneasiness has characterized the engagement of the Christian community in Ghana's public sphere⁶⁵.

2.2. *The Dialectics between Ethnic Identity and Citizenship, and its Effect on Civic Morality*

The modern state, as we have it today in Ghana and in other African countries, operates on two levels: the traditional ethnic-based authority and the modern state structures of the republic inherited from the western political experience. This has been blamed for the ambivalent relationship that exists between citizens and the state and, consequently, the nature of governance in Africa. The juxtaposition of the two systems of governance — the traditional authority of ethnic identities and the modern state structures of the republic — has created what Peter Ekeh calls the “two publics” (the civic public and the primordial public), and Mahmood Mamdani refers to as the “bifurcated state” (a dualism between the state administrative apparatus of citizens as against the customary ethnic based subjects)⁶⁶. The

64. *Ibidem*, 135.

65. At the beginning of the independence era, mainline Churches, which were perceived to be associated with colonialism and the colonial nations, were on the side-lines of political activism and of governance issues. However, these Churches became very active in the 1980s, and were the “midwives” of democratic transitions and reconstruction in Africa. DE GRUCHY J.W., *Christianity and Democracy: A Theology for a just world*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

66. Traditional African society before colonization was characterized by ethnic flexibility. Ethnic boundaries were porous and not rigid. In fact, there was no national ethnic identity as Akan or Ewe or Ga, or Yoruba, or Igbo: THOMSON A., *An Introduction to African Politics*, Routledge, London and New York 2010; EKEH P., *Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement*, «Comparative Studies in Society and History», vol. 17, n. 1, 1975, 91–112; MAMDANI M., *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton 1996.

result is the emergence of two allegiances and loyalties, each with its associated morality.

The primordial public allegiance is to one's ethnic group. The individual feels duty-bound morally to contribute to its development. In return he gets fulfilment in the form of group identity and psychological security. The civic allegiance is to the state. In contrast to the ethnic allegiance, it is seen as alien and amoral. As a result, the individual seeks to gain materially from the civic public without feeling any moral duty to give back; yet he feels obliged to sustain his primordial public. In other words, in the dialectics between state, citizenship, loyalty, and legitimacy, «the unwritten law [. . .] is that it is legitimate to rob the civic public in order to strengthen the primordial public»⁶⁷.

A direct consequence of the amorality of the civic public is that it justifies a certain mentality whereby one may use the largesse from the civic public to benefit his primordial public without remorse. In these dialectics, religious values (Christian, Islamic or traditional) seem to count for nothing. Consequently, because the civic public is seen as an alien institution to be “milked” for the benefit of the primordial public, it creates the problem of national identity and nation-building. Terence Ranger argues that ethnic identities and boundaries were inventions of the colonial modern state. For him ethnicity came into political relevance when the colonial apparatus, like the indirect rule system of the British, used ethnic identities and allegiances as a basis for revenue mobilization, allocation of resources and representation in state administration⁶⁸.

67. EKEH P., *Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement*, 107.

68. Even the siting of so-called development projects — airports, schools, hospitals, district headquarters, etc. — are made sometimes, not so much on its economic efficiency and expediency, but for ethnic balance and to appease certain communities. Consequently, ethnic mobilization arises wherever there is confrontation between segments regarding the proportionate share of national resources to differentiated regional and mainly ethnic groups. RANGER T., HOBBSAWN E., *The Invention of Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; EKEH P., *Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement, Comparative Studies in Society and History*, 108.

The acme of the theory of the two publics is inevitably corruption and ethnicity (favoritism)⁶⁹. It is surprising to note that both may receive implicit approval and acceptance from members of one's primordial public (that is when the primordial public is the beneficiary of resources siphoned from the civic public); however, the same attitude is frowned upon and heavily condemned when practiced within the primordial public. Even more problematic, is the fact that if one «seeks to extend the honesty and integrity with which he performs his duties in the primordial public to his duties in the civic public by employing universalistic criteria of impartiality»⁷⁰, he risks serious ridicule and alienation from his own primordial public. The «ambivalence in the conception and behavior of Africans [Christians and non–Christians alike] in relation to the state and public resources is a real governance and ethical question that needs to be examined and dealt with seriously»⁷¹ by the Christian community if it is to influence public life in a significant way⁷².

69. *Ibidem*, 107.

70. *Ibidem*, 110.

71. ENNIN P.S., *The Role of Religious Institutions in Governance in Africa: The Case of the Ghana Catholic Bishops' Conference*, 44.

72. Bjorn Hettne proffers as a solution to this dialectic between ethnic allegiance and the state: the unconditional acceptance of ethnic and cultural pluralism as an essential precondition of any harmonious development policy. This implies: i) the acceptance in policy and planning of the fact of cultural pluralism rather than the adoption, as an indispensable basic, of the idea of a shared national cultural heritage; ii) measures towards internal self-determination within states, but within a situation of agreed compromise with state power, and the devolution of some powers to local communities; and iii) sustainability, or the devising of strategies both of long-term worth and of acceptable environmental impact. As a remedy, therefore, to the difficulty of sovereignty, legitimacy and citizenship, there is need to revisit the kinds of bargaining that have gone on between the different ethnic societies and the state in terms of resource extraction and allocation, security and representation to establish a relation of accountability between the State and the people, and vice versa (HETTNE B., *International Political Economy: Understanding Global Disorder*, Zed Books, London 1996, 42).

2.3. Globalisation and the Spread of a Secularist Culture

When Peter Berger asserted that «modernity and secularization operate in dialectical tension with pluralism», he saw in it a «process which leads to a changed role of religion from its previous roles in human culture»⁷³. According to him, religious systems, especially the institutionalised ones, when faced with competing belief systems, experience a “crisis of legitimation”. Otherwise put, pluralism is particularly detrimental to “religious ex-monopolies”⁷⁴, as it «represents a severe rupture of the traditional task of religion, which was precisely the establishment of an integrated set of definitions of reality that could serve as a common universe of meaning for the members of society»⁷⁵. In this perspective, globalisation in a pluralistic world becomes a key factor in understanding the emerging secularist trends in Ghana.

Benedict XVI noted in *Africae Munus* 86 that globalisation can be a danger to humanity if it is not committed to promoting a person-based and a community-oriented world integration that is open to belief in God. Globalisation has changed the central role of the nation-state both in the political, economic, and cultural domains. This is largely due to the increasing influence of international social, political, and cultural networks on the life choices of individuals and the political decisions of governments. Three key areas can be singled out by which globalisation contributes to the spread of a secularist culture in Ghana: the media (cultural globalisation), international lobbyist interest groups (political globalisation), and liberal economy (economic globalisation).

The media and its influence on local culture can be said to be the leading factor in the emerging secularist trends in Ghana.

73. BERGER P., *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, 137.

74. *Ibidem*.

75. KURFI M.H., *Secularization and Development in Africa: A Terrific Façade*, «Global Journal of Human Social Science», vol. 13, n. 6, 1967, 16; BERGER P., *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, 134.

With the advancement in information technology and the growing impact of social media, events, cultures, and lifestyle patterns are shared and available to local population at the instant. Cultures and values, mostly western dominated, are diffused on a global scale, and are changing local values systems. So, key traits from western patterns are spread in «a global system from metropolitan centres of the core world cities to the regional primate cities of the peripheries and semi-peripheries, and subsequently down»⁷⁶. However, in this process there is a convergence and a divergence, as each local culture absorbs, reinterprets, and integrates the emerging cultural traits into its value system. As a consequence, on one side, there is a “homogenization of culture”, due to the invasion of global cultural industries (films and images), while on the other side, there is a “heterogenization”, as globalization results in «greater difference, flexibility, permeability, openness, and hybridity both between places and cultures»⁷⁷. In addressing such issues, therefore, attention should be paid to the local in the global (glocalization).

A growing part of globalization is the increasing political leverage of international pressure groups and lobbyist interests, or what Porter Robert calls “political globalization”⁷⁸. The phenomenon is such that powerful interest groups lobby their home governments and international bodies, which in turn put pressure on smaller nations to accept or pass legislation that favors such groups. Hiding behind the rights of a few, they promote a secularist agenda. In recent times, the Ghanaian government have been under pressure from western organizations to pass legislation accepting same-sex marriages, promoting

76. POTTER R.B., *Global Convergence, Divergence and Development*, in DESAI V., POTTER R.B. (eds.), *The Companion to Development Studies*, Hodder, London 2008, 194.

77. *Ibidem*, 192; MASSEY D., JESS P., *A place in the World? Places, cultures and globalisation*, Oxford University Press, Oxford 1995.

78. POTTER R.B., *Global convergence, divergence and development*, 192.

contraception, population control, and legalizing abortion⁷⁹. Such interest groups, due to their financial and political clout, infiltrate the local population and lobby their way through social and political influence. Political globalization has led to the erosion of the powers of national government⁸⁰. Governments who resist are tagged as traditional conservative bigots while those who accept are treated as progressives and politically correct.

In the same vein, liberal economy and free markets have created a “borderless” market in which big multinationals and large corporations, in the quest for maximum profit, promote a consumerist culture. The pursuit of wealth and accumulation are promoted as signs of well-being and happiness. Products are advertised and proposed. All segments of the population are targeted: children, youth, adults, and the aged. The insatiable nature of man, makes it that possession and what one has, defines the person, and not his personality or being. In Ghana today, to “succeed” means to be rich and to have the financial capacity to purchase whatever the market has to offer. Consequently, the desire to become rich and to possess all that is fashionable in the consumer world becomes the ultimate goal of existence. Invariably, the principle of “the end justifies the means” takes hold, and ethical values, especially religious ones, are sacrificed on the altar of “material prosperity”.

3. Foundational Framework for a New Christian Engagement in the Public Space

A new Christian engagement in the public space, for it to achieve the desired goals must be based on a set of criteria or principles. Outlined below are three foundational princi-

79. AWAL M., *No One Can Impose Homosexuality On Us – Gov’t*, Starr Fm, 20 April 2018, <https://starrfm.com.gh/2018/04/no-one-can-impose-homosexuality-on-us-govt/>.

80. POTTER R.B., *Global Convergence, Divergence and Development*, 192.

ples around which a new transformational Christian engagement in the public space could be built, in this era marked by rampant secularism and progressivism in the framework of liberal–democratic systems. They are taken from the theological, existential, and sociological perspective, respectively.

3.1. *Ecclesial Social Teachings*

«The essential element that determines the socio–economic or political framework in which people operate, is found beyond the material and the physical environment alone», says Albert Tevoedjré⁸¹. Man’s search for meaning and self–fulfilment⁸² involves the pursuit of a higher goal other than himself. A holistic response to human social well–being, therefore, must take into consideration this innate desire in the human person for meaning, happiness, and self–actualisation. It is in this light that the Church, over the years, has developed a Social doctrine for human development, which in recent years has been compiled into a *Compendium*⁸³. Though «the Church does not have technical solutions to offer and does not claim “to interfere in any way in the politics of states” [...] she does, however, have a mission of truth to accomplish, [one] that the Church can never renounce», as pointed out by Benedict XVI in the Encyclical Letter *Caritas in Veritate* 9. The Church knows that the Christian faith possesses spiritual treasures and human values that can lead to the transfor-

81. TEVOEDJÉRÉ A., *Economics and Politics in the Service of Man: Major Challenges for African society*, in *Towards a New Evangelisation of African Society*, Libreria Editrice Vaticana, Rome 2009, 63.

82. This search sees man adopt ideologies such as materialism and atheism, which proclaims man’s ultimate end in himself; or to esoteric/ masonic offers, that of the divinization of man as part of a cosmic spiritual force.

83. The *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, published in 2004 by the Pontifical Council for Justice and Peace, is the fundamental framework of the Catholic Social Teaching and the most authoritative reference tool for inspiring the work of bringing about a just social order. It covers such aspects as family life, human work, economic life, political community, international community, the environment, and promotion of peace.

mation of the human society in which groups and individuals can attain fulfilment and social advancement. This is a fundamental belief and conviction that Christian witness must underline in the public sphere. And in Africa, the *Compendium* could serve as «a fulcrum, an invincible force in action [that can] give a soul to the efforts of building a society of wellbeing, justice and fraternity»⁸⁴.

In the words of Bishop Kwasi Sarpong, «Christ wants his Church not to be meaningless in society or to be pushed to the periphery, [but] to be right at the centre of things, right where the action is»⁸⁵. This is in line with Pope Francis' call to «go forth and reach out to all people at the margins of society. [To] go there and be the Church, with strength of the Holy Spirit»⁸⁶. This involvement of the Church «is not simply reaching out to man in society [...] but of enriching and permeating society itself with the Gospel»⁸⁷. This entails being the prophetic voice of society and «forming upright consciences receptive to the demands of justice, so as to produce men and women willing and able to build this just social order by their responsible conduct»⁸⁸. Given that the clergy and religious, because of their calling, are not permitted to engage in active partisan politics, the *Compendium* is entrusted primarily to the lay faithful, who «by their very vocation, seek the Kingdom of God by engaging in temporal affairs and by ordering them according to the plan of God» (*Lumen Gentium* 31). This mission involves working towards the attainment of the common good, which is «the sum total of social conditions which allow people, either as groups or as individuals, to reach

84. TEVOEDJRE A., *Economics and Politics in the Service of Man: Major Challenges for African society*, 64.

85. SARPONG P.K., *What Church, What Priesthood for Africa?*, in *Theological Education in Africa: Quo Vadimus?*, World Council of Churches, Geneva 1990, 9.

86. Pope Francis' tweet published on, 23 June 2017, www.twitter.com/pontifex/status/878213554045931520/.

87. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n. 62.

88. II Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops, *Propositions on "The Church in Africa at the Service of Reconciliation, Justice and Peace"* — *Propositio 14*, 4–25 October 2009, www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091023_elenco-prop-finali_en.html.

their fulfilment more fully and more easily»⁸⁹. This common good consists of three essential elements: respect for the person, the social well-being and development of the group itself, and peace, that is, the stability and security of a just order⁹⁰.

3.2. *The Principle of Moral Extra-Territoriality*

In his article *Christianity and Democracy: The Catholic wave*, in which he showed the role the Catholic Church played in the third wave of democratization around the world in the 1970s and 1990s, Daniel Philpot identified what George Weigel aptly calls “moral extraterritoriality”⁹¹ as an essential element to any Church engagement in the public sphere. Philpot describes it as «an island of free thought and speech, of truth speaking to power, in a sea of regime-controlled discourse»⁹². The condition of moral extraterritoriality is linked inevitably to the principle of differentiation between Church and State. Differentiation means separation of Church and State, where the Church avoids sharing in state power, receiving financial gratifications and privileges from the state and state actors. This condition secures and guarantees the autonomy of the Church. Furthermore, from this island of autonomy, the Church can exercise its moral authority by challenging the operations of a regime and its stewardship in the governance of public affairs.

Differentiation between the Church and State is also very much associated with Alfred Stepan’s “twin tolerations”⁹³. It means a mutual toleration whereby the Church accepts the

89. *Catechism of the Catholic Church*, n. 1906; *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n. 164.

90. *Catechism of the Catholic Church*, nos. 1907–1909; *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n. 164ff.

91. WEIGEL G., *The Final Revolution: The Resistant Church and the Collapse of Communism*, Oxford University Press, New York 1992.

92. PHILPOTT D., *Christianity and Democracy: The Catholic Wave*, *Journal of Democracy*, vol. 15, n. 2, 2004, 32–46.

93. STEPAN A.C., *Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations”*, «*Journal of Democracy*», vol. 11, n. 4, 2000, 37–57.

principle of state neutrality in the exercise and practice of faith of all religious bodies as well as their participation in democratic governance. It implies that while the state guarantees the space for each religion to operate, the Church, on its part, agrees to religious freedom for people of all faiths (and no faith), and renounces rights to special constitutional privileges. For Daniel Philpott, the principles of differentiation and twin toleration are healthy for the Church because they enable it to acquire an essential quality needed to be influential in the public sphere — true autonomy: «Not only might a differentiated Church flourish, but its very distance from the state might allow it to influence politics more powerfully—and democratically, through persuasion, protest, and appeals to legitimacy»⁹⁴. In other words, the more the Church distances itself from state power and largesse, the more moral extraterritoriality it acquires to challenge government stewardship and be an important player in a liberal–democratic state, especially in an environment of growing secularism.

3.3. Church as Part of Civil Society

Civil society is a term used to depict the section of the society — usually organizations, groups, and associations — that interacts with and seeks to influence the state, but are themselves different from the state. It is regarded as «a countervailing power to the state, a way of curbing authoritarian practices and corruption», because for good governance to occur requires «a systematic effort to build a pluralistic institutional structure that brings a broader spectrum of ideas and values to bear on policy making»⁹⁵, meant to keep state actors in check. Indeed, the Church in Africa has been a key component of civil society, and on several occasions on the continent, it has

94. PHILPOTT D., *Christianity and Democracy: The Catholic Wave*, 32; CASANOVA J., *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994, 13.

95. WORLD BANK, *Sub-Saharan Africa: From Crisis to Sustainable Growth: A Long-Term Perspective Study*, 61.

been the only body which could act as a counter force to state power and hegemony.

The role of civil society is an essential feature of the good governance discourse. Good governance is seen as a structural requisite for market reform⁹⁶. The aim is to «release the energies of ordinary people» and to «empower ordinary people to take charge of their own lives, to make communities more responsible for their development, and to make governments listen to their people»⁹⁷ through the empowerment of civil society. The political consequences of an empowered civil society are far-reaching because it «implies a challenge to local as well as national power structures [with the hope that] if people were empowered to hold those in power more accountable, they might demand more services and a more just distribution of income, and thus, put into question the whole gamut of existing socio-economic arrangements»⁹⁸.

Furthermore, to advance the common good of society, the good governance discourse advocates that reforms are spearheaded by informed leaders who are non-partisan and outside the influence of state actors. Civil society, therefore, becomes the key link between and the *locus* for economic progress and democratic governance. It is supposed to «create links both upward and downward in society and voice local concerns more effectively than grassroots institutions»⁹⁹. The fundamental issue here is that civil society is needed to challenge and weaken the power of the state so that in the

96. KAUFMANN D. et al., *Governance Matters VII: Aggregate and Individual Governance Indicators 1996–2007*, World Bank Policy Research Working Papers 4978, 2008, <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/4170/WPS4978.pdf/>.

97. WORLD BANK, *Sub-Saharan Africa: From Crisis to Sustainable Growth: A Long-Term Perspective Study*, 54.

98. SMITH M.S., *Beyond the “African Tragedy”: Discourse on Development and the Global Economy*, Ashgate Publishing, Aldershot 2006, 134; ABRAHAMSEN R., *Disciplining Democracy*, Zed Books, London 2000.

99. WORLD BANK, *Sub-Saharan Africa: From Crisis to Sustainable Growth: A Long-Term Perspective Study*, 61.

contest between state actors and the masses, the latter is not over subjugated and oppressed by the former¹⁰⁰.

The concept of civil society offers the Church a unique platform to operate in the public space. As John Paul II affirms in *Ecclesia in Africa*, «authentic democracy, which respects pluralism, is one of the principal routes along which the Church travels together with the people [. . .] The lay Christian, engaged in the democratic struggle according to the spirit of the Gospel, is the sign of a Church which participates in the promotion of the rule of law everywhere in Africa» (EA 112). As part of civil society, the Church and Church groups have the right to press their moral claims in the public square. In fact, in a democratic culture which respects freedom of speech and association, democracy itself is the ultimate beneficiary when religion is allowed to act as an independent moral voice in society. In democracy, every group should envision a «public square where all are welcome»¹⁰¹. In this public square, Christians are called «to contribute to the purification of reason and to the awakening of those moral forces without which just structures are neither established nor prove effective in the long run» (*Deus caritas est* 29).

4. Bringing Faith Values Into the Public Sphere: Inventing a New Mission Model

Though the Church in Ghana, and in Africa at large, has contributed in no small measure to the democratic process and in the fight for a just social order, nonetheless, the expected social transformation has not been forthright. The new evangelization on the continent involves «the commitment of Africa» and her Christians in «the building of a dignified and prosperous society

100. IGOE J., KELSALL T., *Between a Rock and a Hard Place: African NGOs, Donors and the State*, Caroline Academic Press, Durham 2005, 1.

101. CARTER S.L., *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, Basic Books, New York 1993, 229.

[which] necessarily leads to a spiritual and material application of the precept: “fill the earth and subdue it”¹⁰². The key *lacuna* so far identified is that there is no concerted, organized response of the lay faithful in the public sphere, but rather individual heroic efforts, in the privacy of conscience. In the light of *Africae Munus* and the new evangelization, and in the spirit of Pope Francis’ “outgoing Church”, a few practical mission strategies are presented here, with the aim of helping the lay faithful bring their faith to bear on public life, as well as address growing secularist trends.

4.1. *Proposing an Alternative National Vision and Social Ideal to Live For*

The development of a nation entails building and fostering a national consciousness and identity around an ideal or national vision; and this is not the exclusive right of political actors. With the exception of the independence struggle which galvanised the diverse groups in the then Gold Coast colony around a national goal, there is hardly any national vision or ideal around which the Ghanaian society is built. The only agenda are manifestos of political parties, which focus mostly on material development and remain largely elusive. Moreover, any genuine social development must include «the advancement both of the individual through education and training in true ideals, and of the “subjectivity” of society through the creation of structures of participation and shared responsibility» (*Centesimus Annus* 46). It means «founding a new society that is consonant with a new solidarity for a new union of hearts in mutual respect [. . .] through the inculcation of fundamental values [aimed] at giving [. . .] society a new impetus, discernment criteria, fresh motivations in the

102. TEVOEDJRE A., *Economics and Politics in the Service of Man: Major Challenges for African society*, 75.

lofty task of building a solidary city in prosperity»¹⁰³. Can the Church in Ghana, drawing from the historical and cultural heritage of the country, enriched with Christian values, propose to the lay faithful, especially the youth, a national vision, a social ideal, to live for¹⁰⁴?

4.2. *Creating a New Ghanaian Personality through a Transformational Spirituality*

Having thought out a national vision or social ideal, the next question is: what kind of Ghanaian personality, based on Christian values and spirituality, is needed? Spirituality here is understood as «a lifestyle», that is, «the way in which one lives in accordance with basic values»¹⁰⁵. This lifestyle must be in harmony with the experience and practice of faith. «Its focus is not primarily on theoretical content but rather on the personal experience of the reality of God and the specific way in which that experience influences and changes a person's life»¹⁰⁶. *Ad instar* the concept of “Burkinabe” (a person of integrity) of Thomas Sakara, can the Church help create a Ghanaian personality from the root meaning of Ghana (Lion king)? What does it mean to be Ghanaian? It can draw from rich cultural values and Christian virtues of royalty, servant-leader, dignity, humility, gratuity, responsibility etc., to give content to such a concept. It can then inculcate and nurture it,

103. *Ibidem*, 77.

104. For instance, as the first country south of the Sahara to gain independence, the challenge could be a call to “Champion African Excellence”, the theme of Ghana's 50th independence celebration, or “Build an Ecological Nation, God's Paradise”!

105. TURYAMUREEBA R., *How Justifiable is it To Speak of a Christ-Centred Spirituality from an African perspective?*, in KRÄMER K., VELLGUTH K., *Spirituality of the Universal Church: Rediscovering Faith*, Claretian Press, Quezon City 2014, 108.

106. KRÄMER K., *Thoughts on a Theology of a Universal Church Spirituality*, in *Spirituality of the Universal Church: Rediscovering Faith*, 95.

through its catechesis and cultural centres¹⁰⁷. A new Ghanaian personality is necessary to building a new public culture and mindset.

To accomplish such a mission, the current catechetical approach must be remodelled, from a mainly intellectual exercise to a transformational experience that focuses on interior change and the renewal of people's lives and their vision of the world. That means «to seek ways of inspiring in Christ's disciples [...] the will to become effectively committed to living out the Gospel in their daily lives and in society» (AM 32). It goes beyond mental knowledge and religious devotions to a spiritual and human transformation that «acquires a distinctive profile as a result of the special emphasis placed on certain truths of the faith, of their existential permeation and personal appropriation, making them a part of one's own life»¹⁰⁸. It means transforming religious piety into ethical virtues in daily living. Such a spirituality must include the sense of family — “abusua” or “ubuntu”¹⁰⁹ — and an integral ecological response in taking «care of our common home» (*Laudato si' 1*).

107. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n. 556: “The integral perfection of the person and the good of the whole of society are the essential ends of culture; the ethical dimension of culture is therefore a priority in the social action of the laity”.

108. KRÄMER K., *Thoughts on a Theology of a Universal Church Spirituality*, in *Spirituality of the Universal Church: Rediscovering Faith*, 95.

109. «A person with Ubuntu is open and available to others, affirming of others, does not feel threatened that others are able and good, for he or she has a proper self-assurance that comes from knowing that he or she belongs in a greater whole and is diminished when others are humiliated or diminished, when others are tortured and oppressed. It means you can't exist as a human being in isolation. It speaks of interconnectedness. You can't be human all by yourself, and when you have this quality [...] you are known for your generosity». TUTU D.M., *No Future without Forgiveness*, Doubleday, New York 1999, 31; PETERSEN E., SWART J., *Via the Broken Ones: Towards a Phenomenological Theology of Ecclesial Leadership in Post-Apartheid South Africa*, «Journal of Religious Leadership», vol. 8, n. 2, 2009, 11.

4.3. Working through Ecclesial-Based, Faith-Inspired Civil Society Groups

In today's political space, civil society groups, and interest lobbyists are influential in society and shape political decisions. Most of the Church's interventions in the public space has been through the GCBC and individual bishops, leaving the laity to perform their part in the quiet of their conscience. However, in the current democratic state, there is need for a leadership role which could be played by what Jacques Maritain calls «a multiplicity of “civic fraternities” founded on freedom»¹¹⁰. Most times, this role is filled by civil society and interest groups whose motives are questionable. The Church, using its vast social capital¹¹¹, can play this role through Christian civil society groups¹¹² that reflect a moral and spiritual discipline; and this is fundamentally democratic¹¹³. Such groups, though may not exercise political power, they ensure that Ghanaian society is imbued with and reflect Christian social and spiritual values. They engage in the public sphere based on Christian values, not because the Church is a privileged religion in the state, but because these values are necessary to the promotion and advancement of the common good and a democratic order of the whole society¹¹⁴. To be able to influence political and social decisions, the Church in Ghana must have a coalition of civil groups and think tanks championing a Christian inspired social transformation led by the laity.

110. SWEET W., *Jacques Maritain*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, 21, www.plato.stanford.edu/entries/maritain/.

111. BOURDIEU P., *Sociology in Question*, Sage Publications, London 1993, 32; McASLAN E., *Social Capital and Development*, in DESAI V., POTER R.B. (eds.), *The Companion to Development Studies*, Hodder, London 2008, 139.

112. There are many ecclesial movements and groups in the Church, with varying membership, that cut across ethnic, class, professional and social divides. These groups focus more on internal Church activities. None of these groups are engaged directly and openly in the public space or act as civil society groups.

113. SWEET W., *Jacques Maritain*, 21.

114. *Ibidem*, 21–22; ENNIN P.S., *The Role of Religious Institutions in Governance in Africa: The Case of the Ghana Catholic Bishops' Conference*, 15.

4.4. *Strengthening Catholic Caucuses in Professional and Political Institutions*

The Catholic Church has a wide and rich social capital in the diversity of its membership. There are Catholics in every walk of life: business, industry, politics, legal, medical, and other professional bodies. A good, effective, and strong Catholic caucus in each of these areas, with the right education and information, could permeate the various spheres of national life with Christian values. These caucuses, using the tools of “bonding and bridging”¹¹⁵, have the potential to influence policy and decision-making that can translate into integral well-being of citizens. Chaplains that are well trained in the social doctrine of the Church and its accompanying spirituality could help as spiritual guides to these caucuses.

4.5. *Visibility in the Public Space and in the Media*

In the multi-mediatic world of today, there is a quantum of news or non-news, aggressive publicity and competition for relevance; not to be heard or seen, means not to exist. The activities and opinions of the Church cannot be placed «under the bushel» but «on a lampstand for all to see» (Lk 11:33). Since «the media can make an important contribution towards the growth in communion of the human family and the *ethos* of society when they are used to promote universal participation in the common search for what is just» (CV 73), the Church and its agents, must be engaged in public discussions and not shy away from social debates on media platforms.

The «new information technologies are capable of [being] a force for authentic humanization, but just as easily prove dehumanizing» (*Africae Munus* 143). Consequently, the agents of

115. Bonding or «horizontal capital» unites people across a community or local group. Bridging or «vertical capital» connects people to others outside of their immediate group or community (McASLAN E., *Social Capital and Development*, 140).

the new evangelization must strive all the more to be engaged actively in it, so as to «geared [it] towards a vision of the person and the common good that reflects truly universal values» (CV 705). In other words, they should seek to use the media to promote the dignity of people and peoples, and bring about genuine social transformation. The call of Pope Benedict XVI for the Church in Africa «to be increasingly present in the media so as to make them not only a tool for the spread of the Gospel but also for educating the African peoples» (*Africae Munus* 145) is an urgent one.

4.6. *Networking with other Groups*

Daniel Philpott identifies international linkages as an essential element in any political engagement in a globalised world¹¹⁶. The transnational organisational structure of the Church provides an important social asset that it can use in its mission to evangelise the public sphere. An organisation with a network of bishops and local Churches that links distant Catholics to one another, and builds a global solidarity across borders, and at its head the moral authority of the Pope, is second to none, and «becomes a formidable opponent and a moral challenge to any political authority in any democratic state»¹¹⁷.

Furthermore, establishing links and creating networks to national movements and organisations outside the Church provide allies against undemocratic and secularist agenda. Traditionally, the GCBC has worked with the Christian Council of Ghana. It may need to forge further alliances with other religious groups, professional bodies, students' movements, trade unions, etc., in promoting the ideals and national vision it wants to pursue. Even as the Church calls on international agents and non-governmental organisations to remain com-

116. PHILPOTT D., *Christianity and Democracy: The Catholic Wave*, 45–50.

117. *Ibidem*, 45–50; ENNIN P.S., *The Role of Religious Institutions in Governance in Africa: The Case of the Ghana Catholic Bishops' Conference*, 18.

mitted to the common good of all, to the respect of human dignity, and to the promotion of solidarity among peoples in our global village (*Africae Munus* 87), it could show the way by using its global network in this direction¹¹⁸.

5. Time to Engage

In *Africae Munus*, Pope Benedict invites Africa to «stand up, take up your mat and walk» (Jn 5:8) (AM 148). The social transformation of the continent will depend very much on the level of Christian engagement in the public sphere. While the official Church, like the GCBC and the CCG in Ghana, has played and continues to play an important role in the struggle for political space, to shape policy, to hold governments accountable, and to participate actively in the democratization process, it will require the engagement of the grassroots lay membership to transform society. To be able to do this, the study proposes to play the democratic game: propose a Christian social ideal to live for, create Christian “civic fraternities” for socio–political purposes, school the lay membership in the Social Teachings of the Church, and transform them with an accompanying spirituality. In this democratic game, the Church may experience some defeats because its social doctrinal values may not always be accepted by the majority. However, it affords the church the opportunity to be part of the debate and avoid being sidelined in the epochal transformation taking place in African societies today.

118. On the evening of the Charlie Hebdo terrorist attack, there was a huge international mobilization to condemn such act with a protest march in Paris. But how many Catholics and Christians mobilize in the world, or even in Africa, to protest, for instance, the continued massacre of innocent Christians in Northern Nigeria, or the killing of innocent Catholics in peaceful demonstrations in the DR Congo? If Christians, and Catholics for that matter, in other countries were to be mobilized in a show of open support for their fellow Christians persecuted elsewhere, I believe it would be a strong sign of fraternal solidarity.

Facing Spiritual Insecurity

Christian Faith and the Return of Catholics to the African Traditional Religion

FABIAN GBORTSU*

Many African societies are showing signs of increasing spiritual insecurity, affecting also Catholics and the Christian faithful in general. Amid political, socio-economic or personal difficulties, many fulfil their need of spiritual support by resorting to the traditional religions. A question then arises, as to whether resorting to the African Traditional Religions is a secondary issue that does not have any real effect on faith and conversion engagement of Christians, or is a real threat to Christianity in Africa. To provide a proper answer to this question, this paper will address the following three major areas of interest: I) The inconclusiveness of the inculturation process, and the African religious worldview and identity; II) The Catholic Catechism in respect to conversion and faith experience; III) The African Independent Churches and their influence. The in-depth examination of these subjects is preceded by an overview of the historical context in which the huge growth of Christian religiosity and movements across the African continent, and the concurrent return to the African Traditional Religions or witchcraft, are to be placed.

It is acknowledged statistically that the highest growth in the number of the Christian faithful, as well as priests and religious, is taking place in Africa. According to *The Pontifical Yearbook 2017* and the *Annuario Statisticum Ecclesiae 2015*

the number of baptized Catholics has continued to grow globally, from 1,72 million in 2014 to 1,85 million in 2015, with a relative

* A member of the Society of African Missions from Ghana, he is a lecturer on "African morality" and "African Traditional Religions" at the Catholic Missionary Institute of Abidjan, Ivory Coast.

increase of 1%. This represents a total of 17,7% of the total [world] population. [...] The dynamic of this increase varies from continent to continent: indeed, in Africa there is an increase of 19,4%, with the number of Catholics passing from 186 to 222 million in the same period.¹

As to the priests, the *Pontifical Year Book 2017* says:

The total amount of priests in the world in 2015, compared to 2010, has increased by 0,83% (from 412,236 to 415,656). Africa and Asia show a sustained trend (respectively +17,4% and +13,3%). Africa is the continent with the highest increase of religious, from 66.375 in 2010 to 71.567 in 2015, with a relative increase of 7,8% for the entire period and an average annual growth rate of 1,6%. [...] In Africa, for example, the number of major seminarians in the period under examination has steadily increased, with an increase of 7,7% for the entire period. This general dynamic does confirm the advance of Christianity on the continent.

A paradox exists, however, as regards this phenomenal increase. From the religious, spiritual, and ethical perspectives, it has been observed that many Africans have been only “superficially evangelised”, as their traditional worldview keeps colouring their faith and conversion to the Christian engagement with the Lord Jesus Christ. Huge movements are seen on the continent of Africa in terms of religious change, innovation, and competition. The concern in Catholic circles is about the dialogue between the so called African Traditional Religion (henceforth ATR) and Christianity, as well as the resurgence of witchcraft. Pope Benedict XVI referred to it in *Africae Munus* (AM 93).

Witchcraft, which is based on the traditional religions, is currently experiencing a certain revival. Old fears are re-surfacing and creating paralyzing bonds of subjection. Anxiety over health, well-being, children, the climate, and protection from evil spirits at times lead

1. Central Office of Church Statistics in Rome, *The Pontifical Yearbook 2017 and the Annuarium Statisticum Ecclesiae 2015*, 6 April 2017, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2017/04/06/170406e.html/>.

people to have recourse to practices of traditional African religions that are incompatible with Christian teaching. The problem of “dual affiliation” — to Christianity and to the traditional African religions — remains a challenge. Through profound Catechesis and inculturation, the Church in Africa needs to help people to discover the fullness of Gospel values. It is important to determine the profound meaning of these practices of witchcraft by identifying the many theological, social and pastoral implications of this scourge. The concern of the Church is thus both spiritual and material.

It is true that many African societies are showing signs of increasing spiritual insecurity, affecting also Catholics and the Christian faithful in general. Amid political, socio-economic or personal troubles, many fulfil their need of spiritual support by resorting to the traditional religions. A question then arises, as to whether resorting to ATR is a secondary issue that does not have any real effect on faith and conversion engagement of Christians, or is a real threat to Christianity in Africa. To provide a proper answer to this question, this paper will address the following three major areas of interest: I) The inconclusiveness of the inculturation process, and the African religious worldview and identity; II) The Catholic Catechism in respect to conversion and faith experience; III) The African Independent Churches and their influence. The in-depth examination of these subjects is preceded by an overview of the historical context in which the huge growth of Christian religiosity and movements across the African continent, and the concurrent return to ATR or witchcraft, are to be placed.

1. Outlining the Historical Context

Some decades ago, Placide Tempels said that «suffering and death are two great apostles that determine the religious behavior of both Europeans and Africans». In the African context, he asserted that the ancestors have left a great wisdom of how to deal with these two great apostles. In the African context,

he asserted that the ancestors have left a great wisdom of how to deal with these two great apostles, and for this reason even «Christians return to their former ways of behavior whenever they are overtaken by moral lassitude, danger or suffering»². To him therefore, the Bantu (African in this sense), only converted or civilized superficially³. This could explain the reason why many African Christians including Catholics are still involved in or practice ATR.

According to Louis-Vincent Thomas, René Luneau, and Jean Doneux, syncretism, understood as a double religious allegiance, is a common phenomenon in Africa⁴. For Fabien Eboussi Boulaga, because of the similarities between the Christian revelation and African religious practices such as fetishism, Christianity and ATR can be practised at the same time without any problem and contradiction⁵. For Éloi Messi Metogo, the encounter between Christianity and ATR has produced either a natural symbiosis or a mixture or a graft of the two. Cultural elements of Christianity and African traditions are juxtaposed and accumulated, with no clear project of direction⁶. This is also the syncretism of which Thomas and his colleagues spoke about earlier.

François Kabasele-Lumbala believes that “Africanness” or “Africanity” can certainly be of great service to the Christian faith. Some African cultural, social, and moral values can enrich, in a particular way, Christians and even Christianity⁷ in general. One must be reminded that Christianity in Africa is as old as

2. TEMPELS P., *Bantu Philosophy*, Présence Africaine, Paris 1959, 1.

3. *Ibidem*.

4. THOMAS L.-V. *et al.*, *Les religions d’Afrique noire : Textes et traditions sacrés*, Editions Stock, Paris 1981, 18.

5. EBOUSSI BOULAGA F., *Christianisme sans fétiche: Révélation et domination*, Présence Africaine, Paris 1981, 16.

6. MESSI METOGO E., *Théologie africaine et Ethnophilosophie*, Editions L’Harmattan, Paris 1985, 87.

7. KABASELE-LUMBALA F., *Le Christianisme et l’Afrique: Une chance réciproque*, Editions Karthala, Paris 1993, 115–119.

Christianity itself. The contribution of Africans to world Christianity is acknowledged by Thomas Oden in some of his works, where he shows how Africans have been decisive in developing the Christian faith right from the beginning⁸, making the case of the evangelist Mark's African origins⁹.

Frans Wijsen denies those who think «that dialogue with African Religions, African Traditional Religions or African Indigenous Religions is not very important in our time, as these religions will disappear in the process of economic globalization and cultural homogenization. Judging by present day global trends it does not seem to be the case»¹⁰. On the contrary, we are witnessing the survival and revival of African Indigenous Religions because missionary activities were often regarded with distrust as an attempt to convert to Christianity, and because Christianity itself proved unable to address the main concerns of the African: «Among the Sukuma of north-west Tanzania, I heard people say that they de-converted from Christianity to African Religions because “it is better to go back to the path of the ancestors, since the God of the Christians

8. ODEN T., *How Africa Shaped the Christian Mind: Rediscovering the African Seedbed of Western Christianity*, InterVarsity Press, Downers Grove 2007. Chapter two of this book is about the seven ways in which Africa shaped the Christian mind, explaining how the western idea of a university was born in the crucible of Africa; how the Christian exegesis of the scriptures first matured in Africa; how African sources shaped Christian dogmas; how early ecumenical decision-making followed African conciliar patterns; how the African desert gave birth to worldwide monasticism; how Christian Neoplatonism emerged in Africa; how rhetorical and dialectical skills were honed in Africa for Europe's use.

9. In the preface, Oden says that Mark's story is not for Africans alone, but for all Christians in the world: «This is not just a story for one continent but for all». See ODEN T., *The African Memory of Mark: Reassessing Early Church Tradition*, InterVarsity Press, Downers Grove 2011, II.

10. WIJSEN F., *Seeds of Conflict in a Heaven of Peace: From Religious Studies to Inter-religious Studies in Africa*, Rodopi, Amsterdam–New York 2007, 59. On the dialogue between ATR and Christianity, see *Ecclesia in Africa* 42 and 56, *Africae Munus* 92 and 93, as well as SECRETARIATUS PRO NON-CHRISTIANIS, *Meeting the African religions*, Libreria Editrice Ancora, Roma 1968, and DAVID A.T., *Christianity and the African Traditional Religion(s): The Postcolonial Round of Engagement*, in *Verbum et Ecclesia*, vol. 32, n. 1, 2011, <https://verbumetecclia.sia.org.za/index.php/VE/article/view/285/808>.

does not liberate us”¹¹. Liberation here refers to true liberation from the servitude of de-humanizing cultural practices, inequalities, and injustice, but most of all liberation from fear of the unknown, liberation from moral and spiritual corruption.

2. The Inconclusiveness of the Inculturation Process

In recent times, studies on African identity have put much emphasis on the concept of “Africanness”. Simon Kofi Appiah¹² sees “Africanness” from a multidisciplinary perspective linked to inculturation, while Bénézet Bujo¹³, argues that the African ethos rests upon values pertaining to the traditional African worldview, rather than the Christian one. For Laurenti Magesa¹⁴, in terms of morality the preference is always in favour of the African worldview. Therefore, faithfulness refers more to matters relating to culture than spirituality, and only a re-interpretation of the inculturation process and of the Christian message within the cultural environment particular to Africa can solve, or help solve, some of the problems long affecting the continent. In other words, how can the traditional cultural patrimony of Africa be maintained in the praxis of Christian life in a rapidly changing African society? How can inculturation address the central issue of liberation? To address the phenomenon of Christians backsliding to ATR

11. WIJSEN F., *Seeds of Conflict in a Heaven of Peace: From Religious Studies to Interreligious Studies in Africa*, 157.

12. APPIAH S.K., *Africanness, Inculturation, Ethics: In Search of the Subject of an Inculturated Ethic*, Peter Lang, Frankfurt 2000.

13. Essential works to understand the African worldview and ethos are: BUJO B., *African Christian Morality at the Age of Inculturation*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1990; BUJO B., *The Ethical Dimension of Community: The African Model and the Dialogue Between North and South*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2010; BUJO B., *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2003.

14. MAGESA L., *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1997; MAGESA L., *What is not Sacred? African Spirituality*, Acton Publishers, Nairobi 2014.

practices, the Church is called to give effective answers to these questions.

2.1. *The African Worldview and Identity*

A worldview can be considered as the philosophy of life and the conception of the world in a given area. Jean–Marc Ela explains it in a different way in French as «une manière d’être au monde»¹⁵. The worldview can be translated into choices resulting in basic character traits, into the sense of the sacred or the divine in terms of religion, and into the conception of the “good life” in moral terms. It is a powerful setting where the complexities of the human endeavour are played out. The worldview is also an extension of the cultural outlook, which gives rise to socio–economic, political, and religious preferences of people dealing directly with how a particular society is organised. In discussions around worldviews, an absolutely important point to be mentioned, which is rather overlooked by many scholars, is history for the sake of memory, and oral history in the case of African societies. The history of Africa told by Africans has been largely missing, giving way to a history of Africa told mainly by non–Africans. This is the historical worldview from which Africans like John Mbiti wrote.

In the African worldview, there is hardly any difference between religion and the other components of society and human activity. It is for this reason that Mbiti says: «Religion permeates into all the departments of life so fully that it is not always easy or possible to isolate it»¹⁶. Therefore, ATR informs and directs the life of many Africans consciously or subconsciously. It is still a valid statement to make that ATR is the major «frame of reference that renders his or her world mean-

15. ELA J.–M., *Ma foi d’Africain*, Karthala, Paris 2009, 37 (translation by the author of this chapter).

16. MBITI J.S., *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London 1998, 1.

ingful»¹⁷. It is therefore a source of identity. It must be said that the relation with the “invisible” forms a central concern and is sometimes considered as the centre of gravity of African traditional religion, and a central theme in the African worldview. The problem is the ambiguity and the ambivalence of the relation, and how the balance of power between the invisible and man is conceived and played out.

2.2. *Man, the Visible, and the Invisible*

In the African cosmology there are two distinct but mutually dependent worlds: the spiritual and hence invisible, and the physical and hence visible¹⁸. These two worlds are mutually dependent because of Man (*Mtu*)¹⁹, who is the link and for whose sake the two worlds exist. *Mtu* is the only creature who has the double capacity of appreciating both worlds and so is equally spiritual and physical. The invisible world is the abode of the Supreme Being, the spirits, the deities, and most importantly of the ancestors. The visible physical world is the abode of animals, including *Mtu*, plants, and all other created things. At the summit of the physical world is *Mtu*.

The very composition and comprehensiveness of *Mtu* makes him the point of interaction between the visible and the invisible worlds. The very first point of contact of *Mtu* in the invisible world is neither the creator God nor the spirits, but rather the ancestors. The ancestral tradition is therefore vital to ATR as well as the moral worldview. This is the real source of the force

17. MAGESA L., *What is not Sacred? African Spirituality*, 27

18. SOÉDÉ N.Y., *Inventer une Afrique autre : Monde invisible, développement et christianisme*, Editions Paulines, Abidjan 2017, 36.

19. The highest quality that *Mtu* searches and which completes him is *Ubuntu*. Ubuntu is the summary of African moral theory, which argues that the individual is part of the large society, and so his or her identity depends on the society as well. The saying goes: «We are, therefore I am». It is a value ethics, which favours relatedness and communitarian morality (communitarian worldview) in contrast to an individualistic worldview. See MOTSHEKGA M., *African Identity and Culture: Who We Are*, Kara Heritage Institute, date n/a, www.kara.co.za/kara-articles.php?id=10/.

of *Mtu*. The interactions between the ancestors and *Mtu* are essential to the survival of the whole clan, village or “tribe”: «The goal of this interaction is the increase of vitality within the clan. No one is allowed to keep this vitality for oneself; everyone has to share it with other members of the family or clan. This means that every member has to behave in such a way that all is done contributes towards the development of life»²⁰. The sharing of the vitality concerns also the ancestors, since they are considered as the mediators between the Supreme Being and *Mtu*.

The privileged position of *Mtu*, making him both spiritual and physical, has resulted in a worldview where religion is intricately linked to daily life. Bujo puts it this way:

The African traditional worldview sees no dichotomy between religion and politics, since the human being does not act in a solely secular manner and without relationship to the religious dimensions even for a single moment. As we must remember, the visible and invisible worlds imply each other. This fact should have consequences for Christianity and modern society in Africa.²¹

One of the consequences can be seen in the family and ancestral veneration which is the basic place of vitality and possibly spiritual security that *Mtu* searches for.

2.3. Family and Ancestor Veneration

The issues of the family and ancestor veneration from the African worldview perspective were addressed by the Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa* (EA). In the EA third chapter on “Evangelization and Inculturation”, John Paul II described the Church in Africa as «God’s family» (EA 63)²². Before making

20. Bujo B., *The Ethical Dimension of Community: The African Model and the Dialogue Between North and South*, 16.

21. *Ibidem*, 19.

22. *Ecclesia in Africa* was promulgated to summarize the findings of the Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops held in 1994. On that occasion, the

clear the idea of family and ancestor veneration (EA 64) and dialogue with ATR (EA 67), the Apostolic Exhortation focuses on inculturation stating that it is «an urgent priority in the life of the particular Churches, for a firm rooting of the Gospel in Africa [...], and one of the greatest challenges for the Church on the continent on the eve of the third millennium» (EA 59). It also makes clear the theological foundations of inculturation, with reference to the incarnation of the Son of God into history, the Paschal mystery of redemption, and the mystery or the Pentecost (EA 60–61).

The Apostolic Exhortation takes the issue of ancestor veneration and of the dialogue with ATR seriously. However, ancestor veneration is anchored in the family, without which it cannot be understood. As Kwame Gyekye put it «family ties in African societies are close, important, and cherished. Furthermore, given that these ties are important for human fellowship and togetherness, it may be hoped that the family values that arise out of these ties will continue to be cherished and maintained for decades to come»²³.

Ancestor worship is only understood in the light of family values such as vitality, continuity, and communion of both the living and the dead. From the cultural perspective, family is not only an institution, and a collection of individuals in a claim to a common ancestry: «The family itself is held as a

Synod tackled the issue of inculturation, and also made use of it, by taking the *Church as God's Family* as the guiding idea for the evangelization of Africa. The Synod's Fathers acknowledged that it was an expression of the Church's nature particularly appropriate for Africa, as it is an image that emphasizes care for others, solidarity, warmth in human relationships, acceptance, dialogue, and trust. The new evangelization will thus be aimed at *building up the Church as a Family*, avoiding ethnocentrism and excessive particularism, and trying instead to encourage reconciliation and true communion between different ethnic groups, to promote solidarity among them, and to facilitate the sharing of personnel and resources between the various Churches, without undue ethnic considerations.

23. GYEKYE K., *African Cultural Values: An Introduction*, Sankofa Publishing Company, Philadelphia / Accra 1996, 90–92.

fundamental value — a social as well as moral value»²⁴. It is in this broad context of the family having a double fundamental value in society and morality that Bujo thinks that monogamy is a problem²⁵.

In most traditional societies, children are sources of future security and hence anything which promotes having many children is seen ultimately as inherently good. In a final remark on the problem of monogamy, he says: «The Church's task should be to go to meet people where they are in order to help them find their way to Jesus Christ. Instead of excommunication, the Church should accompany people at the grassroots level with emphatic pastoral care and help them change their consciousness with the appropriate form of catechesis»²⁶.

The family is therefore an essential institution in all aspects of the traditional African life. Any dissociation of the elements such as marriage, childbirth, education, and transmission of the cultural heritage by initiation and other appropriate means, must be seen as illegitimate parts of the Christian experience.

Kwame Bediako claims that the ancestors cannot be discarded as the deities. The deities are kept to the extent to which they can be useful in the daily lives of people²⁷. When they are no longer useful they can be discarded. On the contrary, the ancestors are an essential part of the communion of the living and the dead. The primordial place of the ancestors in the spiritual worldview of the ordinary African is so deep that Charles Nyamiti calls Jesus the *proto-ancestor*²⁸. We can

24. *Ibidem*, 75.

25. BUJO B., *The Ethical Dimension of Community: The African Model and the Dialogue between North and South*, 104. The fifth chapter of the book is titled: "The Problem of Monogamy".

26. *Ibidem*, 12.

27. BEDIAKO K., *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 995.

28. NYAMITI C., *An African Ancestral Ecclesiology: Its Relevance for African Local Churches*, in RADOLI A. (ed.), *How Local is the Local Church? Small Christian Com-*

make the words of Jean–Marc Ela our own and ask: «If the past throws light on the present, how can one rethink the Christian message so as to avoid it being a factor of trouble in an era of inculturation where, faced with the eruption of a conquering civilisation, the African will not compromise on the alienation of his/ her cultural identity?»²⁹. Writing on ancestors and the Christian faith, Ela asked the pertinent question: «If the ancestors cannot be marginalised in discredit, how can one live and express our faith in such a manner that it does not seem to be the alienating reflection of the strange aggressive world acting on the indigenous customs and beliefs?»³⁰. Can inculturation of faith be an answer to Ela?

2.4. *Findings from a Survey on Inculturation, Faith, and Transposition*

The purpose of the survey carried out in May 2018 was to enlist the opinion of Catholics on the inculturation process in relation to the African religious worldview and identity. 700 questionnaires were sent by email to religious and lay men and women scattered over Africa: Angola, Republic of Benin, Cameroon, Central African Republic, Democratic Republic of Congo, Ivory Coast, Ghana, Liberia, Kenya, Nigeria, South Africa, Tanzania, and Zambia. These countries were carefully selected so as to represent adequately the Western, Central, Eastern, and Southern Africa regions. All respondents were Catholics, except one from the End Time Church.

munities and Church in Eastern Africa – Symposium of Nine Papers, AMECEA Gaba Publications, Eldoret 1993, 36–56.

29. ELA J.–M., *Ma foi d'Africain*, Karthala 2009, 35 (translation by the chapter's author).

30. *Ibidem*.

Table 1. Respondents.

Item	Respondents	Percentage %
Men	214	61,14
Women	136	38,86
Total	350	100,00

Table 2. Distribution of Respondents according to Religious Status.

Item	Respondents	Percentage %
Priests and Religious Men	60	17,14
Seminarians	17	4,86
Lay Men	136	38,86
Religious Sisters with both perpetual and temporary vows	31	8,86
Lay Women	105	30,00
Others – End Time Church Member	1	0,29
Total	350	100,00

Tables 1 and 2 show the distribution of respondents according to sex and religious status. The majority consisted of men (61,14%), including both religious and lay. The participation of the laity, including both men and women, was noteworthy (68,86%), more than the two-third of the respondents.

The first question was about inculturation in order to figure out if it has actually helped the ordinary Catholic to understand better the Christian faith, and if yes, to what extent.

Table 3. Do you think that inculturation has helped the ordinary Catholic understand better the Christian faith?

Item	Respondents	Percentage %
Yes	255	72,86
No	30	8,57
Not Really	65	18,57
Total	350	100,00

Table 4. If “Yes” to what extent has inculturation helped in the understanding of the Christian faith?

Item	Respondents	Percentage %
To a great extent	195	76,47
To some extent	60	23,53
To a very limited extent	0	0,00
They have no influence	0	0,00
Total	255	100,00

Almost 73% of respondents gave a positive answer (Table 3), and among them 76,47% said that the inculturation process has helped “to a great extent” in the understanding of the Christian faith (Table 4).

Concerning the transposition of some cultural elements like drumming, dancing, and using African rhythms, again the outlook is positive (Table 5). None of the respondents think that using cultural elements in the inculturation process is negative.

Table 5. What is your opinion on the transposition of African cultural elements into the Christian Faith?

Item	Respondents	Percentage %
Very Positive	16	4,57
Positive	244	69,71
Not very positive	90	25,71
Negative	0	0,00
Total	350	100,00

Regarding the influence of the transposition on the phenomenon of the return to ATR, Table 6 indicates that all respondents believe that transposition had at least a minimal influence on Catholics sliding back to traditional religious practices. The implication is that as much as the inculturation process is helpful in the understanding of the Christian faith, at the same time it upsets the cultural identity of the individual.

Table 7 below shows that all the respondents, at least on one occasion, experienced an inner conflict between the African spiritual worldview and the Christian faith.

Table 6. Do you think that the transposition of African cultural elements has influenced the regression to African traditional religious practices?

Item	Respondents	Percentage %
To a very great extent	0	0,00
To some extent	163	46,57
To a very little extent	187	53,43
They have no influence	0	0,00
Total	350	100,00

Table 7. Is there any conflict within yourself between the African spiritual worldview and the Christian faith?

Item	Respondents	Percentage %
At all times	131	37,43
Sometimes	128	36,57
Occasionally	91	26,00
Not at all	0	0,00
Total	350	100,00

From these findings ensue that the inculturation process is not yet complete, and that many Catholics have not yet fully understood the limits and maybe the content of inculturation. The call of *Ecclesia in Africa* for dialogue with ATR (EA 67) is yet to bear its full fruit. Admittedly, some work has been done, but more work is necessary in terms of clarifying the concept of inculturation and bringing it down to the level of understanding of the ordinary Catholics in Africa. This is exemplified in the Table 8, whereby only 20,86% of the total number of respondents think that missionary Christianity has sufficiently penetrated into the African religiosity by means of inculturation.

Table 8. Has missionary Christianity sufficiently penetrated into the African religiosity by means of inculturation?

Item	Respondents	Percentage %
Yes	73	20,86
No	277	79,14
Total	350	100,00

Magesa gives some idea on where inculturation should be going:

The basic and most fundamental question of inculturation is how to integrate the God of Jesus Christ based on the identity of the African person. How can an African relate to the God of Jesus in prayer and in worship, indeed, in the whole orientation of their existence, in a way that is affirming of their humanity as African? [...] The success of inculturation will depend on whether or not the process addresses the way of living of Africans, mainly the indigenous traditions. Although these traditions are open to reform, even in very radical ways as they interact with the Bible, they remain pivotal in the African conception of the Gospel.³¹

The conclusion is clear: unless inculturation addresses the day to day concerns of the ordinary African, it will never be fully successful.

Evangelisation, dialogue, and inculturation have all been important terms for both *Ecclesia in Africa* and *Africae Munus*. To build up the Church as the body of Christ, and proclaim the Good News of salvation for total liberation, (liberation from fear of the unknown, and of the dark forces), there is the need for Catechesis. For a renewed African society, Pope Benedict XVI advises priests, who are pastors of souls, to grow in their «knowledge of the Catechism, the documents of the magisterium and the Church's social doctrine. You will then be capable of forming the members of the Christian community for whom you are immediately responsible, so that they can

31. MAGESA L., *What is not Sacred? African Spirituality*, 193.

become authentic disciples and witnesses of Christ» (AM 109). Christian formation in Catechesis, which is authentic evangelisation, is thus essential. Here is why the surveyed were also asked how Catechesis can help advance the inculturation process, as well as the conversion experience of the faithful.

3. Catholic Catechism and Conversion Experience

The first catechist is the Bishop assisted by the priest, since teaching is a primordial function of their assignment. Pope Pius X in his Encyclical Letter *Acerbo Nimis* (AN) recalls the principal task of «all who are pastors of souls» (AN 7) on whom rest the responsibility of teaching the truths necessary for salvation. He also recalls the duties of all priests, especially those in parishes, according to the Council of Trent, whereby «their first and most important work is the instruction of the faithful» (AN 2). The Pope urges the bishops to «reflect on the great loss of souls due solely to ignorance of divine things» (AN 27). It is a serious and personal task for the parish priest.

In the figurative sense, catechise means “to instruct orally” or “to teach with one’s voice” in the way of the Lord. This is the sense in which the word came to be used in the New Testament. For example, Ac 18:25: «This man was instructed in the way of the Lord; and being fervent in the spirit»³². Moreover, Paul in 1Cor 14:19 speaks of a Church called to instruct and teach. He also wanted in Gal 6:6 that the one who is instructed in the way of the Lord has to communicate with the one who taught him.

In our own time the *Catechism of the Catholic Church* in its prologue calls the Catechesis an act of transmission of the faith from one generation to another. It says that the life of man is to know and love, and that «quite early on, the name Catechesis was given to the totality of the Church’s efforts to

32. See also Ac 1:1.

make disciples, to help men believe that Jesus is the Son of God so that believing they might have life in his name, and to educate and instruct them in this life, thus building up the body of Christ» (CCC 4)³³. It goes on to say that Catechesis and the Church's pastoral mission are linked together. The pastoral aspects of the Church on which the Catechesis is built are: «The initial proclamation of the Gospel or missionary preaching to arouse faith³⁴; examination of the reasons for belief; experience of Christian living; celebration of the sacraments; integration into the ecclesial community; and apostolic and missionary witness» (CCC 6). Moreover, priests are among those for whom the Catechism of the Catholic Church is intended (Cf. CCC 12).

Since the beginning of the evangelisation process, catechesis forms the very basis of the teaching of the faith to neophytes, and to those who are to receive baptism as the full incorporation into the body of Christ. Catechism should not only lead to faith but also to concrete faith and conversion experience. As far as Africa is concerned, there is the need to evaluate the quality of what is taught and to what extent it is appropriate to the conversion experience. Moreover, what is the actual importance that priests and other pastoral workers attach to the conception, formulation, and teaching of Catechism? Some of the results of the survey taken among priests and the lay faithful of the Catholic Church can elucidate the issue.

33. See also Pope JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Catechesi Tradendae* 1–2, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html/.

34. For many Africans, according to our survey, material manifestation of the faith is essential in their day to day life, and so Catechesis should be adapted to take this important aspect into consideration in Africa.

3.1. Catechism in African Parishes: An Evaluation

The teaching material provided during Catechism is considered apt to lead to conversion by a remarkable majority of respondents, more than 70% (Table 9). At the same time, however, 54,86% thinks that the examples given are not helpful in understanding the Christian faith (Table 10).

Table 9. How do you judge the content of the materials taught by diocesan catechetical commissions?

Item	Respondents	Percentage %
Appropriate to a very large extent to conversion	30	8,57
Appropriate to some extent to conversion	223	63,71
Appropriate to a little extent to conversion	97	27,71
Not appropriate to conversion	0	0,00
Total	350	100,00

Table 10. Are the examples given in the Catechism helpful to your understanding of the Christian faith?

Item	Respondents	Percentage %
Yes	158	45,14
No	192	54,86
Total	350	100,00

Concerning the level of qualification of catechists, a significant majority (60,29%) considers them not qualified at all (Table 11). The great majority of respondents (75,71%) believe that the teachers of Catechism in their parishes take formation programs during the year (Table 12), although 89,06% of them said it occurs just once a year or occasionally (Table 13).

Table 11. How qualified are the teachers of Catechism in your parish?

Item	Respondents	Percentage %
Very much qualified	0	0,00
Qualified to some extent	104	29,71
Qualified to a very little extent	35	10,00
Not qualified at all	211	60,29
Total	350	100,00

Table 12. Do the teachers of Catechism have some form of training during the year?

Item	Respondents	Percentage %
Yes	265	75,71
No	85	24,29
Total	350	100,00

Table 13. If “Yes” how often do they have any type of training?

Item	Frequency	Percentage %
Once a week	0	0,00
Once a month	29	10,94
Once every two months	0	0,00
Once a year	81	30,57
Occasionally	155	58,49
Total	265	100,00

Regarding the involvement of parish priests in the formation education of the faithful, Table 14 shows that 100% of the respondents think that their greater involvement in teaching Catechism would enhance the understanding of the Christian faith, while 34,57% said that they are not involved at all according to Table 15. Those who say that priests are very much involved were mostly priests themselves. The figures of Table 15 are then an indictment on the priests as regards their participation in the formation education of catechumens.

Table 14. Do you think a greater involvement of the priests of the parish will help the catechumens in understanding better the Christian faith?

Item	Frequency	Percentage %
Yes	350	100,00
No	0	0,00
Total	350	100,00

Table 15. What is the level of involvement of the priests in your parish in the process of Christian Initiation of Adults (CIA)?

Item	Frequency	Percentage %
Very much involved	20	5,71
Involved to some extent	68	19,43
Involved to a very little extent	0	0,00
Involved occasionally	141	40,29
Not involved at all	121	34,57
Total	350	100,00

Even though the Church is missionary and all are called to be missionaries, there is a lack of that specific approach to formation of catechists or teachers of Catechism. One can see that Catechism is not taken seriously as it should be, that is why 72,29% of the surveyed said that there is no actual missionary approach in the formation training of catechists in the parishes (Table 16). A respondent made a very critical comment about Catechism:

I think that Catechism in Africa, especially in the English-speaking world, is poorly planned and taught. Our Catechism lacks the important elements concerning faith, while the teachers are not well trained. In some places, there are no manuals for teaching Catechism. This contributes to the shift from the Catholic Church to the Pentecostal sects, and even to African traditional religious practices.³⁵

35. The respondent was a missionary priest from Ghana, who was studying in Rome and used to work in Nigeria and Togo.

Table 16. Do you think there is any missionary approach to training of catechists in the parishes?

Item	Frequency	Percentage %
Yes	97	27,71
No	253	72,29
Total	350	100,00

The problem here is how seriously does the Church take its teaching authority, especially in the teaching of the faith? To what extent are the priests, as the first teachers of the faith and collaborators of the bishops, involved in teaching Catechism? How high is the level of qualification of the teachers of the various catechetical programs? Do we have any catechetical training centres? How many?

This need for lay involvement in terms of teaching the Christian faith has been seen for a very long time. The question is whether the content of what is taught disposes the heart of the new convert to any type of faith or conversion experience³⁶. Or that baptism is just a matter of the celebrations that follow it? Is the newly baptised really convinced that he or she has been baptised into the death of Jesus Christ, and thus he or she will rise to a new life in His resurrection? (Cf. Rm 6:3–11). This is what the African Independent Churches try to teach and convince people to believe.

4. African Independent Churches and Their Influence

The African Independent Churches, also called African Indigenous Churches, abbreviated as AICs, are mainly African-initiated, established, and led Churches, offering a response to the need for emancipation from the missionary-led Churches,

36. Faith or conversion experience here is taken to mean a liberating experience on the human level generated by divine action in one's life.

which are viewed as too Western. The AICs include Pentecostal and Charismatic Churches, as well as those with syncretic perspectives of both the Christian message and the traditional religion. They are varied in doctrine and geographical area, but they all are an expression of religious African nationalism. In 1992, Gerhardus Cornelis Oosthuizen estimated that there were over 4,000 AICs denominations, with 8 million adherents³⁷. In 2016, conservative estimates value the number of AICs at 10,000, with 110 million adherents³⁸.

5. Understanding AICs

According to Oosthuizen, many of the founders of the AICs change the role of diviners in the ATR setup and replaced it with that of the healer–prophets. Diviners in ATR are those who play the role of intermediaries between the visible and the invisible world. They can get into contact with the ancestors and ask for their blessing on those consulting them. They also have the ability to predict the future of the members of a particular cult. The importance of their art is the fact that they understand the day to day situation of people and can give a religious meaning to it, thereby responding to their needs. Many are haunted by the existential question of sickness. Why does sickness exist and where does it come from? What are the reasons for sickness or illness? Diviners also act as healers of the community. These are the roles the AICs founders take upon themselves as healer–prophets.

The healer–prophets are charismatic figures who usually claim a divine revelation and God–given mission. Some even

37. OOSTHUIZEN G.C., *The Healer–Prophet in Afro–Christian Churches*, Brill, Leiden 1992, 3–4. See also SMIT M., VAN DOORN M. (eds.), *Bibliography on Pentecostal/Charismatic Christianity in Sub-Saharan Africa*, African Studies Centre, www.glopent.net/Members/webmaster/bibliography-subsahara/.

38. *African Independent Churches*, Patheos, www.patheos.com/library/african-independent-Churches.

claim to be “angels”³⁹, and as such can have direct access to God, so as to prophesise on specific issues concerning people. In the same way as the diviners in ATR, the healer–prophets understand the day to day existential concerns of the people and perform healing rituals. An important element underlying AICs rapid growth is their emphasis on prayer and the “spiritual”, and for this reason some of them are called “spiritual Churches”. Miracles also play a very important role in AICs, where prayers are said to gain instant riches. This is a sort of “merchandising with God”.

Largely speaking, the modern return of Christianity to Africa occurred between the 18th and the 19th century. Active missionary activity started in the 19th century on the West coast of Africa, concurrently with the increasing Europe’s colonisation, moving from exploration and trade (slavery) to active occupation and civilisation efforts. It is true that 50 years have passed since Mbiti highlighted the disruption of traditional societies. However, it is believed that the proliferation of AICs, even in our contemporary time, is highly dependent on the difficulty in dissociating Christianity and colonisation due to the current forms of neo–colonialism.

One feature of Christianity presented to Africans was that of division. Right from the beginning of missionary efforts, Christianity was Catholic, Anglican, Lutheran, Presbyterian, and many other Protestant denominations. The struggle for conversion, of winning souls for Christ, was sometimes physical in fights. It has since moved on to what others prefer to call *homiletical propaganda*, and this is still going on in other forms nowadays called *miracle propaganda*.

Due to the various apparent or real divisions within the Christian Church and its missionary activity, the efforts were geared towards the formation of “pure” Catholics, or “pure”

39. The controversial Ghanaian “Bishop” Daniel Obinim, the Founder of the International God’s Way Church, claims to be an angel. He is said to have visited heaven, chastised Angel Gabriel, and to have been revealed the first man and woman, Adam and Eve, by Jesus.

Protestants, neglecting to some extent the formation of converts who are to become *real* followers of Jesus Christ. Taking Catholics as an example in Africa, this situation led to a dichotomy between the “pure” Catholics and those who are not sufficiently penetrated, and formed the mass of converts who waver in their faith on account of little matters. This situation is evident in the Catechism taught in various dioceses, where teachers are not sufficiently rooted in matters of faith and conversion experience.

With the achievement of political independence by African countries, a similar movement for independence also began in the African Church, and the Christian paternalism of the western Church was replaced by an African ecclesial paternalism, otherwise called African Christian paternalism. Christian paternalism had been regarded since then as an instrument used by Europe to limit the freedom of the African people and make them dependent on their colonial masters. Therefore, the necessity to break from the European domination gave rise to AICs. In their agenda, the “miracle propaganda” is not about “salvation” in the Christian sense, but rather it refers to the material benefits that one can derive from the performances of their “God Father” or “Pater”, as the healer-prophets named themselves for their followers. It is the result that matters, whatever the source of the power of the “Pater” may be, even if it has never been scrutinised or questioned. This approach is typical of the newer “miracle propaganda” churches, where the members totally depend on the “Pater”, rather than depending on the providence and grace of God.

Even though the divisions that led to the birth of AICs predated political independence, the latter favoured the creation of the mega AICs known today in most sub-Saharan countries. These mega AICs have taken root more in the Anglophone Africa than in the Francophone, perhaps with exception of the Democratic Republic of Congo and Ivory Coast. Only recently the so-called “Very Holy Church of Jesus Christ” in Benin is beginning to make a real impact on

the Catholic faithful in Benin and the rest of francophone Africa⁴⁰.

It is evident that Christianity, and for that matter Catholicism, have been a catalyst of change in many sub-Saharan African countries. The question is how Catholicism is managing this growing AIC influence, while moving forward with the inculturation process⁴¹. One way is to adapt the methods of evangelisation to suit the African traditional identity and worldview; another is to restrain the Catholic-Christian paternalism by introducing some African cultural elements to make the Gospel of Jesus Christ more relevant to the African spirituality. The aim is to promote the notion of the Church as a «place to feel at home»⁴².

Overall, to effectively counteract the spread of AICs, there are three major challenges to be met by the African Church and African theologians: i) to be open to plurality, ecumenism, and dialogue; ii) to dare to explore with rigour and method new spaces, or to revisit some spaces in ATR which are not already occupied by AICs; iii) to invest in the reading of the signs of the times to elaborate a contextualised theology that will make the Church in Africa an actual servant Church in waiting and celebrating the final redemption especially liberation from fear.

6. Miracles, Instant Riches, and “Merchandising” with God

It has been shown that miracles, instant riches, and sometimes merchandising with God represent the *modus operandi* of

40. Vicentia Tadagbé Tchranvoukinni, also known as “Parfaite”, founded the “Very Holy Church of Jesus Christ” in 2009. She claims to have come down from heaven 25 years ago in northern Benin, as an abandoned baby found in a bush by a Fulani shepherd, and to be “the Holy Spirit of God” in flesh and blood.

41. The book *Des pretres noirs s’interrogent* brought again the question of inculturation into the forefront of academic discourse, providing a good ground in terms of ideas to address the AICs proliferation. See KINKUPU L.S., BISSAINTHE G., HEGBA M. (eds.), *Des pretres noirs s’interrogent. Cinquante ans après*, Karthala, Paris 2006.

42. WELBOURN F.B., OGOT B.A., *A Place to Feel at Home: A Study of Two Independent Churches in Western Kenya*, Oxford University Press, London 1966.

AICs. The healer–prophets, who have become evangelists, parade themselves as “quasi saviours” of unsuspecting believers to whom they promise the impossible. Their main means of communication is the mass media, especially the television and radio. This section presents the survey’s result on the influence the preaching of miracles, instant riches, and the merchandising with God have on the Catholic faithful.

Table 17 shows that 75,43% of respondents think miracles and instant riches have an influence on the Catholic faith. Among them, 67,80% think that this influence is exercised to a very great extent (Table 18).

Table 17. Has the issue of miracles, instant riches, and “merchandising” with God influenced the Catholic faith?

Item	Respondents	Percentage %
Yes	264	75,43
No	86	24,57
Total	350	100,00

Table 18. If “Yes” to what extent?

Item	Respondents	Percentage %
To a very great extent	179	67,80
To some extent	85	32,20
To a very little extent	0	0,00
They have no influence	0	0,00
Total	264	100,00

Concerning the instant result of prayers, it is noted in Table 19 that 91,43% of those surveyed believe that the apparent instant results of prayers in the ATR framework can be a factor pushing Catholics to resort back to ATR practices. Here again, more than half of those who think so (61,56%) also believe that this influence is exercised to a very great extent (Table 20). Consequently, the majority of the respondents seem to think that the Christian God is *slow* in replying to prayers.

Table 19. Do you think that the “apparent instant results of prayers” in ATR, compared with the “apparent slowness” referred to the Catholic Church, have contributed to the resort of many Catholics back to ATR?

Item	Respondents	Percentage %
Yes	320	91,43
No	30	8,57
Total	350	100,00

Table 20. If “Yes” to what extent have the “apparent instant results of prayers” in ATR contributed to the regression of many Catholics to ATR practices?

Item	Respondents	Percentage %
To a very great extent	197	61,56
To some extent	65	20,31
To a very limited extent	58	18,13
They have no influence	0	0,00
Total	320	100,00

The existential concerns of sickness, suffering, and tragic deaths are also influencers of the regression of many Catholics to ATR practices. Table 21 indicates that the overwhelming majority of respondents (94,57%) is in the affirmative, and in Table 22, 77,34% of them think that this influence is exercised to a very great extent. The replies to the question about the regression to “Pentecostal and Charismatic Churches” are even more alarming: 100% of the surveyed are of the opinion that instances of sickness and suffering have influenced many Catholics to shift to Charismatic or Pentecostal churches (Table 23), and to a very great extent for 85,43% of them (Table 24). These figures are of major relevance, as they will determine which type of missionary engagement and methods the Church should apply.

Table 21. Have instances of sickness and suffering influenced the regression of Catholics to ATR practices?

Item	Respondents	Percentage %
Yes	331	94,57
No	19	5,43
Total	350	100,00

Table 22. If “Yes” to what extent have instances of sickness and suffering influenced or contributed to the regression of Catholics to ATR practices?

Item	Respondents	Percentage %
To a very great extent	256	77,34
To some extent	46	13,90
To a very little extent	29	8,76
They have no influence	0	0,00
Total	331	100,00

Table 23. Have instances of sickness and suffering influenced Catholics to shift to Charismatic or Pentecostal churches?

Item	Respondents	Percentage %
Yes	350	100,00
No	0	0,00
Total	350	100,00

Table 24. If “Yes” to what extent have instances of sickness and suffering influenced Catholics to shift to Charismatic or Pentecostal churches?

Item	Respondents	Percentage %
To a very great extent	299	85,43
To some extent	51	14,57
To a very little extent	0	0,00
They have no influence	0	0,00
Total	350	100,00

Another overwhelming majority (82,29%) believe that the open demonstration of so-called “spiritual power” through public miracles is an important influencer pushing Catholics to shift to Charismatic and Pentecostal Churches (Table 25). Within such an overwhelming majority, 88,89% think that this influence is exercised to a very great extent.

Table 25. Has the open demonstration of “spiritual power” through public miracles influenced or contributed to the shifting of Catholics to Charismatic or Pentecostal Churches?

Item	Respondents	Percentage %
Yes	288	82,29
No	62	17,71
Total	350	100,00

Table 26. If “Yes” to what extent has the open demonstration of “spiritual power” influenced or contributed to the shifting of Catholics to Charismatic or Pentecostal Churches?

Item	Respondents	Percentage %
To a great extent	256	88,89
To some extent	32	11,11
To a limited extent	0	0,00
They have no influence	0	0,00
Total	288	100,00

6.1. *The Catholic Faith, AICs, and ATR*

In the end, the respondents were asked to estimate the percentage of Catholics resorting back to African traditional religious practices or shifting to AICs. The two cases give opposite results: 64% believe that the percentage of Catholics reembracing ATR is very low (between 1–10%). It decreased to 12% for the above 30% group. On the other hand, 41,43% and 27,43% think that the percentage of Catholics shifting to

Charismatic or Pentecostal Churches is respectively above 30%, and between 20 and 30%. The survey clearly shows that Catholics tend to head themselves more towards AICs than ATR. The former poses a greater threat to the Catholic faith in Africa than the latter.

Table 27. In your considered opinion, what is the percentage of active Catholics resorting back to African traditional religious practices?

Item	Respondents	Percentage %
1–10%	224	64,00
11–20%	62	17,71
21–30%	22	6,29
Above 30%	42	12
Total	350	100,57

Table 28. In your considered opinion, what is the percentage of active Catholics shifting to Charismatic or Pentecostal churches?

Item	Respondents	Percentage %
1–10%	81	23,14
11–20%	28	8,00
21–30%	96	27,43
Above 30%	145	41,43
Total	350	100,00

7. Challenges to Interpretation and Missionary Perspectives

The increasing number of Catholics regressing to forms of ATR or shifting to AICs are putting the future of the Catholic faith on the Africa continent at stake. The Church is thus called to provide appropriate responses to address this phenomenon, focusing in particular on inculturation, the interpretation of the African context, and the missionary pastoral methods.

7.1. *Challenges to a Correct Interpretation and Inculturation*

The latest trend of “inter–denominational copy phenomenon” or “interdenominational borrow”, whereby Catholics emulate how AICs do things and vice versa, is gradually gaining roots in our Church. Catholics who seek revival employing unorthodox means akin to sensationalism, and this call for the elaboration of a proper method of evangelisation, one relying on a Catechesis that takes into account the daily concerns of the Catholic faithful. At the same time, the challenge of African nationalism being transferred from the political into the ecclesial domain, requires the development of a theological fruitful approach enabling to correctly interpret the African realities, and their influence on the African people in terms of inculturation. The reinvigoration of the inculturation process for a clearer understanding of the background of African Catholics, and of the context they live in, is essential to bring to an end the “massive drift” to AICs and to ATR practices.

The advance of inculturation within the framework of the African traditional identity and worldview would allow the development of a solid African Christian culture, which in turn would provide Catholics with the necessary intellectual capacities, knowledge, and tools to understand reality around them, in order to preserve their faith in times of troubles, without feeling the need to turn to AICs or return to ATR for spiritual support. John Paul II called it «living culture, that is, the principles and values which make up the ethos of a people». He continued in the same direction concerning faith and culture, and said: «The synthesis between culture and faith is not just a demand of culture, but also of faith [. . .] A faith which does not become culture is a faith which has not been fully received, not thoroughly thought through, not faithfully lived out»⁴³. Due

43. Pope JOHN PAUL II, *Discourse to the participants at the National Congress of the Movement of Cultural Commitment*, 16 January 1982, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/january/documents/hf_jp-ii_spe_19820116_impegnno-

to the lack of a solid and robust Christian culture, in times of troubles and need of spiritual support, faith is disoriented and some people in Africa resort to ATR, as much as in Europe people resort to fortune-tellers. There is need for a strong study in this area. Catholic social analyst, communicators, and commentators need to be more up to their task.

7.2. *Missionary and Pastoral Methods*

In the Apostolic Exhortation *Pastores Dabo Vobis* 1, John Paul II started with the promise of God to his people: «I will give you shepherds (i.e. pastors) after my own heart» (Jer 3:15). He insisted that:

Without priests the Church would not be able to live that fundamental obedience which is at the very heart of her existence and her mission in history, an obedience in response to the command of Christ: «Go therefore and make disciples of all nations» (Mt 28:19) and «Do this in remembrance of me» (Lk 22:19; Cf. 1Cor 11:24), i.e. an obedience to the command to announce the Gospel and to renew daily the sacrifice of the giving of his body and the shedding of his blood for the life of the world.

As much as the person of the priest is essential to the fulfilment of the Church's mission, a re-interpretation of his task is needed. The first method is that of a paradigm shift from "priesthood" to "pastor-hood". The Church is seen as excessively clerical and not shepherding or "pastoring" the people of God enough. That is why many Africans take Christianity as a social association, while serious cases of everyday life are treated at home or somewhere else apart from the Church.

A new interpretation of the conception of time will also be important. For ATR time is more or less cyclical, featuring two

culturale.html/. The translation of the quote from Italian into English is drawn by Pope John Paul II's letter to H.E. Cardinal Agostino Casaroli on the establishment of the Pontifical Council for Culture, 20 May 1982, www.cultura.va/content/cultura/en/magistero/papa/JohnPaullII/fondazione.html/.

dimensions of past and present mingled with the near future. Time is mostly linked to concrete life events. The Christian approach to time is rather linear. The gap generated by the Christian approach with a particular focus on the far future (eternity) have been filled by AICs and ATR. This means that concerns of the African in present circumstances are taken more seriously than concerns of eternity. New pastoral methods must be adopted to address this problem related to time conception.

To strengthen the faith, “the African solidarity” which is the means of support within families, can be encouraged. This type of solidarity can be encouraged within Small or Basic Christian Communities (BCC) where families are directly touched with the sharing of the gospels and the open living of the Christian faith. Recently, the Catholic Missionary Institute of Abidjan organised a Round Table on Small/Basic Christian Communities and their social and ecclesia relevance. It was attended by religious men and women but mostly by those preparing for the ministerial priesthood. The appeal to the seminarians and others present is their active support for and involvement in using the BCCs to favour the sharing of the conversion experience of Catholics.

In many African countries, especially in francophone West Africa, New Ecclesial Communities (NCE) are on the increase. These NCEs have varied charisms from those that are charismatic in nature to those which use songs and singing as a form of evangelisation. Others take care of families building them into authentic Christian families. Here again “pastors” are needed to follow and canalise the energy and activities of the NCEs. Even though dangers exist around the “out-of-hand-activities” of some of the NCEs, for the time being, they are playing a great role of proximity evangelisation and giving space to individuals to have a faith and conversion experience and be able to speak about their experiences openly. This could be a new method of evangelisation.

7.3. *The Future of the Catholic Faith in Africa*

A huge amount of work must be done to perfect the inculturation process in the domain of family and ancestral worship in Africa. This work, however, must be followed by an adequate and widespread implementation of its findings. Otherwise, the future scenario will witness the Catholic Church carrying out the initial task of evangelizing the continent, but to the benefit of AICs or Charismatic and Pentecostal churches, towards which the Catholic faithful will increasingly flow. The only joy for the Catholic Church would be that of having introduced them to Christ.

The data of the survey illustrated in Chapter 4 show that the regression of Catholics to ATR practices is less a problem than their shifting to AICs. These churches have formed a massive movement, which is making inroads into the consciousness of the people. The pastors of souls are thus called upon to show the way by their serious involvement in the teaching authority of the Church. The Church in Africa needs more “pastors” and not necessarily more priests.

There is a strong need to change the teaching methods of pastoral subjects or mission theology, by including specific inculturation and media skills concerning also the fields of television broadcasting, online streaming and, most importantly, rural radio communication. There is a strong need for social communicators, who can stimulate the consciousness of the Catholic faithful to challenge the status quo.

Obviously, the Church cannot control what people watch on television, although it is a very powerful means of attraction used by AICs and ATR sects. However, it can foster a better comprehension of the African situation among African Catholics, with a view to enacting the necessary measures to address their increasing tendency to opt for Charismatic and Pentecostal churches, in the first place, or to resort to African traditional religious practices. Like it or not, most Catholics are patronising programmes from other churches

because they feel their spiritual and pastoral needs are met there. To turn this trend around, a long-lasting revival of the African Catholic Church is needed, and the mission has the task to bring it about.

Church's Response to the Impact of Religious Fundamentalism on the Christian Communities in West Africa with Ghana as a Case Study

EMMANUEL KOJO ENNIN ANTWI*

Presently, the Church in Africa is confronted with the problem of religious fundamentalism, both within and outside Christianity: the new Christian fundamentalist movements and Islamic radicalism are on the rise, irrespective of the wind of democracy, religious freedom, and the respect for human rights blowing all over the continent. However, the international media tend to put a lot of emphasis on fundamentalism in Islam due to its terrorist manifestations, but they largely overlook the thorny issue of the thriving neo-Pentecostal and Charismatic movements. This work explains how and why the neo-Pentecostals and Charismatics in Africa have become a major issue for the Christian faith, outlining the responses that the Church should provide to effectively meet this serious challenge. In the broader context of West Africa, the rise of fundamentalism in Ghana is examined as a case study.

The proclamation of the Kingdom of God by Jesus Christ, culminating in his sacrifice on the cross and the resurrection, was meant for the salvation of mankind. The salvation history, beginning from creation to redemption, necessitated the Christ event that has resulted in the establishment of Churches and Christian communities all over the world. In the course of time, they encountered many intra and inter-religious challenges, such as heresies, schism, crusades, and the reformation. Presently, the Church in Africa is confronted with the problem

* Senior Lecturer at the Department of Religious Studies, Faculty of Social Sciences, Kwame Nkrumah University of Science and Technology, Kumasi, Ghana.

of religious fundamentalism, both within and outside Christianity: the new Christian fundamentalist movements and the Islamic radicalism, which are both on the rise irrespective of the wind of democracy, religious freedom, and the respect for human rights blowing all over the continent. However, the international media tend to put a lot of emphasis on fundamentalism in Islam due to its terrorist manifestations, but they largely overlook the thorny issue of the thriving neo-Pentecostal and Charismatic movements. This paper aims to explain how and why the neo-Pentecostals and Charismatics in Africa have become a problem for the Christian faith, outlining the responses that the Church should provide to effectively meet this serious challenge. In the broader context of West Africa, the rise of fundamentalism in Ghana is examined as a case study.

1. Religious Fundamentalism: an Overview of the Phenomenon

The term “fundamentalism” derives from the Christian domain, precisely from the series of publications entitled *The Fundamentals: A Testimony of Truth*, authored by north American Protestants between 1910–1915, which dealt with the fundamentals of the Christian beliefs such as the divine inspiration, the infallibility of the Bible, and the divinity of Jesus Christ¹. However, “fundamentalism” as a widespread phenomenon became very prominent in the last part of the 20th century, affecting most religions². Powerful conservative movements arose worldwide invoking «some type of religious tradition to refute the progressive differentiation between the sacred and the secular institutions»³. Fundamental-

1. JEBENS H., *Pathways to Heaven*, Berghahn, New York 2005, 227.

2. ZEIDAN D., *The Resurgence of Religion: A Comparative Study of selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses*, Brill, Leiden 2003, 1–2.

3. MISZTAL B., SHUPE A., *Making Sense of the Global Revival of Fundamentalism*, in MISZTAL B., SHUPE A. (eds.), *Religion and Politics in Comparative Perspective: Revival of Religious Fundamentalism in East and West*, Praeger, Westport 1992, 3–9.

ists define their religious faith in literalist and absolutist manners, avoiding all forms of adaptation, compromise, and critical reinterpretation of their sacred texts⁴. David Zeidan lists scripturalism, radicalism, extremism, exclusivism, ideologization of truth, and creation of alternative societies, among others, as the main attributes of fundamentalism⁵.

What gave impetus to the fundamentalist movements are social change, modernism, secularization, and globalization, which they felt were influencing the religious space negatively and saw the need to refer back to their sacred traditions and practices in order to cope with the changing world⁶. In short, the fundamentalists believe that the sacred traditions have been tainted by the secular culture. They thus have the conviction that in order to influence the religious space positively in accordance with their religious traditions, they must act against modernism and secularization that they find as having a bad impact on their religions. In an effort to carry out such agenda, they end up bringing division and conflicts in the society. The fundamentalists exclude and disregard other members who do not share in their ideologies and join their movements. In an attempt to influence the society with their teachings and ideologies, they end up becoming too radical to the extent of leading to violence. There are some individuals and non-state groups who commit acts of violence «with fundamentally religious motivation»⁷. Consequently, the eruption of religious conflicts and violence in the world are usually blamed on fundamentalism.

4. VOLL J.O., "Fundamentalism", in ESPOSITO J.L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford University Press, Oxford 1995, 32–34.

5. ZEIDAN D., *The Resurgence of Religion: A Comparative Study of selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses*, 16.

6. MISZTAL B., SHUPE A., *Making Sense of the Global Revival of Fundamentalism*, 5–8; KALU O., *African Pentecostalism: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2008, 251–252.

7. KING S.B., *Religion and Violence*, in MUCK T.C., NGARSOULEDE H.A., McDERMOTT G.R. (eds.), *Handbook of Religion: A Christian Engagement with Traditions, Teachings, and Practices*, Baker Academic, Grand Rapids 2014, 765.

Nevertheless, not all religious-driven conflicts and violence can be blamed on fundamentalism or religion *per se*, since other factors come into play. For instance, the conflict between the Muslim world and the western world is more about «relative power and control, respect, globalization, access to oil», and injustices⁸. Other conflicts and violence are due to state institutions identifying themselves with one religion for political reasons and for power, especially in the cases where a majority seeks to subdue minority groups⁹. There are other religious conflicts, which could be caused by people who are dissatisfied with the current leadership and instead of using dialogue resort to violence in resolving them.

Religious fundamentalism breeds fanaticism, exclusivism, extremism, and radicalism which are a challenge to the entire Christian community and the society as a whole. In West Africa, this challenge is posed by Christian and Muslim fundamentalist groups. In both religious fronts, the misinterpretation of the sacred scriptures, traditions and tenets of the religion can be the motivating factors leading to conflicts and violence¹⁰. For instance, some terrorist groups abused the notion of martyrdom, carrying out terrorist attacks as if they were a duty to God. Further instances are the promise of the remission of sins for the participants in the first crusade made by Pope Urban II, and the

8. *Ibidem*, 766.

9. *Ibidem*, 766–767. When a state identifies itself with a religion, there is the tendency to use religious justification to commit acts of violence. Some Christian political leaders in Nigeria, such as Nnamdi Azikiwe and Obafemi Awolowo, separated «their Christianity from their political identities». Nevertheless, in the north, Islam and political identity were intertwined, such as in the case of Ahmadu Bello. See LARKIN B., MEYER B., *Pentecostalism, Islam and Culture: New Religious Movements in West Africa*, in ARYEAMPONG E.K. (ed.), *Themes in West Africa's History*, James Currey Ltd, Oxford 2006, 305–306.

10. Among Christian fundamentalists, there are some biblical texts, such as Matthew 10:34, which are interpreted literally, in a way that seem to support violence and division. As for Islam, wrong interpretations of certain teachings of the Qur'an on Jihad, afterlife, and its rewards, can also lead to violence (SOOKHDEO P., *Understanding Islamist Terrorism: The Islamic Doctrine of War*, Isaac Publishing, McLean 2009, 110–116).

promise of forgiveness of sins and entrance to heaven for those who give their life on the battlefield, as regards Islam¹¹. The love of neighbor enshrined in the traditions of all religions, especially the Abrahamic ones, contradicts the motivation for religious violence.

2. Christian Fundamentalism

2.1. *Origin and Historical Development*

Though the term “fundamentalism” appeared much later in history, Christian fundamentalism dates back to the time of the establishment of the Church. In the early church, there were signs of people who wanted to separate from the Christian community due to differences in doctrines, as reflected in the letters of John (1Jn 2:18–19). Throughout the centuries, the model of the early Church was adopted by various groups claiming to be the only true Christians because they were holding on to the Christian fundamental beliefs and practices, unlike other Christians who had to be excluded from the Christian domain. Christian fundamentalism gained prominence at the time of the reformation, and became aggravated especially in the United States from the 19th century¹², as a reaction of the American Protestantism against the advance of liberal tendencies within its fold. From the United States, it then spread on a global scale till today¹³.

The objective of the Protestant fundamentalist movements was to defend the tenets of the Christian faith against the negative impact of modernism on the society, which was challenging the

11. SOOKHDEO P., *Understanding Islamist Terrorism*, 110–113; KING S.B., *Religion and Violence*, 768–769.

12. ZEIDAN D., *The Resurgence of Religion*, 23.

13. MOLTSMANN J., *Fundamentalism and Modernity*, in KÜNG H., MOLTSMANN J. (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, SCM Press, London 1992, 109–115.

authority of the Christian revelation¹⁴. A lot of questions were raised on the authenticity of the divine revelation as people began to lose respect for the sacred. Secularization sought to attribute divine interventions to natural causes and render religious values less important. Due to the influence of modernism and secularization, some Christians began to adopt certain forms of life, which were seen to go contrary to some fundamental teachings of the sacred scriptures. The fundamentalists thus admitted that the society's inability to follow the teachings of the sacred scriptures to the letter was a problem to the entire society. Moreover, they had an ardent zeal for evangelization, and considered it a duty to reach out to as many people as possible to be saved¹⁵.

Fundamentalism gave rise to Christian radicalism. Anthony van Fossen identifies three main types of Christian radical religious movements: the prophetic movements, based on utterance by a person supposedly coming from the divine; the millennial movements, promising an immanent paradise for its adherents and punishment for unbelievers; the messianic movements, which proclaim God as their leader and await his intervention in history to fulfill previous predictions¹⁶. He cites the Jehovah's Witnesses and the Mormons as part of the millennialists, and points out that the prophetic movements are able to attract followers because they promise deliverance from sickness, life troubles, and witchcraft. These movements are deemed fundamentalists by outsiders and not by their members¹⁷. With the

14. ZEIDAN D., *The Resurgence of Religion: A Comparative Study of selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses*, 23–24.

15. JEBENS H., *Pathways to Heaven*, 228.

16. VAN FOSSEN A.B., *Radical Religious Movements: A Global Perspective*, in MISZTAL B., SHUPE A. (eds.), *Religion and Politics in Comparative Perspective: Revival of Religious Fundamentalism in East and West*, Praeger Publishers, Westport 1992, 151–163.

17. KWAKU GOLO B.W., *Exploring contemporary (Christian) Religious Fundamentalism: The Contest for Public Influence between Neo-Pentecostals and the Power of Globalisation*, in MÁRTENSSON U., BAILEY J., DYRENDAL A., RINGROSE P. (eds.), *Fundamentalism in the Modern World: Fundamentalism, Politics and History: The State, Globalisation and Political Ideologies*, I.B. Tauris, London 2011, 175; MOLTSMANN J., *Fundamentalism and Modernity*, in KÜNG H., MOLTSMANN J. (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, 109.

exception of the Mormons who have their own scriptures, the others, particularly the Pentecostals, put much emphasis on the inerrancy of the Bible, the charismatic gifts of the Spirit, and the «empowering baptism by the Spirit after conversion»¹⁸.

Africa has its share of Christian fundamentalist movements. They spread throughout the continent in the period of the boom of the missionary and evangelization activities. Some of them are heavily influenced by their mother churches abroad, which are mainly headquartered in the United States, from where fundamentalist books and videos are sent¹⁹. West Africa, and for that matter Ghana, is not spared from this phenomenon.

2.2. Rise of Fundamentalism in Ghana

The first phase of evangelization in Ghana, like in the other sub-Saharan African regions, took place in conjunction with the arrival of European merchants in the 15th century²⁰, although Christianity had already reached Africa at the time of the Apostles²¹. The coming of European missionaries in the 19th century, during the colonization era, marked the second phase of the Christian evangelization. Like many African countries, Ghana inherited a post-reformation Church,²² and the presence of both

18. ZEIDAN D., *The Resurgence of Religion*, 24.

19. NUGENT P., *Big Men, Small Boys and Politics in Ghana: Power, Ideology and the Burden of History, 1982–1994*, Asempa Publishers, Accra 1995, 188.

20. For instance, the Portuguese merchants who first came to Ghana in 1482 came along with the Roman Catholic Augustinian missionaries. Their arrival began the first phase of Christian evangelization in Ghana, which ended with the departure of the Portuguese in 1637. See SARBAH C.E., *The Planting of Christianity in Ghana: A Critical Review of the Approaches*, in «Trinity Journal of Church and Theology», vol. 23, n. 2, 2014, 7–26; NUKUNYA G.K., *Tradition and Change in Ghana: An Introduction to Sociology*, Ghana University Press, Accra 2003, 120.

21. «Christianity in Africa is neither a recent happening, nor a by-product of colonialism — its roots go back to the very time of the Apostles». See BAUR J., *2000 Years of Christianity in Africa: An African Church History*, Paulines, Nairobi 2009, 16.

22. Churches were established by the Basel Missionary Society (1829), the Methodists (1835), the Bremen Mission (1847), and the Roman Catholics (1880). See

Catholic and Protestant missionaries²³ created the impression that Christianity exists in various forms among the diverse denominations²⁴. The disunity among the mother churches in Europe had an impact on the Christian evangelization of the country. As if this disunity was the norm in Christianity, later fundamentalist Christian movements began to shoot off from the mainline churches, being founded by others who felt having some charisma for the proclamation of the Gospel²⁵. These charismatic pastors did not find anything wrong with the establishment of new churches since they were convinced that Christianity could exist in different denominations.

Pentecostalism, which emerged out of protestant fundamentalism, appeared on the religious terrain of Ghana from the 1920s, when some European and American Pentecostals with fundamentalist roots tried to evangelize the then Gold Coast²⁶. Another form of Pentecostalism, neo-Pentecostal and Charismatic churches, sprang up in the 1960s, along with the African Indigenous Christian churches²⁷, and began to introduce some traditional elements that the mainline churches²⁸ had neglected, such as the healing prophecy

POBEE J.S., *Kwame Nkrumah and the Church in Ghana*, Asempa Publishers, Accra 1988, 61; NUKUNYA G.K., *Tradition and Change in Ghana: An Introduction to Sociology*, 121; BUAH F.K., *A History of Ghana: Revised and Updated*, Macmillan, Oxford 1998, 132.

23. David Kpobi affirms that «the rise of independent churches in Africa is reminiscent of the schismatic controversies in the history of the Christian in Europe and elsewhere». See KPOBI D., *Mission in Ghana: The Ecumenical Heritage*, Asempa Publishers, Accra 2008, 95.

24. BAUR J., *2000 Years of Christianity in Africa: An African Church History*, 17.

25. *Ibidem*.

26. LARKIN B., MEYER B., *Pentecostalism, Islam and Culture: New Religious Movements in West Africa*, in AKYEAMPONG E.K. (ed.), *Themes in West Africa's History*, Ohio University Press, Athens 2006, 289–290.

27. OFORI ATIEMO A., *Clouds That Bring No Rain: Religious Revival and Corruption in Ghana*, in «Trinity Journal of Church and Theology», vol. 23, n. 5, 2016, 6–23.

28. The mainline churches are those ones established by the missionaries from around the 15th to the 19th centuries. Some of these churches are the Catholic, Methodist, Presbyterian, and Anglican.

and the use of music with African rhythm in their worship²⁹. This new wave of Pentecostalism started with some individuals who claimed to have special charisma for evangelization. These independent Pentecostal movements were known as the neo-Pentecostals, and in a popular Ghanaian parlance as the Charismatic churches³⁰. The name neo-Pentecostal was given to the movements to distinguish them from the classical Pentecostal movements, whose establishment was due to the instrumentality of the Pentecostal movements abroad. They were called charismatic churches in a popular Ghanaian parlance because the movements focused much on the charisma of the founder.

In the 1980s and 1990s, these neo-Pentecostals and Charismatic churches took hold in the country by exploiting the severe economic hardships the people were facing³¹. These movements were a new form of Pentecostalism with more emphasis on prosperity preaching, prophecies and the performance of miracles. The university campuses were used in this period to spread neo-Pentecostalism³². They had predominantly youth membership and used an American style of worship³³, which was very appealing to the youth. Their strategy looked more like recruitment than evangelization. Most of their members were already Christians in the mainline churches, who were enticed into these new groups by the argument that they were

29. NUKUNYA G.K., *Tradition and Change in Ghana: An Introduction to Sociology*, 126.

30. OMENYO C.N., *Pentecost outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Boekencentrum Publishing House, Zoetermeer 2006, 96.

31. *Ibidem*.

32. «Pentecostalism has deep roots in the rise of "Campus Christianity" just as the radicalism of Islamism was forged in groups like the Muslim Students' Society, which has been at the forefront of espousing radical Islamist ideas». See LARKIN B., MEYER B., *Pentecostalism, Islam and Culture: New Religious Movements in West Africa*, 302.

33. OMENYO C.N., *Pentecost outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, 96.

receiving the right Gospel, and by the performance of miracles to provide for their material needs as well.

This posed a challenge to the mainline churches, since many of their members increasingly shifted to the new fundamentalist groups. Their growth has also been facilitated by the constitutional provisions³⁴ protecting religious freedom. The Adventists have gained much ground in recent years, attracting followers in many places. The Jehovah Witnesses have succeeded in establishing their presence by visiting people house to house. The Mormons, who mostly come from the United States of America, are yet to make an impact on the society, but it is common to see them walking in twos in white shirts and black trousers on the streets of Ghana. One can also see their beautifully decorated temples of European style, being built in different places across the country³⁵. Pentecostals, neo-Pentecostals, and Charismatics are also increasing in their numbers³⁶.

The 2000 population census shows the following religious adherence demography in Ghana³⁷: 68,8% Christians, 15,9% Muslims, 8,5% traditionalists, 0,7% others, and 6,1% indicating

34. The principle of religious freedom was enshrined in the first constitution after Ghana's independence in 1957, and was later confirmed by the 1992 constitution, which openly states the freedom of the Ghanaian citizens to practice any religion (Art. 21, 1c).

35. According to the Provisional National Defense Council (PNDC) government, some of the practices of the Jehovah Witness and the Mormons were demeaning towards the African culture while tolerating disrespect towards the political authority. See NUGENT P., *Big Men, Small Boys and Politics in Ghana: Power, Ideology and the Burden of History, 1982–1994*, 188.

36. Ogbu Kalu raises a question on whether or not African Pentecostalism could be classified as fundamentalistic. He identifies some of the traits that might not accord well with the classification. See KALU O., *African Pentecostalism: An Introduction*, 250–255. On the same matter see also KWAKU GOLO B.W., *Exploring contemporary (Christian) Religious Fundamentalism: The Contest for Public Influence between Neo-Pentecostals and the Power of Globalisation*, in MÄRTENSSON U., BAILEY J., DYRENDAL A., RINGROSE P. (eds.), *Fundamentalism in the Modern World: Fundamentalism, Politics and History: The State, Globalisation and Political Ideologies*, 171–173; JENKINS P., *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*, Oxford University Press, Oxford 2006, 12–13.

37. GHANA STATISTICAL SERVICE, *2000 Population and Housing Census*, www2.statsghana.gov.gh/nada/index.php/catalog/3.

those not belonging to any religion. Out of the total number of Christians, the Pentecostals and Charismatics are the majority (24,1%), followed by the Protestants (18,6%), Catholics (15,1%), and others (11%). The Protestant, Pentecostal, and Charismatic communities are made up of many groups and denominations. As a consequence, the Catholics outnumbered the adherents of each single denomination. In the 2010 population census, the percentage of Christians grew to 71%³⁸. However, the ratio of the Catholics fell dramatically to 13,1%, and also the Protestants decreased to 18,4%, while the Pentecostal and Charismatic followers rose up to 28,3%. From the statistics, it is clear that, in the span of 10 years, the Pentecostal and Charismatic churches were able to gain ground among Ghana's population more than the Catholic Church.

Actually, these figures were no surprise, as they were coherent with the trend of the previous years. Indeed, in the decade between 1988–1998, the estimated growth of the Catholic Church in Ghana was 5%, whereas that of the Pentecostal groups was 118%³⁹. There was a rush in this period to establish many Pentecostal and Charismatic churches, with most of the founders coming from the mainline churches⁴⁰. David Kpobi attributes some of the root causes of the emergence of the new churches to the impatience and intolerance on the part of the established institutions, which resulted in some of the members being discontent and dissatisfied with their leadership style, and parted

38. GHANA STATISTICAL SERVICE, *2010 Population & Housing Census*, www.statsghana.gov.gh/gssmain/storage/img/marqueeupdater/Census2010_Summary_report_of_final_results.pdf/.

39. FOLI R., *Christianity in Ghana: A Comparative Church Growth Study*, Trust Publications, Accra 2006, 222.

40. Joseph William Egyanka Appiah from the Methodist church founded the "Musama Disco Kristo Church", while Kwame Nkansah, who was a member of the Presbyterian Church, established the "African Faith Tabernacle". Another presbyterian, Peter Anim, founded the "Christ Apostolic Church", and later became known as the father of Ghanaian pentecostalism. Charles Kobla Nutonuti Wovenu, from the Evangelical Presbyterian Church also founded the "Apostolic Revelation Society". (KPOBI D., *Mission in Ghana: The Ecumenical Heritage*, 95–98).

ways with them to form their own churches⁴¹. He further attributes the rise of the movements to the desire of the African to seek his own salvation in his own environment in protest against the forms presented by the European missionaries that sought to sideline the African culture⁴².

The Ghanaian, and for that matter the African, is «deeply religious»⁴³, and religion pervades through all the social structure. Therefore, any religious change has remarkable implications on the society and on the very life of the people⁴⁴. Christianity from the onset had to face some difficulties and challenges with the African Traditional Religion and its practices, such as sorcery and witchcraft, which the Christian missionaries considered «pagan»⁴⁵ and opposed to the Christian beliefs⁴⁶. The first missionaries had a negative attitude towards the indigenous culture of the people⁴⁷, based upon the wrong perceptions of some local traditional institutions and the misinformation they received from overzealous catechists⁴⁸. As a consequence, they were not able to present to their converts the faith that was in conformity to the traditional practices of the people of Ghana, alienating the early Ghanaian Christians from their cultural roots. This alienation was meant to have a big impact on Christianity in the country, driving some Christians to resort to the practices of their traditional beliefs when in difficult situations⁴⁹.

41. *Ibidem*, 95.

42. *Ibidem*.

43. KUMADO K., *Church and State in Ghana*, in OSEI-BONSU J. (ed.), *A Christian and an African: Essays in Honour of the Rt. Rev. Dr. Peter K. Sarpong, Catholic Bishop of Kumasi, on the Occasion of the 25th Anniversary of His Episcopate (1970–1995)*, n/a, Accra 1994, 80.

44. NUKUNYA G.K., *Tradition and Change in Ghana: An Introduction to Sociology*, 122.

45. BUAH F.K., *A History of Ghana: Revised and Updated*, 138.

46. NUKUNYA G.K., *Tradition and Change in Ghana: An Introduction to Sociology*, 121–122.

47. SARBAH C.E., *The Planting of Christianity in Ghana: A Critical Review of the Approaches*, 10–11.

48. BUAH F.K., *A History of Ghana*, 138–139.

49. NUKUNYA G.K., *Tradition and Change in Ghana: An Introduction to Sociology*, 124.

2.3. Christian Fundamentalist Movements: Challenges to Religious Freedom

Christian fundamentalist movements have posed a challenge to the observance of religious freedom in the country. As mentioned earlier, Pentecostalism rose to prominence in Ghana around the 1960s and 1970s, and began to have a significant impact on the society around the 1980s during the social and economic crisis⁵⁰. In the 1980s, pastors like Nicholas Duncan-Williams, Mensah A. Otabil, Robert Ampiah-Kwofie, Dag Heward-Mills, Charles Agyin Asare, and Paul Owusu Tabiri came to the scene setting up their churches⁵¹. A large number of the Pentecostal churches were established, to such an extent that a lot of people left the established mainline churches to join them⁵². For instance, a number of congregants from the Evangelical Presbyterian and the Catholic churches in Likpe joined the White Cross Society⁵³. Those who decided to shift to Charismatic and neo-Pentecostal churches were attracted by practices that, according to their own perspectives, did not exist in the mainline churches⁵⁴. These practices, however, kept spreading as if it was the order of the day until the 21st century, and are currently very popular. This approach in evangelization and the Pentecostal-charismatic movements have become very appealing to the youth.

In 1989, the Provisional National Defence Council (PNDC) government, headed by Jerry John Rawlings, approved the "Religious Bodies Registration Law" using the proliferation

50. KINGSLEY LARBI E., *Pentecostalism: The Eddies of Ghanaian Christianity*, Centre for Pentecostal and Charismatic Studies, Accra 2001, 46–51; OMENYO C.N., *Pentecost outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, 96.

51. KPOBI D., *Mission in Ghana: The Ecumenical Heritage*, 99.

52. NUGENT P., *Big Men, Small Boys and Politics in Ghana: Power, Ideology and the Burden of History, 1982–1994*, 187.

53. *Ibidem*, 187–188.

54. LARKIN B., MEYER B., *Pentecostalism, Islam and Culture: New Religious Movements in West Africa*, 291.

of churches as the reason behind its introduction⁵⁵. The law requested all religious bodies in the country to seek approval before starting their activities⁵⁶. Shortly before its promulgation, certain religious abuses had been detected in some religious sects⁵⁷, such as the cases of the *Nyame Sompá* and Jesus Christ of Dzoworlu churches, which exploited their members sexually and financially⁵⁸. The church of Jesus Christ of Latter Day Saints and the Jehovah Witnesses were banned⁵⁹: the former taught black inferiority, while the latter refused to salute the national flag and sing the national anthem⁶⁰. This attitude of the Jehovah Witnesses was not new. There was an attempt by the Convention People's Party (CPP) under President Kwame Nkrumah in 1959 to ban the sect and their controversial publications, due to their attitudes towards civil authority and the society at large⁶¹. Though the mainline churches did not approve their behavior, they did not support the CPP's decision to ban the movement and its publications⁶². As a result of the pressure of human rights organizations, the ban on the Jehovah Witness and the Church of Latter Day Saints was lifted after one and a half years, and they were allowed to operate again⁶³.

55. KPOBI D., *Mission in Ghana: The Ecumenical Heritage*, 146–147.

56. OQUAYE M., *Politics in Ghana 1982–1992: Rawlings, Revolution and Populist Democracy*, Thomson Press Ltd, New Delhi 2004, 414–416.

57. Though Ghana was enjoying religious tolerance, there were calls to protect the society from the “prostitution of religion”, with reference to the proliferation of many churches and Christian sects, whose activities were considered to be defying all rules of hygiene. Certain practices and rituals, such as the washing of women by pastors, performed for some members in the name of healing were seen to be socially unacceptable. (KUMADO K., *Church and State in Ghana*, 86).

58. NUGENT P., *Big Men, Small Boys and Politics in Ghana: Power, Ideology and the Burden of History, 1982–1994*, 187–188.

59. OQUAYE M., *Politics in Ghana 1982–1992: Rawlings, Revolution and Populist Democracy*, 416.

60. NUGENT P., *Big Men, Small Boys and Politics in Ghana: Power, Ideology and the Burden of History, 1982–1994*, 188.

61. POBEE J.S., *Kwame Nkrumah and the Church in Ghana*, 166–167.

62. *Ibidem*, 167.

63. KPOBI D., *Mission in Ghana: The Ecumenical Heritage*, 94.

The PNDC considered it as its political duty to check the abuse of religious freedom, but its position was widely deemed as an excuse to interfere in the religious affairs of the country. Kofi Kumado argues that the PNDC, through the “Religious Bodies Registration Law”, just wanted to control the activities of the various churches in order to subordinate them to the state⁶⁴. Mike Oquaye was also suspicious of the official motivation behind the introduction of the Law⁶⁵. The Catholic Bishops Conference and the Christian Council of Churches, on their part, resisted the implementation of the Law, regarding it as «the greatest affront to religious freedom in Ghana»⁶⁶.

Nevertheless, the defense of religious freedom allowed the Pentecostal and Charismatic movements to expand further to the disadvantage of the mainline churches. In recent times, more neo-Pentecostal churches have been founded by some controversial pastors such as Daniel Obinim, Ebenezer Adarkwa Yiadom, Gabriel Akwasi Sarpong, and Kwaku Agyei Antwi (Rev. Obofuor)⁶⁷. They put much emphasis on miracles, healing, exorcism, reverting of curses, speaking in tongues, fasting and prayers, prosperity preaching, aversions to cultural customs and traditions⁶⁸. Some of their practices relate to the traditional belief in witchcraft, the lesser gods, curses, and so

64. KUMADO K., *Church and State in Ghana*, 88.

65. OQUAYE M., *Politics in Ghana 1982–1992: Rawlings, Revolution and Populist Democracy*, 415–416.

66. *Ibidem*, 416.

67. For instance, Obinim, who claims to be an angel, was accused of flogging two teenagers during church service for having engaged in premarital sex. The scene was broadcast live on his TV channel. Most of these pastors have been very controversial in the media. Also their preaching and forms of miracles are always questioned.

68. The Pentecostal and Charismatic churches have a strong aversion towards some practices of the indigenous culture, and this approach militates against the inculturation efforts made by the mainline churches. They deem evil rituals most indigenous practices, and claim to exorcise the people who perform them. (KPOBI D., *Mission in Ghana: The Ecumenical Heritage*, 98–100; LARKIN B., MEYER B., *Pentecostalism, Islam and Culture*, 286–294).

on⁶⁹. Some curse and pray against their enemies. A lot of them have set up radio and television stations, whereas the Catholic Church has not been able to establish its own national television or radio station. Some dioceses have programs on television and radio, such as the “Catholic Digest” of the Archdiocese of Accra, but they do not have the impact of programs such as “Testimony Time”, “Prophecy Time” and “Miracle Sessions”, with which the Pentecostal and Charismatic churches are able to attract members of the mainline churches.

The pastors and leaders of the neo-Pentecostal and Charismatic movements claim to perform miracles⁷⁰. However, they merely seek their personal glory and overlook the sovereignty of God in the working of miracles⁷¹, while enriching themselves at the expense of the very poor and vulnerable people in the society⁷². Some of them⁷³ even humiliate their followers during the television programs, by accusing them of witchcraft. Such allegations sometimes create tensions and bring disunity within the family of the accused.

Most of the faithful who flock to these Pentecostal and Charismatic churches are seeking wealth, employment, healing, visa acquisition, solution to infertility and impotence, bad harvest, just to mention a few. In short, these people are driven

69. CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE OF GHANA, *Ecclesia in Ghana: On the Church in Ghana and its Evangelising Mission in the Third Millennium*, Instrumentum Laboris of the 1st National Catholic Pastoral Congress, Cape Coast April 7–14, 1997, St. Francis Press, Takoradi, Ghana 1997, 133–134.

70. OFORI ATIEMO A., *Clouds that Bring no Rain: Religious Revival and Corruption in Ghana*, 16.

71. ANTWI E.K.E., *Present-Day Christian Miracles Examined in the Light of their Old and New Testament Background*, in «Trinity Journal of Church and Theology», vol. 23, n. 5, 2016, 47–48.

72. OBENG P., *Abibisom (Indigenous Religion) by another Name: A Critical Look at Deliverance Ministries in Ghana*, in «Trinity Journal of Church and Theology», vol. 23, n. 2, 2014, 27–40.

73. There is an instance when Bishop Daniel Obinim humiliated a woman by asking her to carry a bag of cement to walk for about four kilometers for failing to stake lotto numbers that he supposedly disguised himself as a young boy and gave her.

by the prospect of receiving material gains through divine intervention supported by prosperity preaching, which brings into question the Christian theme of suffering⁷⁴. Suffering, disease, premature death, and poverty are seen to be either a curse or coming from the devil, and the one afflicted needs deliverance, often in the form of exorcism.

The demand of the followers of the neo-Pentecostal and Charismatic movements to receive answers to their problems puts pressure on their leaders to perform miracles to the extent that sometimes they try to fake some of them⁷⁵. Pastors such as Rev. Isaac Opoku, popularly known as Obotuo, Apostle John Blessed Blay, known as Rev. Obotan, and Prophet Williams Dominic Appiah, claim to have repented, admitting that some of their practices are characterized by tricks and magic. It has recently come to light that there are some of the pastors who hire people to come and stage miracles. These people are trained to feign that they are sick and get healed in the course of the miracle session. Others who get to watch these miracles on television also flock to the pastors seeking their healing. They end up not being healed, but rather being exploited financially. In this regard, some pastors have begun to condemn one another's teachings and practices, accusing their rivals of not being true pastors.

While performing their practices of deliverance, some of the pastors have been accused of human rights violations, noise pollution, exploitation, and religious enslavement of the vulnerable⁷⁶. Their exorcism looks more like a torture than a spiritual encounter, although the "victim" offers himself/herself

74. ONAIYEKAN J.O., *Seeking Common Grounds: Inter-Religious Dialogue in Africa*, vol. 1, Paulines, Nairobi 2013, 131–132.

75. ANTWI E.K.E., *Present-Day Christian Miracles Examined in the Light of their Old and New Testament Background*, 48–52; OSEI-BONSU J., *Catholicism Made Easy: Responses to 150 Questions On the Catholic Faith*, vol. 1, St. Francis Press, Takoradi 2018, 316–317.

76. OBENG P., *Abibisom (Indigenous Religion) by another Name: A Critical Look at Deliverance Ministries in Ghana*, 27–33.

freely, as he/she is convinced of being tormented by evil forces. Such situation on the part of the neo-Pentecostal and Charismatic movements led Pashington Obeng to state that, while the Ghanaian government is right to promote religious freedom and human rights and to accommodate religious diversity, it «fails to address the points of intersection and divergence between gender politics, abusive religious practices, religious liberty, and human rights»⁷⁷. As a matter of fact, so far, it has been difficult to find the appropriate solutions to the religious abuses perpetrated by Christian fundamentalist groups due to the state's constitutional provision of religious freedom⁷⁸.

2.4. *Response of the Catholic Church in Ghana*

An increasing number of Catholic faithful visit the Pentecostal and Charismatic churches with the aim of going for *mpaebo* (prayers)⁷⁹, and on their return maintain that the Catholic Church must adopt the Pentecostal practices as well. This is because they feel that their “traditional” forms of prayers are not effective as compared to those performed by the Pentecostals and Charismatics. The pastors of these fundamentalist groups are perceived as more proficient than the Catholic priests in ensuring recovery from spiritual sicknesses⁸⁰, as well as protection from evil and the curses of enemies, through exorcism, healing, reverting of curses, and cursing of enemies.

The Catholic Church already possesses the relevant means to help her members to meet their spiritual needs. However, it

77. *Ibidem*, 29.

78. KUMADO K., *Church and State in Ghana*, 81.

79. The channel OB TV, owned in Ghana by Daniel Obinim, also known as Bishop Obinim or Archangel Obinim, telecasted a Nigerian Catholic priest who turned to him for healing.

80. In some parts of Africa and in Ghana in particular, it is a common belief that there are physical sicknesses and spiritual sicknesses. Some of the spiritual sicknesses are manifested physically, and their cure need spiritual help through the performance of rituals by traditional priests. Pastors of the neo-Pentecostal movements claim to cure both physical and spiritual sicknesses.

is the style of the performance by the Pentecostal and Charismatic movements that attracts the members of the mainline churches. To halt the exodus of their members towards these fundamentalist denominations, the mainline churches, and the Catholic Church in particular, have introduced cultural elements and some practices of the new Christian movements into their form of worship, music, and prayers⁸¹. However, to what extent can the Catholic Church adopt and adapt some of these Pentecostal practices? Imitating some of the practices of the Pentecostal and Charismatic churches also poses some theological questions. Some of their practices contradict the Catholic tradition. For instance, the Pentecostal “deliverance” in the form of exorcism could be done by the pastors and any member of the church, while in the Catholic Church there are designated priests with express permission from the local ordinary in accordance with the universal law to perform exorcism⁸².

Some priests who made the attempt to imitate the practices of the Pentecostal and Charismatic churches ended up posing some problems for the Church's liturgy. For example, some priests and the Charismatic Renewal⁸³ began to organize healing, deliverance, and “all night”⁸⁴ services. Some priests went to the extreme at the expense of the true spirit of the Catholic

81. The impact of neo-Pentecostalism on the Ghanaian society is such that the phenomenon has «spread into almost all the branches of Christianity, including the Roman Catholic Church». See OFORI A., *Clouds that Bring no Rain: Religious Revival and Corruption in Ghana*, 12. On the same matter, see also SARBAH C.E., *The Planting of Christianity in Ghana: A Critical Review of the Approaches*, 21; LARKIN B., MEYER B., *Pentecostalism, Islam and Culture: New Religious Movements in West Africa*, 290.

82. KONONGO-MAMPONG DIOCESE, *Statutes of the Diocese of Konongo-Mampong*, St. Francis Press Ltd, Takoradi 2007, 51.

83. The Catholic Charismatic Renewal was initially opposed in the Church, until the Ghana Catholic Bishops' Conference took a decision in 1981 to accept it and integrate it by giving it appropriate direction. See OMENYO C.N., *Pentecost outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, 110.

84. Among the Pentecostals, it is a common practice to pray throughout the night till daybreak.

liturgy, and had to be checked or suspended. In the late 1980s, Rev. Fr. Robert McDonnell Cudjoe began a Charismatic movement in the Sekondi–Takoradi diocese, but due to his approach and practices he was suspended from the priesthood. Nevertheless, he continued with his movement, and established his own church at Apowa. The movement died out after his death on 10 July 1994. A similar incident occurred in the year 2000, when Rev. Fr. Henry Frempong began his healing services in the Holy Spirit Cathedral in the Archdiocese of Accra. He was likewise suspended and was later reinstated⁸⁵.

The Catholic Church had understood that religious fundamentalism was a force to reckon with. This awareness is reflected in the discussions of the two National Catholic Pastoral congresses in 1997 and 2014. The first National Pastoral Congress⁸⁶ held in Cape Coast from the 7 to 14 April 1997, acknowledged the challenges posed by the Pentecostal and Charismatic groups in terms of health, healing, and the overemphasis on demonology. It thus recommended that medical attention must first be sought before exorcism is carried out by someone appointed by the Bishop. It also identified the fundamentalist elements in the Charismatic Renewal, and appealed to the hierarchy to provide guidelines for the movements, urging the clergy and the religious to get involved in order to help avoid the excesses and provide the spiritual needs of the Catholics who seek solace elsewhere. The 2nd National Pastoral Congress was held in Sunyani on 5–11 August 2014, and addressed the same issues, reiterating strong concerns about Catholics leaving the Church.

Some dioceses discussed the problem at their synods and other fora, providing some pastoral guidelines. The Acts and Declarations of the first Synod of the Catholic Diocese of Ku-

85. GHANAIAN TIMES, *Ban on Catholic Father Lifted*, 27 December 2002, www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/Ban-on-Catholic-Father-Lifted-30950/.

86. CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF GHANA, *Ecclesia in Ghana: On the Church in Ghana and its Evangelising Mission in the Third Millennium*, Accra 1997, 133–141.

masi in 1984 recommended some special liturgical practices for some groups, including the sick and the youth⁸⁷. It also proposed a celebration of the Eucharist to reflect the culture of the people. Regarding pastoral care of the sick, for instance, the diocese of Konongo–Mampong encouraged the development of the healing ministry to make prayer for healing an integral part of the Catholic life. This must however be done to meet the concrete needs of the people in accordance with the Catholic faith and ethos⁸⁸. “Healing services” are held in the sanctuaries and some parishes to meet the pastoral needs of the people⁸⁹. The diocese of Koforidua, in its 2004 Synod, urged all parish priests to ensure that the children receive sound foundation in the Catholic worship to deter them from leaving the Catholic faith in future as a result of foreseeable influence from Pentecostalism⁹⁰. In recent times, some priests have taken the initiative to proclaim the Gospel of Christ at the market places and on the streets.

It must also be noted that, unmindful of the call of Jesus Christ for unity and love⁹¹, some of the neo–Pentecostal and Charismatic churches are also opposed to any ecumenical dialogue: first among themselves, since they look at one another with suspicion, and then with the mainline churches. The Catholic Bishops Conference is in dialogue with other Christian bodies and councils⁹², but most of these fundamentalist

87. CATHOLIC DIOCESE OF KUMASI, *Acts and Declarations of the first Synod of the Catholic Diocese of Kumasi*, University Press, Kumasi 1984, 13–14.

88. KONONGO–MAMPONG DIOCESE, *Statutes of the Diocese of Konongo–Mampong*, 36.

89. OSEI–BONSU J., *Catholicism Made Easy: Responses to 150 Questions On The Catholic Faith*, 316–317.

90. CATHOLIC DIOCESE OF KOFORIDUA, *Acts of the first Synod of the Catholic Diocese of Koforidua*, 30.

91. «That they may all be one. As You, Father, are in Me and I am in You, may they also be in Us, so that the world may believe that You have sent Me» (Jn 17:21).

92. The main interlocutor of the Catholic Bishops Conference is the Christian Council of Ghana, consisting of members from the Orthodox and Protestant denominations. It was established in 1929 with the aim of promoting justice, peace,

groups, especially the neo–Pentecostals, do not belong to them, and do not want to join any association or organization⁹³. The Church thus finds it difficult, or almost impossible, to establish dialogue and cooperation with them.

At the local and parish levels, however, there are some of the movements, usually those with low membership, which belong to the Local Council of Churches. Since the Catholic Church is always at the forefront of the Local Council of Churches at the station and parish level, it seeks to promote ecumenical dialogue for good coexistence and harmony in the communities. This is reflected in the Acts of the first Synod of the Catholic Diocese of Koforidua in 2004. The Acts of the Synod recommended education on ecumenism and inter–religious dialogue, and urged the faithful and the parishes to take interest in the Local Council of Churches and activities that foster ecumenism. Moreover, the Acts encourages the leaders and members to develop a good relationship with the Local Council of Churches and to have a joint study with them on social justice and good moral values⁹⁴.

3. Recommendations for the Church’s Mission

The rise of Christian fundamentalist movements in Africa has posed some major challenges to the proclamation of the Gospel’s message of Jesus Christ by the Catholic Church⁹⁵. In

unity, and reconciliation both among its members and the society at large. They cooperate also with the Scripture Union and the Pentecostal Council. Altogether, these religious organizations also collaborate with the government from time to time. See SARBAH C.E., *The Planting of Christianity in Ghana: A Critical Review of the Approaches*, 9.

93. KINGSLEY LARBI E., *Pentecostalism: The Eddies of Ghanaian Christianity*, 327.

94. CATHOLIC DIOCESE OF KOFORIDUA, *Acts of the first Synod of the Catholic Diocese of Koforidua in 2004*, 43–44.

95. CONTEH P.S., *Essays in African Religion and Christianity*, Cynergy Media Ent, Accra 2014, 45; OQUAYE M., *Politics in Ghana 1982–1992: Rawlings, Revolution and Populist Democracy*, 416.

the current post-modern and pluralistic environment, Pentecostalism has become a reality, especially in the West African sub-region. Nevertheless, the Church must not just brush aside the approach of the Pentecostal movements in reaching out to the people. E. Kingsley Larbi cautions that «unless proper theological and practical response is made by the leadership of the historic churches, those in the opposing rank will be swept aside as the wind of Pentecostalism blows across the land, gathering all those who are “weak and heavy laden” into its bosom»⁹⁶.

The cultural features of the indigenous people were often misunderstood and neglected in the period of the early missionaries in Ghana and other African countries. But the neo-Pentecostal and Charismatic churches have integrated some of them into their worship and practices, and they are now taking advantage of the tendency of many Catholics to slide back to the African Traditional Religion (ATR) in times of troubles⁹⁷. Therefore, the Church should consider and study the approach of the Pentecostalism in the light of the spiritual expectations of the faithful, so as to provide the appropriate solutions to their problems. This must be done by developing a theology relevant to the African cultural context⁹⁸, although without contradicting the traditions and the basic tenets of the universal Church.

Within the Christian communities, the leadership of the Church must be more approachable to the faithful, and the ongoing formation must be enhanced for both the laity and the clergy. The ongoing formation should focus on a correct interpretation of the scriptures and religious doctrines, and needs to involve the knowledge of other religions to understand the behavior and attitudes of their followers. Ignorance

96. KINGSLEY LARBI E., *Pentecostalism: The Eddies of Ghanaian Christianity*, 3.

97. LARKIN B., MEYER B., *Pentecostalism, Islam and Culture: New Religious Movements in West Africa*, in AKYEAMPONG E.K. (ed.), *Themes in West Africa's History*, 291.

98. BEVANS S.B., *Models of Contextual Theology: Faith and Cultures*, Orbis Books, Maryknoll 2002, 25–27.

of the beliefs of others' religions also triggers fundamentalism. Building on landmark documents such as *Nostra Aetate* and *Unitatis Redintegratio*, the Catholic Church must enhance its engagement in opening new opportunities of interreligious dialogue and ecumenical activities at the leadership and followership levels, with the aim to promote societal harmony against fundamentalism.

On the other hand, religious practices that abuse members of a religious group in the name of religious freedom need to be checked. Religious freedom has played a crucial role in the establishment of Christian communities in Africa, but at the same time, it has also enabled the spread of fundamentalist groups. Religious freedom does not necessarily guarantee a better Christian impact on the society. Rather, it might turn out to be detrimental for the Christian faith, as demonstrated by the case of Ghana. A proper approach to religious freedom must then be developed, and the Catholic Church is called to take the lead in addressing such a fundamental issue for the sake of its mission in the entire African continent⁹⁹.

99. ABOAGYE-MENSAH A.K., *Mission and Democracy in Africa: The Role of the Church*. Asempa Publishers, Accra 1994, 131.

Authors

Fr. Fabrizio Meroni, a PIME missionary priest, is Secretary General of the Pontifical Missionary Union (PMU), Director of CIAM (International Center for Mission and Formation – Congregation for the Evangelization of Peoples), and Director of FIDES (News Agency of the Pontifical Mission Societies). Fr. Meroni worked as Coordinator of the Five Year Project for the Renewal of the Philosophy Department at the Royal University of Phnom Penh, Cambodia (1996–2000). From 2001 to 2011, he served as Director of the Center for Culture and Christian Formation (CCFC) of the Archdiocese of Belém do Pará, Brazil, and Coordinator of University Pastoral Ministry for the same Archdiocese. For 11 years he also taught courses in Systematic Theology at the Instituto Regional de Formação Presbiteral (IRFP) of the Brazilian Bishops Conference (CNNB–NORTE 2) in Belém do Pará and at the Diocesan Seminary of Patos de Minas, Minas Gerais. From 2006 to 2011, he acted as President of the Amazon Center for Bioethics (CBAm). In 2014, Fr. Meroni joined the faculty of the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family at the Catholic University of America, Washington DC, to teach in the area of theological anthropology. He holds a Ph.D. degree.

P. Antoine de Padou Poda, prêtre du diocèse de Gaoua au Burkina Faso, est enseignant–chercheur en Théologie systématique de la mission à la Faculté de Missiologie de l’Université Pontificale Urbanienne de Rome. Après son ordination presbytérale le 30 décembre 1999, il a exercé son ministère sacerdotal comme formateur au séminaire diocésain (1999–2001),

curé de paroisse (2001–2009), président de la commission diocésaine « Foi et culture », directeur diocésain des Œuvres Pontificales Missionnaires (2007–2009) et aumônier de plusieurs mouvements d'action catholique, groupements et associations spirituels. Pétri d'une riche expérience pastorale et associative, formé en management des projets complexes, il est master-expert en gestion des conflits et en éducation sociale, ainsi que docteur en missiologie à l'Université Pontificale Urbainienne de Rome où il enseigne depuis 2016.

Ab. Valentin Dabiré est formateur au grand séminaire Saint Jean-Baptiste de Ouagadougou au Burkina Faso, où il assure les cours de théologie morale, de spiritualité et de méthodologie en théologie. Ses études ecclésiastiques fondamentales se sont déroulées, pour le cycle de philosophie, au grand séminaire Saint Jean-Baptiste de Ouagadougou et, pour le cycle de théologie, au grand séminaire régional Saint Pierre Claver de Koumi (Bobo-Dioulasso). Ordonné prêtre le 17 octobre 1998, il a exercé les fonctions de vicaire à la paroisse de Kampti, et de vicaire, puis de curé à la paroisse de Legmoin. Il est ensuite allé poursuivre ses études en Italie, précisément au Studium théologique Saint Paul de Catane, où il a décroché son diplôme de licence canonique en théologie morale, et à l'Université Pontificale Urbainienne de Rome, où il a obtenu un doctorat en théologie morale.

P. Barly Kiweme Ekwa est un religieux scalabrinien, doctorant en théologie pastorale de la mobilité humaine (Scalabrini International Migrant Institute / Université Pontificale Urbainienne de Rome, Italie), recteur de la mission catholique italienne à Paris et directeur-adjoint du Centre d'information et d'études sur les migrations internationales (CIEMI) à Paris. Les étapes principales de sa formation l'ont amené en Afrique du Sud, au Mozambique, au Brésil, en Suisse, au Luxembourg et en Italie. De 2010 à nos jours, outre sa formation susmentionnée, il consacre son temps

à l'enseignement catéchétique des migrants et réfugiés (sacrements de l'initiation chrétienne et mariage), à l'enseignement des langues, à l'organisation des activités culturelles, à la formation sur la culture africaine et à l'étude du phénomène migratoire. De septembre 2016 à septembre 2018, il a été membre collaborateur de l'association scalabrinienne *Humilitas ONLUS* et responsable du centre latino-américain de Sainte Lucie à Rome. Il est né à Kinshasa, en République démocratique du Congo, le 22 juin 1983.

Le père Aurelio Gazzera est délégué provincial de la Mission des Pères Carmes en République centrafricaine. Curé à Bozoum (à 400 km au nord de la capitale, Bangui), il est aussi, depuis 2003, directeur diocésain de Caritas et de Justice et Paix. Sa mission en Centrafrique commence en 1992 et, en plus de 25 ans, il a réalisé de nombreux programmes concernant l'éducation, le développement agricole et économique, la santé et les réfugiés. Pendant les moments les plus dramatiques de la guerre civile, le père Aurelio Gazzera a réalisé une activité importante de médiation entre les milices, le gouvernement et la population. Il s'occupe en outre d'informer constamment la communauté internationale sur la situation du pays à travers son blog « en direct depuis Bozoum », publié en sept langues (<https://bozoumfr.blogspot.com>). Du fait de son expérience sur la République centrafricaine, il est souvent consulté par des organisations internationales, experts et journalistes.

Fr. Paul Saa–Dade Ennin is a member of the Society of African Missions. He holds an M. Phil. degree in African Studies from the University of Ghana, Legon, and a Doctorate degree in Canon Law from the Pontifical Gregorian University in Rome. He specializes in missionary law, missionary societies and praxis, religion, society and governance, with special interest in how religion interplays with society in Africa. He combines administrative insights in religious issues with scholarly research,

having occupied several senior management positions in ecclesiastical circles. Among them, he has been for six years Vice Superior General in Rome of the Society of African Missions (2007–2013). His research works include *Christianisme missionnaire et spiritualité en Afrique subsaharienne* (2017), *The Role of Religious Institutions on Governance in Africa* (2015); *The Authority of the Diocesan Bishop and the Role of Missionary Institutes in the Mission Ad Gentes* (2013); *Second Special Synod for Africa: Missionary Institutes at the Service of Reconciliation* (2010). His most recent study, *Droit des immigrés: entre droits de l'homme et souveraineté de l'État*, published in «Théologie Africaine, Église et Sociétés» (vol. 13, 2018, pp. 241–263), focuses on the issue of migration from the perspective of human rights and of the ecclesial response. Fr. Ennin is currently the Rector of the Catholic Missionary Institute of Abidjan, Ivory Coast.

Fr. Fabian Gbortsu hails from Ghana and is a Catholic priest in the Society of African Missions. After his Diploma in philosophy from St. Paul's Catholic Seminary in Sowutuom–Accra, Ghana, and Baccalaureate in theology from Grand Séminaire St. Coeur de Marie in Anyama, Ivory Coast, he was ordained priest in July 1999. He served as a missionary in Northern Nigeria for five years and later in Nairobi, Kenya, as a dean of students for three years. He later went for further studies in the University of Strasbourg France, where he obtained a Master's Degree in Catholic Theology with specialization in Moral Theology (Morality and Politics), and a Master's Degree in Ethics and Human Rights from the European Centre for Study and Research in Ethics. He was recalled to Nairobi for the second time to teach at Tangaza University College. He did his doctoral work at the Catholic University of Eastern Africa. His dissertation was focused on the *Contribution of African Traditional Religious Education to Moral Uprightness in Eweland of Ghana*. Fr. Gbortsu then taught in the School of Theology and in the Institute of Social Ministry at Tangaza University College. Since 2016, he has been lecturing

in “African morality” and “African Traditional Religions” at the Catholic Missionary Institute of Abidjan, where he also serves as Director of Strategic Development and Director of Quality Assurance in learning and teaching.

Fr. Emmanuel Kojo Ennin Antwi is a Senior Lecturer at the Department of Religious Studies, Faculty of Social Sciences, of the Kwame Nkrumah University of Science and Technology in Kumasi, Ghana. He holds a Certificate in Theological Sciences from St. Peter’s Regional Seminary, Pedu–Cape Coast; a Bachelor of Arts in Sociology and the Study of Religions from the University of Ghana, Legon–Accra; a Post Graduate Diploma in Education from the University of Cape Coast, Ghana; a Licentiate in Biblical Theology from the Pontifical Urbaniana University, Rome; a Doctorate in Sacred Theology (Old Testament Literature and Exegesis) from the Albert–Ludwig’s University in Freiburg, Germany; a Certificate in Theology and Religious Studies from the International Graduate Academy, University of Freiburg. He is an ordained Catholic Priest belonging to the Diocese of Konongo–Mampong, Ghana. He is the Priest in charge of St. Martha Catholic Church in Antoa–Kwabre, Ashanti–Region. He is also a Visiting Lecturer in Old Testament Studies at the Pope Gregory Seminary in Parkoso–Kumasi, and an Adjunct Lecturer at the Spiritan University College in Ejisu, Ghana.

OMNIS TERRA
PMU CIAM PUBLICATIONS

1. MERONI F. (ed.), *Mission Makes the Church. 1916 – October 31 – 2016 Pontifical Missionary Union*, Aracne, Rome, 2017.
2. MERONI F., GIL A. (coords.), *Laicado y Misión*, PPC OMP, Madrid, 2017.
3. DIARRA P., *Évangéliser aujourd'hui – le sens de la Mission*, MAME, Paris, 2017.
4. MERONI F. (ed.), *Youth, Catholic Church and Religions in Asia*, UUP, Rome, 2018.
5. MERONI F., GIL A. (COORDS.), *La Misión, Futuro de la Iglesia. Missio ad–inter gentes*, PPC OMP, Madrid, 2018.
6. TATAR M., ATLAS T. (COORDS.), *Missio Ad Gentes and Laity*, Missio–Polonia, Warsaw 2018.
7. CEP–PMS, *Baptized and Sent: The Church of Christ on Mission in the World – Extraordinary Missionary Month October 2019*, San Paolo, Milan, 2019 (available also in French, Spanish, Portuguese and Italian).
8. LAZAR T.S. (ed.), *Prospects and Pathways in India: Missio Ad–Inter Gentes*, St. Pauls, Mumbai, 2019.
9. MERONI F. (ed.), *Martyrs in Asia*, UUP, Rome, 2019.
10. MERONI F. (ed.), *Missio Ad Gentes in the Acts of the Apostles*, UUP, Rome, 2019.
11. COLZANI G., *Church's Mission. History, Theology, the Way Forward*, UUP, Rome, 2019.
12. MERONI F., DEVADASS C. (eds.), *The Future of Evangelization in Asia: Theological Reflections*, UUP, Rome, 2019.
13. MERONI F. (ed.), *Challenges to Church's Mission in Africa*, Aracne, Rome, 2020.

MISSIO DEI

COLLANA DI STUDI MISSIOLOGICI E INTERRELIGIOSI

1. Ambrogio BONGIOVANNI, Paolo TRIANNI
Lanza del Vasto. Filosofo, teologo e non-violento cristiano. Uno sguardo critico sull'opera omnia
ISBN 978-88-548-8797-8, formato 14 × 21 cm, 232 pagine, 15 euro

2. Francis Anekwe OBORJI
Mission and Reconciliation. Theology and Pastoral Challenges of Social Violence
ISBN 978-88-548-8646-9, formato 14 × 21 cm, 360 pagine, 18 euro

3. Roberto CATALANO
William Carey e il Trio di Serampore. La missione e i suoi rapporti con l'induismo
II edizione: settembre 2015
ISBN 978-88-548-8765-7, formato 14 × 21 cm, 392 pagine, 19 euro

4. Fabrizio MERONI
Mission Makes the Church. 1916 – October 31 – 2016, Pontifical Missionary Union
ISBN 978-88-255-0850-5, formato 14 × 21 cm, 232 pagine, 15 euro

5. Ambrogio BONGIOVANNI
Educare al dialogo interreligioso. Sfide e opportunità
Prefazione di Michael Louis Fitzgerald
ISBN 978-88-255-2688-2, formato 14 × 21 cm, 88 pagine, 8 euro

6. Fabrizio MERONI
Challenges to Church's Mission in Africa
Prefazione di
ISBN 978-88-255-2841-1, formato 14 × 21 cm, 224 pagine, 20 euro

Printed in January 2020
by «The Factory S.r.l.»
00156 Roma – via Tiburtina, 912
on behalf of «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale», Canterano

6. *missio dei*

collana di studi missiologici e interreligiosi

CHALLENGES TO CHURCH'S MISSION IN AFRICA

Challenges to Church's Mission in Africa features the reflections of leading scholars, experts, and missionary figures, on issues of major relevance to the present and the future of evangelization in the Africa continent, such as: the theological foundations of the mission; the nexus between education and human integral development; the migration crisis and the response of the Church; the role of Church leaders in conflicts resolution; the secularization of African societies and the civil-political engagement of Christians; the Catholic faith facing the traditional religious practices and the rise of neo-Pentecostalism. Case studies were drawn from Ghana, Democratic Republic of Congo, and Central-African Republic.

Fr. Fabrizio Meroni, a PIME missionary priest, is secretary general of the Pontifical Missionary Union (PMU), director of the International Center for Mission and Formation (CIAM) at the Congregation for the Evangelization of Peoples, and director of Fides, News Agency of the Pontifical Mission Societies.

20,00 euro

