Missiologie évangélique

Vol. 8, n° 2, 2020



Comité de rédaction

McTair Wall (Directeur de publication)
Daniel Hillion
Walter Rapold
Evert Van de Poll
Hannes Wiher

Missiologie évangélique est publiée deux fois par an sous la responsabilité du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF). Son objectif est de permettre la publication de travaux, d'études et de recherches missiologiques dans une perspective évangélique. La revue est enregistrée à la Bibliothèque Nationale de France sous le numéro ISSN 2426-0452. Les auteurs qui souhaitent soumettre un article pour publication sont invités à prendre contact à l'adresse suivante : missiologie.evangelique@gmail.com

Par ailleurs, nous souhaitons signaler que les auteurs des textes portent la seule responsabilité des opinions exprimées dans les articles, affirmations qui ne sont pas forcément celles de la rédaction.

Sommaire

Articles

Le contexte du discipulat aujourd'hui Hannes Wiher, *p. 3-31.*

Le modèle missionnaire de la 20^è communauté évangélique au centre de l'Afrique en République démoncratique du Congo Embati Dravo Abraham, p. 32–44.

Leçons d'expériences missionnaires tirées de l'histoire de la mission pentecôtiste norvégienne au bénéfice de la mission de Dieu aujourd'hui Mulume Yves, p. 45-63.

Karma et salut Cai Nan, p. 64-74.

Pour une meilleure compréhension des croyants chinois Shi Zeng Chao, p. 75-81.

Le contexte du discipulat aujourd'hui

Hannes Wiher

Dans cet article, nous nous pencherons sur la question comment faire des disciples aujourd'hui. Nous analyserons les différentes composantes du contexte actuel en Europe francophone et les mettrons en rapport les unes avec les autres. À la fin nous essayerons de tirer des conclusions pertinentes pour notre démarche missiologique. Nous commencerons avec la sécularisation avant d'enchaîner avec les courants historiques plus récents, la postmodernité et la mondialisation. Nous conclurons avec la quête d'identité.

Sécularisation

Le processus historique et social de la sécularisation est vraisemblablement la composante la plus ancienne qui influence notre contexte. Les deux phénomènes de la postmodernité et de la mondialisation, que nous discuterons plus bas se greffent sur la première. Les trois sont donc entremêlées et représentent ensemble un faisceau conceptuel des courants historiques récents. Il s'agira d'abord de circonscrire la notion de sécularisation et de la mettre ensuite en rapport avec les deux autres¹.

Le terme « séculier » se référait dans la chrétienté occidentale au domaine non sacré des souverains politiques (du latin *saeculum*) opposé au domaine sacré de l'Église. Le terme dénotait donc des activités ou fonctions qui n'étaient pas spécifiquement religieuses. Le terme « sécularisation » décrit ainsi le processus au cours duquel le domaine du « séculier » prend de plus en plus de place au détriment de

¹ Dans cette section, nous nous appuyons sur Stefan PAAS, « Post-Christian, Post-Christendom, and Post-Modern Europe. Towards the Interaction of Missiology and the Social Sciences », *Mission Studies* 28, 1, 2011, p. 3-25.

la sphère « religieuse » ou « sacrée ». Ce processus historique doit être distingué du « sécularisme » qui représente une aspiration idéologique à rendre les sociétés moins religieuses, ou une vision du monde qui considère une attitude non religieuse comme mode de pensée et style de vie « normal ».

Selon certains, c'est par la désacralisation de la nature dès les premiers chapitres de la Bible que l'introduction du christianisme en Europe aurait eu une influence dans le sens d'une sécularisation des cultures européennes. Dans la Bible les éléments de la nature ne représentent pas des divinités comme dans les sociétés animistes, mais sont présentés comme tout simplement créés par Dieu. Ils ne sont donc pas des êtres et des objets « sacrés », mais « profanes » ou « séculiers ». Cependant, pour la majorité des auteurs, les débuts historiques de ce processus historique peuvent être situés dans les milieux artistiques, bourgeois et intellectuels des « Lumières » du XVIIIe siècle. Ce n'est que par la suite que la sécularisation touche progressivement les classes ouvrières au cours du XIXe siècle, et les classes moyennes au XXe siècle.

Si nous nous demandons, comme Charles Taylor dans son ouvrage phare, *L'âge séculier*, « pourquoi était-il pratiquement impossible de ne pas croire en Dieu en 1500 dans notre société occidentale, alors qu'en 2000 beaucoup entre nous trouvent cela non seulement simple, mais même inévitable ? »². Dans une perspective de théorie sociale, diverses hypothèses ont été avancées : l'émergence de la science avec des explications rationnelles du monde (le « désenchantement » du monde, terme proposé par Max Weber³), la pluralisation des sociétés occidentales depuis la Renaissance et la Réforme protestante (Peter

² Charles Taylor, *L'âge séculier*, trad. Patrick Savidan, Montréal, Boréal, 2011, p. 23.

³ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 2e éd. corr., trad. J. Chavy, Paris, Plon, 1967 (1^{re} éd. allemande 1904).

Berger⁴), l'industrialisation et l'urbanisation depuis le XIX^e siècle (Owen Chadwick⁵), la laïcisation⁶ et le manque de transmission intergénérationnelle de la foi (Mary Eberstadt, Alasdair Crockett⁷). La diversité de causes suggérées montre déjà qu'il n'y a pas une explication unique de la sécularisation, mais une multiplicité de théories, qui, selon Olivier Tschannen, représenteraient plutôt des « prophéties auto-réalisatrices »⁸.

En dépit de la diversité des théories de la sécularisation, un consensus se dessine autour de quelques caractéristiques générales : la différentiation, la rationalisation, la privatisation, la pluralisation et la perte de la foi. La notion de *différentiation* indique la séparation de l'État et l'indépendance croissante des institutions sociales (la science, l'éducation, l'art, la médecine) de l'Église. Cette notion représente donc le noyau du concept de la sécularisation. L'une des conséquences importantes de cette prise d'indépendance est une *rationalisation* croissante. Les institutions sociales développeront leur idéologie rationnelle et leurs visions du monde à l'extérieur du cadre de référence des normes ecclésiastiques et religieuses. La *privatisation* est une autre conséquence de la séparation des institutions de l'Église. Elle

⁴ Peter L. Berger, *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris Centurion, 1971 (version anglaise originale : *The Sacred Canopy*, 1967).

⁵ Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1977.

⁶ Cf. Jacques Buchhold (sous dir.), *Laïcités. Enjeux théologiques et pratiques*, Vauxsur-Seine/Cléon d'Andran, Édifac/Excelsis, 2002; Louis Châtellier, Claude Langlois, Jean-Paul Willaime (sous dir.), *Lumières, religions et laïcité*, Paris, Riveneuve, 2009.

Mary EBERSTADT, How the West Really Lost God. A New Theory of Secularization, West Conshohocken, PA, Templeton Press, 2013; Alasdair CROCKETT & David VOAS, « Generations of Decline. Religious Change in 20th-century Britain », Journal for the Scientific Study of Religion XL, 4, 2006, p. 567-584.

⁸ Olivier TSCHANNEN, Les théories de la sécularisation, Genève, Droz, 1992.

implique le retrait de la religion de la sphère publique vers la sphère privée. Enfin, la *pluralisation* exprime une multiplication des espaces pour de nouvelles offres religieuses : en Europe par exemple l'humanisme, le protestantisme, plus tard l'athéisme et les nouveaux mouvements religieux. L'idée de multiples offres implique la compétition dans un « marché religieux ». Les quatre premiers éléments pourraient avoir comme conséquence une diminution de la plausibilité et de l'attractivité d'une vision religieuse du monde et de la pratique religieuse de sorte qu'elles seront moins transmises d'une génération à l'autre.

L'observation que le religieux n'ait pas disparu des sociétés « sécularisées » de l'Occident et ait même vu une résurgence au cours de la deuxième moitié du XXº siècle a conduit Peter Berger et d'autres à parler du « ré-enchantement » ou de la « dé-sécularisation » du monde⁹. D'autres termes ont été proposés pour décrire ce phénomène. On a ainsi parlé de contexte « post-séculier » (Jürgen Habermas¹¹) ou de la « post-modernité »¹¹. Par rapport à la perte de la foi chrétienne, on parle également d'un contexte « post-chrétien » qui peut avoir des contours moderne ou postmoderne.

Stefan Paas essaie de résumer les caractéristiques sociologiques de la sécularisation en les mettant en rapport avec d'autres concepts sociologiques qu'il appelle concepts missiologiques parce qu'ils sont également employés en missiologie¹². Ces éléments sont résumés dans le tableau ci-dessous. Par la différentiation le système de chrétienté avec son lien entre État et Église a été fragilisé et même dissous ; la

⁹ Peter L Berger, Jonathan Sacks, David Martin, Grace Davie (sous dir.), *The Desecularization of the World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.

¹⁰ Jürgen HABERMAS, « Notes on a Post-Secular Society », *Sign and Sight* June 18, 2008, en ligne : www.signandsight.com/ features/17l4.html.

¹¹ Cf. la discussion sur la modernité et la postmodernité dans la prochaine section.

¹² PAAS, « Post-Christian, Post-Christendom, and Post-Modern Europe », p. 18.

rationalisation caractérise la modernité et continue même dans la modernité tardive ; la pluralisation caractérise la postmodernité comme contre-courant de la modernité qui, elle, préconisait une offre unique pour tous ; la déchristianisation à la suite de la sécularisation engendre un milieu postchrétien.

Tableau 1 : La sécularisation en sociologie et en missiologie

Concepts sociologiques	Concepts missiologiques
Différentiation	Post-chrétienté
Rationalisation	Post-modernité
Pluralisation	Post-modernité
Déchristianisation	Post-christianisme

Jusqu'ici, les théoriciens de la sécularisation que nous avons mentionnés sont des chercheurs occidentaux parce que pour le cas de l'Occident la sécularisation se développe à partir du christianisme. En Afrique, par contre, la sécularisation s'opère non seulement à partir du christianisme, mais avant tout à partir des religions traditionnelles africaines ainsi que de l'islam. En Afrique, le sujet a fait l'objet de nettement moins d'études qu'en Occident. Toutefois, quelques chercheurs s'y sont risqués. L'ouvrage, *Dieu peut-il mourir en Afrique*? du théologien systématique camerounais Éloi Messi Metogo remonte à la fin des années 1990¹³. Les études de l'ancien professeur de théologie systématique de la FATEB à Bangui en Centrafrique, Benno van den Toren, ont suivi au début des années 2000¹⁴. La recherche d'Abel

¹³ Éloi MESSI METOGO, Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire, Paris/Yaoundé, Karthala/UCAC, 1997.

¹⁴ Benno VAN DEN TOREN, « Secularisation in Africa. A Challenge for the Churches », *Africa Journal of Evangelical Theology* 22, 2003, p. 3-30.

Ngarsoulédé à N'Djamena est plus récente¹⁵. Nous disposons également de quelques travaux menés au Caire¹⁶. Et nous attendons impatiemment les résultats des recherches doctorales de Yolande Sandoua à Bangui en Centrafrique. Ce qu'on peut déjà dire, c'est que distinguer les contours de la sécularisation en Afrique nécessite assurément de relever des aspects différents de la sécularisation occidentale qui sont jusqu'ici encore globalement peu connus, même si cette « sécularisation africaine » est certainement aussi en rapport avec les deux autres phénomènes déjà mentionnés de la postmodernité et de la mondialisation.

Postmodernité

Quelle sera alors l'articulation de la sécularisation et avec la postmodernité, le courant historique qui va de pair avec l'émergence de la mondialisation¹⁷ ? Avant de présenter la postmodernité plus en détail, nous nous pencherons sur les caractéristiques de la modernité qui l'a précédée.

Les changements intervenus en Europe au cours de la Renaissance, des Réformes, des Lumières et de l'industrialisation, c'est-à-dire la période communément désignée comme les « Temps modernes », ont favorisé une vision séculière et fragmentée du monde. Pendant cette

¹⁵ Abel NGARSOULÉDÉ, Enjeux sociologiques et théologiques de la sécularisation. Une étude de cas de N'Djaména en République du Tchad, thèse de doctorat à la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui en 2012, Carlisle, Langham, 2016; idem, « Sources de la sécularisation de la foi en Afrique. Facteurs inhérents aux religions traditionnelles », Théologie évangélique 18, 2, 2019, p. 73-92.

Herman Paul, « Secularization in Africa. A Research Desideratum », Cairo Journal of Theology 2, 2015, p. 67-75; Dick Seed, « Western Secularism, African Worldviews, and the Church », Cairo Journal of Theology 2, 2015, p. 76-87.

¹⁷ Dans cette section, nous avons repris et adapté une partie du texte de Hannes Wiher, « Une analyse interdisciplinaire en profondeur », in *L'évangélisation en Europe francophone*, sous dir. Hannes Wiher, Charols, Excelsis, 2016, p. 149-151.

période, l'Européen moyen est de plus en plus porté vers la tâche et l'efficacité de sa réalisation ainsi que son corollaire, la ponctualité. L'importance de la philosophie et des sciences a favorisé la pensée analytique. En généralisant (dans la logique d'un idéal-type wébérien), la modernité a produit un type de personne axée vers l'efficacité et la raison, avec une vision dichotomique ou séculière du monde. Cette vision du monde a influencé le système d'éducation de l'Occident qui a ensuite été exporté en Afrique. Il a influencé beaucoup d'Africains et Européens, intellectuels ou non, et les influence encore aujourd'hui. La modernité est donc un moteur important de la sécularisation, en Europe et en Afrique.

L'Église, dans le concept de la chrétienté et à la suite du néoplatonisme¹⁸, a maintenu une vision dichotomique du monde. Celle-ci s'exprime par une séparation des domaines spirituel et matériel et implique une conception fragmentée du salut limitée au salut des âmes et à l'ordre spirituel. C'est ce qui explique que le discours théologique du mouvement missionnaire protestant évangélique des XIXe et XXe siècles se soit concentré sur la question de la conversion des âmes. Mais dans la pratique de leur ministère, les missionnaires ont inclus la réponse à tous les besoins immédiats des peuples.

Pendant la deuxième moitié du XX^e siècle, un courant est apparu qui est tour à tour désigné, en fonction des sciences concernées et de la perspective adoptée, de *postmodernité*, *hyper-modernité*, *ultra-modernité*, *trans-modernité*, *sur-modernité*, *modernité* avancée ou *modernité* tardive¹⁹. Le débat sur l'interprétation de ce nouveau courant est en cours. Selon les philosophes et les sociologues, il s'agirait plutôt d'une radicalisation, d'une accélération ou d'une crise

¹⁸ Le néoplatonisme a fait son entrée dans la théologie chrétienne surtout par Augustin. Cf. Gerard O'DALY, *Platonism, Pagan and Christian. Studies in Plotinus* and Augustine, Burlington, VT, Ashgate, 2001.

¹⁹ Cf. p. ex. Gilles LIPOVETSKY, Les temps hypermodernes, Paris, LGF, 2008;

de la modernité. En revanche, les psychologues et les anthropologues constatent un changement en profondeur, une postmodernité comme contre-courant de la modernité²⁰. Le philosophe français Luc Ferry observe trois réactions à la crise de la modernité, qui pourraient être perçues comme trois courants de la postmodernité : le retour à la tradition prémoderne (dans une perspective théologique, ce serait la réaction « orthodoxe » dans laquelle on pourrait classer une partie du mouvement évangélique), une tentative de déconstruction (p. ex. Jacques Derrida et Thomas Altizer) ou de reconstruction (dans une perspective théologique et ecclésiologique, on pourrait classer ici la théologie du *Process* et les mouvements de l'Église émergente et missionnelle)²¹.

En ce qui concerne le positionnement des évangéliques dans la réaction à cette crise, les sociologues des religions Jean-Pierre Bastian,

(suite de note)

Frédéric Lenoir, Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale, Paris, Plon, 2003, p. 211 : « ultra-modernité » (c'est également le terme préféré de Jean-Paul Willaime et Danièle Hervieu-Léger) ; Élie Théofilakis (dir.), Modernes, et après ? Paris, Autrement, 1985, p. 10 : « trans-modernité » ; Marc Augé, Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la sur-modernité, Paris, Seuil, 1992 ; Denis Müller, L'éthique protestante dans la crise de la modernité, Paris/Genève, Cerf/Lavor et Fides, 1999, p. 129 : « méta-modernité » ; François Dubet, Le déclin de l'institution, Paris, Seuil, 2002, p. 52 : « modernité tardive ».

²⁰ Pour une discussion plus détaillée, voir p. ex. Yves Bonny, Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité? Paris, Armand Colin, 2004; Pierre-Sovann Chauny, « Modernité et postmodernité », in La foi chrétienne et les défis du monde contemporain, sous dir. Christophe Paya & Nicolas Farelli, Charols, Excelsis, 2013, p. 370-377.

²¹ Luc Ferry, Homo æstheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique, Paris, Grasset, 1990, p. 311-319, discuté dans Gabriel Monet, L'Église émergente, Berlin, Lit, 2014, p. 174-179. Ferry fait ici une réflexion sur l'art et la philosophie, mais nous pensons avec Monet qu'on peut faire une extrapolation de cette analyse sur toute la société. Les promoteurs du mouvement de l'Église émergente, comme p. ex. Monet, perçoivent la postmodernité plutôt comme un contre-courant.

Françoise Champion et Kathy Rousselet font une observation intéressante:

L'orientation évangélique... présente l'apparent paradoxe de constituer un puissant pôle réactif à une certaine modernité culturelle et à la globalisation homogénéisante, tout en étant parfaitement en phase avec les nouveaux modes de communication, qui permettent son développement mondial et qui sont précisément l'un des plus importants facteurs d'uniformisation²².

Le courant de la modernité tardive se présente donc de manière très diverse et s'articule avec la mondialisation. Notons d'abord que les concepts de modernité et de modernité tardive sont complexes et flous. Considérons ensuite que pendant un changement culturel des éléments en continuité et en discontinuité se côtoient. Dépendante de la perception des continuités et des discontinuités, une divergence de points de vue n'est pas étonnante²³. L'orientation vers l'efficacité, l'accent sur l'individualisme et la pensée analytique, et une vision fragmentée, traduiraient une continuation des caractéristiques de la modernité. En même temps, les anthropologues et les sociologues remarquent en Occident une transition d'une vision du monde à dominance dichotomique, axée vers la raison et l'efficacité (pour les générations de l'entre-deux-guerres et de l'après-guerre), alors que les générations contemporaines manifestent, elles, de plus en plus des caractéristiques d'une vision du monde de plus en plus holistique et

²² Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion & Kathy Rousselet, « La globalisation du religieux : diversité des questionnements et des enjeux », in Bastian, Jean-Pierre, Champion, Françoise & Rousselet, Kathy (sous dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, l'Harmattan, 2001, p. 16.

²³ Cette interprétation de la modernité tardive comme mutation culturelle correspondrait à la cinquième option de lecture proposée par Yves Bonny. Selon lui, la modernité tardive peut être vue comme 1) une sensibilité esthétique, 2) un état d'esprit, 3) un ensemble d'orientations philosophiques et épistémologiques, 4) un ensemble de positionnements à caractère moral et politique, 5) une mutation culturelle (*Sociologie du temps présent*, p. 65-89).

relationnelle²⁴. Toutefois, même en régime de modernité, les visions du monde représentaient un mélange. En francophonie, ce mélange était plus relationnel que dans le monde anglophone de sorte que la transition vers la modernité tardive apparaît comme une transformation significativement moins marquée. Depuis l'éclatement des sociétés modernes et les flux importants de migration, le mélange et la tendance relationnelle se sont accentués, car les immigrants du Sud ont en majorité un fonctionnement relationnel et holistique. L'influence de la postmodernité se répercute dans le monde entier par l'Internet et les médias sociaux auxquels s'ouvrent particulièrement les jeunes générations et les populations urbaines. C'est ainsi que la postmodernité s'articule avec la mondialisation.

Mondialisation

Depuis quelques décennies, nous constatons que le monde est entré dans une interconnectivité universelle avec une rapidité, une quantité, une variété et une visibilité de plus en plus croissantes²⁵. Il faudrait tout d'abord définir le phénomène en jeu et présenter les théories les plus importantes.

Ulrich Beck propose de distinguer la mondialisation, qu'il appelle « globalisation », de la « globalité » et du « globalisme ». Pour lui, la mondialisation correspond « au processus inachevé des multiples dimensions de la transnationalisation et à une prise de conscience de toutes les interdépendances, qui déterminent à la fois un

²⁴ Pour une discussion plus détaillée des différents types de vision du monde, cf. Hannes Wiher, « Toucher les êtres humains en profondeur », *Théologie évangélique* 12, 1, 2013, p. 69-85, et 12, 3, 2013, p. 61-88.

²⁵ Richard TIPLADY (sous dir.), One World or Many? The Impact of Globalisation on Mission, coll. Globalization of Mission, Pasadena, William Carey Library, 2003; Nayan CHANDA, Bound Together. How Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors Shaped Globalization, New Haven, Yale University, 2007, p. xiii. Dans cette section, nous utilisons des extraits de Hannes Wiher, L'évangélisation en Europe francophone, Charols, Excelsis, 2016, p. 147-154.

affaiblissement et un remodelage des frontières identitaires ». Beck la distingue de la « globalité » qui indiquerait « le caractère irréversible d'une société-monde où se retrouvent juxtaposées des logiques différenciées, sans unité, mais interdépendantes ». Le « globalisme », lui, « correspond à l'idéologie néo-libérale qui tend à réduire les multiples dimensions de la globalisation en la subordonnant au seul monopole du marché mondial »²⁶.

Après avoir défini la notion de mondialisation, il sera utile de réfléchir plus étroitement aux théories de mondialisation. Les interprétations les plus courantes de l'impact de la mondialisation sur la culture sont les théories d'homogénéisation, de fragmentation et d'hybridation²⁷.

Les théories d'homogénéisation supposent que la mondialisation rend les cultures de plus en plus similaires. Pour décrire ce phénomène, George Ritzer a introduit l'expression de « McDonaldisation » de la société²⁸. Dans cette veine, Neal Blough parle de l'« évangile de McDo, de Disney et de Facebook », pour signifier l'uniformité de la pensée et le culte de l'efficacité et du rentable, le show-business et l'importance des apparences²⁹. Dans le milieu chrétien, des ministères internationaux et transnationaux offrent leurs stratégies ministérielles dans le monde entier. À titre d'exemple, les promoteurs de Campus pour Christ affirment que leurs « quatre lois

²⁶ Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione?* Roma, Carucci, 1999, cité par Chantal SAINT-BLANCAT, « Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux », in *La globalisation du religieux*, sous dir. Jean-Pierre BASTIAN & Françoise CHAMPION & Kathy ROUSSELET, Paris, l'Harmattan, 2001, p. 75-86, citation p. 75.

²⁷ Voir la discussion p. ex. dans Craig OTT, « Globalization and Contextualization. Reframing the Task of Contextualization in the Twenty-First Century », *Missiology* 43, 1, 2015, p. 43-58.

²⁸ George RITZER, *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks, CA, Pine Forge, 1993.

²⁹ Neal BLOUGH, Communication personnelle.

spirituelles » sont un outil approprié pour le témoignage dans le monde entier. Des centres de production théologique et liturgique comme par exemple Hillsong et Bethel, des « bestsellers » mondiaux comme *La Cabane* et *Un moment avec Jésus*, et des prédicateurs comme Joel Osteen, Joyce Meyer et d'autres ont pu influencer des croyants dans le monde entier. En revanche, le fait qu'ils écrivent à partir d'une perspective occidentale aisée n'a pas favorisé la réflexion sur la souffrance et sur la résilience en théologie.

Les théories de fragmentation relèvent que la mondialisation augmente les différences, les tensions et les conflits interculturels avec comme conséquence le repli identitaire. L'ouvrage Le choc des civilisations (1997) de Samuel Huntington serait peut-être l'exemple le plus connu d'une telle perspective³⁰. L'émergence des théologies dites « contextuelles » a aussi fait surgir chez beaucoup d'observateurs théologiques, particulièrement occidentaux, la peur de la fragmentation de la théologie en de multiples théologies locales qui manqueraient au final de la cohésion nécessaire à un message dont on affirme la portée universelle³¹.

Il y a bien sûr un élément de vérité dans chacune de ces deux théories, mais la majorité des auteurs soutient que les deux théories, homogénéisation et fragmentation, sont simplistes. Roland Robertson commente :

Ce n'est pas une question d'homogénéisation ou de fragmentation, mais plutôt de la manière dont ces deux tendances sont devenues des aspects de notre vie au XXIe siècle. Dans cette perspective, le problème devient celui d'expliquer comment les tendances d'homogénéisation et de fragmentation s'impliquent mutuellement... Il y a continuellement

³⁰ Samuel P. Huntington *et al.*, *Le choc des civilisations*, Paris, O. Jacob, 1997.

³¹ Cf. Hannes Wiher (sous dir.), Évangile et culture. Réflexions théologiques de cinq continents, Charols, Excelsis (à paraître).

des tentatives calculées pour combiner homogénéisation et fragmentation, universalisme et particularisme³².

Et Chantal Saint-Blancat de renchérir : « La globalisation n'est donc pas un phénomène linéaire, mais dialectique, qui s'articule de manière complexe autour d'un axe global/local »³³.

Selon la *cultural theory* de Roland Robertson, la mondialisation n'introduit justement pas l'homogénéité, mais une hybridité multiple, une relativisation des identités qui permet de concilier universalisme et particularisme. Il ne s'agit pas d'une simple adaptation, mais d'un processus complexe où, au contact de systèmes culturels et religieux différenciés, des modèles religieux universels se transforment et acquièrent leur propre autonomie³⁴.

Robertson suggère le terme de « glocalisation » pour décrire ce mélange du global et du local, d'homogénéisation mondiale et d'affirmation identitaire locale. Toutefois, une majorité d'auteurs préfère à l'anglicisme « glocalisation » le terme « hybridité » comme notamment Chantal Saint-Blancat, William Burrows, Daniel Shaw et Jan Nederveen Pieterse³⁵. Nederveen Pieterse écrit : « L'hybridité est devenue une rencontre régulière presque ordinaire dans la culture

³² Roland Robertson, « Glocalization. Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity », in *Global Modernities*, sous dir. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, Thousand Oaks, Sage, 1995, p. 25-44, ici p. 27.

³³ SAINT-BLANCAT, « Globalisation, réseaux et diasporas », p. 75.

³⁴ SAINT-BLANCAT, « Glocalisation, réaffirmations identitaires et solidarité », dans « Globalisation, réseaux et diasporas : une cohabitation précaire », in BASTIAN, CHAMPION, ROUSSELET, *La globalisation du religieux*, p. 77-81, citation p. 77.

³⁵ R. Daniel Shaw & William R. Burrows (sous dir.), *Traditional Rituals as Christian Worship. Dangerous Syncretism or Necessary Hybridity?* Maryknoll, Orbis, 2017; R. Daniel Shaw, « Beyond Syncretism. A Dynamic Approach to Hybridity », *International Bulletin of Mission Research* 42, 1, 2018, p. 6-19; Jan Nederveen Pieterse, *Globalization and Culture. Global Mélange*, 2e éd., New York, Rowman & Littlefield, 2009.

populaire, largement reconnue comme la "tendance au mélange" [the trend to blend] »³⁶.

Ce phénomène d'hybridité se remarque aussi dans le milieu chrétien comme Howell l'observe :

Comme les chrétiens du monde entier deviennent intégrés dans une communauté transnationale de croyants et commencent à s'identifier eux-mêmes avec des aspects de cette communauté, ils puiseront des systèmes de connaissance locaux et translocaux afin de construire une identité qui sert à les connecter avec n'importe quelle communauté qu'ils trouvent la plus pertinente pour leur contexte économique, social, politique et culturel³⁷.

Le support technique qui permet cette hybridité est bien sûr l'Internet : YouTube, Facebook, Instagram, Linked-in, Top Chrétien et d'autres. Prenant l'exemple de jeunes professionnels chinois, Feng-Gang Yang décrit bien ce phénomène :

Nous pouvons voir que McDonalds et le christianisme partagent des significations symboliques pour les jeunes Chinois éduqués : les valeurs de la modernité et du cosmopolitisme... Dans un sens symbolique, adopter la foi chrétienne et manger à McDonalds font que les Chinois se sentent sur un pied d'égalité avec les Américains et d'autres Occidentaux en tant que citoyens mondiaux... En fréquentant McDonalds et en se convertissant à la foi chrétienne, les jeunes Chinois urbains gagnent un sentiment de paix, de sécurité et d'assurance psychologique³⁸.

 $^{^{36}}$ Nederveen Pieterse, ${\it Globalization}$ and ${\it Culture},$ p. viii.

³⁷ B. M. HOWELL, « Globalization, Ethnicity and Cultural Authenticity. Implications for Theological Education », *Christian Scholar's Review* 35, 3, 2006, p. 303-21, citation p. 312.

³⁸ Feng-Gang Yang, « Lost in the Market, Saved at McDonald's. Conversion to Christianity in Urban China », *Journal for the Scientific Study of Religion* 44, 4, 2005, p. 438, cité par Ott, « Globalization and Contextualization », p. 47. Cf. aussi Bulus Galadima, « Religion and the Future of Christianity in the Global Village », in TIPLADY, *One World or Many*, p. 191-202.

Hybridité

La nouvelle notion d'hybridité en tant que « tendance au mélange » fait fortement penser à la notion ancienne de « syncrétisme ». C'est cette même crainte du syncrétisme qui est souvent avancée par les théologiens évangéliques face aux réflexions proposées dans les théologies contextuelles. Et bien sûr, dans la conscience populaire évangélique, le syncrétisme est réservé aux « autres » !

Le terme « syncrétisme » est dérivé étymologiquement du grec *sun*-« avec » et *krasis* « mélange ». Après une longue histoire adoptant plusieurs sens, le terme désigne depuis le début du XXe siècle un échange d'éléments culturels entre deux peuples qui entrent en contact prolongé, avec comme résultat un mélange culturel et religieux³⁹. Sur la base de cette définition, l'école de l'Histoire des religions a émis la thèse que toutes les religions sont le résultat de processus syncrétiques. Suivant la logique de cette définition englobante, Leonardo Boff, célèbre théologien catholique latino-américain et promoteur de la théologie de la libération, peut dire que « le christianisme lui-même offre l'exemple parfait d'un syncrétisme »40. Le théologien gambien et professeur d'histoire Lamin Sanneh le suit quand il remarque que « le christianisme est une des religions les plus syncrétiques »41. Boff renchérit avec une appréciation générale du christianisme:

En réalité [la religion chrétienne] est un produit culturel, l'activité d'êtres humains influencée par l'intervention de Dieu. D'une part, elle est un don de Dieu et a ainsi justement une origine surnaturelle ;

³⁹ Amos Yong, « Syncretism », *Dictionary of Mission Theology. Evangelical Foundations*, sous dir. John Corrie, Samuel Escobar, Wilbert Shenk, Downers Grove, IVP, 2007, p. 373.

⁴⁰ Leonardo Boff, *Church, Charism, and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, Londres, SCM, 1985, p. 99.

⁴¹ Lamin Sanneh, *West African Christianity. The Religious Impact*, Maryknoll, Orbis, 1983, p. 245.

d'autre part, elle est une construction humaine dans laquelle beaucoup d'étapes et de phases peuvent être étudiées et décrites... L'Église comme structure est aussi syncrétique que d'autres expressions religieuses⁴².

Pour Robert Schreiter, un missiologue catholique et professeur à la *Catholic Theological Union* à Chicago, le syncrétisme est, toujours dans l'optique d'une définition englobante, un brassage d'éléments culturels et religieux, suggérant que le syncrétisme est un phénomène incontournable qui intervient lorsque deux systèmes entrent en contact l'un avec l'autre. Ainsi, selon lui, les expressions de la foi chrétienne dans tous les contextes culturels sont syncrétiques⁴³.

Selon la même logique, James Russell constate un processus de syncrétisme dans l'évangélisation de l'Europe. L'Église aurait, par exemple, emprunté les rites funéraires des cultures germanique et celte, et la fête de Noël serait une refonte de la fête de Thor, la divinité germanique de la foudre. Il déplore « la réticence des chrétiens occidentaux à accepter la notion que leur tradition religieuse principale est elle-même le résultat d'un développement syncrétique qui finalement est devenu normatif »⁴⁴.

Walter Hollenweger, le grand théoricien du pentecôtisme, cite Boff et fait le même constat dans la préface de son ouvrage *African Initiatives in Christianity* ⁴⁵. Pour lui, « toutes les formes du

⁴² Boff, *Church, Charism, and Power*, p. 92.

⁴³ Robert J. Schreiter, « Defining Syncretism. An Interim Report », *International Bulletin of Missionary Research* 17, 2, 1993, p. 50.

⁴⁴ James C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 39.

⁴⁵ Walter Hollenweger, « Foreword », in *African Initiatives in Christianity. The Growth, Gifts and Diversities of Indigenous African Churches – A Challenge to the Ecumenical Movement*, sous dir. John S. Pobee & Gabriel II Ositelu, Genève, COE, 1998, p. xii.

christianisme, et notamment celles de l'Occident, s'avèrent semblablement syncrétiques »⁴⁶. Des exemples contemporains, selon Hollenweger, sont en Amérique latine la réapparition d'anciens éléments culturels mexicains dans le pentecôtisme de ce pays, la pénétration de la religiosité populaire dans les pentecôtismes chilien et brésilien ; enfin en Afrique subsaharienne à la racine du pentecôtisme américain, le kimbanguisme congolais et le sionisme sud-africain⁴⁷. Pour les mouvements africains il constate en citant Allan Anderson, que « Le Saint-Esprit a sanctifié des expressions religieuses qui se trouvent dans les coutumes africaines traditionnelles »⁴⁸.

Hollenweger trouve des exemples bibliques de syncrétisme « assumé » dans la construction du temple, chez Matthieu par la présence des mages auprès du Messie nouvellement né, et chez Paul dans l'hymne de l'amour dans 1 Corinthiens 13. Pour ce faire, Hollenweger adopte une définition englobante du syncrétisme, mais la nuance : il introduit la notion d'un « syncrétisme théologiquement défendable »⁴⁹. Par rapport aux Églises d'initiative africaine, Hollenweger remarque :

Avant que nous ne critiquions les Églises d'initiative africaine à cause de leur syncrétisme, il nous faut examiner notre propre pratique et

⁴⁶ Walter Hollenweger, « Réalité du syncrétisme. Pour une franche évaluation théologique », Perspectives missionnaires 36, 2, 1998, p. 22. Cet article est la traduction de l'article, « A Plea for a Theologically Responsible Syncretism », Missionalia 25, 1, 1997, p. 5-18, réimpr. in Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide, Peabody, Mass., Hendrickson, 1998, p. 132-143.

⁴⁷ Pour de plus amples détails, cf. Hannes Wiher (sous dir., avec la collaboration de DJIMALNGAR Madjibaye), *Les Églises d'initiative africaine. Un laboratoire de contextualisation*, coll. REMIF, Carlisle, UK, Langham, 2019.

⁴⁸ Allan H. Anderson, *Moya. The Holy Spirit in an African Context*, Ph.D. Thesis, Pretoria, University of South Africa Press, 1991, p. 123, cité dans Hollenweger, *Pentecostalism*, p. 52.

⁴⁹ HOLLENWEGER, « Réalité du syncrétisme », p. 24.

nous demander ensuite nous-mêmes et les uns les autres sous quelles conditions et quand le syncrétisme est non seulement acceptable, mais nécessaire⁵⁰.

Louis Luzbetak, missiologue catholique, prend une position intermédiaire, comme Hollenweger, et considère le judaïsme et le christianisme comme syncrétiques, cela d'un point de vue anthropologique et par rapport à leurs origines. Pour Luzbetak, le syncrétisme est « un amalgame théologiquement indéfendable »⁵¹. Daniel Shaw, professeur à *Fuller Theological Seminary*, et William Burrows, ancien directeur des éditions *Orbis*, proposent de laisser tomber le terme « syncrétisme » à connotation négative. Les deux préfèrent le terme d'« hybridité » qui exprimerait mieux, selon eux, la problématique du pluralisme culturel contemporain, symptôme de la mondialisation⁵².

À l'autre bout de ce panorama se situent les missiologues évangéliques David Barrett, Paul Hiebert et Scott Moreau qui proposent une définition restreinte du syncrétisme incluant une évaluation critique. Pour Barrett,

Un mouvement syncrétique est un mouvement qui amalgame la religion chrétienne avec des croyances et concepts traditionnels, et souvent avec d'autres systèmes religieux non chrétiens comme l'astrologie, à un degré tel que la révélation en Jésus-Christ et la seigneurie de Christ sur toutes les autres divinités est obscurcie, défiée

⁵⁰ HOLLENWEGER, « Foreword », in *Pentecostalism*, p. xii.

⁵¹ Louis Luzbetak, *L'Église et les cultures. Une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1968.

⁵² R. Daniel SHAW & William R. BURROWS, sous dir., Traditional Rituals as Christian Worship. Dangerous Syncretism or Necessary Hybridity, Maryknoll, Orbis, 2017. Voir le résumé dans R. Daniel SHAW, « Beyond Syncretism. A Dynamic Approach to Hybridity », International Bulletin of Mission Research 42, 1, 2018, p. 6-19, et l'article qui pose sa base: R. Daniel SHAW, « Beyond Contextualization. Toward a Twenty-first-Century Model for Enabling Mission », International Bulletin of Missionary Research 34, 4, 2010, p. 208-215.

ou reniée, en laissant seulement une apparence chrétienne extérieure avec un contenu préchrétien 53 .

Hiebert définit, lui, le syncrétisme comme « la combinaison d'éléments du christianisme avec des croyances et pratiques populaires de telle sorte que l'Évangile y perd son intégrité et son message »⁵⁴. Moreau opte également pour une définition sur le registre traditionnel de l'évaluation critique. Pour lui, le syncrétisme est « le remplacement ou la dilution des vérités essentielles de l'Évangile par l'incorporation d'éléments non chrétiens »⁵⁵. Pour ces trois auteurs, le syncrétisme implique donc un mélange non critique de la foi chrétienne avec des éléments culturels. Un autre missiologue évangélique, John Roxborough, se base sur le modèle de la contextualisation critique de Hiebert, mais introduit une nuance dans la définition du syncrétisme qui rejoint quelque peu celles de Hollenweger et Luzbetak. Il milite pour un « syncrétisme critique » en vue de la loyauté de l'Église à Christ⁵⁶.

À côté de ce panel de définitions, le débat autour du syncrétisme se préoccupe encore d'un autre aspect. Alors qu'au cours des

⁵³ BARRETT, *Schism and Renewal*, p. 47. Cette définition théologique suit celle de Willem A. VISSER'T HOOFT, *No Other Name. The Choice between Syncretism and Christian Universalism*, Londres, SCM, 1963, p. 11.

⁵⁴ Paul G. HIEBERT, R. Daniel SHAW & Tite TIÉNOU, Understanding Folk Religion. A Christian Response to Popular Beliefs and Practises, Grand Rapids, Baker, 1999, p. 177. Pour une définition analogue du syncrétisme, voir Gailyn VAN RHEENEN, « Syncretism and Contextualization. The Church on a Journey Defining Itself », in Contextualization and Syncretism. Navigating Cultural Currents, sous dir. Gailyn VAN RHEENEN, Pasadena, William Carey Library, 2006, p. 7-13.

⁵⁵ A. Scott Moreau, « Syncretism », Evangelical Dictionary of World Missions, sous dir. A. Scott Moreau, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 924.

John Roxborough, « Loyalty to Christ. Conversion, Contextualization, and Religious Syncretism », in *Living in the Family of Jesus. Critical Contextualization* in *Melanesia and Beyond*, sous dir. William K. Longgar & Tim Meadowcroft, Auckland, NZ, Archer Press, 2016, p. 358.

mouvements d'initiative locale dans les différents continents du Sud, les processus syncrétiques de renouveau sont devenus fréquents, Amos Yong, Robert Schreiter et d'autres se demandent si le syncrétisme est le résultat final du mélange ou un processus de mélange⁵⁷. Alan Tippett, missiologue évangélique, se situe dans le registre du résultat quand il dit que « le syncrétisme est l'intersection entre ce qui était là quand les missionnaires sont arrivés et ce qui reste quand ils partent »⁵⁸. Schreiter, missiologue catholique, réfléchit en termes de processus. Pour souligner cette idée, il remarque que le processus de conversion avec la formation d'une nouvelle identité est un processus très long qui, à ces stades intermédiaires, pourrait paraître comme syncrétisme :

Le processus de conversion... est beaucoup plus lent que nous avons d'abord pensé... Ce qui semble être un syncrétisme... ne pourrait que refléter des phases dans le processus de conversion... Les fondements solides que nous avons aujourd'hui n'ont pas été faciles à construire. Il n'y a pas de doute qu'ils auraient pu apparaître comme un syncrétisme dangereux pour une génération précédente⁵⁹.

Dans la logique du processus, Marie-Louise Martin et Bengt Sundkler, théologiens protestants, ont corrigé leur évaluation de l'Église kimbanguiste, de la *Zion Christian Church* et d'autres soi-disant « mouvements messianiques ». Après des études plus approfondies de l'Église kimbanguiste, Martin remarque :

À la lumière de ce que nous avons observé parmi les Kimbanguistes, les tendances de plusieurs « mouvements messianiques » en Afrique australe devraient être étudiées à nouveau toutes les quelques années. Ce qui a paru être encore un mouvement messianique hier pourrait

⁵⁷ YONG, « Syncretism », p. 374; SCHREITER, « Defining Syncretism », p. 52.

⁵⁸ Alan R. TIPPETT, *Slippery Paths in the Darkness. Papers on Syncretism, 1965-1988,* Pasadena, CA, William Carey Library, 2014, p. 62-66.

⁵⁹ Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, Orbis, 1985, p. 158.

aujourd'hui déjà devenir une Église de Jésus-Christ sur la base de l'Esprit de Dieu toujours renouvelant⁶⁰.

À l'époque, Martin et Schreiter étaient donc très optimistes par rapport au développement de certaines Églises d'initiative africaine vers une orthodoxie croissante. En 1997, Schreiter a classé toute évaluation de syncrétisme comme un « jugement étique⁶¹ », donc un jugement non admis de l'extérieur⁶². C'est vrai qu'avec la création de la Faculté kimbanguiste et le développement d'une formation théologique solide, Marie-Louise Martin a pu accomplir une œuvre importante parmi l'Église kimbanguiste. Mais entre-temps nous avons vu l'Église kimbanguiste (et d'autres Églises d'initiative africaine) partir dans une dérive inattendue et finalement, être renvoyées du Conseil œcuménique des Églises⁶³.

En conclusion, pour les tenants d'une définition large du syncrétisme, dès que deux cultures sont en contact prolongé l'une avec l'autre, il y a échange d'éléments culturels, et donc forcément aussi syncrétisme. Ce sont en général les théologiens catholiques et œcuméniques qui soutiennent cette position. Cette notion de syncrétisme a une connotation positive. Elle pourrait correspondre à la nouvelle notion d'hybridité à connotation positive.

⁶⁰ Marie-Louise Martin, *Kimbangu. An African Prophet and His Church*, Oxford, Blackwell, 1975, p. 171.

⁶¹ En anthropologie et en sciences sociales et du comportement, les termes « émique » et « étique » se réfèrent à deux types de recherche sur le terrain et les points de vue qui en découlent : *émique* de l'intérieur du groupe social (du point de vue de l'objet d'étude) ; et *étique* de l'extérieur (du point de vue de l'observateur).

⁶² Robert J. Schreiter, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, Orbis, 1997, p. 70.

⁶³ Voir Christine Mayani KALUME, « Entrée et sortie du christianisme au Bas-Congo : évolution du kimbanguisme », in *Les Églises d'initiative africaine. Un laboratoire de contextualisation*, sous dir. Hannes WIHER, avec la collaboration de DJIMALNGAR Madjibaye, coll. REMIF, Carlisle, UK, Langham, 2019, p. 189-202.

Pour les défenseurs d'une définition étroite du syncrétisme, la notion a une connotation négative et implique un mélange avec des éléments culturels incompatibles avec l'Évangile. Ce sont en général les théologiens évangéliques et pentecôtistes qui la soutiennent. À cela s'ajoutent les promoteurs d'une notion de syncrétisme plus nuancée, telle qu'un « syncrétisme théologiquement défendable » ou un « syncrétisme critique ».

Dans le processus de contextualisation, le rapport avec le syncrétisme est très complexe. On ne peut pas simplement dire que chaque fois qu'on contextualise on crée du syncrétisme, ou inversement, quand on évite de contextualiser on éviterait également le syncrétisme. Hiebert a montré que c'est là une illusion. Un refus non critique des éléments culturels fait que l'Évangile reste étranger et le plus souvent refusé. Dans un tel cas, les chrétiens continuent souvent leurs pratiques culturelles clandestinement et donnent naissance à un syncrétisme caché. Étant donné la fréquence d'un refus des coutumes culturelles chez les évangéliques, on pourrait appeler cette attitude le « modèle évangélique ». On le rencontre dans le monde entier comme le modèle du mouvement missionnaire protestant. Bien que l'excision des filles soit interdite dans les Églises d'Afrique, elle est pratiquée communément dans beaucoup de pays de l'Afrique subsaharienne. La consultation des ancêtres ou des devins et guérisseurs par les chrétiens en cachette est un autre exemple courant. L'autre extrême est d'accepter les éléments culturels d'une manière non critique. Le résultat en est un syncrétisme ouvert. Les exemples de la christianisation médiévale en Europe sont nombreux : la fête du Dieu-Soleil Jupiter au moment du solstice d'hiver devient la fête de Noël avec le sapin et ses bougies ; la fête de la déesse germanique Ostara avec les symboles de fertilité des lapins et des œufs devient la fête de Pâques, et le culte des ancêtres devient le culte des saints. On peut résumer ces observations schématiquement dans le tableau suivant :

rabioau 2 : domentuaribution et synoretisme seron mesere			
	Refus non critique	Évangile étranger	Évangile refusé
Élément s culturels	Refus non critique	Pratique clandestine	Syncrétisme caché
	Évaluation critique	1) Exégèse biblique 2) Analyse culturelle	3) Étude comparée 4) Théorie et pratique contextuelles
	Acceptation non critique	Pratique ouverte	Syncrétisme ouvert

Tableau 2 : Contextualisation et syncrétisme selon Hiebert

La seule manière de circonscrire le problème du syncrétisme est de contextualiser chaque élément culturel de manière critique en passant par les quatre étapes de la contextualisation critique qui sont : 1) l'exégèse biblique, 2) l'analyse culturelle, 3) l'évaluation de la culture à la lumière de la Bible, et 4) le développement d'une théorie et d'une pratique fidèles à la Bible et pertinentes pour la culture. Selon Hiebert, on ne peut donc éviter le syncrétisme en évitant la contextualisation contrairement à ce que beaucoup pensent.

Néanmoins, la ligne de démarcation entre une bonne contextualisation et le syncrétisme est très mince. Ce qui est une bonne contextualisation pour les uns peut être interprété comme syncrétisme non critique par les autres. S'il est vrai que vouloir éviter la contextualisation amène directement au syncrétisme, il est également exact que contextualiser comporte le risque du syncrétisme. Le chemin de la contextualisation est comme un déplacement en équilibre sur une crête et il est empreint de subjectivité. Néanmoins, la contextualisation est inévitable si on ne veut pas que l'Église devienne un corps étranger dans la société et aussi parce que la vision du monde pousse inconsciemment à contextualiser.

En ce qui concerne l'évaluation des théologies contextuelles, nous nous trouvons devant le même embarras : pour les tenants d'une définition large du syncrétisme, la contextualisation faite par les théologiens du Sud implique du syncrétisme comme corollaire inévitable et aussi acceptable. Pour les promoteurs d'une définition étroite, en général les évangéliques occidentaux, il y a dans les théologies contextuelles souvent une intégration d'éléments culturels incompatibles avec l'Évangile, avec en conséquence un syncrétisme ouvert. Une définition large du syncrétisme donne à ce mélange une connotation positive, alors qu'une définition étroite le perçoit de manière négative. On peut donc conclure que le nouveau terme d'hybridité remplacera probablement le terme de syncrétisme avec le but de supprimer toute connotation négative, impliquant une perspective large et positive du phénomène.

Observant les premiers essais de contextualisation en vue d'une « théologie africaine », Byang Kato, le premier secrétaire général africain de l'Association des évangéliques d'Afrique et de Madagascar (AEAM)⁶⁴, a réagi très rapidement en tirant la sonnette d'alarme :

Le terme de « théologie africaine »... porte en lui le danger du syncrétisme. C'est pourquoi ce terme est considéré avec soupçon. Il est préférable de parler de théologie chrétienne et de définir, ensuite, à quel contexte elle se trouve reliée, par exemple les reflets d'Afrique⁶⁵.

À quelle position du panel de définitions du syncrétisme faudrait-il se situer en tant qu'évangéliques ? En ce qui concerne les théologies contextuelles, partageant le souci de Kato et d'autres, nous préférons parler par exemple de la théologie évangélique en Afrique⁶⁶. Nous

⁶⁴ En 1993 renommée Association des évangéliques d'Afrique (AEA).

⁶⁵ Byang KATO, « Théologie noire et théologie africaine », La Revue réformée XXVIII, 110, 2, 1977, p. 119.

⁶⁶ Voir par exemple Detlef KAPTEINA, La théologie évangélique en Afrique. Naissance et évolution (1970-2000), Charols/Nuremberg/Écublens, Excelsis/ VTR/AME, 2015.

maintenons une définition étroite du syncrétisme incluant une évaluation critique à la lumière de la Bible, tout en gardant le souci de considérer le regard de l'intérieur, la perspective « émique » des représentants du Sud, dans une attitude de sympathie. Notre option inclura un « syncrétisme théologiquement défendable » ou un « syncrétisme critique ». En parlant de cette nuance, Craig Ott propose de voir la contextualisation comme un processus d'hybridation opposé à l'homogénéisation et la fragmentation⁶⁷. Benno van den Toren confirme la position de la contextualisation critique en affirmant qu'il est nécessaire que les chrétiens restent en dialogue avec l'Écriture et la considèrent comme « l'axe d'orientation de l'analyse et de l'évaluation du contexte »⁶⁸.

Les trois courants historiques de sécularisation (et contexte postséculier), postmodernité (ou modernité tardive), et mondialisation (avec à sa suite l'homogénéisation, la fragmentation et l'hybridation), s'imbriquent et créent un éclatement de nos sociétés avec une grande variété de socialisations de ses membres. Ainsi, les anciens schémas d'évangélisation seront obsolètes. Il faudra individualiser et varier les approches missionnaires selon les personnes face auxquelles nous sommes. Une compréhension du profil de leur vision du monde personnelle s'imposera.

Quête d'identité

Nous l'avons vu : notre contexte est influencé par la sécularisation, la postmodernité et la mondialisation, qui causent des hybridations, des contradictions et des conflits. Dans notre monde en cours de

⁶⁷ Craig OTT, « Globalization and Contextualization. Reframing the Task of Contextualization in the Twenty-First Century », *Missiology* 43, 1, 2015, p. 43-58, ici p. 53.

⁶⁸ Benno VAN DEN TOREN, « La contextualité de l'Évangile et de la doctrine chrétienne », *Hokhma* 98, 2010, p. 67.

transformation rapide, et aussi durant les changements dans le cadre du processus de conversion, une quête d'identité s'ajoute⁶⁹.

L'identité est un phénomène humain interdisciplinaire. Ce sont presque toutes les sciences humaines qui se sont prononcées sur cette notion. On peut trouver son identité par des rôles, des activités, des lieux, des rites, des coutumes, son histoire, sa langue, son ethnie. Nous étudierons ici uniquement les perspectives biblique et psychologique⁷⁰.

La base biblique de notre identité est Dieu : dans la perspective de la création, nous sommes des créatures de Dieu, créées à son image (Gn 1.26s). Dans une perspective sotériologique, tous ceux qui ont accepté le Christ et croient en lui sont des enfants de Dieu (Jn 1.12). « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu... par lequel nous crions : Abba! Père! » (Rm 8.14s). Dans notre marche de disciples, nous tendons à être transformés à l'image du Christ (2 Co 3.18). Dans une perspective missiologique, enfin, nous sommes envoyés par Jésus, tout comme lui, le Fils, a été envoyé par le Père (Jn 17.18; 20.21). Le terme grec *apostolos* « apôtre », qui signifie « envoyé », témoigne de l'identité missionnaire des disciples. L'apôtre Paul introduit la majorité de ses épîtres par la formule « Paul, apôtre du Christ Jésus »⁷¹. C'est un objectif important dans la marche de disciple de former une identité « en Christ ».

⁶⁹ Cf. par exemple Charles-Daniel MAIRE, *Identité subie ou identité choisie?* Lyon, Oivétan, 2009, p. 156; Micaël RAZZANO (sous dir.), *L'identité humaine*, coll Terre Nouvelle, Charols, Excelsis, 2019; Jean-Paul MESSINA, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, l'Harmattan, 2007; Philippe CHANSON & Olivier SERVAIS, dir., *Identités autochtones et missions chrétiennes. Brisures et émergences*, coll. Mémoire d'Églises, Paris, Karthala, 2006.

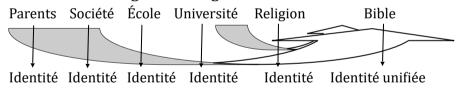
Nous reproduisons dans cette section des textes publiés dans Hannes WIHER, « L'identité humaine et les religions », in L'identité humaine, sous dir. Micaël Razzano, coll Terre Nouvelle, Charols, Excelsis, 2019, p. 141-162.

⁷¹ Rm 1.1; 1 Co 1.1; 2 Co 1.1; Ga 1.1; Ep 1.1; Col 1.1; 1 Tm 1.1; 2 Tm 1.1; Tt 1.1.

Dans une perspective psychologique, l'identité se développe dans une tension dialogique entre le moi et l'altérité. Si le moi ou le contexte se transforment, l'identité est déstabilisée et se cherche à nouveau. C'est pourquoi dans notre monde en transformation rapide la quête d'identité se comprend facilement à partir de ce modèle.

Vu sous un autre angle, le développement de l'identité est étroitement lié à celui de la vision du monde⁷². Les visions du monde se démarquent les unes des autres par la priorisation de certaines valeurs. Dans cette perspective, l'identité s'élabore dans un processus pendant lequel les expériences du passé, les valeurs et les systèmes de pensée acquis au cours de la socialisation sont intégrés dans une structure de personnalité unifiée, organisée et cohérente, d'abord les valeurs, systèmes de pensée et styles de comportement transmis par les parents, puis ceux de la société, des écoles et de l'Église. Ce processus est illustré dans le schéma ci-dessous :

Figure 1 : Intégration de l'identité



Pendant la conversion deux ou plusieurs systèmes culturels non intégrés coexistent. Si leur intégration n'a pas lieu, des visions du monde multiples coexistent et luttent pour déterminer l'identité de la personne. Une grande partie ou toute l'énergie psychique sera consommée de sorte que le risque est grand qu'il n'y ait aucun impact

Pour de plus amples détails sur la vision du monde, cf. Hannes WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur », *Théologie évangélique* 12, 1, 2013, p. 69-85, et 12, 3, 2013, p. 61-88.

extérieur⁷³. Un manque d'intégration peut se manifester par exemple en une dissonance cognitive importante entre la foi en la toute-puissance de Dieu et l'épreuve de la pandémie COVID-19 ou toute autre épreuve. Arriver à une consonance des deux est la raison pour laquelle l'intégration est d'une importance particulière pendant le processus de conversion et de maturation personnelle. Cette intégration est rendue possible par une évaluation critique des éléments de la personnalité à la lumière de la Bible⁷⁴. Cette évaluation critique à la lumière de la Bible se fera avec l'objectif d'« amener toute pensée captive à l'obéissance de Christ » (2 Co 10.4). Le graphique cidessus présente schématiquement ce processus d'évaluation à la lumière de la Bible des visions du monde formées dans les contextes divers de socialisation, avec le développement d'une identité unifiée basée sur la vision biblique du monde.

Plusieurs personnalités bibliques ont dû faire une évaluation critique des valeurs et des systèmes de pensée dans lesquels elles avaient été socialisées : Abraham au cours de sa traversée du désert entre Our et Canaan et ensuite pendant son séjour à Canaan, Moïse pendant les quarante années au cours desquelles il a gardé les moutons de son beau-père, David pendant sa fuite devant Saül dans le désert de Juda, et l'apôtre Paul pendant ses années chez les Nabatéens et chez lui à Tarse, penché sur les rouleaux de l'Ancien Testament. Eux tous, après ces années passées à « amener toute pensée captive à

⁷³ Cf. p. ex. Carol S. NORTH *et al.*, *Multiple Personalities, Multiple Disorders*, Oxford Psychiatry Series, New York, Oxford University Press, 1993; Nicholas P. SPANOS, *Multiple Identities and False Memories. A Sociocognitive Perspective*, Washington, DC, American Psychological Association, 1996.

⁷⁴ Cette évaluation critique est similaire au processus que Paul Hiebert appelle « contextualisation critique ». Cf. Paul G. HIEBERT, « Une contextualisation critique », in *Mission et culture*, Saint-Légier, Emmaüs, 2002, p. 191-216, et Hannes Wiher, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », et « Une contextualisation critique », in *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, sous dir. Matthew Cook *et al.*, Charols, Excelsis, 2015, p. 1-39, 283-309.

l'obéissance de [Dieu] » (2 Co 10.4), ont eu un impact énorme par leur vie et leur ministère. Le travail d'intégration de notre identité n'est pas négligeable dans notre contexte actuel qui est en transformation rapide. Les leaders, qui malgré leur expérience ne sont pas forcément passés par les mêmes situations que celles qui se présentent aujourd'hui, par exemple une pandémie mondiale, peuvent contribuer à rendre une telle intégration possible en soulignant non seulement sa nécessité, mais en créant un cadre propice à la réflexion et à l'échange dans leurs ministères respectifs. Toutes les personnes qui travaillent en équipe n'ont pas la même réaction face à la nouveauté et aux remises en question, mais il faut se sentir en confiance pour pouvoir entreprendre une telle démarche devant Dieu.

Faire des disciples dans le contexte d'aujourd'hui

Dans notre conclusion, nous revenons à notre question du départ : comment faire des disciples dans le contexte actuel marqué par la sécularisation, la postmodernité, la mondialisation et enfin de multiples quêtes d'identité ? Les influences discutées auront des effets très divers à des degrés différents sur des personnes que nous rencontrerons et avec lesquelles le Seigneur nous appelle à faire route. Nous devrons donc individualiser nos approches missionnaires et abandonner nos schémas d'évangélisation « prêts à l'emploi ». Nos approches seront très variées.

Nous vivons dans un monde en transformation très rapide qui nous met dans des situations conflictuelles. Ayant compris les exigences d'une intégration de notre identité en vue d'avoir un impact sur le personnel et dans l'exercice de notre ministère, nous sommes appelés à mettre du temps à part pour évaluer notre vie à la lumière de la Bible. Et Dieu clarifiera les œuvres qu'il a préparées pour nous à l'avance dans lesquelles nous pourrons marcher et avoir un impact d'abord dans nos vies personnelles, nos familles, et puis aussi dans nos ministères et nos sociétés, à la lumière d'Abraham, de Moïse, de David et de Paul.

Le modèle missionnaire de la 20^è communauté évangélique au centre de l'Afrique en République démoncratique du Congo

Abraham Embati DRAVO1

Introduction

La République démocratique du Congo (RDC) où la 20è Communauté Évangélique au Centre de l'Afrique (CECA 20) exécute sa mission, traverse d'innombrables crises, au point que beaucoup de Congolais envisagent d'émigrer. Face à ce traumatisme, d'aucuns se demandent si l'Église ne devrait pas faire quelque chose pour restaurer une vie normale en RDC? La réponse à cette question dépend de la façon dont chaque Église comprend la mission et du modèle missionnaire adopté. Un modèle missionnaire est la façon dont une Église s'engage à évangéliser et à aider les gens à vivre selon le plan de Dieu. Pour saisir la compréhension de la mission de la CECA 20 et identifier son modèle missionnaire, on a besoin de connaître son histoire, ses caractéristiques et sa théologie de mission.

A. Historique de la CECA 20

La dénomination reconnue aujourd'hui sous le nom de la Communauté Évangélique au Centre de l'Afrique émane de l'Africa Inland Mission (AIM), une mission américaine créée par Peter Cameron Scott. Après une formation missionnaire au Collège Missionnaire Professionnel de New York, l'Alliance Missionnaire Internationale accepta le jeune Scott comme l'un de ses missionnaires

¹ Abraham Embati Dravo est docteur en missiologie. Ce travail est basé sur sa thèse de doctorat à l'Université Shalom de Bunia, RDC.

pour travailler sur la côte ouest de l'Afrique centrale². Mais comme la Mission luthérienne allemande et la Société méthodiste anglaise s'étaient déjà installées à l'ouest, Scott réalisa que sa priorité devait être l'est³.

Ainsi il forma le 6 mai 1895 le Conseil Missionnaire de Philadelphie (CMP), un groupe interconfessionnel composé de plusieurs organisations religieuses pour aider dans l'évangélisation mondiale. Ce Conseil servait initialement pour organiser seulement le service, répandre l'information au sujet du travail en Afrique, accepter des candidats et recevoir des fonds pour leur soutien selon que Dieu répondait à la prière⁴. Au cours de la même année, Scott forma au sein du CMP sa propre organisation dénommée Africa Inland Mission (AIM), en français « Mission à l'Intérieur de l'Afrique ». À la différence du CMP qui restait exclusivement aux USA, l'AIM fut une mission de terrain qui s'autogérait, s'auto-perpétuait et qui rendait compte de son travail à Dieu seul. Elle n'avait donc aucune unité organique avec le CMP⁵. C'est pourquoi Scott l'a particulièrement utilisée pour concrétiser sa propre vision pour l'Afrique⁶.

Après la prière et l'effort concerté, plusieurs personnes ont été recrutées pour aller comme missionnaires de l'AIM au Kenya. Le bateau de la toute première équipe composée de sept personnes, dirigées par Scott lui-même, accosta à Mombasa en octobre 1895. La première

² Watson A.O. OMULOKOLI, « Foundational History of the Africa Inland Church, 1895-1903 », *Africa Journal of 'Evangelical Theology*, 14.2, 1995, p. 45-54.

³ Dick Anderson, *We felt like Grasshoppers*, Nottingham, Crossway Books, 1994, p. 18.

⁴ Ibid.

⁵ Richard J. Gehman, « The Africa Inland Mission. Aspects of Its Early History », in *Africa Journal of Evangelical Theology* 23.2, 2004, p. 120.

⁶ Stephen MORAD, « The Founding Principles of Africa Inland Mission and their Interaction with the African Context in Kenya from 1895 to 1939. The Study of Faith Mission », Thèse de doctorat, The Edinburgh University, 1997, p. 14.

station de l'AIM au Kenya fut implantée à Nzawi le 12 décembre 1895 parmi le peuple akamba. Après un travail fructueux à Nzawi, trois autres stations furent établies successivement à Ukambani, Kilungu et Kangundo⁷. Malheureusement ce succès de la mission ne dura qu'une année pour Scott. Le 4 décembre 1896 à 17 heures, le chef d'équipe mourut de fièvre. Il fut enterré devant sa petite maison en chaume à Nzawi, la première station de l'AIM qu'il créa⁸. Après ce coup dur, c'est John Stauffacher qui conduisit l'expédition missionnaire de l'AIM en RDC. Et la première station fut implantée en avril 1912 aux bords du lac Albert, en Territoire de Mahagi, précisément à Kasengu.

B. Caractéristiques et théologie de la mission de l'AIM/CECA 20

L'AIM avait une théorie missionnaire fondée sur les cinq principes suivants⁹: (1) être une mission interdénominationnelle; (2) être une mission évangélique qui met l'accent sur l'évangélisation au lieu de promouvoir le commerce ou la civilisation; (3) être une mission laïque; (4) être une mission par la foi et (5) être une mission dirigée par les missionnaires du terrain eux-mêmes. Pour mieux apprécier ces principes de base, nous proposons de les analyser dans la réflexion suivante.

Selon le missiologue Charles van Engen, la théologie de la mission concerne la présupposition de base et les principes sous-jacents qui déterminent les motifs, le message, les stratégies et méthodes et les buts de la mission mondiale du point de vue de la foi chrétienne¹⁰. Parcourons donc ces éléments dans le ministère de l'AIM.

⁷ GEHMAN, « The Africa Inland Mission. Aspects of Its Early History », p. 120.

⁸ Omulokoli, « Foundational History of the Africa Inland Church », p. 50.

⁹ Kenneth RICHARDSON, *Garden of Miracles. A History of the Africa Inland Mission*, Londres, Africa Inland Mission, 1976, p. 35.

¹⁰ Charles VAN ENGEN, « The Theology of Mission », in *Evangelical Dictionary of World Mission*, sous dir. A. Scott Moreau *et al.*, Grand Rapids, Baker Academic, 2000, p. 949-951.

1. Présupposition de base de l'AIM

L'AIM déclare que Dieu est trinitaire. Il est le Créateur de tout et veille soigneusement sur cette création pour sa propre gloire. Il s'est révélé à l'homme à travers les Écritures et son Fils. Malheureusement l'hommes l'a déçu en suivant le conseil du diable, malgré les privilèges dont il bénéficiait. Cette rébellion lui valut une déchéance dont il ne peut se sortir lui-même. C'est pourquoi Dieu conçut encore un plan rédempteur qui coûta cette fois-là la vie à son Fils.

L'AIM a adopté une sotériologie commune aux évangéliques à la fin du xixe siècle en Amérique du Nord et résumée aux « Trois R » de l'Évangile : « Ruine par le péché, Rédemption par le Christ et Régénération par le Saint-Esprit »11. Stephen Morad ajoute à ces trois « R » des évangéliques un quatrième : « Responsabilité du croyant » qui présente deux volets. Premièrement, c'est la responsabilité du croyant quant à sa propre morale et à son bien-être spirituel trouvés dans la nouvelle piété qui l'aide à mener une vie de « victoire » sur le péché. En second lieu, c'est la responsabilité du croyant pour le bien-être moral et spirituel de son prochain qui copnduit à l'évangélisation. C'est la pratique de ce quatrième « R » qui poussa les évangéliques à prendre au sérieux depuis le xviiie siècle l'évangélisation et le bien-être social des hommes, mais en accordant une priorité tout particulière à l'évangélisation¹². Les actions sociales de l'AIM furent surtout des moyens pour atteindre l'objectif final qui est le salut spirituel. Quant à l'ecclésiologie, l'AIM reconnaît les deux sens du terme Église : l'Église universelle et l'Église locale¹³. L'AIM croit à la parousie comme un événement imminent. C'est pourquoi elle s'engage à évangéliser le plus grand nombre de personnes possibles.

¹¹ MORAD, « The Founding Principles of Africa Inland Mission and their Interaction with the African Context in Kenya from 1895 to 1939 », p. 198.

¹² Ibid.

¹³ Alfred Kuen, Je bâtirai mon Église, Saint-Légier, Emmaüs, 1967, p. 50.

2. Stratégies d'évangélisation et d'implantation d'Églises de l'AIM

En RDC les premières personnes à amener l'Évangile du salut en Jésus-Christ furent des chrétiens occidentaux blancs. De par cette identification, il était presque prévisible que ces messagers rencontreraient des obstacles dus à la différence de couleur de peau, de culture et au contenu même de leur message opposé à la vision africaine du monde. Pour franchir tous ces obstacles il fallait donc des stratégies de communication dont la première consistait à gagner la confiance des chefs coutumiers¹⁴. L'écoute prudente des autochtones et la réflexion amicale avec eux au sujet de l'offre du pardon de Dieu à l'humanité perdue conduisirent progressivement les missionnaires à convaincre leurs interlocuteurs et à transformer leur mode de pensée, à les libérer de la peur du monde invisible¹⁵. Voyons comment l'évangélisation et l'implantation d'Églises se sont concrètement passées.

a. Évangélisation et implantation d'Églises

Le texte biblique de base exploité par les missionnaires partout où ils évangélisaient est Jean 3.16. L'explication qu'ils en donnaient est que le péché a rompu la relation entre l'homme et Dieu. Mais si quelqu'un accepte le Fils comme solution de Dieu pour réparer cette relation brisée, il aura une vie éternelle heureuse auprès de son Créateur après sa mort physique. Dorénavant, les mauvais esprits redoutés ne pourront rien contre lui pendant qu'il vit encore sur cette terre¹⁶. Les Africains reçurent favorablement ce message, puisqu'ils

¹⁴ MUHINDO MALIYABWANA, interviewé à Bulongo le 4 janvier 2018. Ce témoignage a été confirmé dans tous les districts ecclésiastiques.

¹⁵ Anderson, We Felt like Grasshoppers, p. 119.

¹⁶ Peter J. Brashler, « Akudri », in Glenn Wilton, *Our AIM Roots*, Londres, Africa Inland Mission, 1968, p. 43.

croient aux menaces de mauvais esprits et à la vie après la mort physique¹⁷.

Les missionnaires construisirent le temple et leurs maisons d'habitation aux endroits indiqués par les chefs coutumiers. Ils remettaient quelques cadeaux comme des habits, du sel et d'autres produits de première nécessité à leurs travailleurs. En cas de maladie ceux-ci recevaient gratuitement des soins médicaux modernes. Ces travailleurs en parlaient à leurs frères et leur faisaient comprendre que ces étrangers avaient aussi besoin d'acheter leurs œufs, leur lait et leurs légumes¹⁸. Ces points d'intérêt ont d'office constitué des occasions d'évangélisation individuelle, car avant de remettre un cadeau ou d'acheter un produit, le missionnaire commençait par parler de Jésus.

Outre les contacts individuels, les missionnaires créaient judicieusement des occasions pour l'évangélisation publique. À l'époque où les Occidentaux ont foulé le sol congolais, il y avait beaucoup de gibier à proximité des villages. Lorsqu'ils abattaient un éléphant, ils sollicitaient le secours de la population pour le dépecer et ramener la viande à la station missionnaire. On alertait alors tout le village par le tam-tam pour venir récupérer gratuitement un morceau. Mais avant le partage, le missionnaire devait prêcher publiquement l'Évangile¹⁹. Des campagnes de grande envergure furent surtout l'œuvre de Paul Austin après qu'il eut formé des évangélistes qui savaient jouer la trompette.

N'étaient admis aux stations missionnaires que des baptisés ou des catéchumènes. Les missionnaires profitaient de leur présence pour inculquer chaque jour la Parole de Dieu. Tandis qu'étant séparés de leurs membres de familles et clans encore idolâtres, les convertis

¹⁷ ANIKPALA MBOLINGBATIO, interviewé à Bunia le 5 mai 2017.

¹⁸ Charles Yuma Balonge, interviewé à Adi le 28 juin 2017.

¹⁹ Michel Baluku, interviewé à Bunia le 28 avril 2017.

abandonnaient progressivement les mauvaises pratiques²⁰. Par ailleurs, cette concentration permit aux missionnaires de traduire la Bible dans les langues véhiculaires (le pazande, le bangala et le kingwana)²¹.

b. Activités aux stations missionnaires

Bien que la visée principale des missionnaires fût le salut spirituel, ils reconnaissaient aussi que ces êtres avaient droit à la vie. C'est ainsi qu'ils initièrent des activités génératrices de revenus pour la survie et les œuvres philanthropiques. L'activité productrice qui permettait de se prendre facilement en charge était l'agriculture. C'est ainsi que les matinées furent réservées aux travaux champêtres et les après-midi aux études²². À part l'agriculture, il y avait l'apprentissage d'autres métiers tels que la menuiserie, la maçonnerie et la mécanique pour les garçons, et le tissage et la céramique pour les filles²³. Le besoin de faire étudier les autochtones se fit sentir avec acuité pour établir la communication avec les étrangers et pour faciliter la lecture personnelle de la Bible. En réalité les missionnaires ne voulaient pas s'impliquer dans le programme de l'éducation nationale, estimant qu'il relevait de la responsabilité de l'État.

Pour ce qui est du service médical, les missionnaires de l'AIM sont arrivés en RDC à une période où la malaria, la maladie du sommeil, l'éléphantiasis, la lèpre, le pian, les dysenteries et d'autres infections intestinales terrifiaient les populations. Voyant que d'une part le service médical rendu par le Gouvernement était inapproprié à ces maladies et que d'autre part l'effort des catholiques était insuffisant, les médecins de l'AIM s'investirent dans des recherches médicales. Dieu bénissant, ils réussirent à opérer des émerveillements jusque

²⁰ Gehman, « The Africa Inland Mission. Aspects of Its Early History », p. 130.

²¹ RICHARDSON, *Garden of Miracles*, p. 163.

²² Sidney Langford, *It's a Battle*, Shippensburg, Companion Press, 1994, p. 73.

²³ Polo Azuki, interviewé à Watsa le 25 juin 2017.

dans la chirurgie²⁴. À part les services médicaux, il y avait l'orphelinat, un ministère particulier et rare développé à Blukwa seulement par mademoiselle Olive Love²⁵.

C. Passage de l'AIM à la Communauté autochtone CECA 20

La période de 1912 à 1960 était celle de l'implantation d'Églises par l'AIM. Les missionnaires assumaient eux-mêmes la responsabilité de ces Églises, du fait qu'il n'y avait pas encore de leaders locaux formés. Cependant, avec l'avènement de l'indépendance en 1960, aucune responsabilité de direction ne devait plus incomber aux étrangers. Le nom « mission » devait céder la place à « Église », car les autochtones voulaient désormais assumer un ministère indépendant suivant la notion de triple autonomie²⁶. En 1973, la structure des Occidentaux et celle des autochtones durent alors être fusionnées pour former la 20e Communauté Évangélique au Centre de l'Afrique (CECA 20).

Quant aux réalisations de cette nouvelle communauté, l'on note certaines avancées significatives : ouverture de nouvelles Églises locales, d'écoles du dimanche, du ministère des Jeunes pour Christ et celui des Femmes de Bonne Nouvelle, auxquels on ajoute aujourd'hui la

²⁴ *Ibid.*, p. 34.

²⁵ RICHARDSON, Garden of Miracles, p. 174.

La triple autonomie promeut l'idée de l'indépendance des Églises par rapport à la mission pour attester leur maturité. Il s'agit de l'autonomie administrative, financière et missionnaire (cf. Jacques Blandenier, L'essor des Missions protestantes, Saint-Légier, Emmaüs, 2003, p. 141.) Henry Venn et Rufus Anderson insistèrent sur cette notion d'émancipation des Églises au point que les agences missionnaires l'ont adoptée comme principe (cf. Paul HIEBERT, Mission et culture, Saint-Légier, Emmaüs, 2002, p. 218-219). En anglais on parle de The Three Self « 3 S » : self-governing, self-supporting, self-developing (John BAUR, 2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'Église africaine, Kinshasa-Limete, Filles de St-Paul, 2001, p. 107). Actuellement on parle d'une quatrième autonomie, l'« autothéologie », une notion forgée par Paul Hiebert (cf. HIEBERT, G. Paul, Mission et culture, Saint-Légier, Emmaüs, 2002, p. 220).

chorale, l'intercession et la Mission parmi les Peuples Non Atteints (MPNA). Dans le domaine de l'éducation, l'enseignement commencé sous forme du catéchisme a donné naissance à d'autres types de formations telles que l'école ménagère d'adultes, l'école des moniteurs, l'école artisanale et l'école secondaire polytechnique. Le nombre d'écoles maternelles, primaires et secondaires n'a cessé d'augmenter. Aujourd'hui la CECA 20 gère aussi des institutions supérieures et universitaires.

Dans le domaine de la santé, l'impact positif enregistré reste la diminution sensible de la mortalité infantile puis maternelle et la maîtrise de plusieurs maladies redoutées jusqu'alors. La démographique a d'office explosé. La retombée missiologique de cet accroissement démographique est l'augmentation du nombre de gens qui ont besoin d'entendre l'Évangile. Or, il n'est pas facile de les atteindre tous pour des raisons telles que l'enclavement, l'inaccessibilité due aux problèmes politiques, le manque d'évangélistes et de moyens de déploiement. Une des solutions envisagées par la CECA 20 pour contourner cette difficulté, c'est de créer le service de la radio et produire des publications écrites.

À l'instar d'autres Églises qui profitent de l'impact de nouvelles technologies dans la propagation de l'Évangile, la CECA 20 s'est aussi lancée dans cette expérience. Depuis novembre 1995, elle a obtenu la licence d'ouverture de sa station de diffusion appelée en swahili Radio Tangazeni Kristo (RTK) « Radio Proclamons Christ ». Il y a neuf stations aujourd'hui. Vu le résultat des émissions radiodiffusées, le projet actuel est de doter chaque station d'une télévision. À part la radio, la CECA 20 dispose de deux mini-imprimeries qui ont bien desservi les Églises locales et les écoles à la période d'avant le pullulement des outils bureautiques privés.

D. La CECA 20 durant la période de troubles en RDC de 1998 à 2003

Depuis 1996 la RDC dans son ensemble a subi des bouleversements dus aux successions de guerres, tantôt politiques tantôt civiles, qui ont entraîné beaucoup de morts et de déplacements de la population. Dans cette crise notoire, la plus grande contribution de la CECA 20 entre 1999 et 2003 a consisté en (1) l'évacuation des personnes par AIM Air, (2) l'organisation de certains sites des déplacés afin de faire bénéficier de l'assistance en vivres et autres denrées venant de Samaritan's Purse²⁷. Et presque partout où il y a eu des déplacés vers les villages non atteints, les Églises locales se sont mobilisées spontanément pour secourir les victimes dans les limites de leurs capacités²⁸. Mais quand les processus de réconciliation ont commencé après l'accalmie des hostilités, la CECA 20 comme institution s'est surtout attachée à faire des déclarations pour exhorter les parties en conflit à se dépasser, pour rechercher la réconciliation, à encourager les autorités à combattre objectivement la haine parmi le peuple et à exhorter tous les chrétiens à se garder de toute infection de conflit²⁹.

E. Réflexions en guise de conclusion

Les recherches effectuées ont prouvé que sur le salut spirituel la mission de l'AIM a visé surtout l'évangélisation et l'implantation d'Églises, donc un modèle missionnaire sotériologique basé sur une vision dichotomique du monde. Les actions philanthropiques entreprises (en éducation et en santé) furent stratégiques à cette époque-là pour atteindre l'objectif principal. L'Église autochtone a

²⁷ LALIMA TAGAMILE, interviewé à Bunia le 20 mars 2018.

²⁸ LANGA KOROPO, interviewé à Adi le 28 juin 2017. Ce témoignage est ressorti de tous les 11 districts interviewés.

^{29 «} Déclaration de la CECA 20 face au conflit tribal de Djugu », faite à Bunia par les membres du Conseil Exécutif Communautaire, le 31 janvier 2000.

malheureusement copié la pratique missionnaire de l'AIM, sans prêter suffisamment attention aux sensibilités de son temps et aux enjeux plus profonds. Sinon elle aurait compris que les problèmes épineux qui affaiblissent la propagation de l'Évangile sont l'insécurité, la mauvaise gouvernance, la crise économique et environnementale, la perversion culturelle engendrée par la mondialisation, etc. Elle les aborderait alors dans la limite de ses compétences et capacités comme l'AIM l'a fait pour s'implanter.

Cette première remarque permet d'évaluer maintenant la vision missionnaire de l'AIM/CECA 20. Du point de vue de la foi, le fondement missionnaire de l'AIM/CECA 20 est biblique. L'AIM/CECA 20 appartient au groupe de ceux qui conçoivent la mission de l'Église de façon étroite³⁰. Les raisons principales avancées par les missionnaires pour justifier ce choix s'articulent ainsi : (1) La RDC frappée de nombreuses crises a besoin de l'Évangile pour gagner sa population à Christ dont le retour est imminent. (2) Les actions de développement sont de la responsabilité de l'État. (3) Les embrasser c'est perdre son temps dans ce qui est temporaire et moins essentiel³¹.

On peut cependant émettre certaines objections par rapport à ces raisons. En effet, si l'urgence du salut spirituel peut amener à relativiser le salut corporel, le risque qu'engendre cette conception dichotomique de l'homme est celui d'oublier l'influence négative de mauvaises conditions de vie sur la foi. Les conséquences de la chute de l'homme ont affecté toutes les dimensions de la vie. De ce fait, les conditions sociales, économiques et politiques resteront toujours une préoccupation susceptible d'affecter la spiritualité. La question suivante posée à un missionnaire protestant par les Congolais victimes

³⁰ Au sens restreint, la mission s'arrête « à l'évangélisation et à l'implantation d'Églises, jointes à l'action sociale ». Hannes WIHER (sous dir.), *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, vol. 2, Charols, Excelsis, 2011, p. 183.

³¹ GEHMAN, « The Africa Inland Mission. Aspects of Its Early History », p. 135-138.

de la collecte de caoutchouc imposée par les colons belges élucide notre point de vue : « Ce Sauveur dont vous nous parlez si souvent a-t-il le pouvoir de nous sauver du trouble du caoutchouc³² ? » On voit qu'en dépit du beau message du salut éternel ultime, l'attente de ces victimes était plutôt que Christ les sauve d'abord de la souffrance présente.

En second lieu, l'argument selon lequel l'action sociale écarte l'Église de sa mission, paraît peu probant. Christ a nourri ceux qui avaient faim, guéri les malades et exorcisé les démoniaques tout en annonçant l'Évangile. Bien au contraire la cohérence entre l'être, le faire et le dire rend pertinente la mission. L'expérience de l'Église primitive en dit long. Enfin, pour ce qui est de la peur du droit de regard de l'État congolais sur ce que fait l'Église, elle ne se justifie pas à notre avis, car c'est l'État qui assure la sécurité territoriale, sans laquelle l'Église ne saurait évangéliser en toute quiétude. La raison plausible qui pourrait à la limite pousser l'AIM à éviter l'action sociale c'est la pénurie financière. Mais là encore, elle se laisserait rattraper par son principe de « mission par la foi ». Comment Dieu qui a rendu possible un long voyage vers des terres inconnues voire hostiles, jusqu'à y implanter des Églises, ne saurait-il, pourvoir aux autres besoins ?

Quant à l'attitude de la CECA 20 vis-à-vis des problèmes sociopolitiques, les Églises locales non touchées par la débâcle ont rendu d'énormes services aux victimes des atrocités, mais d'une façon moins structurée, et par conséquent éphémère. Une autre faiblesse de la CECA 20 dans ce domaine réside dans le fait de ne pas s'impliquer dans les processus de réconciliation, alors que ses membres étaient touchés d'une manière ou d'une autre par les événements. Cette apathie se justifie probablement par le fait qu'elle voit les conflits et guerres en RDC sous un angle politique. Or tout ce qui a une connotation politique

³² Question rapportée par Adam Hochschild, rappelée par Bungishabaku Katho, « Christianisme et développement de la République Démocratique du Congo : Relecture théologique de Les Fantômes du Roi Léopold II », Revue Théologique Shalom nº 3, 2013, p. 28.

n'est pas de la responsabilité de l'Église, ont déclaré plus de la moitié des interviewés. Malheureusement tout le monde en subit les conséquences. À notre avis le problème ne résiderait pas dans la politique, mais plutôt dans le type d'action politique à entreprendre.

Par rapport aux activités économiques et de développement, les avis des chrétiens de la CECA 20 sont partagés. Une minorité d'interviewés soutient, comme les missionnaires, que ces activités distraient l'Église et suscitent des conflits parmi les membres. Mais la majorité pense qu'il est important que l'Église s'intéresse au développement socio-économique de ses membres et de son milieu. Seulement ces derniers ne savent pas exactement comment s'y prendre par manque d'un modèle à suivre.

Cette description montre donc qu'il y a un besoin d'ajuster le modèle missionnaire de la CECA 20. Depuis un certain temps les dirigeants parlent fréquemment de la mission holistique, mais ils font en réalité allusion à l'assistance aux démunis aux endroits ciblés pour implanter des Églises. Selon le Mouvement de Lausanne, on devrait distinguer « le service social » de « l'engagement social ». La première consiste à soulager les besoins humains immédiats, tandis que la seconde, c'est éliminer leurs causes³³. Sur base de cette distinction, nous dirons que la CECA 20 ne s'est pas encore lancée dans la mission holistique comme telle, mais qu'elle en ressent la nécessité. Il faudrait donc la lui enseigner correctement comme un nouveau modèle missionnaire. Cela rendra alors très pertinente sa mission auprès des Congolais présentement désespérés.

³³ MOUVEMENT DE LAUSANNE, « Rapport de la Consultation Internationale sur le lien entre l'évangélisation et la responsabilité sociale, tenue à Grand Rapids, Michigan, du 19 au 25 juin 1982 », en ligne : https://www.lausanne.org/content/lop/lop-21#, posté le 26 juin 1982 (consulté le 15 avril 2020).

Leçons d'expériences missionnaires tirées de l'histoire de la mission pentecôtiste norvégienne au bénéfice de la mission de Dieu aujourd'hui

Yves MULUME1

Introduction

Le présent article s'inspire de ma thèse de doctorat en missiologie intitulée : « De la Mission libre norvégienne aux Églises libres de pentecôte en Afrique (1922-2007) : une étude historicomissiologique ». Il se focalise sur l'héritage missionnaire, vision et pratiques, que la Communauté des Églises libres de pentecôte en Afrique (CELPA)² a acquis de la Mission libre norvégienne (MLN) qui l'a implantée.

La mission est et demeure l'affaire de Dieu. Cependant, au plan historique, plus d'un spécialiste adhère au point de vue selon lequel le pentecôtisme classique³ tire son origine d'Amérique du Nord d'où étaient partis de nombreux pionniers. Ceux-ci s'organisèrent en associations missionnaires et se répandirent à travers le monde, principalement d'abord dans les classes ouvrières⁴. En Scandinavie, la Norvège fut l'un des pays européens où l'introduction du mouvement pentecôtiste par l'entremise de la Mission libre norvégienne (MLN) connut dès 1906 une croissance remarquable et une expansion

¹ Yves Mulume est titulaire d'un doctorat en missiologie de la Faculté de théologie évangélique de Bangui.

² Le siège est en République démocratique du Congo (RDC).

³ Nous opposons cette forme de pentecôtisme aux divers courants qui en découlent dont les Églises d'initiative africaine, pour ne citer que ce cas.

⁴ George Hobson, « Pentecôtisme », *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 888-889.

internationale⁵. L'étude de l'arrière-plan historique et missiologique de l'association missionnaire de ce courant religieux dégage un certain nombre des leçons d'expérience missiologique. Celles-ci sont, à notre avis, susceptibles d'alimenter le débat scientifique et aussi de réveiller l'élan missionnel à notre époque où structures missionnaires et Églises se focalisent sur leurs priorités bien organisées et oublient qu'elles sont en mission avec Dieu.

Cette étude prend en considération quelques approches incarnées par certaines personnalités qui, à travers l'histoire de la MLN, ont influencé l'œuvre missionnaire pentecôtiste norvégienne au Congo. À partir de leurs pratiques et visions missionnaires, cinq personnalités de référence, nous serviront de têtes d'affiche mais aussi de guides à cet effet. Il s'agit de Thomas Ball Barratt, Gunnerius Tollefsen, John Brynhildsen, Oswald Orlien et Werner Olav Haugen.

1. Thomas Ball Barratt (1862-1940)

Thomas Ball Barratt était un membre du clergé de l'Église méthodiste de Kristiania, aujourd'hui Oslo, en Norvège, où il avait évolué depuis sa jeunesse jusqu'à y occuper de grandes responsabilités. Il en a été exclu suite à sa conversion au pentecôtisme de la première vague, apparue aux États-Unis d'Amérique en 1906 par le canal indirect du mouvement de William Seymour⁶. Consécutivement à ce fait, il devint l'un des pionniers du mouvement pentecôtiste en Scandinavie en général et en Norvège en particulier. Désormais Barratt et les Églises locales qui s'étaient associées à celle de Kristiania, sous son leadership, avaient attaché une plus grande importance à la conversion personnelle et à la motivation de l'annonce

⁵ Walter HOLLENGEGER, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme du Tiersmonde », *Cahiers de l'IRP n*° 39, avril 2001, p. 4.

⁶ David Bundy, *Visions of Apostolic Mission Scandinavian Pentecostal Mission to* 1935, Uppsala, Uppsala University, 2009, p. 174.

de l'Évangile à tous⁷. Cette vision et les pratiques missionnaires entretenues au sein de ce mouvement émergeant avaient constitué la base de déploiement des missionnaires qui implantèrent des Églises. Celles-ci, par la suite, devinrent des grandes dénominations dans diverses régions du monde⁸.

La déclaration de Barratt en 1906, lors de son séjour aux USA, constitue le pivot central de sa pensée qui attire notre curiosité. En effet, il dit : « Cette puissance spirituelle qui m'a conduit dans toute la Norvège et d'autres parties de l'Europe et du monde ne venait pas des USA mais du ciel »9. Il soutenait aussi que « la mission devait s'effectuer partout à travers le monde, en vue de hâter le retour du Christ »10. Barratt définit les grandes lignes de sa pensée missionnaire en ces termes : « La mission devait s'effectuer partout à travers le monde et non seulement en Inde et en Chine. Chaque peuple a besoin d'être transformé et revêtu de la puissance qui vient du Saint-Esprit, en vue de hâter le retour du Christ »11. Cette vision a été davantage clarifiée dans le processus organisationnel du mouvement pentecôtiste norvégien, en quête de son émergence, portant le nom de Norges Frie Evangeliske Missionsforbund (Association missionnaire évangélique libre de Norvège). D'ailleurs le mot d'ordre de sa mise en place, en 1915, fut d'apporter le message du salut plus efficacement « aux païens »12.

⁷ Ibid.

⁸ Emil Birkeli, *Nordisk Missionshistoria*, Stockholm, Missionsförbundets Förlag, 1949, p. 293.

⁹ Pour plus des détails cf. Cornelis VAN DER LAAN, *Sectarian Against His Will: Gerrit Roelof Polman and the Birth of Pentecostalism in the Netherlands,* Metuchen, NJ, Scarecrow Press, 1991, p. 1.

¹⁰ Cet extrait provient de T. B. BARRAT, « Finland och Sverige for Jesus Kristus », Korsets Seier 1/9 (sept. 1912), p. 65-66.

¹¹ Bundy, Visions of Apostolic mission., p. 325.

¹² Ibid.

Cette position, à notre avis, comprend deux facettes. La première articule l'approche providentielle du pentecôtisme. Ceux qui adhèrent à ce point de vue sont d'avis que ce mouvement a été initié par Dieu lui-même. William Kay est l'un d'entre eux. Il écrit qu'il est impossible d'effectuer une quelconque étude sur l'histoire du pentecôtisme sans référence à la Providence¹³. Pour notre part, nous estimons qu'il importe d'associer à cette approche celles d'ordre historique et herméneutique, pour plus d'objectivité.

La seconde facette de ce point de vue de Barratt met en exergue la prise en compte du monde entier comme champ de mission. L'une des sources qui attestent cette large vision de l'œuvre de la Mission libre norvégienne s'articule autour de quelques textes bibliques clés auxquels se réfèrent ses leaders et missionnaires. Il s'agit notamment de Matthieu 28. 18-20, Marc 16. 15-18, Luc 24. 46-49, Jean 20. 21-22 et Actes 1.8. En effet, Oddvar Nilsen, théologien autodidacte norvégien de ce mouvement, explicite en détails la concrétisation de cette vision à travers les concepts évocateurs des titres de ses deux ouvrages. Il s'agit de « Ut i all verden » (Allez dans le monde entier)14. Cet intitulé se réfère à l'ordre intimé par Christ dans Matthieu 28.18-20. Il soutient que le monde entier est le champ d'action missionnaire de l'Église. Nous estimons que ce fait illustre que « la mission de l'Église se situe dans le cadre plus large de la mission de Dieu, l'œuvre du Saint-Esprit étant une condition indispensable à la mission »15. En effet, Dieu se présente comme étant le missionnaire par excellence : Il envoie le Fils, qui à son tour, d'accord avec le Père, envoie le Saint-Esprit (Jean 17.8 et Actes 1.8). L'Esprit confère à l'Église sa puissance pour la mission. Pour

¹³ William K. KAY, « Three Generations on The Methodology of Pentecostal History », *EPTA Bulletin* vol. 11, 1992, p. 58-69.

¹⁴ Oddvar Nilsen, *Ut i all verden Pinsevennes (Ytre misjon i 75 ar)*, Filadelfiaforlaget A/S, 1984. & Oddvar Nilsen, *I all verden PYM 100 är 1910-2010*, s2010.

¹⁵ Hannes Wiher (sous dir.), « Qu'est ce que la mission? », in *La mission de l'Église au XXI e siècle. Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010, p. 17.

ce faire, les pionniers communicateurs de l'Évangile sont « les collaborateurs humains, les témoins (Luc 24. 48) que Dieu utilise pour l'annonce de l'Évangile et la formation des disciples »¹⁶.

La vision de la MLN, calquée sur cette vision de Barratt, s'inscrit dans la vision du Christ dont le champ d'action est le monde entier. Ce projet a été exécuté, comme cela a été le cas pour les disciples du Christ, par la puissance du Saint-Esprit, reçue le jour de la Pentecôte¹⁷. D'après cette perspective, la lecon missionnaire qui en ressort, est que la mission qui se veut locale, se poursuit jusqu'aux extrémités de la terre : elle est locale et mondiale, elle est progressive. L'analyse des Écritures souligne le fait que la vision missionnaire consiste à franchir des barrières de divers ordres. Elles sont géographiques, linguistiques, sociales, culturelles et religieuses. Le processus de communication intégrale et transculturelle de l'Évangile qui vise la conversion des hommes à Dieu, le discipulat et l'implantation d'Églises, et finalement la gloire de Dieu, est l'œuvre du Saint-Esprit. Cette approche est soutenue par David Bosch qui est aussi d'avis que l'Esprit de Dieu inaugure la mission, guide les missionnaires, leur montre les chemins et les méthodes. Il est le catalyseur, le chef et le guide de la mission : il donne la force pour accomplir la mission¹⁸.

Nous estimons que la pensée de Barratt au début du XXe siècle consiste à concilier pneumatologie et mission et illustre le point de vue selon lequel le stratège de tous les âges pour l'évangélisation mondiale est le Saint-Esprit, Jésus-Christ étant le centre de cette action

¹⁶ *Ibid.*, p. 17-18.

¹⁷ Paul John ISAAK, « Commentaire de Luc », in Tokunboh ADEYEMO (sous dir.), Commentaire biblique contemporain. Un commentaire en un seul volume écrit par 70 théologiens africains, Marne la Vallée, Farel, 2008, p. 1348.

¹⁸ David J. Bosch, Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires, Paris, Karthala, 1991/1995, p. 152-153.

missionnaire (Ésaïe 49.6 ; Luc 2.32 ; Actes 13.47)¹⁹. De ce fait, la mission ne se limite pas au près ni au loin.

L'expérience mise en lumière par la personnalité suivante nous conduira encore plus loin.

2. Gunnerius Tollefsen (1888-1966)

Converti en 1905 dans une communauté piétiste attachée au mouvement de la sanctification, Tollefsen a été influencé par la spiritualité pentecôtiste émergeante en Suède. En guise de préparation au travail missionnaire en Afrique, il commença en 1912 un ministère d'évangéliste itinérant en Norvège et étudia de 1912 à 1915 à l'Institut biblique de Glasgow et à l'Université d'Édimbourg en Écosse. Ainsi, il ressentit l'appel comme missionnaire en Afrique. Dès lors, il se mit à écrire au sujet de la mission africaine des textes qui trahissaient une acceptation initiale de l'approche britannique impériale de la mission. Par la suite, Barratt entra en contact avec John Ongman, un leader du mouvement baptiste suédois influencé par le réveil de la sanctification. C'est par son intermédiaire que Barratt invita Alma Doering, initiatrice de la société missionnaire Congo Inland Mission (CIM) à Oslo en Norvège²⁰. Ce fut à cette occasion que Tollefsen fut recruté par Alma Doering pour son premier séjour missionnaire en Afrique et plus particulièrement au Congo-Kasaï²¹.

¹⁹ Steef Van 't Slot, *Évangélisation du monde. Que tous puissent entendre,* Rynfield, Hebron Theological College, 2005, p. 15.

²⁰ Bundy, Visions of Apostolic Mission, p. 329-330; Janzon, 'La seconde conversion', p. 71-77. Janzon montre que Doering joua le rôle déterminant dans le choix de la CIM comme partenaire dans la collaboration avec la mission baptiste suédoise au Congo.

²¹ Bundy, Visions of Apostolic Mission, p. 219.

Dans cette perspective, Tollefsen s'impliqua dans la pratique de la collaboration entre associations missionnaires pour l'évangélisation des « païens ». Un exemple de cette approche eut lieu dès 1921 et motiva la collaboration de Barratt et Lewi Pethrus de la Mission libre suédoise (MLS), pour l'envoi en partenariat de leurs missionnaires selon un bref accord en date du 25 mai 1920. Le but de cette convention consistait à entreprendre la mission dans la partie orientale du Congo²². Tollefsen soutient cette considération pratique dans ses écrits, quand il insiste sur les liens étroits entre les missionnaires de la MLN et ceux de la MLS, en terre de mission, au Congo en particulier²³.

Cette collaboration se fit sentir dans nombreux domaines. Citons à cet effet, le partage du champ de mission entre la MLS chez les Fuleros et la MLN chez les Bashis²⁴, le processus qui a conduit à la traduction de la Bible et d'autres livres d'édification en langues locales²⁵. Il s'ensuivit aussi la collaboration de ces deux organisations missionnaires scandinaves pour la mise en place et la gestion des écoles. La même source indique la mise à disposition de 17.000 exemplaires de portions de l'Évangile en swahili au cours de l'année 1952. Pour y parvenir, ils avaient collaboré avec l'élite locale convertie et impliquée dans l'évangélisation.

Une autre leçon d'expérience missionnaire, illustrée par le parcours missionnaire de Tollefsen, est relative aux effets de son premier séjour au Congo en 1915, dans la partie orientale de ce même pays. En effet, aussitôt arrivé sur le site missionnaire de

²² *Ibid.*, p. 334.

²³ Gunnerius Tollefsen, *Men Gud gav vekst vekst En pionermisjonaer ser tilbake*, Oslo, Filadelfiaforlaget, 1963, p. 137-138.

²⁴ *Ibid.*, p. 99. Les Fuleros habitent la plaine de la Ruzizi, alors que les Bashis sont leurs voisins qui peuplent les environs du lac Kivu en République démocratique du Congo.

²⁵ NILSEN, *Ut i all verden*, p. 95.

Kaziba en 1922, il sut se démarquer des autres « Blancs » qui, pour la plupart, étaient, directement ou indirectement, des acteurs coloniaux²6. Les agents de cette chefferie, sous les ordres du Mwami, orientèrent cette délégation missionnaire vers le village de Muchingwa, l'une des localités de Kaziba, sous la gestion du notable Chihire. Cette arrivée eut lieu au cours de la journée, pendant que les adultes étaient à leurs occupations quotidiennes, conformément à la répartition des tâches au cours de cette période de l'histoire des habitants de cette région. Les femmes étaient aux champs et les hommes aux pâturages.

L'attitude de Tollefsen qui procéda à des sortes de jeux amicaux avec les jeunes gens est significative. Ces derniers étaient restés au village pour garder leurs habitations respectives, leurs petits troupeaux, la basse-cour, ainsi que d'autres biens. Ils ne fuirent pas cet étranger qu'ils assimilaient aux colons blancs, car il servit de moyen de socialisation et d'acceptation auprès de ces jeunes. Par ce fait, ce missionnaire s'ouvrit un accès à ces jeunes qui répondirent par des gestes aux demandes de leurs intéressants interlocuteurs. Un des besoins des missionnaires exposé à cette population juvénile fut celui de se baigner. Pendant que le bruit de cette visite était en train de se répandre dans ce village, plusieurs jeunes partirent avec ce groupe à la rivière de Luzinzi pour le bain.

Nous estimons que l'expérience acquise par Tollefsen lors de son premier séjour missionnaire au Kasaï aida à réussir la phase préliminaire d'implantation à Kaziba. C'est vrai de la manière de se faire accueillir par les jeunes du village, tout comme de l'idée de collaborer avec les chefs coutumiers qui influençaient la population locale, idée reprise de l'American Presbyterian Congo Mission²⁷

²⁶ Le récit sur les péripéties qui conduisirent à l'accueil de l'équipe de Tollefsen à Muchingwa nous a été livré par Josué BAGUMA dans une interview. Celui-ci est un beau-fils de Byotho Mbonebuche, un des fils du notable Chihire.

²⁷ JANZON, 'La seconde conversion', p. 71-77.

(Mission Presbytérienne Américaine du Congo, APCM). Tout cela contribua à un début encourageant de la MLN au Kivu.

En cette phase, les pionniers missionnaires, qui s'estimaient être les agents du Saint-Esprit selon Actes 13.2-3 ou même les « ouvriers avec Dieu », d'après 1 Corinthiens 3.9, utilisaient la prédication de l'Évangile pour inviter les habitants de Kaziba et de ses environs à venir à Jésus-Christ²⁸. Tollefsen profitait des occasions favorables pour établir un bon contact avec la population, comme ce fut aussi le cas lors du culte inaugural de la MLN au Congo. À l'issue de la première année d'action missionnaire au Kivu, dans ce site de Kaziba en particulier, l'équipe pionnière a projeté le premier service de baptême des premiers convertis. Pour attirer au Seigneur la population autochtone, Tollefsen avait commandé un grand rouleau d'étoffe auprès d'un commerçant belge. Celui-ci possédait un magasin au bord de la rivière Ruzizi dans la zone frontalière qui sépare le Congo du Rwanda, contrée où évoluaient ses homologues suédois établis chez les Fuleros. Les bénéficiaires en ont été les premiers baptisés, au nombre de dix, lors d'une cérémonie ecclésiale de grande portée missionnaire. Les chefs de la localité prirent part à cet événement où ils obtinrent de ces pionniers chacun un coupon d'étoffe pour s'habiller. De manière particulière, Tollefsen tira profit d'un de ses costumes et le fit porter au chef coutumier.

S'agissait-il d'une œuvre charitable à caractère humanitaire ou d'un acte avec une arrière-pensée : soit d'encourager la population à s'habiller, soit d'attirer les gens au travail et à la conversion, ou encore d'un mélange de ceux deux motivations ? Nous n'en avons pas de précisions. Néanmoins, cet acte conduisit la population de Kaziba à répondre en grand nombre à l'appel lancé par les

²⁸ Cette motivation transparaît dans la première proclamation de l'Évangile par Tollefsen à Kaziba, lors de la cérémonie inaugurale, dans son appel public : « Venez à Jésus ».

missionnaires pour l'aménagement de la concession qui abritait les activités missionnaires, mais aussi et surtout à l'Évangile de Jésus-Christ²⁹.

Un autre fait de grande portée missiologique tient à ce que Tollefsen qui s'était marié à Oddbjorg Frang le 20 mai 1920³⁰ n'avait pas eu d'enfants. Mais lors de leur séjour missionnaire dans la partie orientale du Congo au Kivu, ils adoptèrent un garçon, du nom d'Emmanuel Minos. Celui-ci fut parmi les premiers Africains adoptés en Norvège et devint plus tard un écrivain célèbre et un prédicateur de réveil à Oslo et dans toute la Scandinavie³¹.

Ce bref tableau analytique du parcours missionnaire de Tollefsen dégage des leçons d'expérience missionnaire, d'une part au sulet de la collaboration entre structures missionnaires en culture étrangère. Il s'agit d'autre part de la considération envers la population locale et envers ses chefs, de l'usage de tambours, ainsi que de l'adoption du Congolais Minos, qui ont, à notre avis, contribué à l'implantation de la MLN dans cette région. Cette approche relevait de l'effort d'adaptation culturelle qui fut souvent suivi par les évangéliques. Elle constitue le « modèle de la traduction », selon lequel « il existe dans le message un noyau de la vérité universelle qui doit être traduit dans chaque nouveau contexte culturel, d'une manière qui demeure fidèle à ce noyau »³². Cette pratique d'une forme de contextualisation est valable en notre époque de l'histoire des missions, car « elle fonctionne depuis

²⁹ Tollefsen, Men Gud gav vekst, p. 106.

³⁰ BUNDY, Visions, p. 334.

³¹ Tollefsen, *Men Gud gav vekst*, p. 48; Tollefsen, *Emmanuel Minos Gutten Fra Afrikas Jungel*, Oslo, Korsets Seiers Forlag, 1934.

³² Stephen BEVANS, *Models of Contextual Theology*, éd. rév. et élargie, Maryknoll, Orbis, 2002, p. 37. Voir aussi Charles KRAFT, *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspectives*, Maryknoll, Orbis, 1979/2005.

longtemps. »³³ D'ailleurs la population locale surnomma Tollefsen « Kabutene » pour dire « capitaine », « chef d'équipe différent des autres ». Ce furent les jeunes qui constituèrent les premiers interlocuteurs permanents de cette équipe missionnaire et qui servirent aussi de propagateurs, de traits d'union entre cette équipe et la population locale. Ainsi, petit à petit, la chapelle de Namurhera/Kaziba servit de centre de rayonnement et d'attraction à l'Évangile aux habitants de localités voisines, aussi bien qu'à ceux des collectivités limitrophes, jusqu'à atteindre toute la RD Congo par l'Évangile aujourd'hui.

Nous abordons à présent une autre touche particulière des considérations contextuelles en terre étrangère.

3. John Brynhildsen (1902-1981)

Originaire de la ville de Skien en Norvège, Brynhildsen a été évangéliste à Telemark et a aussi étudié les sciences médicales à l'université d'Édimbourg en Écosse en vue d'un service missionnaire. Son premier séjour missionnaire au Congo intervint en 1926 en compagnie de son épouse Marie Brynhildsen et de Birgit Aaen de Stavanger³⁴. Brynhildsen contribua avec quelques autochtones congolais à l'implantation de la seconde station missionnaire de Muganga–Kakwende. Ensemble avec Tollefsen, ils ont dirigé la MLN et ont constitué la première personne morale de cette structure missionnaire à la demande du gouvernement colonial belge, le 7 Juin 1929. Tollefsen en était le représentant légal et Brynhildsen, son suppléant.

³³ Ruth Julian, « La contextualisation en profondeur », in Matthew Cook *et al.*, (sous dir.), *L'Église mondiale et les théologies. Une approche évangélique de la contextualisation*, Charols, Excelsis, 2015, p. 214.

³⁴ Per Langseth, *Bak masken Femti å i misjonens tjeneste,* Lillehammer, Oris Forlag, 1988,, p. 131.

Sa contribution à l'enracinement de l'Évangile au Bushi en général et à Muganga³⁵ en particulier est significative des lecons à retenir. Ce fut un contexte dans lequel les forces des ténèbres s'érigeaient en barrières contre les motivations missionnaires. Ainsi, il eut recours à la pratique du crédit tournant qui consistait en l'octroi des vaches et en la restitution d'un veau après une certaine période, et, par la suite, à enseigner la fabrication des maisons en briques. Nous notons que très tôt les premiers autochtones convertis, encadrés par les pionniers eurent le courage d'annoncer l'Évangile à leurs compatriotes. D'un côté, certains ont été parmi ceux qu'on a considérés comme des missionnaires autochtones, au sein des localités voisines ou même éloignées, selon le contexte de leur période, et ce, conformément à la pratique ecclésiologique pentecôtiste. D'un autre côté, de nombreux premiers pasteurs et d'autres chrétiens de cette Église ont bénéficié du crédit tournant accordé par le pionnier Brynhildsen. Par voie de conséquence, ils jouissaient d'une certaine considération sociale en cette période coloniale et, par la suite, lors de l'indépendance politique du Congo qui eut lieu en 1960³⁶.

L'appropriation contextuelle de cette pratique correspondit à la culture encore en vigueur chez les Bantous du Congo qui consiste à offrir un don à une famille avec laquelle on entretient une certaine alliance sociale³⁷. Le principe de cette alliance est tel que chez les Bashis du Kivu, par exemple, dès que la vache, symbole de l'alliance, a mis bas, seule la vache-mère revient au premier propriétaire, le

³⁵ Ce fut la seconde station missionnaire établie par la MLN au Congo en 1928.

³⁶ Ce fait ressort de l'interview accordée par la fille de Brynhildsen. Les fonctions exercées par ce pionnier sont confirmées dans les Archives de Bruxelles dans la correspondance déjà citée. Voir Archives de Bruxelles (17 : 47.2 Correspondance 1947-1954 MLN 1947-1954).

³⁷ Voir Isidore NDAYWEL, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Bruxelles, Afrique-Éditions, 1998, p. 58-59. Ndaywel évoque l'alliance chez les Bantous.

veau revient à un nouveau propriétaire qui sera désigné. Par cette pratique, connue sous les termes « kugaba enkafu ou kunywana », littéralement « faire don d'une vache par un pacte de sang », plus d'une famille devint propriétaire d'un troupeau des bœufs. Cette pratique contextuelle a trouvé son correspondant dans les valeurs bibliques de la confiance mutuelle chez les chrétiens de Kaziba, parmi lesquels il v avait certains leaders d'Églises et d'écoles de l'Association des Églises libres du Kivu (AELKi) ainsi que leurs alliés bembes, regas et tutsis. L'application de cette pratique a facilité leur développement socio-économique. Ces quelques facteurs ont-ils permis que ces premiers pasteurs de l'AELKi fussent unanimes à décider que les maisons missionnaires restent disponibles pour ceux des missionnaires qui viendraient de la Norvège? De plus, ontils permis que les biens et immeubles qui appartenaient aux stations missionnaires soient gérés, lors de l'autonomie ecclésiastique entre 1960 et 1963, par le nouveau comité constitué tant par les leaders congolais que les missionnaires norvégiens ?38 Cette situation s'explique par le fait qu'avant cette période, la gestion de l'association revenait aux missionnaires norvégiens. De plus, au moment de l'autonomie ecclésiastique, les nouveaux leaders congolais au sein de l'AELKi n'ont pas usé des biens acquis de la mission comme de leurs propriétés privées. Il s'ensuit que l'accès à la responsabilité ecclésiastique ne fut pas l'objet d'une quelconque lutte de pouvoir, comme ce fut manifeste dans les milieux politiques congolais marqués par des divisions multiformes.

Nous estimons que cette pratique de rendre les nouveaux convertis financièrement autonomes constitue une leçon d'expérience missionnaire, car elle a facilité leur engagement missionnaire vis-à-vis des autres peuples voisins du Kivu. À titre d'exemple, les effets de cette pratique ont permis au premier pasteur congolais de la MLN, Jean Zahinda Zaluke, de disposer de

³⁸ Voir Nilsen, *Uti all verden*, p. 95-96.

biens pour subvenir aux besoins des missionnaires norvégiens alors coupés de leurs Églises d'envoi au cours de la seconde guerre mondiale. De nos jours, de nombreux chrétiens de cette contrée contribuent de diverses façons à de nombreuses œuvres missionnaires. Parmi celles-ci, citons par exemple la construction d'églises et l'appui multiforme à l'avancement de l'œuvre divine.

Dans le même ordre d'idées l'exemple d'un missionnaire bivocationnel va encore apporter des données complémentaires

4. Oswald Orlien (1912-1998)

Oswald Orlien était membre de l'Église de Kristiania sous le leadership de Barratt. Il y a servi comme ancien d'Église. Aux derniers moments de la vie de Barratt, le dimanche du 29 janvier 1940, alors qu'il réunissait le collège des anciens de son Église, Barratt chargea le pasteur et docteur Orlien de le remplacer et lui remit son plan d'action. C'est en 1958 qu'Orlien effectua son premier séjour missionnaire à la première station de la MLN à Kaziba. Il y a construit l'hôpital en sa qualité de médecin.

L'élément clé de sa vision apparaît dans l'intitulé de son ouvrage « Avec la Bible et le bistouri »³⁹. On y lit comment, lors du départ pour le Congo de ce médecin et pasteur, on organisa un culte qui attira la population séculière de la ville d'Oslo influencée par l'ampleur du ministère de Barratt qu'il a remplacé après le décès de celui-ci. Ce fait pouvait aussi être le résultat de l'impact de son ministère bivocationnel dans la capitale norvégienne. C'est ce qui explique que suite à ce culte d'envoi en mission Orlien bénéficia de dons en lits et équipements médicaux de la part de l'État pour répondre aux besoins de la population locale au Congo. Sur place Orlien, qui travaillait à Kaziba, reconnut que sa mission consistait à proclamer l'Évangile et à

³⁹ Oswald Orlien, *Med Bibel och operationskniv i Kongo*, traduit du norvégien en suédois par Leif SVENHAD, Stockholm, Filadelfiaforlaget, 1963, p. 170.

assurer des soins médicaux à la population congolaise. Ainsi pouvait-il effectivement écrire qu'il venait de son pays d'origine avec la Bible et le bistouri en terre de mission, au Congo. Son approche de missionnaire-médecin en culture étrangère lui attira la sympathie non seulement de la population locale mais aussi des autres peuples du Kivu. Ce facteur important de l'expansion de l'œuvre des Églises issues de la MLN, par le ministère bi-vocationnel d'Orlien au Kivu est une leçon d'expérience missionnaire parlante dans le contexte contemporain de l'internationalisation de la mission de Dieu.

La concrétisation de l'expérience acquise au travers de parents missionnaires est élucidée au dernier point suivant.

5. Werner Haugen (1932-2003)

Werner Haugen est fils d'un couple missionnaire, Olga et Harald Haugen, qui œuvra au Congo à partir de 1946. C'est au cours de sa présence au Congo, aux côtés de ses parents, entre 1948 et 1951 que Werner Haugen prit conscience de sa vocation missionnaire. Il se maria à Unni Telle Marcelle le 31 décembre 1955 à la station missionnaire de Bideka. Outre l'impact chrétien de ses parents, Werner Haugen a été influencé, du point de vue de sa vocation par Tollefsen qui l'incita à faire des études théologiques aux États-Unis, à l'Institut biblique Moody. Au même moment, Haugen a été invité à encadrer l'œuvre missionnaire à Itombwe chez les Bembes, au Kivu. Face à cette double sollicitation, il a opté pour le travail dans un nouveau champ de la MLN. Sa formation théologique est intervenue par la suite au Séminaire théologique baptiste d'Oslo, agréé par les Églises pentecôtistes. Plus tard il y obtint son Master.

Son parcours missionnaire illustre des faits importants à retenir. Encore très jeune, il consent à se ranger aux côtés du pasteur congolais Stéphane M'Kyoku pour annoncer l'Évangile dans les hautes montagnes du Kivu à Itombwe. Pendant ce temps il se plaça sous l'autorité du Saint-Esprit et ainsi les différences raciales et

culturelles ainsi que le contexte colonial ne l'empêchèrent pas de suivre humblement les pas de son encadreur congolais. Il a aussi servi comme superviseur des chantiers de construction d'églises, dont celle de Kakwende en 1957, et comme enseignant dans les écoles bibliques de la MLN/AELKi-CELPA, dont celle de Kakwende qu'il dirigea en 1957⁴⁰. Il travailla comme attaché à l'administration de la CELPA pour le compte de De norske pinsemenigheters ytremisjon (PYM)⁴¹ et comme missionnaire au Maniema, en Province Orientale et finalement à Kinshasa.

La stratégie missionnaire mise en place par Haugen dans la ville cosmopolite de Kinshasa, imprégnée de sectes et d'Églises d'initiatives africaine hétérodoxes, illustre les leçons à retenir. En effet, la vision d'expansion de la CELPA conduisit cette dénomination pentecôtiste, longtemps opérationnelle à l'intérieur du pays, à étendre ses activités missionnaires dans la capitale. C'est à notre avis le couronnement de ses efforts missionnaires, car c'est pendant son dernier séjour à Kinshasa qu'il tomba malade, qu'il rentra en Norvège où il mourut plus tard en 2003.

L'une des leçons d'expérience qui découle de l'œuvre missionnaire du couple Unni et Werner Haugen à Kinshasa montre que durant les premières années de l'implantation de la CELPA à Kinshasa, leur plan communautaire consistait en la construction de temples, de logements des pasteurs et à assurer leur formation biblique⁴². En ce qui conerne la croissance de l'œuvre, la CELPA comptait en 1990 cinq églises à Kinshasa⁴³. Ces premières Églises ont contribué à l'évangélisation des communes voisines,

⁴⁰ Archives de Kabutu sur l'histoire de la CELZa.

⁴¹ La traduction française est « Mission extérieure des Églises de pentecôte de Norvège ».

 $^{^{42}}$ Archives privées du pasteur Jean Mbuyi KABONGO sur *L'œuvre de la CELPA à Kinshasa de 1987 à 2011*.

⁴³ PV du congrès du 03 au 07 avril 1990, p. 9.

conformément à la vision formulée au départ par le couple missionnaire Unni et Werner Haugen. L'initiative de la mise en place de l'Institut supérieur de théologie évangélique de la mission (ISTEMi) et du Centre de récupération des enfants de la rue (CREF) comptent aussi à leur actif. Pour illustrer la vision de son mari, Unni Haugen mentionne la stratégie de collectes de fonds pour répondre aux problèmes relatifs à la faim, à l'éducation des enfants dans les milieux en détresse, à leur prise en charge vestimentaireet médicale et à la fourniture de publications chrétiennes. Ces collectes provenaient des dons volontaires de particuliers, d'écoles du dimanche et d'Églises⁴⁴.

Cette approche en termes d'implantation d'Églises à Kinshasa de la part de Haugen est similaire à la pratique d'autofinancement mise en vigueur dans les paroisses de la Svenska Missionsförbundet (Mission évangélique suédoise) SMF au Bas-Congo et au Congo Brazzaville dans les années 1935-1940. Là la mission et les Églises en cours d'implantation avaient convenu qu'une paroisse recevrait des subsides jusqu'à ce qu'elle soit autonome. Ainsi, dès que ces subventions prenaient fin, elles étaient orientées vers d'autres besoins missionnaires⁴⁵. Dans ce processus, les chapelles qui avaient été construites en grande partie par l'effort des Églises locales, devinrent par la suite des Églises autonomes⁴⁶. Cet élan missionnaire dans ce nouveau champ de la CELPA est un signe de concrétisation contextuelle de la vision et des pratiques missionnaires où les membres n'ont pas attendu l'aide de la

⁴⁴ Voir à ce sujet le document d'archives d'Yves Mulume portant sur la personne et l'œuvre missionnaire de Werner Haugen à la CELPA Kinshasa de 1987 à 2000 (Kinshasa, 2005).

 $^{^{\}rm 45}$ Arvid Stenström, *L'Église et la Mission au Congo*, Falköping, Kimpese, 1977, p. 146.

⁴⁶ Archives d'Yves Mulume sur « La vie et l'œuvre missionnaire de Werner Haugen à travers la CELPA Kinshasa », Kinshasa, 2006.

Norvège. Ainsi, à la différence des membres du Kivu, ceux de Kinshasa se sont vite impliqués dans la mission du Christ. Sur le plan missiologique, à part le dénominateur commun pneumatologique, cette démarcation tient à la perspective mise en place pour l'édification biblique des pasteurs par le conseiller missionnaire Werner Haugen, alors détenteur d'un diplôme de Master en théologie. Cette leçon d'expérience missionnaire peut servir de guide dans le processus d'implantation d'Églises, d'autant plus que dans chaque région du monde la tâche en matière d'évangélisation reste inachevée.

Conclusion

Le passage en revue de l'approche de chacune de ces quatre personnalités missionnaires dégage d'importantes leçons missionnaires. Nous retenons de Barratt sa large vision de la mission à l'échelle du monde entier, comparativement à la conception de son époque qui privilégiait la mission au près. Tollefsen met au centre de sa vocation missionnaire l'importance de la collaboration avec les structures missionnaires en culture étrangère, mais aussi et surtout il souligne la nécessité de prendre en considération les aspects culturels locaux pour y enraciner l'Évangile. Brynhildsen s'est laissé diriger par l'Esprit de Dieu pour appliquer l'approche de crédit tournant en termes d'alliance qui contribua au relèvement économique des nouveaux convertis de la MLN. Le pasteur et médecin Orlien a associé à la Bible le bistouri pour l'approche intégrale du salut sur le champ missionnaire. Finalement, Haugen a eu recours à des stratégies missionnaires appropriées pour que la CELPA, qui a toujours étendu ses activités à l'intérieur du pays, vise aussi la capitale Kinshasa, dominée par l'émergence des Églises d'initiatives africaine.

Il ressort de ce tableau analytique le dénominateur commun de la guidance du missionnaire au près comme au loin par le Saint-Esprit, l'attention portée aux besoins qu'exigent le contexte du champ missionnaire et le discernement, fruit de la formation biblique et

MISSIOLOGIE ÉVANGÉLIQUE, VOL. 8, N° 2, 2020

théologique de chacun de ces agents. La complémentarité de ces principaux facteurs de la vision et des pratiques missionnaires en termes d'appropriation contextuelle distingue cette dénomination du courant pentecôtiste classique des Églises d'initiative africaine, dont la plupart n'accordent pas assez de considération à la formation biblique et théorique. Il semble donc que sans la direction divine, jointe à la compréhension claire des besoins du contexte dans lequel se déploie la mission, sans la clairvoyance nourrie par une formation biblique et théologique appropriée, il y a risque de verser dans l'activisme missionnaire au lieu de servir la mission qui glorifie Dieu.

Karma et salut

CAI Nan1

Introduction

Le bouddhisme n'est pas une religion officielle en Chine, mais au cours de l'histoire chinoise, il a fusionné avec les religions locales et a beaucoup influencé la culture chinoise et sa vision du monde. En conséquence, le constat suivant de Jules Marcel Nicole nous semble tout à fait juste : « Il n'y a pas beaucoup de Chinois qui soient exclusivement bouddhistes. Mais la plupart recourt occasionnellement aux prêtres de cette religion »². De ce fait, il n'est pas étonnant que les croyants chinois soient influencés en partie par la pensée bouddhiste assimilée en Chine. Pour mieux comprendre les défis des Chinois à accueillir la foi chrétienne et à intégrer plus amplement la vision chrétienne de la réalité, il faut s'intéresser au bouddhisme dans son expression chinoise.

Dans ce travail, nous nous intéresserons, dans un premier temps, à quelques définitions bouddhistes Mahayana, surtout dans le système chinois, qui se rapprochent des concepts bibliques en rapport avec la notion de salut. Ensuite nous analyserons les nuances à retenir dans ce travail de comparaison, afin d'aider les chrétiens chinois à progresser dans leur foi.

La pensée bouddhiste en rapport avec la notion de « salut »

Commençons par une brève présentation de la pensée bouddhiste en Chine. Les bouddhistes Mahayana voient en Bouddha une

¹ Cai Nan a obtenu son Master professionnel à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

² Jules–Marcel NICOLE, *Précis d'histoire des religions*, Editions de l'Institut Biblique, Nogent, 1990, p. 134.

manifestation historique de l'Absolu universel³. Aujourd'hui les deux plus grands courants en Chine sont l'amidisme et la pensée *Chan*⁴.

Les amidistes, connus aussi sous l'appellation de l'école de la Terre Pure, gardent toujours l'idée de « terre pure », l'expression désignant un royaume transitoire, d'où il est plus facile d'atteindre le Nirvana (l'extinction de tout). Ils croient aux bodhisattvas⁵ qui peuvent aider ceux qui sont sur la voie bouddhiste et qui peuvent même transférer aux fidèles leurs propres mérites karmiques. Plus tard, le bouddhisme a fusionné avec le taoïsme, surtout à partir d'Huineng (638 - 713)⁶. Le « Chan chinois » a été introduit et il s'est répandu largement en Chine continentale et plus tard il s'est propagé au Japon sous le nom de « Zen ». Contrairement aux bouddhistes Theravada, qui insistent sur les propres efforts humains pour atteindre l'illumination, la pensée Chan prône une technique de méditation sur le « vaste vide » à l'intérieur de soi. Cependant, dans la pratique populaire, qui est souvent très différente de la religion officielle, on fait intervenir les esprits pour contrôler ou attirer leur faveur en vue du bien matériel, par exemple. Cela équivaut à une forme d'animisme qui entre en contact avec le monde invisible7.

En ce qui concerne les définitions relatives à la doctrine bouddhique Mahayana, plusieurs termes sont intéressants en lien avec la notion du salut. Tout d'abord, le terme *karma* vient de l'hindouisme. Il s'agit d'une

³ Dean HALVERSON (sous dir.), *Guide des religions, perspective chrétienne*, La Maison de la Bible, Romanel, 2008, p. 52.

⁴ Zuqun Zhuang, 说禅论道 (Dialogue entre christianisme et confucianisme, bouddhisme taoïsme), World Knowledge, Pékin, 2009, p. 27.

⁵ Christian Cochini, *50 grands maîtres du bouddhisme chinois*, Bayard, Montrouge, 2015, p. 332. *Bodhisattva*, un être motivé par la pure compassion et l'amour, qui fait vœu de n'entrer dans l'état de Bouddha qu'après avoir aidé tous les êtres encore en proie à la souffrance.

⁶ *Ibid.*, p. 160 -164.

⁷ Dean HALVERSON, Guide des religions, p. 53.

« action volitive considérée comme génératrice de résultats inévitables, bons ou mauvais, soit en cette vie, soit au cours d'une renaissance » 8. Les Chinois s'attachent à cette idée et l'introduisent soit dans le fatalisme, soit dans le causalisme, avec le résultat que rien n'arrive par hasard. Avec le causalisme, les Chinois, même les Chinois non-religieux croient, à la « récompense » positive ou négative. C'est-à-dire tout ce qu'on a fait dans ce monde sera récompensé : soit à un moment dans la vie, soit au jugement après la mort.

On considère que le mauvais *karma* est la cause du problème humain, c'est la souffrance dans ce monde et dans cette vie humaine : « nous souffrons, car nous désirons ce qui est passager » . Cela est lié à l'idée de la réincarnation. La cause du mal, c'est le désir et l'ignorance (dans l'hindouisme), et le péché, c'est commettre les actes des dix interdits 10. La conséquence en est le *karma* négatif qui cause le cycle des réincarnations. La solution sera de « renoncer à tout désir, afin de réaliser la non-existence de soi » ou d'« arriver à prendre conscience de la nature de Bouddha en nous » 11. Les moyens pratiques à mettre en œuvre sont : soit faire le vide dans l'esprit (surtout en rapport avec le désir) pour la pensée *Chan*, soit améliorer son *karma* en faisant des rituels qui sont essentiellement des pratiques populaires. On peut également compter sur le mérite karmique d'un *bodhisattva* dans l'amidisme. Les deux *bodhisattvas* importants en Chine sont *Maitreya*

⁸ Christian Cochini, *50 grands maîtres du bouddhisme chinois*, p. 334.

⁹ Dean HALVERSON, Guide des religions, p. 55.

¹⁰ Par ex., le meurtre, le vol, l'inconduite sexuelle, le mensonge, l'intoxication, etc.

¹¹ HALVERSON, Guide des religions, p. 55. Dans le livre cette solution s'accorde au Theravada. Je pense que les Chinois suivent celle-ci aussi, car la non-existence s'accorde mieux au terme « Wuwei » du taoïsme : « le fait de ne volontairement pas commettre d'action contraire à la nature », soit s'unir à la Voie et ne plus sentir de soi (voir ibid, p. 234)

qu'on appelle aussi Milofo, et Avalokiteshvara qu'on appelle aussi $Kuan-yin^{12}$.

Le but de la pratique de cette religion est soit de se libérer du cercle des renaissances successives (le *Samsara*), soit d'aller en Terre Pure pour se préparer au *Nirvana*. L'individu parvient au *Nirvana* comme but final de la vie, l'équivalent du « salut » pour les bouddhistes. Prenons un exemple : « il existe un royaume [...] ni de ce monde-ci ou de tout autre monde... L'extinction du désir, l'extinction de la colère, l'extinction de l'illusion, voilà ce qu'est le nirvana » ¹³. Jules Marcel Nicole rappelle, avec raison, que le caractère chinois pour *Nirvana* suggère un passage intermédiaire entre deux réincarnations, au ciel ou en enfer¹⁴, et que la traduction biblique en chinois a emprunté ce mode d'expression pour décrire le paradis et surtout l'enfer.

Une idée répandue dans la pensée Chan est que l'on cherche l'illumination subite de la vacuité totale de la nature 15. Cela signifie que « voir la nature et être immédiatement Bouddha » est au centre de cet enseignement. La « Voie » (au sens similaire à *Tao*) est considérée comme la seule chose capable de libérer les êtres qui vivent dans l'illusion. Elle représente la densité de pensée qui peut exercer une influence déterminante sur les générations futures sur le plan de leur réincarnation. Car la vacuité est vue comme le moyen pour atteindre la délivrance, elle devient le but de la méditation, impliquant l'inexistence de toute essence 16. Pour la pensée *Chan*, la Terre Pure est d'abord à

¹² Hannes Wiher, « Bouddhisme », in *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain*, Christophe PAYA & Nicolas FARELLY (sous dir.), Charols, Excelsis, 2013, p. 420.

¹³ Dean HALVERSON, Guide des religions, p. 56.

¹⁴ Jules Marcel NICOLE, *Précis d'histoire des religions*, p. 134.

¹⁵ Christian Cochini, *50 grands maîtres du bouddhisme chinois*, p. 163.

¹⁶ Wiher, « Bouddhisme », p. 419.

l'intérieur, et la purification intérieure peut manifester la nature de Bouddha.

II. Le salut biblique

Une considération des termes bibliques « synonymes » peut suggérer des correspondances éventuelles entre les concepts bouddhistes et les notions bibliques.

Dans la Bible la question du salut est liée à la désobéissance d'Adam et Ève aux commandements de Dieu, en mangeant le fruit de la connaissance. Le problème humain correspond donc à la rupture de la relation entre les êtres humains et Dieu. La solution divine à ce problème, reconnue comme l'aboutissement de l'espérance dans l'Ancien Testament, est la venue, le ministère, la mort et la résurrection du Christ dans Nouveau Testament¹⁷.

La cause du mal, c'est Satan, qui l'introduit dans l'histoire de l'humanité (Gn 3). Le péché c'est de ne pas se soumettre à la volonté de Dieu, et d'enfreindre les normes divines. Les termes hébreux pour le péché renvoient à l'idée de manquer le but, d'échouer, de transgresser la loi de Dieu, de se conduire d'une manière inacceptable, de se révolter contre une autorité, etc¹⁸.

Le salut au sens biblique est lié à plusieurs notions pertinentes pour notre réflexion. Le mot « paradis » ne paraît jamais dans l'Ancien Testament, ni avec le sens eschatologique que le monde juif lui attribuera par la suite¹⁹. Le mot en grec *paradeisos* dans le Nouveau Testament n'apparait que trois fois : chez Luc 23.43 à propos du lieu où vont les justes, dans 2 Corinthiens 12.3 où Paul parle du « troisième

¹⁷ Christophe PAYA, « Salut », in *La foi chrétienne et les défis*, p. 115.

¹⁸ Voir l'article de Henri Blocher, « Péché », *Grand dictionnaire de la Bible*, 2e éd., Charols, Excelsis, 2010, p. 1230-1235.

¹⁹ F.C. Fensham, « Paradis », *Le grand dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010, p. 1198-1199.

ciel », et en Apocalypse 2.7 au sens eschatologique de la destination que le Christ promet à celui qui vaincra. En résumé, le terme « paradis » nous donne l'impression d'un endroit futur pour les justes. Cependant, on peut noter que la Bible utilise plus l'expression « royaume de Dieu/royaume des cieux » pour désigner la destinée finale des croyants. Mais cette expression contient un sens plus large qui souligne le règne de Dieu et qui n'est pas le sujet de ce travail.

Le salut désigne aussi, dans la Bible, diverses interventions de Dieu en faveur de son peuple. Au sens fort, le salut est « l'étape charnière de l'enchaînement création – chute – rédemption – nouvelle création » ²⁰. Le récit biblique présente l'ensemble de l'« histoire du salut », en montrant comment Dieu intervient en faveur de son peuple et du monde. La Réforme protestante du XVIe siècle souligne le salut par la grâce, au moyen de la foi. Pour un bon nombre d'évangéliques la première étape du salut, personnellement approprié, c'est la conversion. En somme, le salut est un don de la grâce divine que les êtres humains ne peuvent pas obtenir par des efforts.

III. La difficulté de faire comprendre le message chrétien du salut aux Chinois de la tradition bouddhiste

Quand on annonce la bonne nouvelle du salut de Jésus-Christ et l'enseigne aux Chinois, ils peuvent comprendre l'Évangile à travers des pensées bouddhistes sans le savoir. Surtout ceux qui suivent des pratiques religieuses sans connaître clairement les fondements doctrinaux du bouddhisme. En ce sens, leur rapport au bouddhisme n'est pas forcément une relation « réfléchie », mais inconsciente et souvent pragmatique. Leur compréhension du salut chrétien peut donc poser problème.

²⁰ PAYA, « Salut », p. 115.

Le causalisme, par exemple, est populaire chez beaucoup de Chinois. Lorsqu'ils croient au Dieu de la Bible, Dieu devient la cause qui va bénir ou punir des humains selon leur action. Ici est sous-entendue l'idée de récompense. Par contre, pour la pensée *Chan*, on insiste sur l'entendement immédiat de la nature de Bouddha. On peut même la considérer comme une religion fondée sur la sagesse humaine. Pour l'amidisme, on souligne les bonnes œuvres en même temps que le mérite karmique du bodhisattva. Cette pensée ne concerne donc pas un simple effort humain, mais insiste sur le besoin de la faveur d'un autre. Le maître japonais Shinran (1173-1262) est allé plus loin, en fondant la Vraie Terre Pure²¹. Il souligne le mérite de *Maitreya* qui exclut tout mérite humain pour le salut. Dans ce dernier, on peut discerner des résonances avec la notion de « justification par la foi » de Luther et des éléments de l'enseignement biblique sur la « grâce ».

En ce qui concerne l'enseignement de l'Évangile aux Chinois, on peut procéder de la manière suivante. Pour ceux qui mettent peu d'accent sur le mérite humain, on peut souligner que Dieu veut que ses enfants soient des reflets de sa personnes et ses témoins dans le monde. On peut aussi insister sur le fait que les bonnes œuvres lui font plaisir. Mais pour ceux qui considèrent les mérites (karma positif) comme le seul moyen pour aller au « paradis », il y a un vrai obstacle à surmonter. Car toute leur compréhension du salut est fondée sur l'obéissance au commandement moral, l'accumulation des mérites et la participation aux rituels pour améliorer leur karma positif. En entendant le message chrétien, on leur fait comprendre que les œuvres humaines ne sont pas importantes pour obtenir le salut, car le salut a été déjà donné par Jésus Christ grâce à son œuvre à la croix. La question est donc de savoir comment concilier conviction chrétienne en ce qui concerne la grâce avec les efforts humains pour aider les Chinois d'influence bouddhiste à garder l'équilibre biblique ? La

²¹ ZHUANG, 说禅论道 (Dialogue entre christianisme et confucianisme, bouddhisme taoïsme), p. 33.

justification étant accordée à la foi, quel rapport aura-t-elle avec le jugement ? Le jugement prend-t-il en compte les œuvres ?

IV. L'articulation entre la grâce divine et le bon karma

Pour essaver de répondre à ces questions, il faut d'abord distinguer des nuances. Les bouddhistes peuvent comprendre le paradis chrétien comme la destinée des justes, tout comme la Terre Pure, et donc comme un lieu de préparation à un statut éternel. La Terre Pure est le but final pour certains bouddhistes, tout comme le salut est le but final pour certains chrétiens. Cette vision des choses n'est pas tout à fait juste, car dans cette conception, il y a peu de place pour la vision du royaume de Dieu, dans son rôle intermédiaire, dont Jésus parle plus souvent. En effet, le plus grand projet de Dieu, qu'il a réalisé avec le Christ, peut être concu en termes de réconciliation²². C'est-à-dire, la restauration d'une relation qui a été brisée entre Dieu et les hommes. Il est vrai que Dieu veut réinstaller le paradis en Apocalypse 22 comme le jardin d'Éden en Genèse 2. Mais réduire la signification du salut à cette dimension ultime et finale, ne tient pas suffisamment compte de ce que Dieu fait dès maintenant en matière de salut dans la vie des croyants. En ce sens, être sauvé n'est pas la finalité, au contraire, c'est le début.

Le bouddhisme introduit un cycle de renaissances successives (*Samsara*), potentiellement éternelles, dont la délivrance²³ (*Nirvana*) dépend des mérites (*Karma*) de l'intéressé pour échapper à une « vie » éternelle. Le christianisme souligne aussi la notion de délivrance, mais cette délivrance concerne le mal dans le monde, que Jésus a vaincu sur la croix. Cependant, ni le monde, ni le croyant ne sont encore parfaits. Ainsi, cela donne trois sens au salut : un salut historique apporté par Christ, un salut présent qu'on entend et auquel on adhère par la foi, et

²² PAYA, « Salut », p. 58.

²³ Hannes Wiher, « Bouddhisme », p. 423.

le salut futur, car le monde que Dieu a promis n'est pas encore transformé²⁴. Parmi les trois sens, le sens présent en particulier nous demande des efforts à fournir, des œuvres. Nous avons des choses à faire, en collaboration avec l'œuvre de l'Esprit en nous, une transformation de nos caractères et de notre vision du monde à l'image de celle de Dieu, une vie de réconciliation avec Dieu, une réconciliation avec les personnes qui nous entourent, par amour, un apprentissage à nous aimer les uns les autres par le service, etc. Dieu nous demande toutes ces choses, mais il nous les a déjà montrées par la vie humaine de Jésus, notre modèle de vie.

En ce qui concerne la place des œuvres, la perspective de Samuel Bénétreau peut aider les croyants d'arrière-plan bouddhiste à conjuguer « bonnes œuvres » et grâce imméritée. Dans un article intitulé, « Un Dieu impartial ? Jugement sur les œuvres et justification par la foi », Bénétreau propose l'idée de « foi-œuvre » paulinienne par une exégèse de Romains 2.1-16²⁵. Pour lui, tout le monde sera jugé, sans exception : les Juifs selon la loi et les non-Juifs selon « la loi dans le cœur ». Il note que « Dieu régit le monde avec justice en ce qu'il juge les hommes en fonction de ce qu'ils sont réellement »26. Selon Romains 2.6, Dieu « rendra à chacun selon ses œuvres », mais le verset 13 continue : « ceux qui mettent en pratique la Loi seront justifiés » (Rm 2.13). En ce sens, Bénétreau estime : « Il faut qu'il y ait corrélation entre l'œuvre réelle et la sanction »27. Quant au croyant²⁸, ses bonnes œuvres sont présentées dans la Bible comme le fruit attendu d'une vie en communion avec Dieu, qui démontrera l'authenticité de sa foi (Rm 12.17, Col 1.10). Car « la foi authentique est celle qui est agissante par

²⁴ Christophe PAYA, « Salut », p. 118.

²⁵ Samuel BÉNÉTREAU, « Un Dieu impartial ? Jugement sur les œuvres et justification par la foi », *Théologie Évangélique*, vol. 2, n° 1, 2003, p. 55-72.

²⁶ *Ibid.*, p. 66.

²⁷ *Ibid*.

²⁸ *Ibid.*, p. 67.

l'amour » (Ga 5.6). Dans cette logique, les œuvres n'ont pas de valeur dans la justification accordée par Dieu, mais Dieu appelle le croyant à l'imiter, à le servir et à servir les autres dans l'amour, car Dieu s'est donné pour nous à la croix par amour. L'apôtre Paul rappelle que les œuvres des croyants seront jugées : « l'œuvre de chacun deviendra manifeste, car le jour la mettra en évidence... l'épreuve du feu montrera ce que vaut l'œuvre de chacun » (1 Co 3.13). L'apôtre dit aussi que celui qui n'a pas d'œuvre qui soit en harmonie avec la personne de Dieu et son salut, « sera sauvé, mais comme au travers du feu » (1 Co 3.15). Enfin, Bénétreau conclut que « la foi et l'œuvre sont exclusives l'une de l'autre comme fondement de la justification seule, mais ailleurs elles sont intimement liées » ²⁹. Joseph Fitzmyer confirme cette perspective lorsqu'il écrit : « C'est seulement à la lumière du jugement divin en fonction des actions humaines que la justification du pécheur par grâce au moyen de la foi est perçue correctement »³⁰.

Pour revenir aux bouddhistes convertis à la foi chrétienne, il n'y a pas d'injustice dans le fait que quelqu'un ne reçoive pas son dû (sa dette, sa récompense). Mais certains croyants d'arrière-plan bouddhiste s'émerveillent, car ils reçoivent infiniment plus que leur « dû »³¹, en découvrant la grâce du Christ! Ainsi, on peut dire que Dieu est juste, mais il est aussi amour. Pour aider les croyants à vivre en harmonie avec lui, il leur donne des travaux à accomplir, par la force de son Esprit: la transformation de leur propre vie, le témoignage aux autres, l'établissement des services sociaux pour manifester concrètement l'amour du prochain, etc. Ces œuvres seront jugées. Cette perspective peut aider le croyant d'arrière-plan bouddhiste à intégrer fidèlement la notion de « mérite » dans sa relation avec Dieu dès maintenant.

²⁹ *Ibid*, p. 68.

³⁰ Cité dans *Ibid.* Voir H. RIDDERBOS, *Paul. An outline of his Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975.

³¹ *Ibid*, p. 72.

Conclusion

Lorsqu'on annonce l'Évangile aux Chinois ou ils se convertissent à lésus-Christ, ils peuvent confondre le salut avec l'idée d'« aller au paradis », et lorsqu'ils entendent que le salut est garanti par Jésus, il se peut qu'ils ne sachent pas que faire des mérites (le bon *Karma*). Ils vont faire des efforts pour chercher à transformer leur vie, car cela s'accorde bien avec les pratiques religieuses en « soi ». Mais il est possible qu'ils n'envisagent pas forcément le plan du salut de Dieu au sens large. C'est pour cette raison que nous avons proposé de penser le salut en tenant compte de l'idée de nous placer dans le « royaume » ou « règne » de Dieu dans le présent. Royaume dans lequel Dieu est à l'œuvre pour la réconciliation et le rétablissement de l'harmonie dans notre relation avec le Roi de ce royaume. Les chrétiens d'arrière-plan bouddhiste profiteront également de penser le salut à la fois sur les plans historique, présent et futur. Enfin, nous trouvons qu'une exploration de la tension entre le jugement sur les œuvres et la justification par la foi peut être utile pour apporter des pistes de réponse à cette difficulté. Pour des crovants venant d'un arrière-plan bouddhiste, ces pistes nous aident à mieux trouver la « place » des œuvres dans le salut que Jésus nous apporte et nous espérons que cela peut être utile à d'autres.

Pour une meilleure compréhension des croyants chinois

SHI Zeng Chao¹

Caractéristiques des Chinois

Il semble que les Chinois ne sont pas faciles à comprendre, ils représentent une sorte d'énigme pour beaucoup d'Occidentaux. Pour mieux comprendre les Chinois, notamment les chrétiens chinois, et pour réussir à vivre une relation avec eux, il faut connaître certaines particularités de leur vision du monde et de leur fonctionnement. Pour ce faire, j'ai choisi quatre caractéristiques comme base de réflexion. Toutefois, elles ne suffisent pas pour tout appréhender dans la pensée et le comportement des Chinois. Ces caractéristiques peuvent, cependant, servir de grille d'orientation pour une meilleure compréhension des croyants chinois.

La notion de face (mian zi)

La première caractéristique de la culture chinoise qu'il faut souligner est la notion de « face » (mian zi). C'est une notion d'importance capitale pour les Chinois. Elle représente l'honneur, le respect et la confiance parmi les Chinois. Il s'agit de l'identité sociale positive qu'une personne revendique dans ses relations humaines, c'est la valeur sociale positive qu'une personne aura dans la société, c'est-à-dire la manière dont elle est perçue. La notion de face représente la réputation sociale d'une personne, obtenue par ses réalisations au cours de sa vie. Les Chinois sont très sensibles à leur réputation et à l'image qu'ils ont aux yeux des autres. Les biens matériels ou symboliques (connaissances, diplômes, niveau social, etc.) font partie de cette réputation.

¹ Zengchao Shi est étudiant en théologie à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux sur Seine et pasteur-stagiaire à Paris.

La notion de face est fortement liée à celle de la honte. Selon Lothar Käser,

Les sentiments de honte...sont toujours des mouvements de conscience par lesquels une personne réagit à des infractions à des normes que sa culture, sa société ou son groupe considèrent comme des règles de bienséance, de bonne éducation ou de comportement correct universellement acceptées. Ce qui est convenable, ce à quoi « on » doit tendre.²

Ainsi, la honte intervient quand une personne « perd la face » devant les autres, car le groupe pense qu'elle ne s'est pas comportée convenablement et selon ce qui est universellement accepté par la société. Faire perdre la face à un Chinois est très grave, car il veut sauver les apparences à tout prix. Il fera ce qui est nécessaire pour garder l'honneur. Par contre, pour faire plaisir à un Chinois, la meilleure façon est bien évidement de lui « donner la face », c'est-à-dire, de lui attribuer de l'honneur et du respect, de lui exprimer des compliments devant les autres, de s'adresser à lui par ses titres, etc.

L'occasion de « perdre la face » ou de « donner la face » concerne tous les âges et peut se présenter dans toutes les catégories sociales, dans tous les lieux et dans tous les domaines : entre parents et enfants, entre amis, dans la vie de couple, dans les relations sociétales et professionnelles, dans les échanges commerciaux, y compris évidemment à l'Église.

L'expression publique des opinions contraires

Un deuxième aspect important de la culture chinoise, c'est la manière d'exprimer des désaccords en public. Ce fait est bien évidemment lié au désir de ne pas faire perdre la face à quelqu'un ou

² Lothar KÄSER, Voyage en culture étrangère. Guide d'ethnologie appliquée, traduit de l'allemand par Jean-Jacques Streng, Charols, Excelsis, 2008, p. 140. Nous utilisons ici le terme « honte » au sens ethnologique et du point de vue de l'orientation de la conscience, selon Käser (voir p. 140-169).

de ne pas perdre sa propre face, sauf si l'on veut humilier quelqu'un en public. Cela aide à comprendre pourquoi les Chinois n'expriment généralement pas leurs opinons contraires en public. C'est la raison pour laquelle d'ailleurs on dit souvent que les Chinois sont très compliqués et difficiles à comprendre. On ne sait vraiment pas ce qu'ils pensent dans leur tête, puisqu'ils ne le disent pas ouvertement3.

Le respect de l'autorité

Troisièmement, à l'opposé des Occidentaux, les Chinois ont un grand respect pour l'autorité. On peut même dire qu'ils sont les champions du monde dans ce domaine. Cela se comprend, car ils ont une longue histoire d'Empire et un héritage ancestral très fort. L'obéissance au pouvoir et aux autorités ne pose pas de grosses difficultés pour eux. Cela est dû au fait que les Chinois ont grandi dans des familles où ils ont appris le respect fondamental des parents et de l'autorité. À l'école, ils ont appris la même chose : celui qui se révolte reçoit une punition. En général, lorsque quelqu'un se révolte, il se trouve tout seul et complètement isolé. Il sait que les autorités le puniront facilement. Au fur et à mesure, l'obéissance et le désir de se conformer deviennent le souci majeur dans la société.

Mais on peut également souligner la place de la confiance dans les autorités dans la société chinoise : les Chinois ont confiance en l'autorité. Toute révolte signale une détérioration de la confiance. Les gens se révoltent, parce que leurs droits sont menacés gravement. Par exemple, leur maison a été détruite illégalement ou leur vie était en danger. La révolte signifie en plus qu'ils ont tout essayé et ils ne trouvent plus de solution : c'est vraiment le dernier recours.

³ En général, les Chinois choisissent de dévoiler leur pensée en présence des personnes très proches, à la maison par exemple.

La fierté de la culture et civilisation chinoises

Quatrièmement, les Chinois sont très fiers de leur culture et de leur civilisation. La Chine a une grande richesse culturelle et une civilisation de cinq mille ans qui a été forgée dans un long processus de luttes internes. Elle s'est construite à partir de traditions diverses, sous l'influence de plusieurs philosophies (taoisme, confucianisme et bouddhisme). On peut aussi évoquer les quatre grandes inventions de la Chine antique (la boussole, l'imprimerie, le papier et la poudre à canon) comme points d'appui de la fierté chinoise. Les Chinois sont très heureux de leur identité culturelle. Ils pensent que leur culture est la meilleure du monde et que la langue chinoise est la meilleure langue. La Chine est la seule parmi les quatre anciennes civilisations qui subsiste encore de nos jours. Toutes ces raisons justifient la fierté aux Chinois. Mais cela peut être un piège pour eux, en ce sens qu'ils méprisent les étrangers. Pourtant les Chinois contemporains vivent dans le paradoxe. Ils sont fiers, mais vu leur développement économique relativement inférieur, ils savent montrer leur appréciation pour les étrangers, surtout pour les Occidentaux.

Un changement de la vision du monde des Chinois est-il possible ?

Ce regard sur la pensée chinoise pose un certain nombre de questions pour les chrétiens chinois. Si un changement de la vision du monde, suite à la conversion à Jésus-Christ, n'est pas évident pour chaque culture, pour les Chinois cette transformation posera un certain nombre de difficultés particulières. Les quatre caractéristiques qu'on vient d'évoquer peuvent servir de grille d'analyse de ces difficultés.

La difficulté de s'humilier en public

D'abord, il y a la difficulté de parler publiquement du péché et de se repentir. Ce fait est la conséquence du désir de ne pas vouloir perdre la face. Pour les Chinois il n'est pas évident de parler de leur propre faute ; cela ferait perdre la face. De plus, admettre ouvertement son péché et sa faiblesse, c'est faire face à des sentiments de honte et d'humiliation devant les autres, chose impensable pour le Chinois en général et difficile pour le croyant chinois en particulier.

Heureusement, l'Esprit-Saint est tout-puissant pour effectuer des changements durables dans tous les aspects de l'existence humaine. C'est lui qui travaille doucement dans le cœur du Chinois à ce niveau. Travail qui peut prendre des années. Le Saint-Esprit encourage les croyants chinois à reconnaître leur péché et à parler de leur faiblesse les uns aux autres. Une de ses œuvres est de convaincre de péché, de justice et de jugement (In 16.8). Selon nous, ce partage serait très précieux et aurait un effet positif pour les gens qui cherchent la foi en lésus-Christ. Ils verraient que les chrétiens chinois parlent de leur vie les uns avec les autres, qu'ils n'ont pas peur de montrer leur péché et même d'exprimer leurs pensées intimes. Cette ouverture peut également être l'occasion de s'éloigner des choses obscures chez le croyant et de créer plus de solidarité dans la communauté chrétienne chinoise. De n'avoir plus peur de perdre la face est un effet du travail de l'Esprit-Saint ; cela montre l'œuvre concrète de Christ dans la vie des Chinois. Selon nous, c'est là le début d'un changement de la vision du monde chez une personne.

Dire la vérité dans l'amour

Ensuite, c'est l'Esprit-Saint qui change petit à petit le cœur des chrétiens chinois pour les amener jusqu'à exprimer une position contraire à celle des autres, ou simplement à dire ce qu'ils pensent ouvertement. Au début, ils hésitent peut-être à parler en public. Mais avec le temps, on voit que la parole de Dieu peut changer le cœur des

Chinois. Une fois qu'ils commencent, ils comprennent qu'il est important de dire la vérité en public, dans l'amour, au lieu de murmurer en cachette. C'est ainsi que leur pensée commence à être corrigée par l'Esprit et la parole de Dieu.

Le respect de l'autorité : avantage et désavantage

Le respect de l'autorité pose aussi des difficultés au croyant chinois. L'avantage de la culture chinoise est que les chrétiens chinois respectent normalement leur pasteur et lui obéissent. Toutefois, après la conversion ou suite à l'influence égalitaire occidentale, il peut arriver que le croyant chinois subisse l'autorité pastorale comme une dictature. On peut donc avoir peur que le pasteur devienne un dictateur. On peut commencer à se méfier de tout ce que le pasteur dit. On risque même de devenir très critique et de manquer de tolérance envers l'autorité pastorale.

Le respect des autres cultures

Étant donné que les Chinois ont une haute estime de leur propre culture, leur regard sur les autres et leur culture peut poser difficulté. Après la conversion à Jésus-Christ les croyants chinois commencent à respecter les autres cultures et à apprécier les différences culturelles. Car ils prennent conscience que chaque culture a ses propres avantages et ses côtés positifs, ainsi que ses défauts. Dans les autres cultures on peut voir les belles œuvres de la création de Dieu, combien il est grand et tout-puissant. L'ethnocentrisme chinois peut être transformé sous l'influence de la Parole et l'Esprit de Dieu.

Conclusion

Comme nous avons essayé de le montrer ci-dessus, les Chinois ont des caractéristiques penchant vers un fonctionnement relationnel. Nous avons montré que les Chinois sont sensibles au regard des autres. Il est indispensable d'éviter de leur faire perdre la face, afin de

MISSIOLOGIE ÉVANGÉLIQUE, VOL. 8, N° 2, 2020

construire une relation plus stable et durable. Mais le changement est possible et faisable, puisque c'est la puissance de l'Esprit-Saint et la parole de Dieu qui travaillent dans chacun.