

Missiologie évangélique

vol. 10, n° 1, 2022



Évangile et culture

Comité de rédaction

Damien Wary (Directeur de publication)

Daniel Hillion

Walter Rapold

Evert Van de Poll

McTair Wall

Hannes Wiher

Missiologie évangélique est publiée deux fois par an sous la responsabilité du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (RE-MEEF). 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

Editorial	1
<i>Damien Wary</i>	
L'essor des Églises d'initiative africaine: Tendances émergentes.....	2
<i>Georges Pirwoth Atido</i>	
L'universalité et la contextualité de la théologie	17
<i>Marie-Noëlle Yoder</i>	
L'accueil de l'étranger dans la Bible et la mission.....	27
<i>Zengchao Shi</i>	
Brève histoire de la mission en Afrique occidentale	35
<i>Hannes Wiher</i>	
Recensions.....	59
<i>La contextualisation dans le Nouveau Testament,</i>	
par Dean FLEMMING.....	59
<i>Évangile et culture. Réflexions théologiques de cinq continents,</i>	
sous dir. Hannes WIHER, avec la collaboration de Bernard HUCK .	62
Rappels historiques et Nouvelles du REMEEF	65
500 ans après la traduction du Nouveau Testament par Luther	
300 ans du mouvement morave	
La prochaine journée d'étude	

Editorial

Damien Wary

Ce nouveau numéro fait la part belle au travail d'édition encore trop peu connu du REMEEF. En effet, vous pourrez y trouver notamment le premier chapitre, rédigé par Marie-Noël Yoder, du livre sorti l'année dernière au sujet de la contextualisation de la théologie sur les cinq continents (Evangile et culture). Notre pari est que sa lecture puisse vous donner un avant-goût appétissant pour ne pas hésiter à dévorer la suite du livre. Une recension de l'ensemble de l'ouvrage est aussi proposée par Françoise Thonet dans ce même numéro.

Mais il y a plus... car on pourra également apprécier la recension du livre référence de Dean Flemming sur la contextualisation dans le Nouveau Testament, offerte par le traducteur lui-même. A côté de cela trois articles riches et diversifiés viendront compléter ce tableau éclectique : l'un par Hannes Wiher proposant un survol de l'histoire de la Mission en Afrique occidentale, l'autre par Georges Atido au sujet de l'essor des églises d'initiatives africaines et leur impact missionnaire, et enfin un dernier article tiré du tout récent travail de mémoire de Zengchao Shi sur la notion d'hospitalité en lien avec l'accueil des étudiants chinois en France. Beau et large panorama donc. à vous de prendre le temps d'admirer la vue maintenant...

L'essor des Églises d'initiative africaine

Tendances émergentes

Georges Pirwoth Atido¹

Résumé

Cet article analyse les dynamiques à l'origine de l'essor des Églises d'initiative africaine. Ce faisant, l'article signale d'abord le fait que l'avènement des Églises d'initiative africaine a surpris la conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910, qui ne voyait pas l'Afrique capable de produire une Église missionnaire vivante au XXI^e siècle. Cependant, l'Afrique a produit des Églises indépendantes contextuelles qui se démarquent des Églises historiques issues des missions sur plusieurs points. Ce phénomène de revitalisation ouvre la voie aux nouvelles théories de mission qui encouragent la minimisation de la présence et du contrôle missionnaire dans le champ de mission pour la maximisation du développement et de la croissance de l'Église émergente.

Abstract

This article analyses the dynamics motivating the growth of African Initiated Churches. In doing so, the article pinpoints the fact that the advent of the African Initiated Church is a surprise that defies the thoughts of the Edinburgh 1910 missionary conference, which did not see in Africa an opportunity to produce a vibrant missionary church in the 21st century. Africa has, however, produced contextual independent churches that stand out from the historic mission churches on several points. This revitalization phenomenon paves the way for new mission theories that encourage the minimization of missionary presence and control in the mission field for maximizing the development and growth of the emerging native churches.

¹ Georges Pirwoth Atido est professeur de missiologie et recteur de l'Université Shalom de Bunia (USB) au Congo RDC.

Introduction

Le XIX^e siècle est caractérisé par l'établissement et la croissance d'un christianisme africain issu des missions. Autour de 1920 s'ajoute l'essor des Églises autochtones et des groupes de prière à coloration africaine. Ces mouvements prennent racine et se multiplient de façon spectaculaire, surtout en Afrique subsaharienne.

En 1970, David Barrett dénombre déjà plus de 760 dénominations qui se réclamaient « africaines ». Le nombre de ces confessions religieuses augmente chaque année. Aujourd'hui l'Afrique compte au moins 10 000 dénominations d'Églises indépendantes avec plus ou moins 110 millions d'adeptes. L'Afrique du Sud seule a au moins 5 000 dénominations d'Églises dites « indépendantes ». En République Démocratique du Congo (RDC), nous avons environ 2 600 dénominations d'Églises d'initiative africaine pendant que les Églises historiques issues des missions ne comptent que 90 dénominations, regroupées au sein de l'Église du Christ au Congo².

L'avènement des Églises d'initiative africaine est perçu par Alan Anderson comme une « réformation africaine »³. Cela serait motivé notamment par les analogies que l'auteur verrait entre l'essor des Églises d'initiative africaine et la Réforme protestante amorcée par Martin Luther au XVI^e siècle, caractérisée par un renouveau spirituel et une volonté de retour aux sources du christianisme⁴.

En effet, les réformateurs européens saisissent l'essor de l'imprimerie pour vulgariser la Bible en langue vernaculaire. La référence constante aux Saintes Écritures conduit la Réforme à poser la base du protestantisme sur les sept principes suivants, à savoir : (1) le *sola gratia* (nous sommes sauvés par la grâce seule), (2) le *sola fide* (seule la foi compte), (3) le *solus Christus* (Jésus-Christ seul est intermédiaire entre Dieu et l'humanité), (4) le *soli Deo gloria* (à Dieu seul la gloire, lui seul est sacré, divin ou absolu), (5) le *sola Scriptura*, (par l'Écriture seule), (6) le sacerdoce universel (chaque baptisé est « prophète, prêtre et roi » sous la seule seigneurie du

² Jean Claude LOBA MUKE, « The Democratic Republic of Congo », in *The Cambridge Dictionary of Christianity*, sous dir. Daniel PATE, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 271.

³ Alan ANDERSON, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton, Africa World Press, 2001.

⁴ Laurent GAGNEBIN, *Protestantisme. Ce qu'il est, ce qu'il n'est pas*, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 1995, p. 15.

Christ), et (7) *Ecclesia semper reformanda* (l'Église doit se réformer sans cesse). Avec ce septième principe, la Réforme souligne le fait que les institutions ecclésiastiques sont des réalités humaines. Elles sont secondes. Elles peuvent se tromper, disait Luther. Ainsi, les Églises doivent sans cesse porter un regard critique sur leur propre fonctionnement et leur propre doctrine, à partir de la lecture de la Bible, une lecture qui doit être éclairée par le Saint-Esprit.

Le mouvement de la Réforme produit plus tard des protestants de plusieurs expressions, notamment : les luthériens, les piétistes, les presbytériens, les anglicans, les quakers, les méthodistes, les baptistes, les mennonites, les adventistes du septième jour, les assemblées des frères, des pentecôtistes, etc.

Plus récemment, Andrew Walls avance que les Églises d'initiative africaine seraient l'expression africaine du christianisme résultant d'une interaction enrichie du christianisme et de la culture africaine⁵. Antony Wallace appelle ce changement « revitalisation »⁶. Ceci résulte de l'insatisfaction ressentie par les membres d'une communauté donnée de systèmes ou cultures par lesquels ils sont régis, ce qui conduit ces personnes à produire un nouveau système culturel qui répondrait mieux à leurs aspirations. Les changements entrepris peuvent ne pas être le résultat d'une intention délibérée des membres de cette société, mais plutôt d'un effet de réaction en chaîne graduel.

Du concept sociologique de revitalisation, Mark Shaw développe la notion de « mouvement de revitalisation évangélique », où la dynamique spirituelle joue un rôle prépondérant. Shaw, dans la même perspective, voit dans l'avènement des Églises d'initiative africaine une « revitalisation évangélique »⁷, c'est-à-dire un mouvement basé sur la contextualisation des Saintes Écritures et le transfert de pouvoir (indigénisation)⁸.

⁵ Andrew WALLS, « Christianity », in *The New Penguin Handbook of Living Religions*, sous dir. John R. HINNELS, Londres, Penguin, 1998, p. 63.

⁶ Anthony F. C. WALLACE, « Revitalization Movements », *New Series* 58, 2, 1956, p. 264-281.

⁷ Mark SHAW, « Local Revival and Global Expansion. The Case of African Christianity », in *Religion on the Move. New Dynamics of Religious Expansion in a Global World*, sous dir. Afe ADOGAME & Shobana SHANKAR, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 304.

⁸ Mark SHAW, *Global Awakening. How 20th Century Revivals Triggered a Christian Revolution*, Downers Grove, IVP, 2010, p. 16.

À partir des données empiriques en Afrique subsaharienne, cet article dégage les tendances récurrentes résultant du mouvement de revitalisation des Églises d'initiative africaine. L'article observe d'abord que l'avènement des Églises authentiquement africaines apparaît comme une antithèse de l'esprit de la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg de 1910, qui ne s'attendait pas à une croissance si rapide de l'Église sur le sol africain. Il est ensuite question de voir comment les Églises d'initiative africaine se démarquent du modèle des Églises historiques issues des missions, par une forme d'expression évangélique contextualisée. Mark Shaw l'explique par une métaphore de photosynthèse⁹. Cette expérience africaine (qui a des corolaires en Asie) ouvre la porte à une nouvelle théorie de croissance de l'Église, celle du mouvement de revitalisation évangélique au sein de laquelle la dynamique autochtone joue un rôle prépondérant.

L'émergence des Églises d'initiative africaine : une antithèse à la pensée de la conférence d'Édimbourg

Le 14 juin 1910, la ville d'Édimbourg (en Écosse) accueille 1215 délégués pour une conférence missionnaire mondiale. John R. Mott, qui préside cette conférence, remarque que cette rencontre est unique en son genre. Jamais auparavant dans l'histoire du christianisme occidental s'est tenue une conférence missionnaire aussi importante pour l'intérêt de l'expansion de l'Évangile¹⁰. Les délégués viennent de 176 sociétés missionnaires, dont 500 membres des États-Unis d'Amérique, 500 autres de la Grande Bretagne, 170 de l'Europe continentale, et 19 de l'Asie, essentiellement de la Chine, de l'Inde et du Japon. L'Amérique latine n'est pas représentée. De l'Afrique, Mark Christian Hayford du Ghana est invité comme observateur. La Conférence dure dix jours, à savoir du 14 au 23 juin 1910¹¹.

⁹ Cette métaphore a été utilisée par Mark Shaw pour expliquer la particularité de l'expression du christianisme africain qui ne reproduit pas nécessairement le modèle occidental. Mark SHAW, « Robert Wuthnow and World Christianity. A Response to Boundless Faith », *International Bulletin of Missionary Research* 34, 4, 2010, p. 180.

¹⁰ Kenneth ROSS, « Edinburgh 1910. A Defining Moment », in *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, sous dir. Todd M. JOHNSON & Kenneth R. ROSS, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2009, p. xvi.

¹¹ *Ibid.*

L'ordre du jour de la conférence prévoit une importante partie pour la prière d'intercession qui se tient régulièrement au milieu du jour pour demander l'aide de Dieu pour le ministère de la propagation de l'Évangile dans l'hémisphère sud, qui représentait alors la zone non christianisée. Le reste du temps est consacré à discuter des rapports des huit commissions de la conférence, à savoir la commission de : (1) la propagation de l'Évangile aux nations non chrétiennes, (2) l'Église dans le champ missionnaire, (3) l'éducation en relation avec la christianisation de la vie nationale, (4) le message missionnaire en relation avec les religions non chrétiennes, (5) la préparation des missionnaires, (6) les centres missionnaires d'outre-mer, (7) les missions et les gouvernements et (8) la coopération et la promotion de l'unité dans la mission.

La perception missiologique du monde par les délégués de la conférence d'Édimbourg 2010 consiste en la division du monde en deux territoires, à savoir le territoire chrétien (constitué largement de l'hémisphère nord) et le territoire non chrétien (constitué largement de l'hémisphère sud dont l'Afrique)¹². L'objectif ultime de la conférence est d'étudier les voies et les moyens pour relever les défis liés à la propagation de l'Évangile dans les territoires non encore évangélisés de l'hémisphère sud, à savoir l'Asie, l'Amérique latine et l'Afrique¹³.

Dans ce projet de mission, la situation de l'Afrique est la plus préoccupante, avec seulement 9,4 % de sa population confessant Christ en 1910. Pourtant, les communautés chrétiennes d'Afrique du Nord sont parmi les plus anciennes du monde et le produit de figures illustres dans l'histoire du christianisme¹⁴. Selon Eusèbe de Césarée dans son *Histoire Ecclésiastique* (II, 16, 1), le christianisme aurait été amené de Jérusalem à Alexandrie, sur la côte égyptienne, par Saint Marc, l'un des quatre évangélistes, en 60 après Jésus-Christ. Tertullien a été appelé « le père du christianisme latin » et « le fondateur de la théologie occidentale ». Son œuvre apologétique la plus originale est probablement son *Praescriptione Haereticorum* dans lequel il défend la foi chrétienne contre les hérétiques. Dans son apologétique, il donne à l'Église un nouveau mot théologique : la « Trinité ». Militant puritain, il lutte toute sa vie pour préserver la sainteté de l'Église. Saint Cyprien (son nom complet : Thaschus Cæcilius Cyprianus, né en

¹² Francis Anekwe OBORJI, « Edinburgh 1910 and Christian Identity Today. An African Perspective », *Missiology* 41, 300, 2013, p. 303.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Mark SHAW, *The Kingdom of God in Africa. A Short History of African Christianity*, Grand Rapids, Baker Books, 1996, p. 41.

200 et décédé le 14 septembre 258) est disciple de Tertullien. Il est évêque de Carthage et écrivain de premier plan chrétien d'origine berbère, dont beaucoup d'œuvres en latin existent encore. Peu de temps après sa conversion au christianisme, il devient évêque en 249. Leader charismatique, il prêche la repentance, la restauration, et la sainteté jusqu'à son martyr en 257. Origène (né vers 185, probablement en Alexandrie en Égypte et décédé vers 254 à Tyr en Phénicie [maintenant le Liban]) est perçu comme le plus important théologien et bibliste de la première Église grecque. Son plus grand ouvrage intitulé *Hexapla* est une présentation de six versions de l'Ancien Testament. Saint Augustin (354-430), évêque d'Hippone (en Tunisie actuelle), orateur, écrivain, philosophe, théologien, interprète de la Sainte Écriture, homme de prière et homme de zèle, est surtout célèbre pour avoir développé la notion de la cité de Dieu (l'Église) qu'il présente comme aux antipodes de la cité de l'homme (la société païenne). La théologie évangélique contemporaine du royaume de Dieu s'est développée sur ces pensées¹⁵.

Cependant, le christianisme nord-africain vacille après l'invasion musulmane en 697. Parmi les raisons additionnelles qui ont contribué à sa décadence, John Baur cite la conquête vandale, les conflits internes, et le manque de contextualisation appropriée de l'Évangile dans la langue et la culture berbère, le peuple chrétien majoritaire de cette région¹⁶. Les Églises copte (d'Égypte) et orthodoxe (d'Éthiopie) qui survivent ne réussissent pas d'apporter l'Évangile en Afrique continentale.

Ainsi, en 1910, la Conférence d'Édimbourg ne voit pas dans la nouvelle l'Église émergente de l'Afrique un espoir de formation d'une Église influente avec la possibilité de contribuer à l'effort missionnaire. C'est plutôt l'Asie, surtout la Chine, avec sa civilisation, qui capture l'imagination de l'Occident comme une potentielle force pour la mission¹⁷.

Cependant, les cent ans qui suivent la Conférence d'Édimbourg (1910) voient surgir un changement radical dans le panorama du christianisme africain. Alors qu'en 1910 l'Afrique centrale, par exemple, ne compte que 207 000 chrétiens (soit 1,1 % de sa population), on assiste au XX^e siècle à un boom pour arriver aujourd'hui à 105 850 000 chrétiens (soit 81,7 % de

¹⁵ Steve PAAS, *The Faith Moves South. A History of the Church in Africa*, Zomb, Kachere Series, 2006, p. 25.

¹⁶ John BAUR, *Two Thousands Years of Christianity in Africa*, Nairobi, Pauline Publications Africa, 1994, p. 29.

¹⁷ Jehu HANCILES, « Missionary Sent and Received. Africa, 1910-2010 », in JOHNSON & ROSS (sous dir.), *Atlas of Global Christianity*, p. 264.

sa population)¹⁸. En 2010, le Nigeria est l'État qui compte le plus grand nombre de chrétiens d'Afrique, dénombrant plus de 80,5 millions de chrétiens. Il est suivi de la République Démocratique du Congo (avec 63,1 millions de chrétiens) et de l'Éthiopie (avec 52,6 millions de chrétiens), une population chrétienne nationale de loin supérieure au nombre de chrétiens en Allemagne, le berceau de la Réforme protestante au XVI^e siècle¹⁹.

De nos jours, les Églises africaines sont impliquées dans la propagation de l'Évangile en Afrique, et même en Occident, dans ce mouvement que les missiologues ont dénommé « mission retour », un mouvement qui a d'ailleurs commencé bien avant la conférence d'Édimbourg (2010)²⁰. Ce mouvement, catalysé par la migration importante des Africains vers l'hémisphère nord, est perçu par Jehu Hanciles comme « la grande surprise missiologique du XXI^e siècle »²¹. Le nouveau clivage affecte la géographie et la démographie du christianisme dont le centre de gravité a migré vers l'hémisphère sud²². Cette surprise trouverait une explication dans le phénomène qu'Allan Anderson appelle « la Réforme africaine »²³, qui est en fait l'avènement des Églises d'initiative africaine, qui apporte une revitalisation sans précédent dans l'histoire du christianisme africain. Le sociologue Anthony Wallace définit la revitalisation comme un effort délibéré, organisé et conscient des membres d'une société pour construire une culture plus satisfaisante²⁴. Le terme « revitalisation » a été récupéré en théologie par Mark Shaw, qui identifie cinq dynamiques qui ont caractérisé les

¹⁸ Todd M. JOHNSON & Kenneth R. ROSS, « Christianity in Western Europe, 1910-2010 », in JOHNSON & ROSS (sous dir.), *Atlas of Global Christianity*, p. 172.

¹⁹ Todd M. JOHNSON & Kenneth R. ROSS, « Christianity in Africa, 1910-2010 », in JOHNSON & ROSS (sous dir.), *Atlas of Global Christianity*, p. 112.

²⁰ Afe ADOGAME, « The Rhetoric of Reverse Mission. African Christianity and the Changing Dynamics of Religious Expansion in Europe », <http://eza.nl/media/upload/files/The%20Rhetoric%20of%20reverse%20mission%20-%20Afe%20Adogame.pdf> (consulté le 10 septembre 2017).

²¹ Jehu HANCILES, *Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*, Maryknoll, Orbis, 2008, p. 17.

²² Voir Andrew WALLS, *The Missionary Movement in Christian History Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll, Orbis, 1996.

²³ ANDERSON, *African Reformation*.

²⁴ WALLACE, « Revitalization Movements », p. 6.

mouvements de revitalisation évangéliques. Il s'agit des dynamiques spirituelles, culturelles, historiques, globales et de groupe²⁵.

Les Églises d'initiative africaine ont généralement commencé à se développer autour de 1920. À l'opposé des Églises issues des dénominations ou agences missionnaires occidentales, les Églises d'initiative africaine ont été commencées par les Africains et ont développé des théologies et des pratiques africanisées qui ont leurs forces et faiblesses. Les Églises d'initiative africaine ont vite attiré un nombre important de la population.

La forme des Églises d'initiative africaine : de la photocopie à la photosynthèse

L'effort missionnaire occidental en Afrique a souvent consisté en la reproduction des dénominations issues de la Réforme occidentale, telles que l'Église luthérienne, l'Église anglicane, l'Église méthodiste, l'Église mennonite, l'Église presbytérienne, l'Église baptiste, les Églises pentecôtistes, etc. Les agences missionnaires non dénominationnelles issues de mouvements de la foi (en anglais *faith mission*)²⁶ telles que la Mission à l'Intérieur de l'Afrique (*Africa Inland Mission*, AIM), la Mission à l'Intérieur du Soudan (*Sudan Interior Mission*, SIM), la *Unevangelised Field Mission* (UFM), l'Alliance Évangélique Missionnaire (*Worldwide Evangelisation for Christ*, AEM-WEC), etc., ont implanté des Églises sans connexion avec une dénomination occidentale particulière, mais elles ont tout de même reproduit le christianisme d'expression occidentale sur le plan théologique, ecclésiologique, liturgique, et ainsi de suite. C'est le phénomène que Mark Shaw explique par la métaphore de la « photocopie », qui est une reproduction authentique de la forme originale de l'Église mère dans le champ missionnaire de l'hémisphère sud.

Cette tendance à la photocopie sera bouleversée par les Églises d'initiative africaine. Celles-ci vont propager de nouveaux modèles d'Église qui se démarquent profondément des Églises occidentales. À ce sujet, Andrew Walls remarque que le christianisme africain fait face à des réalités de la vie qui ne font pas nécessairement partie de l'expérience occidentale : vénération des ancêtres, sorcellerie, guérison sans accès à des ressources médicales avancées, etc. C'est ce qui conduit les Églises d'initiative

²⁵ SHAW, « Local Revival and Global Expansion », p. 26.

²⁶ PAAS, *Christianity in Eurafrika*, p. 423.

africaine à ne pas reproduire les Églises de la forme occidentale²⁷. Mark Shaw explique ce phénomène par la métaphore de la « photosynthèse ». Selon lui, tout comme les plantes vertes utilisent la lumière pour produire leur propre nourriture en convertissant l'énergie solaire en énergie chimique, les Églises d'initiative africaine contextualisent l'Évangile et engendrent des modèles d'Église typiquement africains qui répondent aux besoins de la spiritualité africaine²⁸. Ceci est un besoin pour les Églises africaines. Benno van den Toren, par exemple, propose une confession de foi contextualisée pour les pygmées de l'Afrique centrale basée sur leur culture et leur vie pour faire d'eux des disciples authentiques du Christ. Ceci démontre combien « l'inculturation ou la contextualisation du message de l'Évangile à travers un texte de confession de foi est cruciale pour permettre à une communauté chrétienne de grandir dans la maturité en Christ au moyen d'outils adaptés à son particularisme identitaire »²⁹.

Tout compte fait, avec la production de versions de la Bible dans des langues vernaculaires en Afrique³⁰, ces Églises prêchent un christianisme qui est profondément enraciné dans les cultures traditionnelles africaines et suffisamment flexible pour répondre à leur demande. La vision du monde des membres est prise en considération dans leurs croyances, comme par exemple dans les forces des esprits maléfiques, les ancêtres et les sorciers. Ils s'engagent également dans l'interprétation des rêves, des transes et des visions. Leurs solutions aux problèmes sont variées, notamment : les rituels, l'exorcisme, la prière, le jeûne, les bains dans les ruisseaux ou dans les rivières. Ils font aussi des sacrifices ou se retirent pour prier à des endroits isolés³¹. Les Églises d'initiative africaine soutiennent, avec les Pen-

²⁷ WALLS, « Christianity », p. 91. Voir aussi Paul GIFFORD, *Christianity, Development and Modernity in Africa*, Londres, Hurst, 2014, p. 13.

²⁸ SHAW, « Robert Wuthnow and World Christianity », p. 182.

²⁹ Benno VAN DEN TOREN, « Growing Disciples in the Rainforest. A Contextualized Confession for Pygmy Christians », *Evangelical Review of Theology* 33, 4, 2009, p. 306.

³⁰ Lamin Sanneh en donne plus de détails. Lamin SANNEH, *Translating the Message. Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, Orbis, 1989.

³¹ Henk DE ROEST, « Evangelization of the Mainline Churches. A Transformation of the Implicit and Explicit Theological Identity of the Congregation », Actes de la Conférence Internationale sur le thème « Églises de Réveil : défis messianiques et eschatologiques ? », conférence organisée par l'Université Protestante au Congo et la Protestant Theological University d'Utrecht du 12 au 16 mai 2011, paru dans *Revue Congolaise de Théologie Protestante* 23, 2012, p. 72.

técôtistes, que l'Esprit de Dieu fonctionne avec des manifestations surnaturelles qui démontrent la supériorité de la puissance de Dieu sur les puissances du monde. David Embree remarque que la guérison surnaturelle, par exemple, est perçue par plusieurs Églises d'initiative africaine comme un signe qui valide l'authenticité du christianisme. Ces Églises ont aussi souvent penché vers l'évangile de la prospérité qui prône le salut intégral de l'homme (le corps, l'âme et l'esprit), la bénédiction matérielle et la guérison divine par des confessions positives³².

Les Églises d'initiative africaine sont généralement perçues comme des mouvements éthiopiens, mettant l'accent sur l'autonomie de l'Église africaine face à toutes les formes d'influence occidentale, mouvement sioniste mettant l'accent sur l'importation de la tradition africaine dans la foi chrétienne et des mouvements messianiques soulignant l'importance des dirigeants d'Église locaux en tant qu'agents de socialisation. Ces Églises adhèrent à la foi évangélique caractérisée par ces quatre points fondamentaux, à savoir : (1) un profond attachement à la Bible comme Parole infailible de Dieu ; la Bible demeure la référence incontournable pour toutes les questions relatives à la foi et l'autorité suprême pour toutes les questions relatives à la vie. (2) L'adoption de la conversion personnelle et délibérée à Jésus-Christ comme Sauveur et Seigneur pour sa vie. C'est ce qui explique l'importance accordée au baptême d'adulte. Celui-ci est l'expression publique d'une foi vécue et assumée, à l'opposé d'une simple tradition. (3) La participation de chaque chrétien à répandre l'Évangile autour de lui, en parole et en actes. (4) La place centrale attribuée à la mort de Jésus-Christ sur la croix et à sa résurrection. Il faudra noter ici que les Églises d'initiative africaine sont généralement de sensibilité pentecôtiste, tendance qui les pousse à accorder une place de choix au Saint-Esprit. Mais les Églises d'initiative africaine intègrent en plus les normes culturelles africaines dans leur culte, leur théologie et leurs pratiques³³.

Cependant, les Églises d'initiative africaine ont parfois déraillé dans le syncrétisme. Par exemple, le passage de la centralité du Christ à la centralité du prophète fondateur dans l'Église kimbanguiste n'est pas conforme à la christologie évangélique. Au sein de l'Église Aladura du Nigeria, le fait

³² David E. EMBREE, « Contextualization », in *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*, sous dir. Stanley M. BURGESS, Londres, Routledge, 2006, p. 112.

³³ Daniel BOURDANNE, *L'évangile de la prospérité. Une menace pour l'église africaine*, Cotonou, Presses Bibliques Africaines, 2011, p. 44.

de mettre en veilleuse les préoccupations spirituelles et spécifiquement religieuses, au profit d'une visibilité sociale dominée par un enrichissement ostentatoire des chefs et de leur entourage ne rencontre pas l'esprit de simplicité et d'intégrité tant révérée dans l'éthique chrétienne. La fétichisation de la foi et la « charlatanisation » de l'invisible dans le Christianisme Céleste du Bénin ouvre la voie à l'intégration d'un certain spiritisme tropical non chrétien au sein des pratiques traditionnelles de la foi chrétienne. L'exacerbation des sentiments d'appartenance tribale au sein des Églises harristes de Côte d'Ivoire, avec pour conséquence des batailles pour le contrôle du leadership ainsi que les luttes implacables qui conduisent à des divisions irrémédiables, est une forme d'ethnicité négative non conforme aux enseignements de Paul.

D'autre part, Femi Adeleye estime qu'un bon nombre d'Églises d'initiative africaine seraient

fortes en Pentecôte, mais faible à la Croix ; fortes en célébration, mais faible sur la contemplation ; forte en réjouissance mais faible à la réflexion ; fortes à vocalisation mais faible en méditation ; fortes en puissance et autorité mais faible à la soumission et l'humilité ; fortes en bruit et cris mais faible sur le rôle du silence dans la formation des saints ; fortes sur les formes extérieures de la spiritualité, mais faibles sur le renouvellement intérieur ; fortes sur les actes, mais faibles sur l'être ; fortes en foi, mais faibles en patience ; fortes dans les dons de l'Esprit, mais faibles dans les fruits de l'Esprit ; crédules sur la prospérité mais frugales sur l'intégrité ; crédules sur la possession mais frugales sur le renoncement ; fortes en l'autosatisfaction, mais faibles en sacrifice de soi... fortes en zèle, mais faibles dans la connaissance et la pureté ; détournées de la foi en Dieu vers la foi en la foi ; détournées de la confiance en Dieu à la confiance en l'homme³⁴.

L'expérience des Églises d'initiative africaine : vers la formation d'une nouvelle théorie de la mission

La conférence d'Édimbourg de 1910 estimait qu'un grand effort missionnaire occidental, bien organisé et bien contrôlé, produirait une grande Église africaine. Mais la réalité, c'est que l'Église africaine la plus missionnelle s'est plutôt développée en l'absence même de l'hégémonie missionnaire occidentale. Les Églises d'initiative africaine sont largement impliquées dans les principes de Henry Venn, de Rufus Anderson et de

³⁴ Femi ADELEYE, *Preachers of a Different Gospel. A Pilgrim's Reflections on Contemporary Trends in Christianity*, Grand Rapids, HyppoBooks, 2011, p. xi (notre traduction).

Paul Hiebert, à savoir l'autonomie administrative, financière, missionnaire et théologique³⁵.

Contrairement aux Églises historiques issues des missions, les Églises d'initiative africaine ne s'attèlent pas aux théories modernes de mission. Ces Églises se contentent seulement du mandat missionnaire énoncé par Jésus-Christ dans Actes 1.8. Ces Églises ont leurs principes de mission tels que présentés par Thomas Oduro³⁶ :

Chaque chrétien est considéré missionnaire potentiel. De nombreuses Églises d'initiative africaine ne mettent pas l'accent sur la sélection et l'identification de certains de leurs membres comme « missionnaires », mais insistent sur le fait que la mission est un mode de vie. Ces Églises n'adhèrent pas à la notion populaire selon laquelle des chrétiens spécifiques doivent être identifiés, formés et envoyés comme missionnaires.

Pour ces Églises, la formation des missionnaires est la responsabilité du Saint-Esprit. Elles croient que le Saint-Esprit connaît les défis complexes du champ de mission et dispose de diverses manières de former et d'équiper leurs membres au travail, à l'instar de l'Église primitive. Les chrétiens laissent au Saint-Esprit la prérogative de diriger l'Église dans les zones qui doivent être évangélisées.

La mission ne dépend pas des fonds disponibles. Le manque d'argent ne doit pas entraver la mission. Les chrétiens des Églises d'initiative africaine sont généralement pauvres ; leurs pasteurs vivent de la générosité des membres. Leurs missionnaires ne sont pas pris en charge par une agence d'envoi ou une Église mère. Les missionnaires partent avec foi, convaincus que Dieu leur apportera le soutien financier nécessaire sur le champ de mission.

Enfin, la prière est perçue non seulement comme une activité liturgique, mais également comme un outil pour accomplir la mission. Ils croient que Jésus-Christ n'est pas seulement un Sauveur mais aussi un Dieu qui répond à la prière et qui pourvoit aux besoins de ceux qui l'appellent, y compris le besoin financier, la guérison, la conviction des convertis, etc. C'est ainsi que l'Église et les missionnaires passent assez de temps dans la prière qui est le partenaire privilégié de la mission.

Les Églises d'initiative africaine connaissent une expansion considérable. L'Église FEPACO Nzambe Malamu, qui a été fondée par Ayidini

³⁵ Paul G. HIEBERT, *Cultural Anthropology*, Grand Rapids, Baker, 1999, p. 196.

³⁶ Thomas A. ODURO, « Arise, Walk through the Length and Breadth of the Land. Missionary Concepts and Strategies of African Independent Churches », *International Bulletin of Missionary Research* 38, 2, 2014, p. 86.

en 1967, est l'Église la plus répandue en République Démocratique du Congo avec plus de 350 congrégations dans la ville de Kinshasa seulement. On la retrouve aussi dans plusieurs autres pays d'Afrique, notamment l'Angola, le Malawi, l'Afrique du Sud, l'Ouganda, le Soudan du Sud, etc. Elle est aussi implantée dans plusieurs pays d'Europe, notamment la France, la Suisse, la Belgique, l'Allemagne, l'Angleterre, etc. On la retrouve aussi aux États-Unis d'Amérique et en Inde³⁷. Un autre exemple d'une Église d'initiative africaine avec une expansion rapide est l'Église kimbanguiste de la République Démocratique du Congo, fondée par le prophète Simon Kimbangu en 1922. Elle compte maintenant des congrégations dans trente pays, dont le Portugal, la France, l'Espagne, la Belgique, l'Angleterre, la Suisse, les Pays-Bas, les États-Unis d'Amérique et le Canada. L'Église du Christianisme Céleste, fondée en 1947 au Bénin, compte 80 congrégations dans vingt États américains. L'Église harriste de la Côte d'Ivoire, fondée en 1931, est maintenant répandue au Libéria, au Ghana et en France. L'Église Aladura, fondée au Nigeria en 1925, est implantée en Sierra Léone, au Libéria et au Ghana, en Angleterre, en Allemagne, en Espagne, au Luxembourg et aux États-Unis d'Amérique.

Dans son livre intitulé *Unpredictable Gospel. American Evangelicals and World Christianity, 1812-1920*, Riley Case fait ce constat en étudiant quatre mouvements missionnaires évangéliques du XIX^e siècle : (1) l'engagement des Baptistes américains avec le christianisme de la communauté karen au Myanmar, (2) la mission populaire du méthodiste William Taylor, (3) l'effort des missionnaires afro-américains en Afrique du Sud et en Amérique du Sud, et (4) le réseau mondial décentralisé des premiers mouvements pentecôtistes. Case conclut que les missions les plus fructueuses sont celles qui ont le moins de présence et de contrôle missionnaire³⁸. L'expérience des Églises d'initiative africaine vient confirmer cette théorie.

Conclusion

Le christianisme africain a été souvent identifié au mouvement missionnaire issu de la troisième vague d'évangélisation du XIX^e siècle. Cependant depuis le début du XX^e siècle, l'Afrique a été le terrain fertile

³⁷ Voir George ATIDO, « Church Revitalization in Congo. Missiological Insights from One Church's Efforts at Globalization », *International Bulletin of Mission Research* vol. 41, n° 4, 2017, p. 327.

³⁸ Jay Riley CASE, *Unpredictable Gospel. American Evangelicals and World Christianity, 1812-1920*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

d'une autre sensibilité chrétienne, celle des Églises d'initiatives africaine. Les érudits du christianisme africain voient en l'avènement des Églises d'initiative africaine une antithèse à la conférence d'Édimbourg³⁹. Mark Shaw voit dans leur apothéose l'image d'un phénomène de photosynthèse qui se produit après la photocopie des modèles des dénominations issues de la Réforme protestante occidentale⁴⁰. Pour Hannes Wiher, ces Églises ont réussi à produire « une foi chrétienne d'expression africaine »⁴¹.

L'expérience postmoderne des Églises d'initiative africaine a aussi conduit à repenser les théories modernes de mission⁴². La tendance générale des missions occidentales était d'envoyer un nombre important de missionnaires avec un support relativement important pour récolter un résultat satisfaisant. Les Églises d'initiative africaine ont plutôt privilégié le développement naturel des missions sans beaucoup de contrôle ni beaucoup de support. Bien que ces Églises aient manifesté des faiblesses, surtout dans leur théologie syncrétiste, elles ont réussi à produire des Églises africaines vivantes que Oduro appelle l'*ekklesia africaine*. Elle est selon lui :

L'Église où les activités de l'Esprit Saint ne sont pas contraintes ; où la liturgie n'est pas enrégimentée mais dynamique et participative ; où la bonté et la miséricorde de Dieu sont joyeusement célébrées dans diverses manières ; une Église dont les membres ne sont pas inhibés mais expriment leur exubérance dans une langue qu'ils peuvent parler couramment et dans une chorégraphie qui est commune aux adorateurs ; où l'ingéniosité religieuse n'est pas étouffée par la bureaucratie ; où les préceptes de la Bible sont maintenus sans compromis ; où la réalité des démons et de leurs activités n'est ni niée ni rationalisée mais contrecarrée ; où le péché et ses effets sont dénoncés de manière non équivoque ; où la spiritualité africaine est intégrée à la spiritualité biblique ; et où les membres sont intégrés dans une large famille chrétienne. L'*ekklesia africaine* n'est donc pas seulement un lieu où le Dieu trinitaire est vénéré et célébré ; elle est également perçue comme une citadelle où sont résolus les problèmes physiques, spirituels et sociaux, en plus d'être un lieu de rencontre pour les personnes ayant des intérêts, des aspirations et des défis communs⁴³.

Enfin, en parlant des Églises d'initiative africaine, il est important de réfléchir avec Jean-Marc Éla, qui invite la foi africaine à la libération de la

³⁹ OBORJI, « Edinburgh 1910 and Christian Identity Today », p. 303.

⁴⁰ SHAW, « Robert Wuthnow and World Christianity », p. 180.

⁴¹ Hannes WIHER, « La réponse de la missiologie à ces défis », in *L'Afrique d'aujourd'hui et les Églises. Quels défis ?*, sous dir. Hannes WIHER, Carlisle, Langham Global Library, 2017, p. 194.

⁴² OBORJI, « Edinburgh 1910 and Christian Identity Today », p. 303.

⁴³ ODURO, « Arise, Walk through the Length and Breadth of the Land », p. 86.

personne humaine⁴⁴. Il est donc paradoxal de constater que, malgré la prolifération des Églises en Afrique, les questions sociales et de développement demeurent précaires. Paul Gifford, quant à lui, souhaiterait voir le christianisme africain, et celui de la République Démocratique du Congo particulièrement, inclure le développement intégral de l'homme dans son programme⁴⁵. Andrew Walls, sur une nouvelle note, insiste sur le fait que le phénomène d'indigénisation doit en principe marcher main dans la main avec le principe du pèlerin qui consiste à conformer l'incarnation de l'Évangile aux Saintes Écritures, un élément central à la Réforme protestante du XVI^e siècle que les Églises d'initiative africaine doivent, à notre avis, prendre en considération⁴⁶.

Pour aller plus loin

POHOR, Rubin & COULIBALY, Issiaka (sous dir.), *Églises et ministères d'initiative africaine. Enjeux et avenir*, Actes du colloque international de la FATEAC, 22 au 23 mai 2014 à Abidjan (Côte d'Ivoire), Abidjan, FATEAC, 2015.

WIHER, Hannes (sous dir., avec la collaboration de DJIMALNGAR Madjibaye), *Les Églises d'initiative africaine. Un laboratoire de contextualisation*, coll. REMIF, Carlisle, UK, Langham, 2019.

⁴⁴ Voir Jean-Marc ÉLA, *African Cry*, Maryknoll, Obis, 1986, p. 105.

⁴⁵ GIFFORD, *Christianity, Development and Modernity in Africa*, p. 87.

⁴⁶ WALLS, *The Missionary Movement in Christian History*, p. 8.

L'universalité et la contextualité de la théologie

Marie-Noëlle Yoder¹

Introduction

Quelle articulation y a-t-il entre révélation universelle et théologie contextuelle ? Comment « contextualiser », c'est-à-dire comment « rendre l'Évangile pertinent dans un "contexte" socio-culturel particulier »² tout en restant fidèle aux Écritures ? Les nouvelles questions soulevées par les théologiens du Sud et les missiologues entraînent des discussions et des questions passionnantes – et parfois difficiles – qui amènent à questionner le triangle auteur-texte-lecteur sous un nouveau jour. Dans un contexte de mondialisation, les différences culturelles deviennent plus présentes et posent la question de la transmission de l'Évangile de manière accrue. Comment transmettre l'Évangile pour qu'il pénètre les couches de la culture et qu'il les transforme ? Les théologies formulées par des théologiens occidentaux et blancs dans un contexte de modernité sont-elles culturellement pertinentes pour les Églises non occidentales ? Traduire³, est-ce forcément trahir ? La question s'est posée pour la traduction de la Bible en langues vernaculaires ; elle se pose dorénavant aussi en termes contextuels.

Dans ce chapitre nous ferons un survol historique sur la façon dont le rapport à la culture a été pensé jusqu'alors, puis nous tenterons de définir la notion de contextualisation. Dans un troisième temps, nous discuterons de la pertinence et des limites d'une théologie contextuelle.

¹ Marie-Noëlle Yoder est enseignante en théologie pratique et en éthique depuis 2011 au Centre de formation du Bienenberg (Suisse). Elle a un double parcours de niveau Master en théologie et en psychologie. Elle est pasteure dans une Église mennonite suisse et administratrice du blog servirensemble.com qui encourage la collaboration des femmes et des hommes au sein de l'Église. Ce texte est un extrait de l'ouvrage *Évangile et culture. Réflexions théologiques de cinq continents*, Charols, Excelsis, 2021, p. 33-43, où il introduit le sujet de la contextualisation. Le lecteur trouvera une recension de l'ouvrage entier ci-dessous.

² Hannes WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », in *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, sous dir. Matthew COOK *et al.*, Charols, Excelsis, 2017, p. 1.

³ La traduction est l'une des formes de la contextualisation utilisée notamment par Byang Kato, Paul Hiebert et Jean-Paul II.

Survol historique des conceptions du rapport entre Bible et culture

La culture peut être définie comme un « ensemble de stratégies » qui permettent au peuple de répondre aux questions et aux besoins de tous les jours⁴. Ces stratégies sont profondément ancrées dans des réalités cachées et profondes comme les structures linguistiques, la conception du monde, la philosophie et la religion⁵. Les fruits visibles sont les techniques utilisées, les artefacts, etc. Le rapport de Willowbank décrit la culture comme étant composée de cinq éléments : les croyances (qui englobent la vision du monde, la philosophie et la théologie), les valeurs (ce qui est bon et doit être normatif), les coutumes (l'ensemble des comportements), les institutions qui structurent la société et les artefacts⁶.

Les textes bibliques sont inscrits dans la culture de leur temps. Les prophètes, Jésus et les apôtres se sont exprimés dans leurs contextes et selon les défis de leur époque. Les prophètes de l'Ancien Testament, médiateurs de la parole de Dieu, ont utilisé la culture, le langage, les concepts et les symboles de leur époque pour exprimer leurs paroles. Leur but était que la parole de Dieu soit compréhensible pour le peuple auquel elle s'adressait.

Jésus, lui-même médiateur type, prêchait en araméen au peuple de son temps et par un effet de traduction, les traces dont nous disposons sont en *koiné*, le grec populaire, langue véhiculaire de son temps. Le jour de l'envoi de son Esprit, le jour de la Pentecôte, toutes les langues ont jailli du peuple de Dieu (Ac 2). Comme le souligne Benno van den Toren, il est alors devenu évident que « le Dieu de la Bible parle toutes les langues »⁷. L'apôtre Paul, lui aussi, a proclamé une parole pour son temps en se faisant « tout à tous » (1 Co 9.19-22). Comme le souligne Dean Flemming en reprenant les catégories développées par Richard Niebuhr, l'apôtre Paul montre toute une gamme de rapports interculturels intéressants pour la

⁴ Lothar KÄSER, « La culture, une stratégie », in *Voyage en culture étrangère. Guide d'ethnologie appliquée*, Charols, Excelsis, 2008, p. 35-38 ; WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 26.

⁵ Hannes WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur (première partie) », *Théologie évangélique* 12, 1, 2013, p. 71-75.

⁶ MOUVEMENT DE LAUSANNE, *La culture au risque de l'Évangile*, Rapport de Willowbank, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1978, cité par WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 26.

⁷ Benno VAN DEN TOREN, « Y a-t-il un noyau supra-culturel de l'Évangile humainement accessible ? », *Hokhma* 99, 2011, p. 60.

contextualisation⁸ : premièrement, il *affirme* des éléments culturels en utilisant le langage, les images et les formes de rhétorique gréco-romaine ; mais il *relativise* d'autres éléments culturels à cause de la liberté en Christ. L'Évangile peut s'adapter à des structures différentes (1 Co 9.20-26), et la circoncision, les règles alimentaires ne doivent pas empêcher sa réception. Troisièmement, Paul *s'oppose* à des éléments culturels puisque le monde est le territoire de l'ennemi (Rm 1.18-3.20). L'Évangile est prophétique dans le sens où il souligne la distance entre la création déchue et la nouvelle création. Quatrièmement, Paul *transforme* des aspects de la culture en donnant un nouveau sens à certains mots⁹ et en prêchant de nouvelles valeurs morales et institutionnelles.

Pour Paul Ricœur, le texte biblique « est un anneau dans une chaîne communicative »¹⁰. Il sert à communiquer l'essentiel à partir d'un monde et d'expériences vers un autre monde dans un contexte différent pour qu'il devienne à son tour « parole vivante ». Ainsi, l'œuvre de la parole de Dieu a continué tout au long de l'histoire de l'Église. L'Évangile a pu affirmer, relativiser, s'opposer à, et transformer des aspects de la culture, mais comme le souligne Van den Toren, « le plus souvent la contextualisation s'est faite de manière implicite »¹¹. L'Évangile s'est adapté à des contextes, des questions et des défis nouveaux sans que l'Église ne formule jamais explicitement ce qu'elle était en train de faire.

À l'heure de la mondialisation, les Églises non occidentales interrogent les présupposés de la théologie occidentale. Par un effet boomerang, la théologie occidentale elle-même s'en trouve questionnée. Ciselée par les outils de la modernité, est-elle encore pertinente pour les contextes européens d'aujourd'hui ? Les théologiens d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie sont aujourd'hui des partenaires de dialogue privilégiés qui questionnent les acquis et proposent de nouveaux modèles de contextualisation qui enrichissent le débat.

⁸ H. Richard NIEBUHR, *Christ and Culture*, New York, Harper & Row, 1951, résumé par Dean FLEMMING, « Contextualiser à l'exemple de Paul », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 58-65.

⁹ Par exemple *metamorphosis*, *mustèrion*, etc.

¹⁰ Paul RICOEUR, « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu », in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Points, 2017.

¹¹ Benno VAN DEN TOREN, « La contextualité de l'Évangile et de la doctrine chrétienne », *Hokhma* 98, 2010, p. 60.

Qu'est-ce que la contextualisation ?

Bien que le phénomène de « contextualisation » soit déjà présent dans la révélation biblique, le concept n'est apparu qu'en 1972 avec la maturation des communautés chrétiennes non occidentales¹². Jusque-là les termes utilisés¹³ cherchaient à « enraciner l'Évangile dans une culture »¹⁴. L'accent était davantage mis sur les Écritures, universelles, appelées à prendre racine dans une culture particulière. Les deux termes utilisés auparavant, « accommodation »¹⁵ côté catholique et « indigénisation »¹⁶ côté protestant, cherchaient à adapter l'Évangile à un contexte, mais leur visée marquait une suprématie de la théologie occidentale et concédait des adaptations face au manque de civilisation des peuples indigènes. Les adaptations concernaient les aspects secondaires de l'expression du culte, mais ne touchaient pas au noyau dur de la théologie. La conceptualisation et la mise en œuvre de ces adaptations étaient surtout l'œuvre des théologiens occidentaux et des missionnaires.

La contextualisation va beaucoup plus loin que l'accommodation et l'indigénisation. Elle part du principe que toute théologie est contextuelle. La théologie en tant que production humaine ne peut être universelle comme l'est l'Évangile universel. Sa portée concerne tous les aspects y compris la compréhension et la formulation des affirmations fondamentales de la théologie : le nom de Dieu par exemple. La contextualisation n'est pas non plus l'affaire de missiologues et de théologiens seulement,

¹² Ce terme a été utilisé la première fois par Shoki Coe du Fonds pour la formation théologique du Conseil œcuménique des Églises. FONDS POUR LA FORMATION THEOLOGIQUE DU COE, « De l'indigénisation à la contextualisation de la théologie », *Flambeau* 36, 1972, p. 250-252 (texte du Comité du Theological Education Fund réuni à Bromley, Londres, du 17 au 21 juillet 1972, trad. par Marc SPINDLER), et extrait de Shoki COE & Aharon SAPSEZIAN, *Ministry in Context*, Londres, Theological Education Fund, 1972. Cf. WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 2.

¹³ Les anciens termes utilisés étaient : adaptation, accommodation, indigénisation et inculturation. Cf. WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 4-7.

¹⁴ WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 2.

¹⁵ Définition : « Une adaptation "non critique" à la culture avec également l'intégration de certains éléments de cette culture. » WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 4.

¹⁶ Définition : « Le processus par lequel une Église devient "indigène" en ce qui concerne son message et ses structures. Elle s'exprime entre autres par la "triple autonomie" : 1) l'autonomie financière, 2) l'autonomie administrative, 3) l'autonomie missionnaire. » WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 4.

mais « tous les chrétiens sont sujets de la réflexion théologique y compris ceux du tiers-monde et particulièrement les chrétiens laïques »¹⁷.

Pour répondre à ce besoin d'une théologie qui puisse pénétrer la culture, les théologiens de différentes parties du monde et de différents sous-groupes se sont mis à formuler des « théologies contextuelles » : d'une part les théologies de la libération qui sont pensées en termes socio-politiques, mais aussi les théologies de l'inculturation qui mettent « davantage d'accent sur l'expérience, sur les convictions et les pratiques religieuses, ainsi que d'une façon générale sur la vision du monde »¹⁸.

La contextualisation comprend toutes les activités de l'Église et de la mission : traduction, interprétation, application, évangélisation, enseignement, implantation d'Églises, organisation de l'Église et forme du culte. Elle s'opère de façon verbale et non verbale, de préférence dans la langue vernaculaire. Une conscience importante des cultures impliquées est fondamentale pour contextualiser : celle du texte de la Bible, de la culture du communicateur et celle du peuple cible¹⁹. Toutes influent sur le message que l'on cherche à communiquer.

Pour le dire simplement : dans la perspective des initiateurs œcuméniques du néologisme, « la contextualisation décrit le processus qui consiste à rendre l'Évangile pertinent dans un "contexte" socio-culturel particulier »²⁰. En revanche, pour les évangéliques, longtemps réticents à l'égard de ce concept « œcuménique », il ne s'agit pas seulement d'être pertinent pour la culture, mais aussi fidèle à la Bible. Deux éléments sont donc essentiels dans le processus de contextualisation : la fidélité aux Écritures et la pertinence pour la culture. Pour reprendre l'expression de Charles Kraft et Dean Gilliland, il s'agit de vivre et de proclamer un « christianisme approprié », approprié par rapport au texte et au contexte²¹. La définition de la contextualisation par Dean Flemming peut éclairer la perspective évangélique :

La contextualisation est le processus dynamique et englobant par lequel l'Évangile est incarné dans une situation concrète, à la fois historique et culturelle. Ceci se fait de telle manière que l'Évangile s'exprime authentiquement dans un contexte local

¹⁷ VAN DEN TOREN, « La contextualité de l'Évangile », p. 63.

¹⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹⁹ On parle de « triangle culturel ». David J. HESSELGRAVE, *Communicating Christ Cross-Culturally*, Grand Rapids, Zondervan, 1991, p. 107-113.

²⁰ WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 1.

²¹ Cf. Charles K. KRAFT (sous dir.), *Appropriate Christianity*, Pasadena, William Carey Library, 2005.

tout en transformant ce contexte de manière prophétique. La contextualisation cherche à rendre le peuple de Dieu capable de vivre dans les différentes cultures et situations selon l'Évangile et dans l'obéissance au Christ²².

Dans cette veine, le missiologue mennonite Paul Hiebert a développé la méthode dite de « contextualisation critique »²³ pour éclairer les étapes nécessaires à la mise en place d'une théologie contextuelle à la fois respectueuse du texte et du contexte. La première étape est de faire une analyse approfondie de la culture et une analyse sérieuse de la Bible. Ensuite, il convient d'évaluer la culture à la lumière de la Bible sous la forme d'une étude comparée pour aboutir à une contextualisation proprement dite.

Cette approche permet de protéger de la domination de la théologie occidentale. Par une saine dépendance à l'inspiration du Saint-Esprit, elle permet de cultiver une Église consciente de sa mission dans un contexte donné. L'Évangile étant rendu pertinent, cela favorise la croissance des chrétiens et la multiplication rapide d'Églises. Les chrétiens, conscients d'un Évangile multidimensionnel qui répond aux besoins de leurs contemporains sont mieux à même d'avoir un témoignage de foi parlant.

La contextualisation critique permet de prendre le texte et le contexte au sérieux, tout en soulignant que, pour aboutir à une théologie contextuelle évangélique, la Bible doit garder un caractère normatif. Cette approche contraste avec les autres modèles de contextualisation qui, au mieux, placent texte et culture sur un pied d'égalité. Pour penser une théologie contextuelle évangélique, il est nécessaire que le contexte demeure soumis au texte. Cette position tient à souligner d'une part la nature contextuelle de la révélation de Dieu, mais aussi le caractère déchu de la culture. Comme le souligne la déclaration de Lausanne :

[La culture] doit toujours être vérifiée et jugée par l'Écriture. L'homme est une créature de Dieu ; c'est pourquoi certains aspects de sa culture seront empreints de beauté et de bonté. Cependant, il est également une créature déchue ; c'est pourquoi elle est aussi entachée de péché et porte même parfois des traces d'influence démoniaque²⁴.

²² Dean E. FLEMMING, *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*, Leicester, IVP, 2005, p. 19 (à paraître en français aux éditions Excelsis).

²³ Qui se distingue ainsi de l'usage œcuménique. Paul G. HIEBERT, « Une contextualisation critique », dans *Mission et culture*, Saint-Légier, Emmaüs, 1998, p. 191-216. Voir aussi Hannes WIHER, « Une contextualisation critique : méthodologie et exemples pratiques », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 283-309.

²⁴ « Déclaration de Lausanne », § 10, en ligne sur <http://lausanne.org/fr>.

L'Évangile garde cette double tâche d'embrasser la culture et de la critiquer tout à la fois. Dans ce sens, il sert de tiers au chrétien qui n'est jamais extérieur à son contexte et qui peine à se concevoir hors de lui.

Pour cela, les humains qui pensent de façon profondément contextuelle doivent s'orienter vers le noyau du message évangélique : Jésus-Christ. Il s'inscrit à la fois dans la continuité de la culture et dans une profonde rupture d'avec elle. Comme le souligne Van den Toren,

Nous sommes entièrement localisés dans des contextes culturels et historiques où Dieu nous a placés. Cependant, de l'intérieur de ces contextes, nous pouvons avoir une connaissance adéquate – mais non absolue – de ce que Dieu a fait en Jésus-Christ pour notre salut. Nous pouvons avoir une connaissance adéquate en devenant incorporés dans les traditions culturelles dans lesquelles les communautés chrétiennes continuent à témoigner de Jésus-Christ comme étant le centre, le noyau du message évangélique²⁵.

La Bible, quant à elle, comporte des éléments contextuels et universels. Des exemples d'éléments universels de la Bible et de la théologie sont : « la révélation de Dieu (les Écritures), l'œuvre du Saint-Esprit, la présence et l'activité des puissances du mal, la nature déchue de l'homme et l'objectif de faire des disciples »²⁶. Ceux-ci sont appelés à être une base de conversation entre différentes théologies contextuelles pour tester leur bien-fondé et avancer davantage vers une « méta-théologie »²⁷.

Pertinence et limites des théologies contextuelles

Les questions de contextualisation sont passionnantes et soulèvent à la fois des espoirs et des craintes. Du point de vue des promoteurs de théologies contextuelles, la question n'est pas « faut-il ou non contextualiser ? », mais « comment contextualisons-nous ? » La théologie qui s'est longtemps présentée comme étant une théologie « objective »²⁸, et qui utilise les outils de la modernité, est elle-même une théologie contextuelle²⁹ appelée à entrer en dialogue avec d'autres.

²⁵ VAN DEN TOREN, « Y a-t-il un noyau supra-culturel de l'Évangile ? », p. 65-66.

²⁶ WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 28.

²⁷ Pour Paul Hiebert une « méta-théologie » est une théologie qui réfléchit à la manière de faire de la théologie. Paul HIEBERT, « Meta-Theology. A Step beyond Contextualization », in *Anthropological Reflections on Anthropological Issues*, Grand Rapids, Baker, 1994, p. 93-103.

²⁸ L'objectivité est une préoccupation typique de la modernité.

²⁹ VAN DEN TOREN, « Y a-t-il un noyau supra-culturel de l'Évangile ? », p. 45.

Que reste-t-il de l'Évangile sans son aspect culturel ? Peut-on « distinguer un noyau supraculturel de l'Évangile derrière la diversité des “vêtements” culturels qui l'habillent ? »³⁰. Van den Toren argumente en disant que l'Évangile a un centre identifiable et qu'il a des limites qui sont définies par le dialogue au sein de l'Église et en particulier face aux hérésies qui ont traversé son histoire. Pour lui,

[il est nécessaire de] distinguer, d'un côté la *réalité* ou la *vérité* supra-culturelle de Dieu que vise l'Évangile et, de l'autre côté, les *compréhensions* et les *formulations* culturellement enracinées de cette vérité. Entre les deux pôles se situe la réalité *transculturelle* de la révélation de Dieu en Jésus-Christ³¹.

Dans ce sens, il y a un seul Évangile pour toute l'humanité (Ga 1.6-9), mais il s'exprime de diverses manières dans des sociétés plurielles. Ce lien est particulièrement marqué par l'affirmation de Jésus en tant que Seigneur. Elle présuppose une continuité entre l'œuvre du salut et la réalité concrète des chrétiens. Plus encore, ce n'est qu'en la concrétisant de diverses manières dans des contextes différents qu'il est possible de découvrir son sens véritable en profondeur³². La contextualisation est une chance et une opportunité pour l'Église de découvrir l'« *Évangile universel* »³³. Dans cette veine, le 15 mars 2006, la Conférence mennonite mondiale a tenté de formuler les convictions communes aux Mennonites du monde entier³⁴.

Comme le souligne Van den Toren, deux craintes sont souvent articulées par les théologiens évangéliques face aux réflexions liées à la contextualisation³⁵ : la peur du syncrétisme et celle de la fragmentation de la théologie en de multiples théologies locales.

Concernant le syncrétisme, il est à noter que toute contextualisation de la foi comporte le risque du syncrétisme, c'est-à-dire de faire un amalgame entre la foi chrétienne et d'autres types de spiritualité. Les chrétiens occidentaux ne sont pas à l'abri de ce danger. Même si la peur du syncrétisme peut être entendue et s'est avérée réelle dans le passé, c'est le risque que doit prendre la théologie en cherchant à s'exprimer dans un contexte donné. Comme le dit Arthur Glasser de Fuller Theological Seminary : « Là où

³⁰ *Ibid.*, p. 43.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 47.

³³ WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 26.

³⁴ CONFÉRENCE MENNONITE MONDIALE, « Convictions communes », <https://mwc-cmm.org/article/convictions-communes?language=fr> (consulté le 31 mars 2020).

³⁵ VAN DEN TOREN, « La contextualité de l'Évangile », p. 68-69.

il y a contextualisation, il y a aussi syncrétisme »³⁶. En l'absence d'une contextualisation critique, l'Évangile reste étranger au contexte et devient au mieux une couche de vernis qui ne se concrétise pas dans le quotidien des chrétiens. Les chrétiens continuent alors leurs pratiques culturelles de façon ouverte ou cachée parallèlement à l'Évangile. Autrement dit, ne pas faire d'effort conscient de contextualisation critique est aussi une porte ouverte pour le syncrétisme³⁷. Pour Van den Toren, 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 », afin de marcher sur la frontière fragile entre contextualisation et syncrétisme³⁸.

Concernant la peur de la fragmentation de la théologie en de multiples théologies locales, se pourrait-il que les différentes théologies asiatiques, africaines, et latino-américaines n'aient plus grand-chose en commun ? Cette crainte fait appel à ce qui fait le centre d'une théologie chrétienne à savoir « Dieu et ce qu'il a fait pour nous en Jésus-Christ »³⁹, et le fait qu'il s'adresse à nous en tant qu'humains comme le souligne Kwame Bediako⁴⁰. Cette peur légitime occulte l'aspect critique de la culture et de l'humanité que l'on retrouve dans la Bible et qui met les chrétiens en marche vers un nouveau centre commun : Jésus-Christ.

Les promoteurs de la contextualisation insistent sur l'importance de la communauté locale pour le développement de théologies contextuelles et les échanges avec les Églises au niveau mondial. En effet, une des fonctions de l'Église universelle est de discerner et d'interpréter le texte ensemble. L'Esprit de Dieu guide l'Église dans l'interprétation, la contextualisation et le discernement lié à son application. Il est à la fois celui qui assure la continuité de l'histoire du peuple de Dieu sur le plan culturel et celui qui assure la discontinuité du peuple en contraste avec sa propre culture. Ce cheminement global de continuité et de discontinuité est l'itinéraire du peuple de Dieu comme il est celui de chaque chrétien appelé à la conversion.

³⁶ Arthur GLASSER cité par WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 23.

³⁷ Pour une discussion des syncrétismes ouvert et caché, voir HIEBERT, *Mission et culture*, p. 205-213, et WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 23-25.

³⁸ VAN DEN TOREN, « La contextualité de l'Évangile », p. 67.

³⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁰ Kwame BEDIAKO, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Édimbourg/Maryknoll, Edinburgh University Press/Orbis, 1995, p. 227, cité par *ibid.*

Conclusion

Le fait de la contextualité de la théologie pousse la théologie occidentale dans ses retranchements par ses interrogations, mais celles-ci sont pertinentes au vu de la réalité vécue du peuple de Dieu aux quatre coins du globe. La théologie est appelée à s'exprimer et se concrétiser dans chaque contexte et doit donc être régulièrement réévaluée pour pouvoir pénétrer la culture. Comme aux temps bibliques, l'Esprit de Dieu continue à équiper son Église pour transmettre la pertinence de l'Évangile comme une « *bénédictio[n] pour toutes les familles de la terre* » (Gn 12.4). La tâche de l'Église est de proclamer la « Bonne Nouvelle » de manière contextualisée afin que les vérités universelles de Dieu soient compréhensibles, concrétisées et tangibles. Les discussions sur la contextualisation poussent les théologiens à l'humilité et à la confiance dans la conduite du Saint-Esprit face à l'ampleur de la tâche. Ils sont appelés à se souvenir que Dieu dépasse les énoncés théologiques bien qu'il en utilise le support pour communiquer sa volonté pour l'humanité. La théologie universelle prend tout son sens dans la théologie contextuelle et c'est une prise de conscience nécessaire de l'Église du XXI^e siècle pour raviver la force transformatrice du message de l'Évangile.

Pour aller plus loin

COOK, Matthew *et al.* (sous dir.), *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, Commission théologique de l'Alliance évangélique mondiale, Nuremberg/Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis, 2015.

FLEMMING, Dean E., *La contextualisation dans le Nouveau Testament*, Charols, Excelsis, 2021.

HIEBERT, Paul G., « Une contextualisation critique », in *Mission et culture*, Saint-Légier, Emmaüs, 1998, p. 191-216.

L'accueil de l'étranger dans la Bible et la mission

Zengchao Shi¹

Introduction

Fruit d'un mémoire de Master en théologie à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine (FLTE), cet article est le premier de deux articles sur l'importance de l'hospitalité dans la Bible pour la mission parmi les étudiants chinois en France². Dans ce premier article nous nous intéresserons à la notion de l'accueil de l'étranger dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Notre objectif est de poser une base biblique pour la réflexion qui suivra, dans le deuxième article, sur la mission parmi les étudiants chinois en France.

L'importance de l'accueil de l'étranger dans la Bible

Pour commencer, il faut noter que l'hospitalité est un devoir essentiel et primordial, dans une société de culture nomade. Alors que l'individu n'est pas protégé par des lois, l'hospitalité prend un caractère moral ou civil de devoir, avant même de revêtir un sens plus officiel ou juridique. Ce devoir a pour but une compensation, une mise sur le même pied d'égalité, une protection, dans un monde où l'étranger n'a originellement pas de place³. Roland de Vaux explique l'importance de l'accueil dans la vie nomade de la manière suivante :

Au désert, l'unité sociale doit être assez restreinte pour rester mobile mais assez forte pour assurer sa propre sécurité : c'est la tribu. Au désert, un individu séparé de son groupe doit absolument compter sur l'accueil des groupes qu'il traverse ou

¹ Zengchao Shi est diplômé d'un master en théologie de la Faculté de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine et pasteur d'une Église chinoise en région parisienne.

² Voir Zengchao SHI, « L'évangélisation des étudiants chinois en France à la lumière du péché de Sodome », mémoire de master en théologie soutenue à la FLTE en février 2022.

³ Claudio MONGE, *Dieu hôte. Recherche historique et théologique sur les rituels de l'hospitalité*, thèse soutenue à l'Université de Strasbourg, 2006, Bukarest, Zeta Books, 2008, p. 7.

auxquels il s'agresse ; chacun peut avoir besoin de cette aide et chacun doit la donner : c'est le fondement des lois d'hospitalité et d'asile⁴.

Il poursuit, en expliquant :

L'hospitalité est une nécessité de la vie au désert, mais cette nécessité est devenue une vertu, et l'une des plus estimées chez les nomades. L'hôte est sacré : on se dispute l'honneur de le recevoir, mais cet honneur revient normalement au sheikh. L'étranger peut profiter de cette hospitalité pendant trois jours et, quand il est parti, on lui doit encore une protection, dont la durée est variable⁵.

Au vu de l'importance de l'accueil des étrangers, qui était une règle stricte et essentielle dans les cultures traditionnelles sémites et arabes, il convient alors d'étudier la manière dont ce sujet est développé dans la Bible.

La notion d'hospitalité dans l'Ancien Testament

Tout d'abord, le patriarche Abraham, père des Israélites, est appelé lui-même un « étranger et un résident temporaire » (Gn 23.4), parce qu'il est d'origine étrangère. Dieu lui avait demandé de quitter son pays d'origine et la maison de son père (Gn 12.1), Ur des Chaldéens (Gn 11.28-31), pour aller vers une destination nouvelle et indéfinie (Gn 12.1-4). Il est parti sans savoir où il allait (Hé 11.8). Dieu a promis de donner Canaan à Abraham et à ses descendants, mais Dieu seul est le vrai propriétaire de ce nouveau pays. Abraham, le voyageur, devient le modèle du croyant, père de ceux qui vivent par la foi en Dieu.

Ensuite, l'épisode de Sodome est bien connu pour la condamnation et le jugement de la ville à cause du péché de l'homosexualité. Mais ce récit est moins connu pour l'inhospitalité à l'égard des étrangers. Certains spécialistes ont mis en lumière récemment la dimension du manque d'accueil dans le récit. Ils suggèrent que Sodome a été condamné et jugé pour inhospitalité à l'égard des étrangers. Dans son article intitulé, « Sodome, ou le refus de l'autre », Jean-Michel Poirier s'intéresse au péché de Sodome du point de vue du refus de l'autre et de l'accueil. De manière générale, il pense que le manque de justice est la raison pour laquelle la ville a été détruite par Dieu⁶. Mais Poirier insiste particulièrement sur l'importance

⁴ Roland DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. 1, Paris, Cerf, 1989, p. 17.

⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶ Poirier situe le jugement de Sodome dans le dialogue entre Dieu et Abraham (Gn 18) où Dieu a promis que pour dix justes, Sodome ne serait pas détruite. Jean-Michel

de l'inhospitalité des étrangers comme motif divin pour le jugement. Dans ce processus, les gens de Sodome révèlent leur orgueil, leur refus de l'autre, leur transgression des lois de l'hospitalité et leur volonté de faire violence aux étrangers.

Pour Poirier, le contre-exemple donné dans le récit est Loth, « qui a été trouvé juste en ayant accueilli et protégé les deux messagers »⁷. Le fait d'accueillir les deux visiteurs et de les protéger était la seule preuve de la justice de Loth et c'est cela qui aurait permis de sauver sa famille de la destruction⁸. Pour Poirier, ceci est bel et bien une réponse à l'intercession « d'Abraham qui craignait que la destruction de la ville à cause des pécheurs n'entraîne avec eux dans la mort les hommes droits »⁹. Ce contre-exemple de Lot, nous montre un autre regard sur le péché de Sodome. Le seul geste qui prouve la justice de Lot est l'hospitalité.

Poirier suggère que la centralité de l'hospitalité dans le récit se voit aussi du point de vue de la mission des anges : lorsqu'ils arrivent à Sodome, Loth leur propose l'hospitalité et ils la lui refusent dans un premier temps. C'est le contraire de ce qu'ils ont fait face à Abraham. Si la mission angélique était de vérifier le péché de Sodome, ce refus d'accepter l'accueil de Loth peut signifier qu'ils préférèrent rester sur place pour mettre à l'épreuve l'hospitalité des habitants de la ville. Ainsi, sans prendre à la légère le péché (homo)sexuel du récit, il est notable de soulever également les conséquences du manque d'accueil de l'étranger dans cet épisode.

L'importance de l'accueil ressort aussi dans les noms donnés aux Israélites, qui sont un peuple de *gérîm* « étrangers ». Le terme hébreu *gérîm* signifie « immigrants », qui viennent d'autres tribus, villes ou nations, sans protection ni privilèges. Au début de leur histoire, les Israélites ont mené une vie nomade, migrante en Égypte, ou semi-nomade au désert. Les récits bibliques montrent ce statut d'étranger du peuple d'Israël. Ils ont vécu pendant 400 ans en Égypte, à cause de l'hospitalité de Pharaon accordée à Jacob, et ensuite à sa famille. Pour caractériser cette période, un fils de Moïse a été nommé Guershom, « étranger en ce lieu » (Ex 2.22). Dieu les a fait sortir d'Égypte par Moïse et ils ont vécu ensuite 40 ans au désert. Puis ils sont entrés en Terre Promise, le pays de Canaan. Ni les Cananéens ni les Israélites n'étaient du pays, mais des étrangers et habitants tempo-

POIRIER, « Sodome, ou le refus de l'autre », in *Mythes bibliques. Questions essentielles*, sous dir. Pierre DEBERGE et al., Toulouse, Faculté de théologie, 2004.

⁷ *Ibid.*, p. 95.

⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁹ *Ibid.*, p. 93.

raires. Puisque Dieu est le vrai propriétaire, c'est lui qui possède toute la terre (Ex 19.5). Israël n'est que locataire : *gêr* de Dieu. La terre ne leur appartenant pas, ils n'ont pas même le droit de la vendre (Lv 25.23 ; Ps 39 ; 119.19)¹⁰. De plus, le fait d'être étranger en Égypte a formé l'identité du peuple d'Israël, identité leur permettant de traiter l'étranger parmi eux comme un autochtone et de l'aimer comme eux-mêmes (Lv 19.34 ; Dt 10.19).

Lorsque Dieu donne sa loi de l'alliance à Moïse au mont Sinäi, il demande à Israël de ne pas exploiter l'étranger ni de l'opprimer (Ex 22.20, 23.9) et de faire du sabbat le jour du repos afin que l'étranger puisse reprendre son souffle (Ex 23.12). Ces commandements accordent un statut identique aux étrangers et à Israël, avec qui Dieu a conclu une alliance. Claudio Monge considère que l'hospitalité et la bienveillance accordée aux étrangers font partie de la relation même à Dieu¹¹. Ces lois liées aux étrangers font partie de l'alliance divine. Israël s'engage à les respecter pour être fidèle à Dieu. S'il les transgresse, l'alliance sera rompue. Cela nous montre bien l'importance de l'hospitalité qui fait partie intégrante de la vie du peuple de Dieu.

Si dans le livre de l'Exode Dieu donne un poids égal aux étrangers, dans le livre du Deutéronome Dieu montre son amour envers eux. Selon Deutéronome 10.18, Dieu aime l'étranger. Guy Vanhoomissen précise que dans Deutéronome le verbe « aimer », avec Dieu pour sujet, apparaît trois fois. Dans ce passage (Dt 10.18), Dieu exhorte Israël à aimer l'étranger. C'est la seule fois dans le livre du Deutéronome où Israël est exhorté à aimer quelqu'un d'autre que Dieu. C'est aussi le seul texte qui ne soit pas associé aux veuves et aux orphelins¹². Les Israélites ont même des devoirs précis envers l'étranger de passage : lui permettre de pourvoir à sa survie dans le pays et donc de le nourrir en cas de nécessité, de le maintenir en vie en cas de danger et de le soigner gratuitement quand il est malade¹³.

Ainsi, l'accueil des Israélites par des acteurs humains et par Dieu lui-même sert de justification de la sollicitude envers l'hôte. La migration vers l'Égypte et la sortie de l'Égypte sont conçues comme un rachat divin et une élection de Dieu. L'installation au pays de Canaan forme aussi l'identité du peuple de Dieu en tant qu'étranger et voyageur. Enfin, on peut noter, entre autres, que l'accueil de l'étranger par le peuple de Dieu dans

¹⁰ MONGE, *Dieu hôte*, p. 164-165.

¹¹ *Ibid.*, p. 190.

¹² Cité dans MONGE, *Dieu hôte*, p. 195.

¹³ *Ibid.*, p. 163.

l'Ancien Testament est un signe préparant pour l'accueil et l'inclusion des nations étrangères dans le peuple de Dieu sous la nouvelle alliance. Cette inclusion passera par la mission du peuple de la nouvelle alliance.

L'hospitalité et la solidarité divine en Christ dans le Nouveau Testament

Cette pratique hospitalière est confirmée, clarifiée et approfondie dans le Nouveau Testament avec la venue de Jésus-Christ. Lorsque le Fils de Dieu, Jésus-Christ, est apparu dans ce monde, l'hospitalité lui a été refusée par les hommes : il est venu chez les siens, mais les siens ne l'ont pas reçu (Jn 1.11). De plus, il n'y avait pas de place dans l'hôtellerie (Lc 2.7).

Sa mission publique a été marquée par le déplacement : Jésus parcourait toutes les villes et les villages, enseignant dans les synagogues, prêchant la bonne nouvelle du royaume, et guérissant toute maladie et toute infirmité (Mt 9.35). En outre, Jésus lui-même se considère comme un étranger lorsqu'il dit : « J'étais étranger, et vous m'avez accueilli » ou « J'étais étranger, et vous ne m'avez pas accueilli » (Mt 25.35, 43). Il n'a même pas eu d'endroit pour poser sa tête (Mt 8.20). En ce sens, Dieu lui-même se fait étranger pour aller à la rencontre de sa créature, l'être humain, dans le but de l'accueillir. Il accueille les étrangers de ce monde dans son royaume, comme l'apôtre Paul écrit dans son épître aux Éphésiens : « Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers ni des exilés ; mais vous êtes concitoyens des saints, membres de la maison de Dieu » (Ép 2.19).

Lorsque Jésus envoie les Douze en mission deux par deux, il leur demande de ne rien prendre, et leur dit :

Ne mettez dans vos bourses ni or, ni argent, ni pièce de cuivre. N'emportez pour le voyage ni sac, ni tunique de rechange, ni sandales, ni bâton, car « l'ouvrier mérite sa nourriture ». Chaque fois que vous arriverez dans une ville ou un village, cherchez quelqu'un qui soit respectable et restez chez lui jusqu'à votre départ de la localité. En entrant dans la maison, saluez ses occupants. S'ils en sont dignes, que la paix que vous leur souhaitez repose sur eux. Sinon, qu'elle vous revienne. Si, dans une maison ou dans une ville, on ne veut pas vous recevoir, ni écouter vos paroles, quittez la maison ou la ville en secouant la poussière de vos pieds (Mt 10.9-14, BS).

Claudio Monge fait la remarque suivante à propos de ce texte :

Les consignes que Jésus transmet à ses disciples en les envoyant en mission opèrent le passage entre le devoir d'hospitalité envers le Christ et le devoir d'hospitalité au profit de ceux qui sont chargés de répandre le message évangélique dans le monde. Autrement dit, tout comme Jésus a opéré sa mission publique en

s'appuyant sur la loi de l'hospitalité, ses disciples doivent faire de même à sa suite¹⁴.

L'accueil des apôtres signifie l'accueil du Christ et de la Bonne Nouvelle. L'inhospitalité signifie donc le refus de cette Bonne Nouvelle et de Jésus lui-même qui en est à l'origine du message de l'accueil de Dieu par le salut (Mt 10.40). Il s'ensuit que le jugement prononcé sur ce refus sera plus sévère que celui prononcé envers Sodome et Gomorrhe (Mt 10.15).

Ce même enseignement se poursuit dans la mission apostolique. Par exemple, les apôtres Paul, Pierre et leurs collaborateurs sont accueillis par ceux qui ont entendu la Bonne Nouvelle. Parmi les hôtes, il y a Simon le corroyeur (Ac 9.43), Corneille (Ac 10.48), Lydie de Thyatire (Ac 16.15) et Publius (Ac 28.7). De même, les Thessaloniens ont bien accueilli Paul et son équipe missionnaire (1 Th 2.1-3).

Il n'est donc pas étonnant que Paul exhorte les Romains à exercer l'hospitalité (Rm 12.13 ; 15.7) et que l'apôtre Pierre fasse de même : « Exercez l'hospitalité les uns envers les autres, sans vous plaindre » (1 P 4.9). Les apôtres le font parce qu'ils savent que l'hospitalité envers ceux qui appartiennent à Dieu construit et développe le corps du Christ¹⁵. C'est dans ce même esprit que Jean honore Gaius comme un modèle qui accueille les frères, même des frères étrangers, tout en condamnant sévèrement l'inhospitalité de Diotrèphe, le contre-exemple d'un bon accueil des frères (3 Jn 9-11). Les multiples encouragements néotestamentaires concernant l'hospitalité confirment l'exigence et les dispositions de l'accueil. Ces exhortations sont basées sur l'identité même des croyants. L'épître aux Hébreux considère que les croyants sont des étrangers et résidents temporaires sur la terre, ils cherchent une patrie supérieure, c'est-à-dire céleste, où Dieu leur a préparé une cité (Hé 11.13-16 ; 1 P 1.1 ; 2.11).

L'exhortation à accueillir les uns les autres fait partie du commandement d'aimer son prochain, qui se manifeste dans l'Église primitive. Même si cette hospitalité dont les apôtres parlent semble être réservée au peuple de Dieu, la parabole du bon Samaritain, montre bien qu'un étranger miséricordieux n'est plus un étranger mais devient le prochain (Lc 10.29-37). C'est dans ce sens que Jésus donne un nouveau commandement à ses disciples : s'aimer les uns les autres (Jn 13.34), parce que Dieu est amour (1 Jn 4.8), et c'est lui qui nous a aimés le premier (1 Jn 4.19). Cet acte hospitalier fait partie de ce nouveau commandement. Par la présence de l'autre, le devoir nous a été attribué automatiquement de l'accueillir par

¹⁴ *Ibid.*, p. 313.

¹⁵ *Ibid.*, p. 323.

notre amour. Cette responsabilité est liée au bien que Dieu veut pour chaque être humain et cela concerne tous les hommes. C'est dans ce sens que Monge peut affirmer :

Cet amour divin n'est pas seulement un acte radicalement libre mais il constitue la créature comme totalement libre : libre d'aimer à la mesure de Dieu. Il s'agit donc, non d'une liberté pour la liberté, mais d'une liberté pour la responsabilité comme réponse à l'Amour qui aime et qui demande d'être aimé à son tour¹⁶.

Sur le plan eschatologique, l'accomplissement du royaume de Dieu est illustré par un banquet, où toutes les nations, tous les peuples sont invités (Lc 14.14-24). On a là le sommet de l'acte hospitalier¹⁷, parce qu'en Christ, il n'y a plus d'étranger. La fraternité chrétienne inclut tous les étrangers et les changera en frères et sœurs. Un étranger deviendra, par la miséricorde de Dieu, notre prochain et notre frère. Lorsque la Jérusalem d'en haut descendra sur terre, il accueillera toutes les nations, tous les peuples, il n'y aura plus ni étranger, ni autochtone, tous seront un en Christ. Ce sera une cité accueillante, qui abattra toutes les barrières humaines (Ap 21.1-7, 22-27).

Conclusion

En lisant la Bible sous l'angle de l'accueil de l'étranger, une théologie biblique de l'hospitalité se dégage. Ce qui se manifeste, dans un premier temps, comme un acte purement culturel se révèle par la suite comme un élément essentiel du message de l'Évangile.

Depuis la Genèse, nous avons rendu compte que le Dieu trinitaire est un Dieu qui aime demeurer avec les êtres humains, tout comme il était avec Adam dans le jardin d'Éden. Cet objet fondamental se prolonge jusqu'au dernier livre de la Bible, l'Apocalypse. Lors du retour du Christ, la ville sainte, la Jérusalem nouvelle, descendra du ciel. La demeure de Dieu sera avec les humains (Ap 21.2-3). Dieu est un Dieu hospitalier : c'est dans sa nature d'accueillir les autres. L'hospitalité divine figure donc au cœur de la relation de Dieu avec les hommes, du début jusqu'à la fin du récit biblique.

L'identité du peuple de Dieu dans l'ancienne et la nouvelle alliance renvoie au fait que ce peuple est étranger sur la terre. Il attend une vraie patrie supérieure, c'est-à-dire céleste (Hé 11.16), une hospitalité divine et éternelle.

¹⁶ *Ibid.*, p. 520-521.

¹⁷ *Ibid.*, p. 305.

L'inhospitalité des habitants de Sodome est un grand avertissement pour nous. Ce contre-exemple nous invite à ne pas répéter la même erreur, mais à imiter notre Seigneur Jésus-Christ, en obéissant surtout au plus grand commandement : aimer Dieu et aimer notre prochain comme nous-mêmes (Mt 22.36-39). Voici donc la logique de l'accueil de l'étranger, notre prochain.

Dans le prochain article nous nous intéresserons à l'accueil des étudiants chinois qui sont des étrangers en France. Ils ont besoin, comme les autres étrangers, de l'Évangile du Christ. Comment pratiquer l'hospitalité envers cette population particulière dans le but de montrer l'accueil de l'Évangile à ce groupe que nous connaissons très peu ? Dans la suite de notre étude nous discuterons donc de la pertinence de cet enseignement biblique sur l'hospitalité pour la mission parmi les étudiants chinois en France.

Brève histoire de la mission en Afrique occidentale

Hannes Wiher¹

L'objectif de cet article est de présenter un bref aperçu de l'histoire de la mission en Afrique occidentale et d'en dégager les caractéristiques. Il procède par exemples et reste nécessairement incomplet. L'auteur tient à donner la parole au point de vue africain de l'historiographie².

Les premiers pionniers (1450-1800)

La mission catholique romaine portugaise

Sous le prince Henri le Navigateur les Portugais entreprennent des voyages de plus en plus longs le long de la côte ouest-africaine. Après Ceuta, au Maroc, en 1415, ils atteignent le Sénégal et le Cap-Vert en 1444, la Sierra Leone en 1460, Elmina (Côte d'Or, dénommée plus tard Ghana) vers 1471, et Fernando Po et Sao Tomé en 1472. À partir de 1454, la côte africaine est de plus en plus clairement attribuée aux Portugais par des bulles papales et définitivement par le traité de Tordesillas en 1494. La souveraineté de patronage accordée par le pape donne aux Portugais des

¹ Hannes Wiher est professeur de missiologie dans plusieurs facultés de théologie évangélique en Europe et en Afrique francophones. Il est le président du Réseau de missiologie évangélique en Europe francophone (REMEEF). Ce texte a été rédigé en décembre 1995 pour un cours à la *Columbia International University*, extension de Korntal (Allemagne) et repris pour cette publication sans changements majeurs. Nous remercions Jean-Jacques Streng pour la traduction en français.

² Pour ce survol, cf. Jacques BLANDENIER & Jacques BLOCHER, *L'évangélisation du monde, vol. 1. Précis d'histoire des missions*, Nogent-sur-Marne / Lavigny, Institut Biblique de Nogent / Groupes Missionnaires, 1998 ; Peter FALK, *La croissance de l'Église en Afrique*, Kinshasa, Institut supérieur théologique de Kinshasa, 1985 ; Elizabeth ISICHEI, *A History of Christianity in Africa. From Antiquity to the Present*, Londres, SPCK, 1995 ; Jonathan HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa. A Survey*, Achimota, African Christian Press, 1981.

pouvoirs illimités dans ces régions. De petits centres commerciaux se développent tout long de la côte, avec une population mixte luso-africaine³.

En 1462, le pape nomme un préfet missionnaire pour l'Afrique occidentale. Les Portugais forment des prêtres et des moines indigènes sur les îles du Cap-Vert et de Sao Tomé, plus propices du point de vue santé, et les envoient dans les colonies de la côte ouest-africaine. Des groupes chrétiens se forment un peu partout. Ce travail missionnaire est soutenu par la petite puissance coloniale qu'est le Portugal à cette époque et reste par conséquent modeste. Il manque souvent des missionnaires.

Lorsque l'influence portugaise diminue, la plupart de ces colonies disparaissent. Au royaume du Bénin, un groupe de croyants syncrétistes persiste jusqu'au XVIII^e siècle⁴. Dans l'actuel Nigéria la tribu Warri du delta du Niger, christianisée vers 1570 par un moine augustin, reste chrétienne sans prêtre jusqu'au milieu du XVIII^e siècle. Sur la côte des esclaves (Togo et Bénin), un catéchisme est traduit en langue éwé par un moine capucin en 1660. On le considère comme la première traduction d'un texte dans une langue d'Afrique occidentale⁵.

La mission protestante au XVIII^e siècle

Au XVIII^e siècle, des Anglais, des Danois et des Hollandais issus du Réveil piétiste méthodiste lancent des œuvres missionnaires protestantes en Afrique de l'Ouest. Des missionnaires de l'Église des Frères arrivent en Côte d'Or (Ghana) entre 1737 et 1770, mais décèdent tous peu après leur arrivée. En 1752 le révérend anglican Thomas Thompson⁶ débarque, mais quatre ans plus tard il doit rentrer chez lui pour des raisons de santé. Il emmène avec lui quatre indigènes, dont un seul, Philip Quaake, survit. Celui-ci fait des études en Angleterre, est ordonné et retourne en Côte d'Or en 1766. Lui et d'autres, les premiers convertis envoyés en Europe pour faire des études, ne peuvent s'intégrer à leur retour ; ils ne voient que peu de fruits et ne tardent pas à se décourager⁷.

³ Cf. BLANDENIER & BLOCHER, *L'évangélisation du monde*, p. 181s ; FALK, *La croissance de l'Église en Afrique*, p. 48 ; ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 52s.

⁴ ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 55s.

⁵ *Ibid.*, p. 61

⁶ Envoyé par la « Société pour la propagation de l'Évangile » anglicane (*Society for the Propagation of the Gospel*, SPG).

⁷ ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 60, HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 70s.

Évaluation

La grande faiblesse de ces entreprises chrétiennes de la période décrite est d'une part leur proximité avec le commerce des esclaves et d'autre part le syncrétisme. Le commerce des esclaves dresse les tribus les unes contre les autres, entraînant une instabilité qui entrave l'activité missionnaire. Les marchands d'esclaves sont hostiles aux missionnaires. De plus, les Africains sont rebutés par le mode de vie immoral des Européens.

Le manque de sensibilité culturelle des missionnaires et un enseignement insuffisant conduisent au syncrétisme. Les missionnaires centrent volontiers leur travail sur les chefs, dont la conversion a souvent une motivation politique et reste superficielle. Par manque de missionnaires, les masses ne peuvent pas être suffisamment instruites, même si on les baptise. Déjà à l'époque, la polygamie pose de gros problèmes⁸. De plus, de nombreuses œuvres ne peuvent être poursuivies en raison de la maladie ou de la mort des missionnaires peu après leur arrivée. L'Afrique occidentale devient le tombeau de nombreux missionnaires.

L'influence du christianisme reste limitée en raison de la vitalité de la culture traditionnelle, du manque de missionnaires et de la traite des esclaves⁹. Le christianisme reste confiné à de petites enclaves sur les côtes. Vers 1800, c'est l'islam qui est la forme dominante du monothéisme en Afrique occidentale¹⁰.

Nouveaux débuts (1800-1880)

Introduction

Le grand mouvement de réveil en Angleterre et en Amérique au XVIII^e siècle conduit à la création de nombreuses sociétés missionnaires. Pour le travail en Afrique de l'Ouest une grande importance revient à la fondation de la *London Missionary Society* en 1795, de la *Scottish Missionary Society* en 1796, de la *Church Missionary Society* anglicane en 1799, de la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* en 1810, de la *Wesleyan Methodist Missionary Society* en 1813, et de la Mission de Bâle en 1815¹¹.

⁸ ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 72.

⁹ HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 68 ; ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 73.

¹⁰ ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 98.

¹¹ HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 81.

Le Réveil a un impact sur la mission non seulement en stimulant le travail missionnaire, mais aussi en abolissant la traite des esclaves. En 1772, il est interdit en Angleterre d'avoir des esclaves. Afin de pouvoir installer les esclaves libérés, on crée en 1787 en Sierra Leone un établissement destiné à les accueillir. Mais ce n'est qu'en 1807 que William Wilberforce (1759–1833) réussit à faire interdire la traite des esclaves en Angleterre. Les États-Unis suivent en 1808 et les Hollandais en 1814. Il faut cinquante ans de plus pour que le commerce des esclaves cesse en Afrique de l'Ouest. Mais ce début fut déjà un grand encouragement pour le travail missionnaire¹².

Ces deux événements consécutifs au Réveil dynamisent les efforts missionnaires en Afrique occidentale. Ils se concentrent sur les comptoirs européens et les villes d'esclaves nouvellement fondées. L'Amérique envoie de nombreux missionnaires afro-américains en Afrique de l'Ouest¹³.

Sierra Leone

Pour les sociétés missionnaires anglaises, l'installation des esclaves libérés en Sierra Leone constitue une base préétablie pour leur travail missionnaire. En 1804, la *Church Missionary Society* (C.M.S.), et en 1811 la mission méthodiste, envoient les premiers missionnaires. Ils commencent leur travail parmi les esclaves libérés qui continuent à être amenés à Freetown par les bateaux négriers. Parallèlement des Africains d'Angleterre et les *Maroons* de Jamaïque s'installent également à Freetown. En 1816 est fondée l'Église anglicane de Sierra Leone. On crée également des écoles et des ateliers d'artisanat et on institue en 1827 le *Fourah Bay College*. En 1840, les deux missions comptent ensemble 7500 membres et 7500 élèves dans plus de 50 écoles¹⁴. En 1856, l'Église anglicane de Sierra Leone devient indépendante, c'est-à-dire qu'elle s'administre et se finance elle-même. En 1866, elle compte 6000 baptisés, tous des esclaves affranchis. Mais en cinquante ans d'existence elle n'a pas atteint la population autochtone¹⁵.

¹² *Ibid.*, p. 78.

¹³ ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 166.

¹⁴ ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 162s ; Lamin SANNEH, *West African Christianity. The Religious Impact*, Londres, C. Hurst & Company, 1983, p. 68s.

¹⁵ HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 97

Gambie

En 1821, le missionnaire méthodiste Morgan arrive en Gambie. Après avoir travaillé sans succès parmi les musulmans, il se tourne vers les esclaves libérés. Quinze ans plus tard le nombre de chrétiens est passé à plus de 500¹⁶.

Libéria

En 1820, les Américains ouvrent un établissement pour les esclaves libérés qu'ils appellent Libéria. À partir de 1829 des missionnaires méthodistes, surtout des Afro-Américains arrivent et commencèrent à créer des communautés parmi les esclaves et les autochtones¹⁷. Pour eux et pour les missions qui arrivent plus tard, le grand problème est la haine entre les esclaves et les autochtones de l'intérieur du pays. Cela entrave le travail missionnaire et décourage certains missionnaires au point que leurs missions abandonnent le travail au Libéria. En 1870, l'Eglise anglicane du Libéria (*Protestant Episcopal Church*) ne compte que 446 baptisés dans 22 stations missionnaires¹⁸.

Côte d'Or (Ghana)

En 1828, la Mission de Bâle entreprend un travail à Christiansborg (l'actuelle Accra), un centre commercial danois sur la Côte d'Or. Sur neuf missionnaires, huit meurent en l'espace de douze ans. La véritable percée du christianisme en Côte d'Or est le fait de deux Africains, Joseph Smith et William de Graft. Smith est directeur d'une école d'administration anglaise à Cape Coast, où William de Graft se convertit. En 1831, il lance un groupe biblique, ce qui lui vaut d'être emprisonné à l'instigation de Smith. Libéré, il fonde un nouveau groupe dans la ville voisine et y rencontre un capitaine qui lui envoie d'abord des Bibles, puis des missionnaires méthodistes. Ces derniers réussissent à réconcilier Smith et de Graft. En 1840, la mission méthodiste y est solidement établie grâce aux deux Africains. En 1841, avec Thomas Freeman, un Euro-Africain, ils pénètrent à l'intérieur du pays, à Kumasi, la capitale des rois Ashanti¹⁹.

En 1843, après l'échec de ses efforts sur la côte, la Mission de Bâle déplace également son travail à l'intérieur du pays, chez les Ashantis. Elle

¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹⁸ *Ibid.*, p. 109

¹⁹ *Ibid.*, p. 91-92.

fonde des écoles, dont une école biblique pour catéchètes, et traduit la Bible. Dès 1868 la Bible entière est disponible en twi. En 1869, la Mission de Bâle compte vingt-quatre Églises avec près de deux mille membres²⁰.

Nigéria

En 1841, la C.M.S. part de Freetown pour une expédition au Niger afin d'explorer les possibilités de travail missionnaire au Nigéria. Ils emmènent avec eux un fidèle enseignant-catéchiste du nom de Samuel Ajayi Crowther. Celui-ci est un esclave affranchi de la tribu des Yorubas du Nigéria. En 1842, la mission l'envoie en Angleterre, d'où il revient un an et demi plus tard, ordonné prêtre. Dès la fin de l'année 1844 trois familles de missionnaires, dont Crowther, s'embarquent pour l'ouest du Nigéria. Crowther y retrouve sa mère, qui fait partie des premiers baptisés. Le travail s'étend de Badagri et Lagos, en passant par Abeokuta, vers l'intérieur du pays jusqu'au Niger.

En 1856, après un voyage de reconnaissance vers le haut du Niger, Crowther et un autre prêtre africain, le révérend J. C. Taylor, se voient confier le travail missionnaire au Niger. En 1864, Crowther est ordonné évêque à l'instigation d'Henry Venn, alors secrétaire de la C.M.S. Le travail s'étend dans le delta du Niger. Le personnel nécessaire vient de Sierra Leone. Parmi ces missionnaires il y a de nombreux Nigériens déportés. La mission au Niger peut être considérée comme la première mission organisée en Afrique occidentale par des Africains²¹.

À partir de 1880, Crowther et son équipe africaine sont de plus en plus critiqués par les jeunes missionnaires européens au Nigéria ainsi que par la direction de la mission à Londres, qui les démet de leurs fonctions en 1890. Profondément blessé, Crowther donne alors sa démission et meurt peu après²².

La mission méthodiste commence son travail à Badagri en 1843, quelques années avant la C.M.S. Ses premiers missionnaires sont Thomas Freeman et William de Graft, deux missionnaires africains de la Côte d'Or. Les baptistes du sud arrivent à Badagri en 1850, mais des querelles tribales les empêchent de s'installer à l'intérieur du pays. En 1867, tous les missionnaires doivent quitter la région d'Abeokuta et ne peuvent y retourner

²⁰ *Ibid.*, p. 107-108.

²¹ SANNEH, *West African Christianity*, p. 75s ; ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 171. Cf. Jeanne DECORVET, *Samuel Ajayi Crowther*, Paris / La Côte-aux-Fées, Cerf / Groupes Missionnaires, 1992.

²² SANNEH, *West African Christianity*, p. 171s.

qu'en 1880. Sous la direction des responsables autochtones, les communautés supportent bien l'absence des missionnaires après vingt ans de préparation²³.

La mission réformée écossaise commence son travail dans l'est du Nigéria en 1847. Les débuts sont difficiles. Mais dès 1862 la traduction du Nouveau Testament et, en 1868, celle de l'Ancien Testament en langue éfik est achevée. En 1872 est ordonné le premier pasteur autochtone²⁴.

La colonisation (1880-1960)

Vers 1880, les missions sont solidement implantées dans les régions côtières. Mais, à l'exception de la Côte d'Or et du Nigéria, elles n'ont pas pénétré de manière significative à l'intérieur des pays. Celui-ci est largement dominé par l'islam qui, d'une part, s'adapte mieux à la culture africaine et, d'autre part, au XIX^e siècle justement, bénéficie de l'action de missionnaires arabes liés plus étroitement au Coran. En 1879, ce sont des Africains qui règnent sur plus de 90 % du continent. Mais, lors de la conférence de Berlin en 1884/85, toute l'Afrique est divisée en sphères d'influence par les Européens. En 1900, ce sont les puissances européennes qui contrôlent toute l'Afrique, à l'exception du Libéria et de l'Éthiopie.

Impact sur le travail missionnaire

Quelles sont les conséquences de la prise de pouvoir des puissances coloniales en Afrique sur le travail missionnaire en Afrique occidentale ? D'une part elle met fin aux querelles tribales qui durent depuis des siècles et aux derniers vestiges du commerce d'esclaves. Ainsi la paix s'établit sur le continent, ce qui facilite grandement le travail missionnaire. De nouveaux réseaux de communication et de transport favorisent la pénétration du christianisme vers l'intérieur des pays. On construit de nouvelles routes et des voies ferrées. Les bateaux à vapeur accélèrent les transports par voie maritime. La poste et le télégraphe font leur entrée. En 1897, Ronald Ross découvre que le moustique anophèle est le vecteur du paludisme. Il s'agit là d'un premier pas vers le contrôle de cette maladie qui a emporté tant de missionnaires. Favorisé par ces acquis de l'époque coloniale, le christia-

²³ HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 103s.

²⁴ *Ibid.*, p. 105.

nisme connaît une croissance rapide. De 1880 à 1914, la zone de travail missionnaire double de surface.

Un autre facteur expliquant la croissance rapide au tournant du siècle est le grand nombre de jeunes missionnaires motivés, mobilisés par le mouvement étudiant. Celui-ci, fruit du grand mouvement de réveil en Amérique et en Europe et de la prédication de Dwight L. Moody, est fondé en 1891 et a pour objectif d'évangéliser le monde en une génération²⁵. Les sociétés missionnaires disposent ainsi d'un grand nombre de jeunes missionnaires motivés pour porter l'Évangile dans le monde²⁶.

Mais la colonisation freine également le travail missionnaire. Ce sont les puissances coloniales qui définissent les régions où le travail missionnaire est autorisé. Les Français, les Allemands et les Anglais empêchent délibérément les missionnaires de travailler dans les régions musulmanes, afin de s'épargner des confrontations. Le principe du gouvernement indirect (*indirect rule*) des Anglais, par le biais de chefs traditionnels, désavantage souvent les chrétiens et les missionnaires. De plus, dans leurs colonies, les puissances coloniales ne tolèrent souvent que les missionnaires de leur nationalité. Cela implique le transfert du travail missionnaire à d'autres missions, lorsque la puissance coloniale change ; il en résulte chaque fois un retard important. C'est ainsi que le retrait des missionnaires allemands lors des deux guerres mondiales retarde le travail missionnaire. Un autre obstacle, c'est le style de vie dissolu des colons européens : il détourne de nombreux Africains de la foi et contribue largement à la propagation de l'alcoolisme²⁷.

Sénégal, Gambie

Les Français arrivent au Sénégal vers 1530 et fondent Saint-Louis en 1659 et Goré en 1678. La France contrôle ainsi le pays depuis le début du XVIII^e siècle. L'islam, quant à lui, est déjà en place depuis huit siècles. C'est pourquoi, malgré les avantages accordés par le gouvernement, l'Église catholique romaine ne progresse guère. Elle crée un séminaire à Dakar. En 1914, elle compte dix prêtres locaux et 17 000 membres. En

²⁵ En 1891, la fondation du « Mouvement volontaire des étudiants » (*Student Volunteer Movement*) aux USA, et en 1892 la fondation de l'« Union missionnaire volontaire des étudiants » (*Student Volunteer Missionary Union*) en Grande Bretagne. Leur *leitmotiv* : « évangéliser le monde dans cette génération » (*Evangelize the world in this generation*).

²⁶ HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 194.

²⁷ *Ibid.*, p. 195s.

1862, la première mission protestante, la *Société des missions évangéliques de Paris*, commence son travail à Saint-Louis. Ce n'est qu'en 1936 que l'AEM-WEC suit avec une implantation à Dakar²⁸.

En Gambie la mission méthodiste et l'Église catholique, qui la rejoint plus tard, n'ont que de petites Églises en raison de la grande influence de l'islam²⁹.

Sierra Leone

Bien que les Églises anglicane et méthodiste soient arrivées respectivement à 16 000 et 14 000 membres, après cent ans elles n'ont pas encore atteint la population autochtone. Il existe de graves animosités entre les anciens esclaves et les autochtones. Ces derniers considèrent les premiers comme la classe dominante et se méfient d'eux. De plus, l'Église des anciens esclaves a un niveau spirituel très bas³⁰.

Libéria

L'arrivée d'un pasteur afro-américain de l'Église méthodiste (*American Methodist Episcopal Church*) du nom de William Taylor donne un nouvel élan à la mission. Il est bientôt ordonné évêque du Libéria et commence à pénétrer à l'intérieur du pays. En 1914, l'Église méthodiste compte plus de 90 pasteurs américains et libériens et 10 000 membres. Malgré cela, après cent ans de travail les chrétiens ne sont encore qu'une petite minorité³¹.

Côte d'Ivoire

Ce n'est qu'en 1895 que les premiers missionnaires catholiques romains arrivent en Côte d'Ivoire. Avec le soutien du gouvernement colonial, ils font des progrès rapides et comptent déjà 2400 chrétiens autochtones au bout de vingt ans. Les protestants ne sont qu'une poignée. Cela ne change qu'en 1911, lorsque le prophète William Wadé Harris entreprend ses tournées de prédication en Côte d'Ivoire.

Harris est originaire de la tribu des Grebo au Libéria. Il est venu à la foi dans une école méthodiste. Plus tard, il enseigne dix ans dans une école

²⁸ Jean FAURE, *Histoire des Missions et Églises protestantes en Afrique occidentale des origines à 1884*, Yaoundé, CLÉ, 1978, p. 301.

²⁹ HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 147s.

³⁰ *Ibid.*, p. 149-151

³¹ HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 151s ; J. Edwin ORR, *Evangelical Awakenings in Africa*, Oxford, Oxford Reading and Research, 1974, p. 91.

anglicane. Il a ainsi acquis une bonne connaissance de la doctrine chrétienne. Il reçoit la vocation de prêcher la repentance dans l'esprit des prophètes de l'Ancien Testament, alors qu'il est en prison pour des activités supposées hostiles à l'État. Son message est très simple :

Dieu est bon. Il est amour. Les fétiches doivent être détruits. Tout le monde doit être baptisé. Tous doivent adorer Dieu dans l'Église qui doit encore être construite... Ce seraient des Blancs qui l'auraient envoyé et ils allaient le suivre pour enseigner aux gens à lire la Bible³².

Harris insiste sur le fait que ses disciples doivent ne pas commettre d'adultère, sanctifier le dimanche et ne pas consommer d'alcool ni de tabac. Bien qu'il n'ait pas du tout adapté son message aux cultures tribales locales, des milliers de personnes se font baptiser. Il prêche tout le long de la côte, passe quelques mois en Côte d'Or (Ghana), puis revient en Côte d'Ivoire. Des foules encore plus importantes viennent à lui, jusqu'à ce que les autorités coloniales françaises le mettent en prison en novembre 1914. Après sa libération et son exil hors de la Côte d'Ivoire, il ne prêche plus que sporadiquement au Libéria. On estime qu'entre 60 000 et 100 000 personnes ont été amenées à la repentance par son intermédiaire. C'est le premier mouvement de masse en Afrique de l'Ouest. Le travail de suivi par les méthodistes est entravé par le gouvernement colonial français et ne peut être véritablement lancé qu'en 1925³³.

Côte d'Or (Ghana)

En 1896, la Mission de Bâle continue à s'étendre vers Kumasi, la capitale des Ashantis. Un développement rapide s'ensuit. En 1914, elle compte vingt antennes, 17 écoles et 805 baptisés.

L'Église méthodiste se développe très rapidement grâce à la participation des laïcs au travail missionnaire. Des fonctionnaires et des commerçants fondent de nouvelles Églises dans des villes qu'on leur a attribuées. En 1898, l'Église méthodiste devient indépendante de la mission et fusionne avec l'Église méthodiste américaine (*American Methodist Episcopal Zion Church*). Avec l'aide de cette dernière, plusieurs jeunes hommes sont formés dans les universités américaines. Parmi eux le Dr J. E. K. Aggrey, le futur directeur du centre de formation de l'Église méthodiste à

³² David SHANK, « Bref résumé de la pensée du prophète William Wade Harris », *Perspectives missionnaires* 5, 1983, 34-44.

³³ Elizabeth Isichei considère que Harris est le plus grand prophète de l'Afrique occidentale. ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 284s.

Achimota, qui a une grande influence sur l'enseignement protestant au Ghana et dans toute l'Afrique occidentale.

En 1880, les missionnaires catholiques romains arrivent en Côte d'Or, soit plus de cinquante ans après les méthodistes et la Mission de Bâle. En 1904, la *Society for the Propagation of the Gospel* anglicane reprend le travail en Côte d'Or. C'est un nouveau départ depuis l'époque du révérend Philip Quaque.

Le retrait des missionnaires allemands des Missions de Brême et de Bâle lors de la Première Guerre mondiale, en 1916, perturbe fortement le développement du travail missionnaire en Côte d'Or. Des pasteurs africains, tels que la remarquable personnalité du révérend R. D. Baëta, et la Mission réformée écossaise poursuivent le travail ensemble. Le retrait a pour effet positif que les trois Missions fondent une Église presbytérienne unique en 1918³⁴.

Entre 1915 et 1925 l'Église méthodiste prend en charge les convertis du prophète Harris et organise le travail de suivi. Ceux-ci ne peuvent cependant pas être tous intégrés à l'Église méthodiste, mais quatre Églises indépendantes se constituent alors sous la direction d'anciens prêtres féticheurs convertis par Harris³⁵.

Togo, Bénin

La Mission de Brême commence à travailler au Togo en 1850. Elle connaît une progression rapide. En 1902, la Mission de Bâle lui transfère quelques stations supplémentaires sur la côte. En 1912, elle ouvre un travail dans le nord-ouest du pays. En 1914, la Mission de Brême compte un peu plus de 7000 baptisés. Les méthodistes travaillent le long de la côte.

Après 1890, l'Église catholique romaine investit beaucoup d'argent dans des bâtiments d'église et des écoles et dans l'ouverture de nouvelles stations. Par la suite, elle fait des progrès rapides. En 1914, elle compte près de 20 000 membres, environ 200 écoles et 50 prêtres.

Au Bénin la situation est similaire : l'Église catholique romaine est importante et compte en 1914 plus de 11 000 membres, desservis par 34 prêtres européens. Parmi les protestants, seuls les méthodistes travaillent dans ce pays et comptent 750 membres³⁶.

³⁴ HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 199s.

³⁵ *Ibid.*, p. 201.

³⁶ *Ibid.*, p. 157s.

Nigéria

La *Church Missionary Society* anglicane pénètre à l'intérieur du pays en suivant le cours du fleuve Niger et s'en éloigne également. À partir de 1905, elle connaît un réveil. En 1920, elle compte 100 000 baptisés³⁷. La Mission presbytérienne écossaise dans l'est du Nigeria fait également de grands progrès et compte plus de 10 000 membres en 1914³⁸.

Cependant, tout le nord du pays est négligé. À partir de 1900, de nombreuses tribus du Nord se convertissent à l'islam. Dans le centre et le Sud, il reste cependant de nombreuses tribus animistes. En 1901, la Mission à l'intérieur du Soudan (S.I.M.), et en 1904 la *Sudan United Mission* (S.U.M.) commencent à travailler parmi ces tribus limitrophes de l'islam. Vers 1940, la plupart des tribus du Nord optent pour l'islam. Cependant, de nombreuses tribus de la ceinture centrale se tournent vers le christianisme³⁹. Cela se produit à partir de 1930 lors d'un mouvement de réveil appelé *winds of change*. En 1942, le nombre de membres de la S.U.M. atteint 10 000⁴⁰. En raison de la discrimination des membres africains, des querelles financières et de l'apparition de différentes figures prophétiques charismatiques, plusieurs Églises d'initiative africaine voient le jour entre 1888 et 1930. À partir de 1930, un réveil commence au sein du mouvement dit Aladura⁴¹, ce qui entraîne une croissance rapide de ces Églises⁴². En 1958, on compte dans l'ouest du Nigéria 370 000 anglicans, 280 000 catholiques, 60 000 baptistes, 60 000 méthodistes et 60 000 adeptes de l'*African Church* (Bethel). Les Églises indépendantes du groupe Aladura comptent ensemble environ 140 000 membres⁴³.

³⁷ ORR, *Evangelical Awakenings in Africa*, p. 143.

³⁸ HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 158.

³⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 204.

⁴¹ *Aladura* signifie en yoruba « propriétaire de la prière ».

⁴² Pour une discussion plus détaillée sur les Églises d'initiative africaine, cf. la section ci-dessous et 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.

⁴³ ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 277. Orr présente des chiffres un plus élevés. ORR, *Evangelical Awakenings in Africa*, p. 189.

Mali, Haute-Volta (Burkina Faso), Niger

Ces trois pays englobent le cœur de l'Afrique occidentale musulmane. D'une part, ici les chefs de tribus ne sont pas disposés, au début de l'ère coloniale, à ouvrir leur territoire aux missions. D'autre part, les missions chrétiennes ne sont pas encore prêtes à avancer vers l'intérieur du continent. Vers 1914 il n'existe que quelques stations missionnaires catholiques romaines isolées le long du Niger supérieur⁴⁴. Après la Première Guerre mondiale, plusieurs missions protestantes commencent à travailler dans ces pays, mais n'ont que peu de succès.

Évolution générale entre les guerres mondiales et après

Vers la fin de la Première Guerre mondiale, les chrétiens d'Afrique de l'Ouest comptent environ 300 000 membres. Après cette guerre, les missions intensifient leurs efforts pour conduire leurs Églises à l'indépendance. Pour cela, il faut former des cadres dans les jeunes Églises. À cet effet, beaucoup sont envoyés à l'étranger.

Dans le même temps s'accroît le contrôle des gouvernements coloniaux sur les écoles des missions. La qualité des établissements d'enseignement doit être améliorée. Des chrétiens bien formés, comme le Dr J. E. K. Aggrey en Côte d'Or (Ghana), jouent un rôle important dans la collaboration avec le gouvernement. Le Dr Aggrey est également membre de la Commission *Phelps-Stokes*, mise en place par le gouvernement colonial anglais pour contrôler les écoles en Afrique occidentale britannique⁴⁵. En revanche, après la Seconde Guerre mondiale, les gouvernements créent de nombreuses écoles. Cela diminue l'impact des écoles chrétiennes.

Comme de nombreux Africains savent désormais lire, le témoignage par les média devient un nouveau défi après la Seconde Guerre mondiale. Le nombre de livres chrétiens augmente. La S.I.M. publie au Nigéria le périodique chrétien *African Challenge*, qui suscite beaucoup d'intérêt. La même mission ouvre en 1954 la station de radio chrétienne E.L.W.A. à Monrovia, au Libéria⁴⁶.

Comme une multitude de missions travaillent côte à côte dans des pays comme la Côte d'Or (Ghana), le Nigéria et la Sierra Leone, cette période voit également la formation d'alliances pour coordonner l'évangélisation. En 1929, on crée le *Gold Coast Christian Council*, suivi de près par le

⁴⁴ HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 160.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁶ E.L.W.A. est l'abréviation de *Eternal Light for a World in Agony*.

Christian Council of Nigeria, qui regroupe neuf dénominations. Ces organismes représentent également les évangéliques auprès du gouvernement colonial⁴⁷.

La phase des indépendances (1960 à nos jours)

Après la Seconde Guerre mondiale, et surtout après 1955, les politiciens parlent de plus en plus d'indépendance politique. Les Missions et les Églises prennent des mesures concrètes pour devenir indépendantes. On rédige des constitutions d'Églises. On met en place des directions et des administrations d'Églises et les biens des Missions (imprimeries, écoles, hôpitaux, stations missionnaires) sont systématiquement transférés aux Églises. L'*Evangelical Church of West Africa* (E.C.W.A.) de la S.I.M. au Nigéria en est un exemple. Elle reçoit une constitution en 1954 ; jusqu'en 1962 de plus en plus de biens missionnaires lui sont transférés. Y est incluse une société missionnaire africaine, l'*African Missionary Society*, qui compte déjà 85 missionnaires en 1963⁴⁸.

Le premier pays d'Afrique occidentale à accéder à l'indépendance est la Côte d'Or, qui prend le nom de Ghana en 1957. La Guinée est le deuxième pays à suivre en 1958. En l'espace de quelques années, la majeure partie de l'Afrique est devenue indépendante. La plupart des pays accordent la liberté religieuse aux Églises à condition qu'elles se tiennent à l'écart de la politique. L'Église du Nigéria oriental connaît un grave effondrement lors de la guerre du Biafra à la fin des années 1960. Des centaines d'églises et d'écoles sont détruites et des milliers de personnes perdent la vie. Une deuxième catastrophe majeure pour une Église d'Afrique occidentale a lieu en 1990 au Libéria. Cette Église autrefois importante est ruinée en grande partie.

Pourtant, la plupart des Églises poursuivent leur croissance rapide. L'Église de l'U.S.M. au centre du Nigéria⁴⁹ multiplie par dix le nombre de ses membres entre 1960 et 1980⁵⁰. Cette croissance rapide a probablement deux causes. D'une part, le grand espoir des débuts de l'indépendance est déçu par l'effondrement rapide de la démocratie et la pauvreté résultant de la baisse des prix des produits d'exportation. D'autre part, les Églises afri-

⁴⁷ HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 2

⁴⁸ *Ibid.*, p. 207s.

⁴⁹ *Church of Christ in Nigeria* (C.O.C.I.N.) ou en haussa E.K.A.N.

⁵⁰ ISICHEI, *A History of Christianity in Africa*, p. 275.

canisées ne sont plus perçues comme des corps étrangers⁵¹. C'est surtout le cas des Églises d'initiative africaine, qui connaissent une croissance explosive. Les Églises missionnaires se développent plus lentement. Elles doivent s'adapter à la nouvelle situation et se voient en outre menacées par le moratoire proposé en 1971 par le presbytérien John Gatutu. Celui-ci prévoit un gel de l'envoi de missionnaires et de soutien financier. Mais ce moratoire n'est mis en pratique de manière conséquente que dans les Églises d'orientation œcuménique⁵².

La création d'organisations africaines

Cette période voit la création de deux associations panafricaines, qui ont de l'importance pour les Églises protestantes en Afrique occidentale. Toutes deux ont leur siège à Nairobi, au Kenya. En 1963, la *All Africa Conference of Churches* (A.A.C.C.) est créée à Kampala, en Ouganda, en tant qu'association des Églises d'orientation œcuménique. Elle doit assurer la liaison avec le Conseil œcuménique des Églises, la coordination des activités des Églises membres et la formation des dirigeants.

En réponse, après la création d'alliances évangéliques dans différents pays, les évangéliques fondent en 1966 l'*Association des évangéliques d'Afrique et de Madagascar* (A.E.A.M.). Elle doit « permettre une communion spirituelle entre les chrétiens évangéliques d'Afrique et les informer des dangers qui pourraient mettre en péril le fondement biblique du témoignage chrétien »⁵³. Par la suite, l'A.E.A.M. crée différents services pour l'évangélisation, la littérature, la radio et le travail parmi les femmes. Elle élabore également une série de cours par correspondance adaptés à l'Afrique pour la formation des laïcs : l'Enseignement théologique décentralisé (E.T.D., en anglais *Theological Education by Extension*, T.E.E.). Elle crée également deux facultés de théologie évangélique, l'une anglophone à Nairobi, au Kenya, la *Nairobi Evangelical School of Theology* (N.E.G.S.T.), et l'autre francophone à Bangui, en République centrafricaine, la Faculté de théologie évangélique de Bangui (F.A.T.E.B.). À la F.A.T.E.B. un grand nombre de pasteurs de l'Afrique occidentale francophone sont formés jusqu'à la création d'une faculté dans cette région. Alors que l'Afrique occidentale anglophone possède depuis longtemps

⁵¹ *Ibid.*, p. 323s.

⁵² *Ibid.*, p. 326, 334s

⁵³ *The Africa Evangelical Conference*, January 29-February 6, 1966, Nairobi, AEAM, 1966, p. 8, cité par HILDEBRANDT, *History of the Church in Africa*, p. 245.

plusieurs facultés de théologie évangélique au Nigéria et au Ghana, l'Afrique occidentale francophone n'obtient une faculté de théologie évangélique qu'en 1994, avec la création de la Faculté de théologie évangélique de l'Alliance chrétienne (F.A.T.E.A.C.)⁵⁴ à Abidjan, en Côte d'Ivoire. Les Africains de l'Ouest, en particulier les Nigériens, jouent un rôle décisif au sein de l'A.E.A.M.⁵⁵. Cette dernière devient en 1993 l'Association des évangéliques d'Afrique (A.E.A.).

Bilan

Après quelque 140 ans le christianisme évangélique d'Afrique occidentale se présente à la fois avec des points forts et des points faibles. Alors que l'Église sur le continent africain est la seule au monde à se développer deux fois plus vite que la population au cours du XX^e siècle⁵⁶, elle ne connaît qu'une croissance lente dans les territoires islamiques d'Afrique occidentale. Même si elle représente plus de la moitié de la population de l'Afrique subsaharienne, elle n'est en Afrique occidentale, avec un tiers de la population, que le deuxième groupe en importance après l'islam. Les évangéliques ne sont qu'un dixième de la population en Afrique occidentale. Les pays du Sahel ne comptent que de petites minorités chrétiennes. La moitié des groupes ethniques d'Afrique occidentale n'ont pas encore été atteints⁵⁷. De plus, le christianisme d'Afrique occidentale présente de sérieuses faiblesses, principalement dues à une christianisation superficielle. Mettre en évidence la pertinence de l'Évangile pour les sociétés d'Afrique de l'Ouest dans le contexte des religions traditionnelles africaines et de l'islam populaire reste une tâche prioritaire.

Le Nigéria et le Ghana ont pris le leadership. Le Nigéria représente 80% des évangéliques d'Afrique occidentale. C'est l'un des rares pays à envoyer des missionnaires en quantité importante. Le Libéria et la Sierra Leone, autrefois des pays leaders, n'ont toujours pas atteint leur population locale. Pour l'Afrique de l'Ouest francophone, c'est la Côte d'Ivoire qui est en tête. Dans les autres pays francophones, c'est l'islam qui prédomine.

⁵⁴ Aujourd'hui l'Université de l'Alliance chrétienne d'Abidjan (U.A.C.A.).

⁵⁵ Dr. Samuel Odunaike comme président fondateur, Dr. Byang Kato comme premier secrétaire général africain, et Dr. Tokunboh Adeyemo comme secrétaire général après lui, sont tous des Nigériens. Dr. Kassoum Keita (Mali) comme deuxième président est le premier président francophone. Dr. Tokunboh Adeyemo a également été le secrétaire général de l'Alliance évangélique mondiale.

⁵⁶ David B. BARRETT cité dans ORR, *Evangelical Awakenings in Africa*, p. 146

⁵⁷ Cf. l'annexe.

La tâche des Églises et des Missions consiste d'une part à atteindre les 34 millions d'adeptes des religions traditionnelles africaines et d'autre part à aller à la rencontre des peuples islamiques d'Afrique occidentale, qui représentent près de la moitié de la population⁵⁸.

La suite de cet article examinera plus particulièrement trois caractéristiques de l'histoire missionnaire de l'Afrique occidentale. Il s'agit du lien entre la mission et le travail de développement, du mouvement des Églises d'initiative africaine et de la rencontre entre les religions traditionnelles africaines, l'islam et le christianisme.

Mission et développement

Avant même la colonisation, les missions ont apporté leur contribution à l'édification de la société africaine. Grâce au travail des missionnaires de nombreuses langues ont été mises par écrit pour la première fois. Des alphabets ont été créés ainsi que des manuels d'alphabétisation. De la littérature et surtout la Bible ont été traduites.

Le travail d'instruction est étroitement lié au travail linguistique. La création d'écoles est allée de pair avec l'implantation d'Églises. On a très tôt institué des établissements d'enseignement supérieur pour former les dirigeants des jeunes Églises. De nombreux futurs missionnaires africains, notamment Samuel Ajayi Crowther, ont été formés au Fourah Bay College à Freetown, en Sierra Leone. Plus tard, le Dr Aggrey et le centre scolaire méthodiste d'Achimota ont représenté un apport exemplaire au système éducatif du Ghana et de l'Afrique occidentale. Sans la contribution des missions dans le secteur de l'instruction, le développement de l'Afrique occidentale aurait été retardé de plusieurs décennies. L'instruction a entraîné un remodelage révolutionnaire de la société africaine. Elle a détruit d'anciennes idées, créé une nouvelle classe de personnes et un nouvel environnement, et a finalement sapé le colonialisme⁵⁹.

Dans le domaine médical, les missions ont apporté un concours important en construisant des hôpitaux et en introduisant la médecine occidentale. Les missionnaires médicaux ont souvent été directement impliqués dans le travail d'implantation d'Églises. Dans ce secteur, l'amour pratique du prochain a pu être démontré de manière concrète et exemplaire. Les

⁵⁸ Cf. l'annexe.

⁵⁹ SANNEH, *West African Christianity*, p. 127.

hôpitaux pour lépreux ont été particulièrement impressionnants à cet égard.

Le secteur agricole a également fait l'objet de nombreux investissements. Par la formation pratique et théorique et la création d'emplois on a voulu constituer une solide classe moyenne et la classe dirigeante des États africains. Ces projets devaient également représenter une source de revenus supplémentaire pour les Églises devenues indépendantes⁶⁰. Dès le début, la mission chrétienne en Afrique occidentale a été liée au travail de développement, en particulier dans le secteur de l'instruction.

Les Églises d'initiative africaine

Entre 1862 et 1968 plus de 5000 nouveaux mouvements religieux, regroupant environ sept millions d'adeptes, ont émergé en Afrique à partir des Églises missionnaires. Ces Églises d'initiative africaine sont présentes dans 40 % des groupes ethniques d'Afrique subsaharienne. Par son ampleur, ce phénomène est unique dans l'histoire de la mission⁶¹. Parmi ces mouvements environ la moitié se trouve en Afrique australe. Le plus grand d'entre eux est l'Église kimbanguiste, fondée en 1921 par le baptiste Simon Kimbangu dans ce qui était alors le Congo belge⁶². En Afrique de l'Ouest c'est au Nigéria que les premières et les plus grandes Églises d'initiative africaine sont apparues.

On peut distinguer trois types d'Églises d'initiative africaine : nous commençons avec les Églises dites éthiopiennes qui se sont séparées des Églises missionnaires au tournant des XIX^e et XX^e siècles et ont relativement peu changé leurs formes. Ensuite, il y a les Églises dites prophétiques qui se sont constituées autour de la personnalité d'un prophète au début du XX^e siècle et ont procédé à une importante contextualisation de leurs expressions de la foi. Enfin, on distingue les Églises dites charismatiques qui se sont développées dans les dernières décennies du XX^e siècle en lien avec le mouvement néo-charismatique international.

Dans l'Église anglicane, la destitution de l'évêque Crowther en 1890 par les missionnaires européens de la C.M.S. et son remplacement par un Européen marquent le début du mouvement d'indépendance des Africains. En 1891 est créée l'*United Native African Church* et en 1901 l'*African*

⁶⁰ Cf. les théories de Henry Venn dans SANNEH, *West African Christianity*, p. 158s.

⁶¹ Cf. WIHER, *Les Églises d'initiative africaine*.

⁶² Elle s'appelle exactement « Église de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu » (E.J.C.S.K.).

Church (Bethel)⁶³. Un peu plus tôt la *Native Baptist Church* se sépare de la *Baptist Mission*. Les Africains ne peuvent plus accepter le contrôle total des affaires de l'Église par les missionnaires blancs, lorsque ceux-ci reviennent en 1875, après la guerre civile américaine. Les relations se détériorent jusqu'à ce qu'un groupe de baptistes procède à la séparation en 1888⁶⁴.

Ces deux événements doivent être considérés comme une réaction à la démonstration de force des blancs dans le contexte de la colonisation. Les nouveaux mouvements doivent se mettre d'accord sur les formes du culte, la musique et l'organisation et se prononcer sur la polygamie. Ils ne changent pas grand-chose aux formes et acceptent la polygamie pour le peuple, mais la rejettent pour les pasteurs⁶⁵. En 1917, à Lagos, un groupe de méthodistes est expulsé de l'Église par le directeur de la mission pour cause de polygamie. Il fonde l'*United African Methodist Church*⁶⁶.

Le prophète Garrick Sokari Braide, surnommé Élie II, originaire du delta du Niger, et son mouvement sont des représentants typiques de la deuxième catégorie d'Églises indépendantes. Braide est comparé à juste titre à son contemporain, le prophète Harris du Libéria. Issu de l'Église anglicane, il se distingue par des dons particuliers, notamment des rêves, des visions et des guérisons, et attire une grande foule. Son message ressemble à celui de Harris : dépendance complète de Dieu, pas de fétiches, pas d'alcool. Son succès est tel que le marché de l'alcool du delta s'effondre, ce qui pousse les autorités à intervenir et à le mettre en prison. En 1916, son mouvement donne naissance à la *Christ Army Church*⁶⁷.

Un deuxième exemple est le mouvement de réveil Aladura à partir de 1920. Il naît d'un groupe de prière dans une Église anglicane et devient d'abord le mouvement *Faith Tabernacle*⁶⁸. Sous l'impulsion de Joseph Babalola un réveil voit le jour. Le mouvement se développe rapidement et se divise à plusieurs reprises sous la direction de différentes personnalités

⁶³ SANNEH, *West African Christianity*, p. 173, 176-177.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 174s.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 180s.

⁶⁸ Le nom de *Faith Tabernacle* a son origine dans une Église pentecôtiste à Philadelphie aux USA avec laquelle elle a été en contact. Après sa séparation le mouvement a changé son nom en « Société de la pierre précieuse » (*Precious Stone Society*).

prophétiques⁶⁹. Conduite par le leader charismatique Josiah Oshitelu, la *Church of the Lord (Aladura)* est fondée. Celle-ci s'appuie fortement sur des visions, des prophéties et des guérisons par la foi et s'éloigne parfois largement des Saintes Écritures. Oshitelu intègre des éléments de prière de l'islam yoruba. Le mouvement se répand dans les villes du Nigéria, y compris dans le Nord, et plus tard en Sierra Leone, au Libéria et au Ghana. Avec dix millions d'adeptes il est devenu une réalité que l'on ne peut ignorer au Nigéria, voire dans toute l'Afrique occidentale⁷⁰.

Toutes les Églises d'initiative africaine entreprennent d'associer les éléments importants de la culture africaine et du christianisme et d'apporter des réponses aux problèmes brûlants du quotidien africain. Elles peuvent ainsi constituer des modèles de contextualisation et un apport unique de l'Afrique au christianisme mondial. Elles mettent en évidence les éléments chrétiens du renouvellement intérieur, en soulignant les dons spirituels tels que la prophétie, la guérison et la prière, qui sont également des éléments de la spiritualité africaine, et elles recourent aux valeurs africaines du bien-être, de l'harmonie et de la prospérité. En Afrique de l'Ouest, elles représentent six pour cent de la population. Leur importance pourrait encore s'accroître.

La rencontre entre les religions traditionnelles africaines, l'islam et le christianisme

Expansion de l'islam en Afrique de l'Ouest

Entre 800 et 1500 il y a trois grands royaumes en Afrique de l'Ouest et de nombreux petits États. La plupart des peuples vivent dans le bassin du Niger. Seuls quelques-uns peuplent les denses forêts tropicales des régions côtières. Le désert du Sahara n'est pas encore aussi sec qu'aujourd'hui.

Les royaumes du Ghana (du VIII^e siècle à 1076), du Mali (1230-1500) et de Songhay (1375-1591) pratiquent un commerce intense avec l'Afrique du Nord. On échange l'or et l'ivoire contre du sel. Les marchands musulmans d'Afrique du Nord qui s'installent au sud du Sahara sont considérés comme des étrangers et doivent, au début, vivre en dehors des villes. Avec le temps ils sont admis comme conseillers à la cour du roi et exercent une influence croissante.

⁶⁹ En sont issus : Chérubins et Séraphins, *Christ Apostolic Church*, Christianisme céleste, Shékina, entre autres.

⁷⁰ Cf. l'annexe.

Les rois des différents royaumes sont les uns musulmans, les autres restent animistes. Ils commencent à prier la Fatiha, mais sans respecter les autres commandements. Ils n'imposent pas l'islam à la population, mais l'utilisent pour asseoir leur autorité. Les familles comportent souvent des membres animistes et musulmans qui cohabitent pacifiquement. Au fil des siècles, d'une part l'islam intègre des éléments africains, et d'autre part, divers éléments de l'islam, comme les amulettes, sont « utilisés » dans les religions traditionnelles africaines. Des missionnaires musulmans d'Afrique du Nord, du Soudan occidental et du Bornou tentent, entre 1200 et 1500, de donner à cet islam africain une empreinte arabe. Vers 1500 l'islam est déjà présent depuis quatre cents ans en Afrique occidentale, mais commence seulement à être accepté⁷¹. Vers 1914, Westermann compte quatorze millions de musulmans sur le territoire de l'Afrique occidentale, dont neuf millions rien qu'au Nigéria.

Islam et christianisme

Au XIX^e siècle, les missionnaires trouvent un islam solidement établi et bien acculturé. Ils sont peu préparés théologiquement et pratiquement à cette confrontation. Les différences stratégiques sont évidentes : les enseignants musulmans sont des autochtones qui gagnent leur vie en rendant des services « spirituels » (en produisant par exemple des amulettes), et vivent avec la population. Les missionnaires chrétiens sont des étrangers qui offrent des services gratuits, financés de l'extérieur, mais qui ne s'abaissent presque jamais au niveau de l'Africain⁷². Souvent, ils évitent une confrontation abrupte avec l'islam et se tournent vers les animistes ou les esclaves libérés⁷³.

D'autre part, il y a des parallèles évidents entre l'islam africain et les Églises d'initiative africaine, notamment dans le domaine de la prière, des rituels du culte et de l'ordre social⁷⁴. Il existe également des relations généralement très amicales entre les représentants des deux mouvements. C'est d'autant moins surprenant que tous deux représentent des contextualisations réussies aux éléments de la culture africaine : l'islam dans une adaptation au fil des siècles, Aladura dans un réveil au début du XX^e siècle.

⁷¹ SANNEH, *West African Christianity*, p. 212s.

⁷² *Ibid.*, p. 221.

⁷³ Cf. l'exemple de la Gambie ci-dessus.

⁷⁴ Cf. SANNEH, *West African Christianity*, p. 225.

Dans les Églises d'initiative africaine on trouve couramment d'anciens musulmans.

Islam et religions traditionnelles africaines

D'une part, l'islam rejette les religions traditionnelles africaines, d'autre part, les musulmans africains veulent maintenir la solidarité avec les institutions traditionnelles. De ce fait, l'islam en Afrique occidentale absorbe de nombreuses influences de son environnement et se laisse même parfois intégrer de manière fonctionnelle dans le système traditionnel. Ainsi, les amulettes islamiques sont très recherchées dans de nombreuses tribus. Les réformateurs islamiques du XIX^e siècle tentent vainement de remonter le temps et de mettre davantage en valeur l'influence arabe⁷⁵. Ce n'est qu'au cours des dernières décennies qu'apparaissent des signes de perte de tolérance dans l'islam africain sous l'influence de l'islamisme arabe.

Christianisme et religions traditionnelles africaines

Le christianisme est une religion prête à s'adapter qui est venue s'ajouter aux religions traditionnelles africaines. Cela se manifeste dès le début de l'histoire de l'Église par l'adaptation à la culture grecque et la traduction des textes sacrés dans les langues locales, contrairement à l'islam⁷⁶.

On a déjà évoqué les parallèles entre Aladura et les religions traditionnelles africaines. La parenté réside avant tout dans le rôle du prophète, qui a accès à la volonté de Dieu par la prière, les rêves et les visions et qui incarne de ce fait son pouvoir. La prière est donc un pouvoir⁷⁷ ; elle est une condition préalable aux bénédictions et aux guérisons du peuple de Dieu, par lesquelles se manifeste la puissance de Dieu. C'est, semble-t-il, par ce détour que les Églises d'initiative africaine ont dû découvrir le caractère unique de la personne du Christ et des Écritures⁷⁸.

⁷⁵ SANNEH, *West African Christianity*, p. 231s.

⁷⁶ C'est l'idée principale de l'ouvrage de Lamin SANNEH, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, Orbis, 1993.

⁷⁷ Yoruba *alagbara* « puissance de la prière ».

Conclusion

L'évangélisation de l'Afrique occidentale a été handicapée pendant des siècles par la traite des esclaves. Ensuite, le christianisme est arrivé en Afrique de l'Ouest, accompagné le plus souvent du colonialisme. De ce fait, il sera encore longtemps vu avec en arrière-plan la culture et le pouvoir européens. D'autre part, l'élément africain a joué un rôle important dans l'histoire de la mission en Afrique occidentale. On peut rappeler ici les contributions de Philip Quaake et de William de Graft, et plus tard celles de Samuel Ajayi Crowther ou de William Wadé Harris. L'apport africain des Églises d'initiative africaine en matière d'évangélisation et de contextualisation est impressionnant. Aujourd'hui la part de l'Afrique de l'Ouest dans le christianisme mondial est importante, tant du point de vue des personnes que de la théologie et de la mission.

La tâche de l'évangélisation de l'Afrique occidentale n'est pas encore terminée. Bien que l'on trouve de grandes Églises dans les régions côtières, il reste encore un travail considérable à faire parmi les musulmans dans le bassin du Niger et dans la région des savanes. Dans presque tous les pays, il existe encore un nombre important de groupes ethniques non atteints, y compris des animistes. Environ la moitié de tous les groupes ethniques d'Afrique occidentale n'ont pas encore été atteints.

Pour aller plus loin

BEDIAKO, Kwame, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Maryknoll, Orbis, 1995.

BEDIAKO, Kwame, *Jésus en Afrique. L'Évangile chrétien dans l'histoire et l'expérience africaines*, Yaoundé, CLÉ, 2000

BLANDENIER, Jacques & BLOCHER, Jacques, *Précis d'histoire des missions*, 2 vol., Nogent-sur-Marne / Lavigny, Institut Biblique de Nogent / Groupes Missionnaires, 1998-2003.

SANNEH, Lamin, *West African Christianity. The Religious Impact*, Londres, C. Hurst & Company, 1983.

WIHER, Hannes (sous dir., avec la collaboration de DJIMALNGAR Madjibaye), *Les Églises d'initiative africaine. Un laboratoire de contextualisation*, coll. REMIF, Carlisle, UK, Langham, 2019.

Annexe : L'Afrique occidentale en chiffres en 2010

Pays	Pop ⁷⁹	Ethn ⁸⁰	Non at ⁸¹	Chr ⁸²	Év ⁸³	Non chr ⁸⁴	Non év ⁸⁵
Sénégal	12,8	57	27	6,4	0,2	93,6	58,2
Gambie	1,8	32	14	4,5	0,8	95,5	61,2
Guinée Bissau	1,7	32	14	10,9	1,6	89,1	57,6
Guinée	10,3	47	29	4,5	0,7	95,5	64,2
Mali	13,3	62	37	2,6	0,7	97,4	62,6
Niger	15,9	37	28	0,3	0,1	99,7	62,6
Sierra Léone	5,8	31	12	12,2	3,9	86,9	43,8
Libéria	4,1	40	4	41,4	14,6	58,6	27,8
Côte d'Ivoire	21,6	106	34	33,6	10,5	66,4	26,9
Burkina Faso	16,3	79	28	20,7	8,9	79,3	37,1
Ghana	24,3	109	20	63,4	24,2	36,6	12,6
Togo	6,8	56	6	45,4	10,7	54,6	22,1
Bénin	9,2	69	13	39,9	8,3	60,1	25,5
Nigéria	158	522	67	51,3	30,8	48,7	21,5
Total	302	1279	333				

Légende

⁷⁹ Population (en millions, chiffres arrondis).

⁸⁰ Nombre total de peuples.

⁸¹ Nombre de peuples non atteints (définis comme évangélisés moins de 50 %).

⁸² Chrétiens (% de la population).

⁸³ Chrétiens évangéliques (% de la population)

⁸⁴ Non-chrétiens (musulmans et adeptes des religions traditionnelles africaines en % de la population).

⁸⁵ Population non évangélisée (% de la population).

Source : MANDRYK, Jason, *Operation World*, Colorado Springs, Biblica, 2010 (à paraître en français).

Recensions

***La contextualisation dans le Nouveau Testament*, Dean FLEMMING, Charols, Excelsis, 2021, 472 p., 25 €.**

Léo Lehmann¹

Paru en 2005 en anglais, l'ouvrage *Contextualization in the New Testament* a fait date dans son domaine. Le magazine *Christianity Today* commentait ainsi sa parution : « Enraciné dans la source première, la Bible, ce livre est utile quelle que soit la culture et le sera encore dans les décennies à venir. » Un peu moins de deux décennies plus tard, le voici disponible en français grâce au travail du REMEEF et des éditions Excelsis. Il offre ainsi une suite plus spécifiquement néotestamentaire à la réflexion développée par ces mêmes acteurs avec leur publication de *L'Église mondiale et les théologies contextuelles* en 2015.

« Contextualisation ». Les habitués de la missiologie sont certainement familiers de ce terme. Et pourtant, il s'agit encore à bien des égards d'une nouveauté, une notion que nous n'avons pas fini d'intégrer dans notre pensée. Les environnements culturels, sociaux, linguistiques, ethniques ou encore religieux, au sein desquels évoluent les diverses parties de l'humanité, sont multiples. La combinaison de ces divers facteurs produit de nombreux contextes. La contextualisation sera le travail permettant qu'une réalité provenant d'ailleurs s'intègre dans un nouveau contexte.

La réalité en question, pour ce qui nous intéresse, est bien évidemment l'Évangile : « Nous parlons donc de contextualisation pour nous référer au processus global et dynamique par lequel l'Évangile s'incarne dans une situation historique ou culturelle concrète » (p. 25). Mais qu'est-ce que l'Évangile ? Dean Flemming met en garde contre la tentation de « chercher le cœur de l'Évangile que nous tentons de contextualiser dans quelque noyau doctrinal ou dans un ensemble de propositions éternelles qui pourraient être extraites des Écritures » (p. 399). L'Évangile, fondamentalement, est une histoire : celle de Dieu incarné en Jésus-Christ, mort et ressuscité pour le salut de l'humanité. Concluant à propos du cœur de l'Évangile de l'apôtre Paul, qu'il examine en particulier dans son troisième chapitre, Flemming déclare : « Toute la compréhension de la foi et de la

¹ Léo Lehmann est directeur des publications du REMEEF.

vie chrétienne développée par Paul porte le regard non pas sur une vérité théologique intemporelle ou un principe “supra-culturel”, mais sur un fait historique contingent : l’événement de la crucifixion et de la résurrection de Jésus de Nazareth » (p. 128).

Tout le reste, en quelque sorte, relève de la contextualisation : transmettre aux humains dans leurs divers contextes et langages la réalité de cet événement fondateur et de ses conséquences, avec l’ensemble de son arrière-plan dans l’histoire des relations entre Dieu et son peuple. Ce que Flemming propose d’examiner dans son ouvrage, c’est la manière dont les auteurs bibliques ont entrepris cette tâche à l’intention de leurs propres contemporains.

L’ouvrage, bien que comptant déjà plus de 400 pages, ne peut en faire l’étude exhaustive. Les Épîtres générales ne sont pas abordées, mais l’auteur examine en détail le cas des Actes, des lettres de Paul, des évangiles et de l’Apocalypse (notons qu’un ouvrage de Flemming proposant une lecture missiologique de l’Apocalypse doit paraître cette année aux éditions IVP).

Paul fait l’objet d’une attention toute particulière : 6 des 9 chapitres sont directement consacrés à l’apôtre et à ses écrits. Une fois définie la nature de la prédication de Paul, tant dans ses écrits que dans ce que Luc nous en donne à voir dans les Actes, Flemming s’intéresse au rapport de l’apôtre avec la culture de son temps, entre affirmation de celle-ci, relativisation, affrontement et transformation (ch. 4). Un modèle fait d’équilibres, qui semble garder toute sa pertinence pour aujourd’hui. Au chapitre 5, le juif de Tarse est également examiné dans sa manière d’interpréter les différentes sources à sa disposition, dans l’Écriture et dans la tradition, avec son souci essentiel de transmission de l’Évangile comme une parole vivante pour ses lecteurs.

Fondamentalement, c’est cette préoccupation qui transparaît chez chacun des auteurs bibliques que Flemming examine. Dès ses premiers pas dans ce qui deviendra une longue expérience d’enseignement théologique à travers le monde, l’auteur a été marqué par le fait que certaines formulations théologiques, peut-être classiques dans un contexte, sont sans grande résonance dans un autre. L’Évangile restera toujours le même, ancré dans la réalité de l’intervention salvifique de Dieu en Jésus-Christ, mais si nous voulons le faire entendre à ceux que nous rencontrons, nous devons prêter attention à ce qu’est leur réalité, et à la manière dont l’Évangile pourra leur être fidèlement transmis là où ils se trouvent.

L’étude du Nouveau Testament et de son temps, comme celle des débats et formulations théologiques développées au fil des siècles au sein de

l'Église, restera indiscutablement d'une valeur inestimable pour quiconque s'y attachera. Cependant, notre formulation de l'Évangile pour nos contemporains ne peut pas se faire comme si cette connaissance historique et théologique était chose courante. Nous sommes certes plus en sécurité dans nos formulations traditionnelles, et elles peuvent nous servir de test pour bien des situations, mais notre interlocuteur d'aujourd'hui n'est pas un homme ou une femme du premier siècle de notre ère, ni d'ailleurs du XVI^e siècle pour ce qui nous concerne en tant que protestants. Et nous n'avons pas pour objectif qu'il le devienne.

Dans une formule qui revient régulièrement, Flemming souligne à juste titre qu'il nous faut aussi apprendre à « chanter l'antique Évangile dans de nouvelles tonalités » (p. 13), nous laissant inspirer non seulement « par ce que *dit* le Nouveau Testament (le message), mais aussi par ce qu'il *fait* (le processus de formulation théologique) » (p. 393).

Et ce que fait le Nouveau Testament, c'est de frayer des chemins nouveaux et créatifs pour exprimer la réalité de ce qui est advenu en Jésus d'une manière qui soit pertinente et compréhensible pour la culture. À la manière du scribe instruit dans le Royaume de Dieu dont nous parle Jésus, les auteurs bibliques tirent de leur trésor « des choses nouvelles et des choses anciennes » (Mt 13.52). Et ce processus s'est reproduit à travers l'histoire. Combien de questions et de débats nouveaux n'ont-ils pas amené l'Église à développer et affiner sa compréhension de l'Évangile ?

Flemming l'admet, « la frontière entre syncrétisme et pertinence culturelle n'est pas toujours facile à tracer » (p. 312). Il nous faut donc agir avec prudence, gardant l'Écriture pour référence et sollicitant l'assistance du Saint-Esprit dans nos efforts. Cependant, nous ne pouvons pas nous permettre de laisser cette réflexion de côté. « Le témoignage chrétien qui se réduit au marketing d'un produit religieux ou impose une théologie étrangère à une Église moins puissante n'a que peu à voir avec l'Évangile du crucifié et du ressuscité » (p. 426). D'où qu'ils viennent, où qu'ils vivent, nos semblables ont besoin d'entendre la vérité de l'Évangile dans des mots qui résonnent pour eux, dans les réalités qui sont les leurs. Ils en ont soif.

« Contextualisation ». Le mot est peut-être encore relativement récent dans notre vocabulaire. Mais heureusement, la pratique, elle, ne date pas d'hier. Je crois volontiers que c'est à cette tâche que se sont attelés bien des croyants et prédicateurs à travers les siècles, cherchant à vivre et exprimer l'Évangile d'une manière qui fasse sens dans leur époque.

Les époques changent, les sociétés se complexifient peut-être, mais cette responsabilité demeure. Le privilège qui est le nôtre aujourd'hui est de disposer d'ouvrages tels que celui de Flemming pour nous faire réflé-

chir à la manière dont nous nous y prenons, et nous aider à y répondre avec fidélité. *La contextualisation dans le Nouveau Testament* a l'originalité d'examiner en profondeur comment s'y sont pris les tout premiers à s'engager dans ce processus, ceux dont nous croyons qu'ils y ont été guidés d'une manière toute particulière par l'Esprit saint qui a inspiré leurs écrits. Nul doute que nous avons bien des leçons à en tirer.

Évangile et culture. Réflexions théologiques de cinq continents, sous dir. Hannes WIHER, avec la collaboration de Bernard HUCK, Charols, Excelsis, 2021, 485 p., 24 €.

Françoise Thonet²

La question que pose cet ouvrage est simple : « comment communiquer l'Évangile de manière fiable à la Bible et pertinente pour la culture concernée ? ». La réponse qu'il y apporte, par la voix de divers intervenants, tous étudiants ou anciens étudiants de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, est symphonique. L'ouvrage nous conduit d'un continent à l'autre permettant de réviser à la fois l'histoire de la mission, ses enjeux fondamentaux et les grands débats historiques et actuels relatifs à la missiologie, tout en nous présentant quelques théologiens majeurs de cinq continents. La structure s'enchaîne de manière harmonieuse, chaque ensemble de contributions étant encadré d'une introduction historique et contextuelle du professeur Hannes Wiher et d'une synthèse qui, petit à petit, conduit le lecteur à la grande réflexion finale de la cinquième partie qui développe tous les thèmes relatifs à la problématique de la contextualisation et esquisse les solutions possibles, comme une ouverture vers un futur à inventer.

L'ouvrage se présente comme un périple dans les différentes théologies contextualisées en Amérique latine, en Afrique, en Asie, en Amérique du Nord et en Europe. D'emblée, Hannes Wiher pose le cadre général, qu'il est toujours utile de se rappeler quand on fait de la réflexion missiologique : 1) le centre de gravité du christianisme s'est déplacé depuis l'Occident vers le Sud et l'Est, ce qui change profondément la réflexion théologique ; 2) le contexte socio-culturel a une influence importante sur

² Françoise Thonet détient un diplôme de master de recherche de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

l'Église et ce depuis le début de l'histoire du christianisme ; 3) il y a toujours une tension dans le rapport entre Christ et la culture et une tension entre l'universalité du message de l'Évangile et la contextualité de la théologie.

Du voyage en Amérique latine, nous retenons l'appel des tenants de la théologie de la libération aux chrétiens du monde entier : intégrer la dimension de la libération dans notre démarche quotidienne, dans une perspective holistique et relationnelle. Il faut constater que la théologie de la libération n'a pas encore vraiment trouvé un terreau et que les masses populaires se sont davantage reconnues dans les mouvements pentecôtistes et néo-charismatiques.

Du voyage sur le continent africain, nous retenons la définition d'une théologie proprement africaine et la nécessité de la transformation profonde de la vision du monde. La théologie africaine passe par les théologies de l'adaptation, de l'inculturation et de la libération vers la théologie de la reconstruction. Elles sont sensées produire cette transformation profonde de la mentalité en transformant les structures intimes de la mémoire et de l'identité par la culture de la Bible. Certains théologiens africains font également de cette transformation des mentalités un facteur de progrès socio-économique.

Le continent asiatique révèle bien des surprises alors qu'il semblerait aisé de contextualiser le message de l'Évangile sur des religions monistes et monothéistes existantes. C'est le contraire qui se produit, ce qui a longtemps tenu ce continent fermé à l'Évangile. Les théologies actuelles montrent qu'une meilleure connaissance de ces religions, mais surtout une modification radicale de notre mode de pensée occidentale vers une approche plus relationnelle et basée sur un langage métaphorique et symbolique plutôt que cognitif, sont de nature à ouvrir les portes jusqu'à présent relativement hermétiques. On ne saurait évidemment sous-estimer l'importance des réveils chinois et indiens du XX^e siècle ainsi que le génie des théologiens asiatiques dont la réflexion a alimenté la perception nouvelle des théologiens et missionnaires occidentaux.

En Occident, précisément, tandis que l'orage de la colère gronde dans les minorités noires de l'Amérique du Nord, l'Europe vit une période inédite de déchristianisation. Ces contextes nouveaux imposent de repenser les relations entre l'Évangile et notre culture postchrétienne et d'envisager une position nouvelle de l'Église, en situation de minorité, appelée à porter son engagement avec plus de conviction et en mettant réellement en pratique le message de l'Évangile, dans ses dimensions spirituelle et sociale.

Un des défis consiste à allier de manière équilibrée une approche relationnelle et holistique à une réflexion théologique approfondie.

Afin de donner une idée plus précise du travail réalisé dans cet ouvrage, nous avons choisi l'approche d'un continent, l'Afrique, ce qui ne pourra qu'inciter le lecteur curieux à poursuivre sa découverte.

En Afrique, on peut voir émerger trois faits majeurs : 1) la présence historique précoce d'une Église forte en Afrique du Nord, avec le grand Augustin d'Hippone entre autres ; 2) l'influence de l'islam qui, par ses conquêtes, a, dès le VII^e siècle, menacé et balayé le christianisme ; et 3) les récents mouvements de conscientisation, comme le Mouvement de la Négritude, avec les protagonistes Aimé Césaire, Franz Fanon et Léopold Sédar Senghor. Pourtant, c'est principalement autour des religions traditionnelles que la réflexion théologique s'accroîtra dans le cadre de l'Église catholique et des mouvements œcuméniques et évangéliques. Ils s'interrogent sur la relation entre les religions traditionnelles africaines et la christologie récente. Le théologien catholique congolais Bénézet Bujo, présenté par Collin Jennings, propose la notion de « Proto-Ancêtre » pour établir un pont entre les religions traditionnelles africaines et la christologie chrétienne. Ensuite, le théologien œcuménique Kā Mana, introduit par Julien Coffinet, élabore une théologie de la reconstruction. On ne pourrait évidemment éluder Kwame Bediako et sa théologie du médiateur, analysée par Marc Declaudure, pour thématiser la problématique des ancêtres. Enfin nous rencontrons Barnabé Assohoto qui a réfléchi sur les approches du salut dans la théologie africaine que nous expose Cindy Lüthi.

Dans la synthèse consécutive sur les théologies contextuelles d'Afrique, Hannes Wiher réitère la question de l'Évangile face à la culture et approche une définition de la théologie africaine que le « père de la théologie africaine », John Mbiti, a éprouvé la nécessité de caractériser et qui suscite des débats quant au critère géographique, par rapport à l'histoire, la culture et l'identité des Africains. Le grand défi à notre réflexion théologique occidentale est ici illustré par une réflexion sur la vision africaine du monde et sur la question du temps. En effet, la notion d'avenir est peu présente dans la pensée africaine traditionnelle, ce qui interpelle la sotériologie. Plusieurs types de théologies se sont adressées à ces problématiques : les théologies de l'adaptation (qui inclut celle de l'accommodation, autorisée après le nouveau concile de Vatican II), celle de l'inculturation (aussi appelée d'incarnation ou d'identité, car le but en est l'enracinement de la foi dans une culture), et leur aboutissement dans les théologies de la libération (dont on n'est pas surpris d'apprendre qu'elles ont trouvé un vaste écho en Afrique, de même d'ailleurs que le pentecôtisme), et enfin la

théologie de la reconstruction – sans doute moins connue mais que l'ouvrage développe – qui pousse plus loin la théologie de la libération en ce qu'elle soutient qu'il faut une restructuration complète de l'imaginaire africain pour réorienter le développement socio-économique. Cette théologie, principalement soutenue par Kā Mana, va jusqu'à considérer que l'Afrique est un continent de mort et qu'elle doit être réinventée et recréée par une restructuration de l'imaginaire et la transformation des structures sociales ce à quoi la révélation biblique conduit parfaitement.

Les théologiens évangéliques ne sont pas en reste. Ils offrent un bouquet de réflexions axées sur la cosmologie africaine, le « monothéisme » africain, qui reconnaît un Être suprême animiste que l'on pourrait songer à rapprocher du Dieu biblique. D'autres élaborent une théologie évangélique de la culture (qui, émanant d'hommes pécheurs, peut être perçue comme négative). Mais tout l'intérêt est de fonder la tradition religieuse sur la mémoire, qui elle-même fonde l'identité. Kwame Bediako va parler de « passé adoptif » ou de « lien abrahamique », tandis que Barnabé Assohoto réfléchira à intégrer la sotériologie dans la conception africaine du monde, ce qui n'est pas sans danger, avertit Wiher. Il termine sur une note enthousiasmante sur la théologie évangélique très missionnaire en Afrique et sur le fait que ce continent devient majoritairement chrétien. Toutefois, ceci ne dispense pas de continuer le travail d'appréhender les discontinuités entre les concepts de base de la Bible, des religions traditionnelles, de l'islam et du sécularisme, au-delà des continuités évidentes.

Hannes Wiher conclut cet ouvrage symphonique en développant, à l'issue d'un parcours passionnant et diversifié, une approche théorique et critique des problématiques de la contextualisation, phénomène aussi vieux que la Bible, même si le questionnement n'a commencé qu'à partir de la grande vague des indépendances dans les années 1960. Le concept a été développé dans le mouvement œcuménique, repris après Vatican II dans l'Église catholique sous le terme d'inculturation, mais a laissé les théologiens évangéliques suspicieux face à deux risques qu'ils perçoivent : une atteinte au caractère normatif et universel de la Bible et un risque de syncrétisme et de fragmentation. Ils ont forgé progressivement le concept de conceptualisation critique, qui deviendra une méthode, visant à articuler la Bible et la culture, à distinguer la révélation et le contexte, ainsi que les éléments universels et les éléments contextuels dans la Bible.

Cet ouvrage convient aussi bien au novice qui souhaite découvrir les enjeux de la missiologie contemporaine qu'au théologien déjà averti qui souhaite approfondir sa recherche sur tel ou tel thème, car l'ouvrage dispose de nombreuses pistes qu'on aimerait toutes suivre.

Rappels historiques

Hannes Wiher

500 ans après la traduction du Nouveau Testament par Martin Luther

Alors que nous avons récemment commémoré les 500 ans du début de la Réforme protestante en 2017, lorsque Martin Luther a cloué ses thèses à la porte du temple de Wittenberg, le prochain jubilé s'annonce : c'est en septembre 1522 que Luther a terminé la traduction du Nouveau Testament en allemand.

L'histoire de cette traduction commence une année auparavant. En avril 1521, Martin Luther doit défendre ses positions théologiques devant l'empereur au *Reichstag* de Worms en Allemagne. Après la confrontation, le tribunal déclare le ban sur Luther. Il trouve refuge au château d'Eisenach en Saxe et s'y cache. Pendant son séjour, Luther approfondit son étude de la Bible. En décembre 1521 il commence à traduire le Nouveau Testament du grec vers l'allemand. Après onze semaines, en mars 2022, il termine son travail et retourne à Wittenberg avec le manuscrit dans ses bagages. C'est en septembre 1522 que ce qu'on a appelé le « testament de septembre » sort de presses et sera vendu. Son prix varie entre un demi-florin et un florin et demi. Ce montant correspond à l'époque au salaire hebdomadaire d'un artisan ou d'un enseignant. Seriez-vous prêts à payer un quart de votre salaire mensuel pour un Nouveau Testament ?

300 ans du mouvement morave

Le mouvement missionnaire morave des XVIII^e et XIX^e siècles est peu connu. Et pourtant, il est l'un des mouvements missionnaires majeurs après celui de l'Église primitive dans le bassin méditerranéen et les régions avoisinantes pendant les trois premiers siècles, après la mission nestorienne en Asie centrale et vers la Chine entre les XII^e et XIV^e siècles, et avant le grand mouvement missionnaire du XIX^e siècle, pour ne mentionner que ces trois. À l'opposé des mouvements missionnaires mentionnés qui se concentrent sur les régions voisines de leur territoire de départ, le mouvement missionnaire morave cible comme premier « les extrémités de la terre » : à titre d'exemple l'Afrique du Sud, les Antilles, le Groenland et le Pacifique. Mais retraçons son histoire dès le début.

La famille du comte Nicolas de Zinzendorf (1700-1760), fondateur du mouvement morave, descend de l'une des familles les plus illustres d'Allemagne¹. Ses parents abandonnent en Autriche des propriétés importantes pour pouvoir embrasser le luthéranisme et achètent des terres en Saxe (Allemagne). Au retour du voyage d'aventures, étape obligatoire à la formation d'un grand seigneur, Zinzendorf vit à Düsseldorf (en Allemagne), à la galerie du prince électeur, un tableau d'un peintre italien représentant Jésus devant Pilate et portant l'inscription : « J'ai souffert cela pour toi, qu'as-tu fait pour moi ? » Très impressionné, il y voit un appel à une totale consécration. De retour dans sa propriété, en 1722, il rencontre des réfugiés moraves. Il décide de les héberger sur ses terres et fonde pour eux le village de Herrnhut (en allemand : « à la garde de Dieu »).

En fait, ceux que nous appelons les Moraves sont les descendants spirituels des Vaudois, mouvement du Sud de la France avec ses débuts au XII^e siècle suite à la prédication de Pierre Valdo, dont beaucoup de membres émigrent vers le Piémont italien et plus tard vers la Bohême (en République tchèque actuelle). Là-bas ils se joignent aux Frères hussites, eux-mêmes fruits de la prédication de Jean Hus, recteur de l'Université de Prague au XV^e siècle. Chassés par la persécution de la Contre-Réforme des Habsbourgeois catholiques au XVI^e siècle, ils émigrent vers la Moravie. Une poussée ultérieure de persécution au début du XVIII^e siècle les chasse de la Moravie vers la Saxe luthérienne où ils sont accueillis sur les terres de Zinzendorf.

Le village de Herrnhut devient le berceau d'un réveil qui produira à partir de 1732 une chaîne de prière, les paroles et textes moraves pour chaque jour, ainsi qu'un mouvement missionnaire. Zinzendorf est le premier à envoyer des non-théologiens comme missionnaires. Il les envoie par équipes de deux, tout comme Jésus. Un membre de Herrnhut sur trois partira en mission, et un membre sur deux partira de l'implantation-fille de Bethlehem en Pennsylvanie aux USA. Pendant les premiers cent ans, de 1732 à 1832, 1200 missionnaires, dont 750 hommes et 450 femmes, partent en mission. Sans soutien matériel et financier, les envoyés sont obligés de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins. C'est pourquoi aux Antilles ils se font embaucher dans les plantations de canne à sucre, ce qui les rapproche des esclaves qui y travaillent. Aux Antilles et en Afrique de grandes Églises naissent. Le mouvement missionnaire morave reste unique dans l'histoire de la mission jusqu'à aujourd'hui.

¹ Nous résumons ici Jacques BLANDENIER & Jacques BLOCHER, *L'évangélisation du monde*, Nogent-sur-Marne, Institut Biblique de Nogent, 1998, p. 337-360.

Nouvelles du REMEEF

Timothée Joset

« Partout – les extrémités de la terre » : la mission parmi les étudiants.

Ce sera le thème de la prochaine journée d'étude du REMEEF et du REMIF qui aura lieu le 30 novembre prochain pour permettre à celles et ceux, qui se déplaceront déjà à Paris pour le Centre évangélique, puissent y participer en présentiel.

Nous nous intéresserons à un sujet toujours actuel, mais pas très connu du public intéressé à la missiologie : la mission dans le monde étudiant. Le monde étudiant, que certains appellent un « peuple non atteint », est souvent peu connu des personnes intéressées à la missiologie. Les étudiants bougent beaucoup à travers le monde et représentent une population influente dans la plupart des sociétés du monde. La manière dont la société pensera demain est souvent déjà esquissée ou vécue dans les universités aujourd'hui. La missiologie doit donc s'intéresser à ce monde en constante mutation pour savoir comment rejoindre celles et ceux qui seront les leaders de demain, dans le monde et dans l'Église.

À la rencontre participeront plusieurs spécialistes francophones (précisions à venir). Pas besoin d'avoir un doctorat universitaire pour participer à la rencontre qui, comme toujours, est gratuite !