

Missiologie évangélique

Vol. 12, n° 1, 2024



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 (REMEEF).

Son objectif est de permettre la publication de travaux, d'études et de recherches missiologiques dans une perspective évangélique. La revue est enregistrée à la Bibliothèque Nationale de France sous le numéro ISSN 2426-0452. Les auteurs qui souhaitent soumettre un article pour publication sont invités à prendre contact à l'adresse suivante :

missiologie.evangelique@gmail.com

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

Sommaire

Éditorial

McTair Wall, p. 3.

Le Mouvement de Lausanne fête son cinquantenaire.

Hannes Wiher, p. 4-43.

Un mouvement en mouvement: un regard de l'intérieur.

David W. Bennett, p. 44-57.

La contextualisation et l'Ancien Testament.

Jerry Hwang, p. 58-67.

Les évangéliques, la Bible et la contextualisation : obstacles et ouvertures.

McTair Wall, p. 68-89.

Les Églises d'initiative africaine de la ville de Kinshasa et la contextualisation.

Trésor Ndele, p. 90-111.

Théologies locales sur le Web mondial : divers usages d'Internet pour l'étude de la théologie en Afrique

Joseph Bosco Bangura, Benno van den Toren et William Mbuluku Muzinga, p. 112-130.

Editorial

McTair Wall

La réflexion missiologique dans l'espace francophone continue de se développer de manière significative. Dans ce numéro de *Missiologie évangélique*, Hannes Wiher nous présente une analyse approfondie qui servira indéniablement de référence pour toute réflexion sur le mouvement de Lausanne, qui célèbre cette année son cinquantième anniversaire. L'analyse détaillée de Wiher retrace l'évolution de ce mouvement, depuis sa genèse jusqu'à nos jours. Il met en lumière la manière dont ce mouvement s'est positionné par rapport à d'autres courants de pensée, tout en constituant un fondement de l'identité évangélique.

Nous avons également obtenu la permission de David Bennett, directeur associé du Mouvement de Lausanne, de publier, en complément de l'article de Wiher, un point de vue interne sur le mouvement. Le lecteur constatera que ces deux articles se complètent harmonieusement.

Il est important de noter que le mouvement de Lausanne a joué un rôle central dans l'élaboration d'une théologie évangélique missionnaire ces cinquante dernières années. Il a également contribué au développement d'une théologie contextuelle au sein de l'évangélisme mondial, comme en témoignent les trois articles de ce numéro consacrés à la contextualisation. Dans ces articles Jerry Hwang, McTair Wall et Trésor Ndele offrent des réflexions riches et stimulantes en matière de théologie contextuelle, notamment en lien avec la Bible, sujet d'une journée d'étude du REMEEF en 2023. Le dernier article, rédigé par Joseph Bosco Bangura, Benno van den Toren et William Mbuluku Muzinga, explore l'étude de la théologie dite locale en Afrique à travers l'Internet, un outil précieux pour accéder à des sources primaires et secondaires diversifiées. Bonne lecture à tous.

Le Mouvement de Lausanne fête son cinquantenaire

Hannes Wiher¹

Résumé

Dans cet article à l'occasion des cinquante ans du Mouvement de Lausanne, l'auteur retrace les faits saillants de son arrière-plan historique, les circonstances de sa naissance et de son évolution jusqu'à aujourd'hui. Ensuite ses positions théologiques principales sont présentées. Elles constituent la base de l'identité évangélique. Dans un troisième temps, l'auteur tente une évaluation de l'impact missiologique du Mouvement de Lausanne. Après cinquante ans, son bilan est remarquable mais mélangé, avec quelques aspects très positifs et d'autres plutôt négatifs.

Abstract

In this article, written at the occasion of the Lausanne Movement's fiftieth anniversary, the author traces the historical background, the circumstances of its birth and its development to the present day. This is followed by a presentation of the Movement's main theological positions, which form the basis of evangelical identity. Thirdly, the author assesses the missiological impact of the Lausanne Movement. After fifty years, its record is remarkable but mixed, with some very positive aspects and others more negative.

¹ Hannes Wiher est professeur de missiologie dans plusieurs facultés de théologie évangélique dans le monde francophone et président du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF, <https://www.missiologie.net>).

Le Mouvement de Lausanne fête ses cinquante ans cette année. C'est en juillet 1974 que 2400 délégués de 150 pays se rencontrent à Lausanne en Suisse. Par la suite, le Comité de Lausanne pour l'évangélisation mondiale (CLEM) se constitue de qui le Mouvement de Lausanne émerge. À l'occasion de son jubilé, il organise cette année en septembre son quatrième congrès à Séoul en Corée. Dans cet article, nous retraçons l'arrière-plan historique, les circonstances de la naissance et l'évolution du Mouvement de Lausanne. Ensuite, nous présentons ses positions théologiques principales, considérées aujourd'hui comme la base de l'identité évangélique. Dans un troisième temps, nous tentons une évaluation de l'impact du Mouvement de Lausanne.

Arrière-plan historique, naissance et évolution du Mouvement de Lausanne

Si nous voulons bien comprendre la naissance du Mouvement de Lausanne, il faut remonter au XIX^e siècle, un siècle caractérisé par plusieurs vagues de réveils, un mouvement missionnaire qui modifie profondément la manière dont on considère le monde, ainsi que la naissance de l'Alliance évangélique mondiale.

Naissance de l'Alliance évangélique mondiale au XIX^e siècle

Les réveils et le grand mouvement missionnaire du XIX^e siècle ont pour conséquence une énorme « expansion du christianisme »². Cependant, cette expansion conduit également à une fragmentation progressive du monde protestant évangélique. De cette fragmentation naît toutefois rapidement un fort désir de collaboration malgré les blessures entre églises traditionnelles et nouvelles.

² Dans cette section, nous nous basons principalement sur Rose DOWSETT, « The Lausanne Movement and the World Evangelical Alliance », in *The Lausanne Movement. A Range of Perspectives*, sous dir. Lars DAHLE et al., Regnum Edinburgh Centenary Series 22, Oxford, Regnum, 2014, p. 399-410.

Après plusieurs années d'échanges par correspondances, en 1846, 900 délégués de onze pays se rencontrent à Londres pour trouver une voie qui exprimerait leur unité en Christ. Ils décident de créer une structure fédératrice qui s'appellerait « Alliance évangélique mondiale » (AEM) et formulent une base de foi évangélique³. Cette « base » aura une diffusion très large dans le monde évangélique et est le fondement doctrinal de nombreuses églises et œuvres jusqu'à aujourd'hui.

Malheureusement, cette nouvelle structure mondiale n'a pas le développement espéré, non pas à cause de différences doctrinales, mais à cause d'un désaccord sur la question de l'esclavage. Les représentants du nord des États-Unis ne veulent pas abandonner leurs compatriotes du Sud qui ne sont pas prêts à renoncer à l'esclavage. En 1884, ce sont de nouveau les Américains qui bloquent l'établissement d'un comité international, cette fois-ci à cause de la crainte que de petites alliances d'ailleurs puissent influencer les décisions américaines. L'histoire semble se répéter également en 1951 quand la délégation américaine ne se reconnaît pas dans la décision prise par les délégués des autres alliances de ne pas inclure le terme d'*inerrance*⁴ dans le document de base. Cet arrière-plan historique est probablement à l'origine du profil plutôt modeste de l'Alliance évangélique aux États-Unis jusqu'à aujourd'hui.

³ Pour une histoire complète de l'Alliance évangélique mondiale, cf. p. ex. W. Harold FULLER, *People of the Mandate. The Story of the World Evangelical Fellowship*, Grand Rapids, Baker/WEF, 1996 (la déclaration p. 358-365) ; Ian RANDALL et David HILBORN, *One Body in Christ. The History and Significance of the Evangelical Alliance*, Carlisle, Paternoster, 2001.

⁴ L'inerrance biblique est la croyance que la Bible « est sans erreur dans tout son enseignement ». Certains affirment l'inerrance de la forme actuelle des Écritures, d'autres seulement des manuscrits originaux ; certains assimilent l'inerrance à l'infaillibilité biblique, d'autres non. La croyance en l'inerrance biblique revêt une importance particulière dans certaines parties du mouvement évangélique.

Néanmoins, après 1846, un réseau d'alliances nationales maintient des contacts étroits et se réunit tous les deux ans pour des consultations internationales. À propos de l'influence de cette coopération évangélique sur la naissance du Mouvement de Lausanne, Rose Dowsett remarque :

On peut argumenter que sans l'expérience des alliances évangéliques nationales et leur coopération internationale, bien avant la création officielle de l'Alliance évangélique mondiale en 1951, le Mouvement de Lausanne n'aurait pas pu voir le jour. D'ailleurs, la plupart des grandes sociétés missionnaires interdénotationnelles de la deuxième moitié du XIX^e siècle [les *Faith Missions*] n'existeraient pas non plus. La naissance du Mouvement de Lausanne a été rendue possible après un siècle de collaboration évangélique et de relations internationales dont l'AEM a été le pionnier et le modèle⁵.

On pourrait ajouter aux éléments évoqués par Dowsett le rôle des associations étudiantes, notamment celui du « Mouvement étudiantin volontaire » (*Student Volunteer Movement*) initié par John Mott, qui a également écrit le livre, *L'évangélisation du monde dans cette génération*, dont le titre est devenu le mot d'ordre des missions au début du XX^e siècle⁶.

Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg (1910) et naissance du mouvement œcuménique au XX^e siècle

Un fruit de cette coopération est l'organisation en 1878, 1888 et 1900 de conférences missionnaires internationales. Leur apogée est la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910 qui se déroule, après un siècle de réveils, dans une ambiance d'un grand

⁵ DOWSETT, « The Lausanne Movement and the World Evangelical Alliance », p. 401.

⁶ John R. MOTT, *The Evangelization of the World in This Generation*, New York, Student Volunteer Movement, 1900.

optimisme, selon certains même de triomphalisme⁷. Le comité de continuation de la conférence d'Édimbourg devient en 1921, après la Première Guerre mondiale, le Conseil international des missions (CIM).

Il faut noter que dans le processus qui conduit à la création du CIM, aucune mission évangélique n'est représentée⁸. S'appuyant sur Jean 17.21-23, les organisateurs d'Édimbourg 1910 défendent la position selon laquelle l'unité est non seulement la condition du succès de l'entreprise missionnaire, mais son but même⁹. Cette sorte d'unité, l'unité structurelle sans accord doctrinal et ecclésiologique, donc sans processus préalable pour trouver l'unité dans l'Esprit, exclut pratiquement l'approche évangélique¹⁰.

Dans la suite, le CIM organise une série de conférences missionnaires internationales : Jérusalem (1928), Tambaram près de Chennai en Inde (1938), Whitby au Canada (1947), Willingen en Allemagne (1952) et Achimota au Ghana (1958). Dans la logique

⁷ Pour une étude approfondie de la Conférence d'Édimbourg, cf. p. ex. « La Conférence missionnaire mondiale Édimbourg 1910 », *Histoire et Missions chrétiennes* n° 13, mars 2010 ; Brian STANLEY, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009.

⁸ Selon Jacques Matthey, l'absence des évangéliques du CIM est la première rupture entre évangéliques et œcuméniques au XX^e siècle. Jacques MATTHEY, « Édimbourg 1910 et son approche de la relation entre mission et unité », *Histoire et Missions chrétiennes* n° 13, mars 2010, p. 89s.

⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰ Pour les notions structurelle et « spirituelle » d'unité adoptées par les mouvements œcuménique et évangélique, cf. Henri BLOCHER, « L'unité chrétienne selon la Bible », *Théologie évangélique* 9, 3, 2010, p. 217-232 (conférence présentée au premier congrès de Lausanne : IDEM, « The Nature of Biblical Unity », in *Let the Earth Hear His Voice. Official Reference Volume, Papers and Responses*, International Congress on World Evangelization Lausanne, sous dir. James D. DOUGLAS, Minneapolis, World Wide Publications, 1975, p. 380-399) ; Klaus FIEDLER, « Edinburgh 2010 and the Evangelicals », *Evangelical Review of Theology* 34, 4, 2010, p. 319-334, particulièrement p. 332 ; David A. KERR et Kenneth R. ROSS, *Edinburgh 2010. Mission Then and Now*, Oxford, Regnum, 2009, p. 237-262.

d'une conception de la mission comme fonction de l'Église, le CIM est intégré au Conseil œcuménique des Églises (COE) lors de l'assemblée générale de New Delhi en 1961 pour former la Commission pour la mission et l'évangélisation (CME)¹¹. Sous les auspices de cette dernière se tiendront d'autres conférences missionnaires internationales : Mexico City (1963), Bangkok (1973), Melbourne (1980), San Antonio au Texas, USA (1989), Salvador de Bahia au Brésil (1996), Athènes (2005) et Édimbourg (2010)¹².

Selon Kenneth Latourette, « la conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg 1910 a été le berceau du mouvement œcuménique »¹³. En revanche, selon Billy Graham¹⁴, deux mouvements ont surgi d'Édimbourg 1910 : un courant œcuménique et un courant évangélique¹⁵. Le courant évangélique s'est manifesté dans la première moitié du XX^e siècle comme une réaction

¹¹ Selon James Scherer, l'intégration du CIM dans le COE en 1961 accomplit et termine le siècle de prédominance de la notion ecclésiocentrique de la mission dans les dénominations protestantes. Celle-ci a commencé par l'introduction de la notion de triple autonomie par Henry Venn et Rufus Anderson dans les années 1850. Ce sera la notion de mission de Dieu (*missio Dei*) qui va prévaloir après 1960. James A. SCHERER, « Church, Kingdom and *Missio Dei* », in *The Good News of the Kingdom*, sous dir. Charles VAN ENGEN *et al.*, Maryknoll, Orbis, 1993, p. 82-88.

¹² Pour un résumé des conférences du CIM et de la CME du COE, cf. p. ex. Henning WROGEMANN, *Intercultural Theology, vol. 2. Theologies of Mission*, trad. Karl E. BÖHMER, Downers Grove: IVP Academic, 2018, p. 59-72, 92-115.

¹³ Kenneth S. LATOURETTE, « Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council », in Ruth ROUSE et Stephen C. NEILL (sous dir.), *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, t. I, 4^e éd., Genève, COE, 1993 [1^{re} éd. 1954], p. 362.

¹⁴ Pour une biographie, cf. p. ex. Sébastien FATH, *Billy Graham, pape protestant ?* Paris, Albin Michel, 2002.

¹⁵ Billy GRAHAM, « Why Lausanne ? », in DOUGLAS, *Let the Earth Hear His Voice*, p. 26.

« fondamentaliste » au mouvement dit de l'« Évangile social »¹⁶. Cette réaction donnerait la priorité à la proclamation de l'Évangile au détriment de l'action sociale (pourtant très présente dans les missions pendant le XIX^e siècle). À la suite du mouvement de l'« Évangile social », le mouvement œcuménique concentre son positionnement théologique sur les aspects sociopolitiques de l'Évangile. Par son interprétation déséquilibrée de la notion de *missio Dei*, il élève l'histoire séculière au niveau de l'histoire du salut (en suggérant par exemple que les révolutions politiques seraient un moyen de faire advenir le Royaume de Dieu sur terre), et marginalise le rôle de l'Église dans l'évangélisation du monde. Finalement, il fait pratiquement disparaître la notion de mission de l'ordre du jour des conférences du mouvement œcuménique. En reprenant les termes de Dana Robert, on pourrait résumer cette évolution de la théologie de la mission comme suit : des missions des Églises (*missiones ecclesiae*) à la mission de Dieu (*missio Dei*) vers la disparition de la mission, c'est-à-dire le moratoire¹⁷.

Les facteurs de division entre évangéliques et œcuméniques, selon Billy Graham, ont été le passage d'une approche individualiste à une approche communautaire de la conversion, de l'évangélisation à l'action sociale, d'une société de mission parallèle à l'Église à une Église elle-même actrice de la mission, de la

¹⁶ Le mouvement de l'Évangile social a été un mouvement protestant du début du XX^e siècle qui visait à appliquer l'éthique chrétienne aux problèmes sociaux. Il était très présent aux États-Unis et au Canada. Ses dirigeants étaient principalement associés à l'aile libérale du protestantisme. Cf. Jean BOISSONNAT et Christophe GRANNEC, *L'aventure du christianisme social. Passé et avenir*, Paris, Bayard/Desclée de Brouwer, 1999.

¹⁷ Dana L. ROBERT, « From Missions to Mission to Beyond Mission. The Historiography of American Protestant Foreign Missions since World War II », *International Bulletin of Missionary Research* 18, 4, 1994, p. 146-155. Cf. aussi Anne-Marie KOOL, « Modifications des représentations dans la formation à la mission. Édimbourg à la lumière des enjeux d'aujourd'hui », *Histoire et Missions chrétiennes* n° 13, mars 2010, p. 47-70.

réconciliation avec Dieu à la réconciliation sociale, et de l'homme « dans ce monde-ci et dans le monde qui vient » à l'homme exclusivement « dans ce monde-ci ». Pour Billy Graham, ces inflexions proviennent principalement d'un manque de clarté des définitions et du rapport entre mission et Église : la reprise en main de la cause de la mission par les dignitaires des Églises lors de l'intégration du CIM dans le COE est, selon Graham, la cause principale de l'absence de zèle pour l'évangélisation du monde. Alors que le courant œcuménique mène de grands débats théologiques sans grande activité missionnaire, le courant évangélique se caractériserait par un activisme et un pragmatisme accompagnés d'une absence de réflexion théologique sur la mission¹⁸.

Relancement de l'Alliance évangélique mondiale

Après l'expérience catastrophique des deux Guerres mondiales et face à une mondialisation croissante, plusieurs structures globales voient le jour après la deuxième Guerre mondiale. Dans le domaine politique, l'Organisation des nations unies (ONU), à la suite de la Société des Nations en 1945. Dans le domaine chrétien, en 1947 les Groupes bibliques universitaires (GBU, en anglais *International Fellowship of Evangelical Students*, IFES), en 1948 le Conseil œcuménique des Églises (COE), et en 1951 l'Alliance évangélique mondiale (AEM, en anglais *World Evangelical Fellowship*, WEF, plus tard renommée *World Evangelical Alliance*). Ces trois organismes chrétiens cherchent tous à rassembler les chrétiens du monde, mais cela de manière différente.

En 1951, plus que 90 délégués de 21 pays se rencontrent aux Pays-Bas, et une communauté informelle devient un organisme administratif mondial. L'Alliance évangélique mondiale est relancée. Les délégués adoptent une déclaration de foi basée sur celle de

¹⁸ GRAHAM, « Why Lausanne ? », p. 26.

1846 et définissent le triple but de l'AEM : 1) « le progrès de l'Évangile » (Ph 1.12) ; 2) « la défense et la confirmation de l'Évangile » (Ph 1.7) ; 3) la communion de l'Évangile (Ph 1.5). La semaine annuelle de prière, née en 1861, est réintroduite.

Parmi les délégués se trouvent Jack Dain – futur évêque anglican australien et président du comité d'organisation du premier congrès de Lausanne – et le jeune pasteur anglican John Stott¹⁹. Ils sont tous deux très impliqués dans leur Alliance évangélique nationale et joueront plus tard un rôle clé dans la naissance du Mouvement de Lausanne. Stott déclarera plus tard que cette réunion aux Pays-Bas a été sa première expérience de l'évangélisme mondial. C'est également par l'intermédiaire de l'Alliance britannique que son amitié avec Billy Graham commence lors d'une campagne d'évangélisation de ce dernier.

Naissance et évolution du Mouvement de Lausanne

Dans les années 1950 et 1960, un mouvement théologique « néo-évangélique » et « post-fondamentaliste » apparaît. Il est lié aux noms de Harold Ockenga, Billy Graham, Harold Lindsell et Carl F. H. Henry. Il est une tentative d'équilibrer la théologie du fondamentalisme du début du xx^e siècle, qui, lui, était une réaction à la théologie de l'« Évangile social ». Selon Joel Carpenter, il faudra alors quasiment « réinventer » une théologie évangélique de la mission²⁰.

¹⁹ Pour une biographie, cf. p. ex. Henri BLOCHER, « John Stott, *Mr Evangelical* », *Perspectives missionnaires* n° 62, 2011, p. 37-41 ; Pavel ČERNÝ, « John Stott (1921-2011), Radical Disciple of Christ : On the Centenary of His Birth and the Tenth Anniversary of His Death », *European Journal of Theology* vol. 30, no. 1, 2021, p. 7-17.

²⁰ Joel A. CARPENTER et Wilbert R. SHENK (sous dir.), *Earthen Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions, 1880-1980*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 131.

Quand en 1973 la conférence missionnaire de la Commission pour la mission et l'évangélisation du COE à Bangkok ne parle que de « l'humanisation du monde » et du « salut aujourd'hui »²¹ et quand le COE décide de soutenir certains mouvements politiques révolutionnaires pour hâter le *shalom*, l'heure de la création d'un mouvement évangélique à part semble être venue. Après plusieurs congrès précurseurs²², Billy Graham et son association organisent ensemble avec John Stott le premier congrès pour l'évangélisation mondiale en 1974.

2400 délégués de 150 pays se rencontrent à Lausanne en Suisse et signent un document final qui deviendra la charte fondamentale du mouvement évangélique. Il est remarquable que pour la première fois quelques théologiens du Sud trouvent une place et une plateforme dans un rassemblement toujours dominé par les Occidentaux. Il faut mentionner René Padilla, Samuel Escobar, Vinoth Ramachandra, Zac Niringyie, entre autres. Ils contribuent substantiellement au succès de ce congrès. Il est intéressant de constater qu'ils sont en majorité issus du nouveau mouvement étudiant évangélique (IFES) où John Stott est pleinement

²¹ Cf. Peter BEYERHAUS, « Theology of Salvation in Bangkok », *Christianity Today* 13, 30 mars 1973 ; IDEM, « Mission and Humanization », *International Review of Mission* LX, 237, 1971, p. 11-24.

²² Surtout Wheaton (1966), Berlin (1966) et Francfort (1970). Cf. Harold LINDSELL (sous dir.), *La mission de l'Église dans le monde*, Lavigny, Groupes Missionnaires, 1968 (cf. la « Déclaration de Wheaton », p. 243-268) ; *Un seul monde, un seul Évangile, un seul devoir*, Congrès mondial sur l'évangélisation à Berlin 1966, Genève, Labor et Fides, 1967 ; « Déclaration de Francfort sur la crise fondamentale de la mission », *La Revue Réformée* 85, 1, 1971 ; les congrès sont résumés dans Hannes WIHER, « Débat entre évangélisation et action sociale : vers la mission intégrale », in *La mission intégrale, vol. 2. Regards historiques, philosophiques, bibliques et théologiques*, sous dir. McTair WALL, Charols, Excelsis, 2023, p. 17-61.

engagé²³. En 1974, Billy Graham est à l'apogée de son ministère d'évangéliste. Il adopte un style revivaliste d'évangélisation comportant un simple message conversionniste. Cette approche, qui a une grande influence sur le congrès, s'avère mal acceptée par les théologiens du Sud. Ainsi, 400 des 2400 délégués, essentiellement des représentants du Sud, ne signent pas le document final, mais rédigent ce qui sera connu comme une « déclaration alternative de Lausanne » avec le titre emblématique : « Implications théologiques d'un discipulat radical »²⁴. Le document suscite des réactions très vives et controversées. Fait remarquable : John Stott le signe. Avec son soutien, il est également inclus dans les Actes du congrès²⁵.

Le comité de suivi du premier congrès se transforme en « Comité de Lausanne pour l'évangélisation mondiale » (CLEM). Il organise deux autres congrès mondiaux (à Manille en 1989 et au Cap en 2010²⁶) et une cinquantaine de consultations thématiques²⁷. Un

²³ En 1947, dix mouvements nationaux ont fondé l'Union Internationale des Groupes bibliques universitaires (GBU). Pour l'historique de l'IFES, cf. Timothée Joset, *Le sacerdoce de tous les étudiants. Fondements historiques, théologiques et missiologiques d'un ministère universitaire international*, Carlisle, Langham, 2023.

²⁴ LAUSANNE MOVEMENT, « Theological Implications of Radical Discipleship », in DOUGLAS, *Let the Earth Hear His Voice*, p. 1294-1296. Pour une courte discussion, cf. WIHER, « Débat entre évangélisation et action sociale », p. 40-42.

²⁵ Cf. p. ex. Alister CHAPMAN, « Evangelical International Relations in the Post-Colonial World. The Lausanne Movement and the Challenge of Diversity, 1974–89 », *Missiology* vol. 37, n° 3, 2009, p. 355-368 ; Brian STANLEY, « “Lausanne 1974” : The Challenge from the Majority World to Northern-Hemisphere Evangelicalism », *Journal of Ecclesiastical History* vol. 64, n° 3, 2013, p. 533-551.

²⁶ Pour les déclarations respectives, cf. le site du Mouvement de Lausanne (<https://www.lausanne.org/fr>) ; Jean-Paul REMPP, (sous dir.), *Évangéliser, témoigner, s'engager. Les documents de référence du Mouvement de Lausanne*, Charols, Excelsis, 2017 ; IDEM, « L'avenir de l'évangélisation du monde, préoccupation du Mouvement de Lausanne », *Théologie évangélique* 9, 3, 2010, p. 203-216.

²⁷ Pour la liste et les rapports des consultations, cf. les *Lausanne Occasional Papers* (LOP) sur le site de Lausanne (<https://www.lausanne.org/fr>) ; voir aussi le résumé des congrès et des consultations dans WIHER, « Débat entre évangélisation et action sociale », in WALL, *La mission intégrale*, vol. 2, p. 17-61.

quatrième congrès est prévu à Séoul en Corée en septembre 2024. La création de cette structure à part signifie pour Jacques Matthey, une troisième rupture entre le mouvement œcuménique et les évangéliques, la première rupture ayant été l'absence des évangéliques au CIM, et la deuxième, lors de l'intégration du CIM dans le COE, le refus de certaines missions évangéliques d'intégrer le COE²⁸.

Le mouvement évangélique est cependant hétérogène, comprenant des courants aussi divers que les piétistes, les pentecôtistes, les charismatiques, les Églises d'initiative africaine, asiatique et latino-américaine, et les mouvements dits « autochtones » (aussi appelés des mouvements d'*insider* ou « Églises sans église », c'est-à-dire des groupes chrétiens sans structures visibles). Structurellement, l'identité évangélique ne se « démarque » pas nécessairement. Ainsi, on peut trouver des évangéliques dans toutes les églises chrétiennes. Historiquement, la spiritualité des évangéliques se fonde sur celle du second grand réveil dit de la sanctification qui a produit les missions « de la seconde vague » dites « par la foi » (*Faith Missions*)²⁹.

Le Mouvement de Lausanne et l'Alliance évangélique mondiale

Après le congrès de Lausanne en 1974, de nombreuses personnes, dont John Stott et Jack Dain, plaident pour qu'il n'y ait pas d'autre structure mondiale évangélique, et l'AEM fait un appel formel dans ce sens. Cependant, certains exercent des pressions en faveur de la création d'une nouvelle entité, peut-être parce qu'ils viennent de cultures où la multiplicité d'organisations concurrentes est simplement l'expression d'un certain esprit d'entreprise et donc

²⁸ MATTHEY, « Édimbourg 1910 et son approche de la relation entre mission et unité », p. 89s.

²⁹ Pour une discussion plus détaillée de la question : « Qui sont les évangéliques ? », cf. Hannes WIHER, « Introduction », in *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 11-18.

parfaitement acceptable. Billy Graham est en faveur d'une nouvelle organisation, avec pour seul objectif l'évangélisation.

Depuis 1974, une fusion entre le Mouvement de Lausanne et l'AEM a été recherchée à plusieurs reprises. Jusqu'à la fin de sa longue vie, Stott a continué à prier pour une relation plus étroite, voire une fusion, entre les deux organisations. En 1980, l'AEM lance un appel formel à Lausanne en faveur d'une fusion. L'ironie de la chose, c'est que nombre de ceux qui servent Lausanne au fil des ans sont également des membres de leur Alliance nationale, et que Lausanne continue à dépendre fortement des leaders et des réseaux favorisés par les Alliances évangéliques nationales, ainsi que des ministères de l'AEM, y compris ses commissions. En 2011, il est demandé que l'un des groupes de travail de Lausanne s'intègre à une commission parallèle de l'AEM, mais la demande est rejetée par les dirigeants de Lausanne.

Positions théologiques du Mouvement de Lausanne

Plus de cent ans après la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910, et cinquante ans après le premier congrès de Lausanne en 1974, on distingue quatre branches chrétiennes³⁰, dont deux mouvements protestants et deux organismes évangéliques, avec des structures et des positions théologiques distinctes. Dans la suite de cet article, il s'agira, après ce survol historique, de caractériser les positions théologiques du Mouvement de Lausanne et d'évaluer ensuite son impact missiologique. Comme le Mouvement de Lausanne est un mouvement avec un but missionnaire, si nous parlons de positions théologiques, il s'agira d'énoncés dans le cadre de la théologie de la mission. En effet, l'un des héritages les plus durables du Mouvement

³⁰ Les Églises catholique et orthodoxe et les mouvements œcuménique et évangélique. Pour une discussion plus détaillée, cf. Timothy C. TENNENT, *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Grand Rapids, Zondervan, 2010, p. 40.

de Lausanne est le développement de la théologie de la mission énoncée dans ses déclarations principales : la Déclaration de Lausanne, le Manifeste de Manille et l'Engagement du Cap³¹.

Déclaration de Lausanne (1974)

Lors d'une cérémonie émouvante à la fin du congrès de Lausanne en 1974, les dirigeants évangéliques signent le document qui, dans la suite, est accepté et diffusé dans le monde entier. En quelques années, le document est devenu la déclaration de foi d'un nombre incalculable d'églises, de nouveaux mouvements chrétiens, de facultés de théologie et d'instituts bibliques, ainsi que de sociétés missionnaires. Dans sa traduction française, un aspect de son titre anglais, *Lausanne Covenant*, littéralement « alliance de Lausanne », se perd. Or le document est non seulement un résumé théologique qui exprime un consensus évangélique, mais un « engagement » pris par les leaders évangéliques. Cet aspect sera à nouveau au premier plan dans l'Engagement du Cap.

Aujourd'hui la Déclaration de Lausanne est largement considérée comme l'un des documents théologiques les plus importants du mouvement évangélique. Son influence a été considérable. Christopher Wright remarque que,

Ce texte permet de comprendre les différents aspects de la mission. Il insiste sur les nécessités parallèles de l'annonce de l'Évangile et de l'action sociale. La Déclaration rappelle la nécessité d'enseigner et de se former à la mission en tenant compte du contexte culturel. Et elle reflète la dimension intégrale de l'enseignement biblique. Cette déclaration a permis d'unir les chrétiens évangéliques autour d'un noyau de convictions et de foi communes relatives à la mission³².

³¹ Ces trois documents sont disponibles sur : <https://www.lausanne.org/fr>. Dans cette section, nous nous basons essentiellement sur Timothy C. TENNENT, « Lausanne and Global Evangelism. Theological Distinctives and Missiological Impact », in DAHLE *et al.*, *The Lausanne Movement*, p. 45-60.

³² Christopher WRIGHT, « Aimer Dieu, servir le monde », *Christianisme aujourd'hui* 9, octobre 2010, p. 15.

Ian Rutter, à son tour, loue la qualité et la profondeur du document, l'attitude d'humilité et de repentance et l'apport des théologiens du Sud :

Le congrès de Lausanne, et plus exactement, les études qu'il a suscitées, est marqué par une qualité et une profondeur de réflexion supérieures à celles de ses prédécesseurs. Une certaine maturité se dégage de ces documents : un changement d'attitude exprimé notamment par le ton pénitent de la Déclaration, une appréciation accrue de la complexité et de la diversité des problèmes auxquels l'Église est confrontée, et l'apport nouveau des théologiens du Tiers Monde, notamment latino-américains, en ce qui concerne la responsabilité sociale de l'Église³³.

La Déclaration de Lausanne comporte quinze articles qui énoncent les positions théologiques principales du Mouvement de Lausanne. Examinons chacune des affirmations centrales du document.

Le dessein de Dieu (art. 1) : le Dieu trinitaire est un Dieu missionnaire qui nous appelle à participer à sa mission rédemptrice dans le monde. « Il a appelé du milieu du monde un peuple qui lui appartient et il l'a envoyé dans le monde pour servir et témoigner, pour faire avancer son règne, édifier le Corps du Christ et glorifier son nom. » En d'autres termes, la mission relève davantage de la personne de Dieu, qui il est, que de nous et de ce que nous faisons.

L'autorité et la puissance de la Bible (art. 2) : pour le Mouvement de Lausanne, le rôle de la Bible dans l'évangélisation est d'une importance primordiale. Il affirme « l'inspiration divine, la vérité et l'autorité de l'Écriture... Il n'y a point d'erreur dans tout ce qu'elle affirme ». Le Mouvement de Lausanne embrasse à la fois ceux qui

³³ Ian RUTTER, « Une analyse des fondements théologiques des déclarations récentes du Conseil œcuménique des Églises, de l'Église catholique romaine et du mouvement évangélique à propos de la mission et de l'évangélisation », thèse de doctorat soutenue à la Faculté de théologie protestante, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2004, p. 156.

entendent par « point d'erreur » l'inerrance dans les moindres détails, comme aussi ceux qui affirment une inerrance limitée qui reconnaît que la Bible est entièrement digne de foi, même si les auteurs n'ont pas toujours été techniquement exacts sur certains faits historiques ou scientifiques, ou lorsque des détails différents émergent de multiples témoins d'un même événement. Ainsi, le Mouvement de Lausanne a su éviter la problématique qui a sérieusement empêché le développement de l'AEM.

Le Christ unique et universel (art. 3) : le Mouvement de Lausanne affirme « qu'il n'y a qu'un seul Sauveur et un seul Évangile... Jésus-Christ, qui est le seul Dieu-homme et qui s'est livré comme unique rançon pour les pécheurs, est le seul médiateur entre Dieu et les hommes. » Le Mouvement de Lausanne rejette donc l'universalisme traditionnel ainsi que les diverses formes christocentriques d'universalisme (comme l'inclusivisme) en insistant non seulement sur la suprématie de Jésus-Christ, mais aussi sur l'importance de l'appel à la repentance explicite et à la foi en Jésus-Christ pour le salut.

La nature de l'évangélisation / l'Église et l'évangélisation (art. 4 et 6) : alors que l'article 4 se concentre sur l'évangélisation, l'article 6 précise que la tâche de l'évangélisation mondiale est centrée sur l'Église. L'Évangile n'est pas simplement un message verbal, mais c'est un message qui est incarné dans une communauté de foi vivante dans ce monde. « Dans sa mission de service sacerdotal, l'Église doit accorder la priorité à l'évangélisation... L'Église est au centre même du dessein de Dieu pour l'univers ; elle est le moyen choisi par lui pour répandre l'Évangile. » Dans la suite, une phrase de cet article est devenue le mot d'ordre du Mouvement de Lausanne : « L'Évangile entier par l'Église entière au monde entier. » Il marquera particulièrement le Manifeste de Manille.

La responsabilité sociale du chrétien / liberté et persécution (art. 5 et 13) : le Mouvement de Lausanne conduit le mouvement évangélique mondial à écouter les voix de nombreux chrétiens du

monde entier qui estiment que l'Église n'a pas fait preuve d'une solidarité suffisante avec les personnes marginalisées, persécutées ou privées de justice. Ce qui peut s'exprimer ainsi : il reconnaît le témoignage de Billy Graham et de mère Teresa. Toutefois, il n'a pas toujours su comment mettre les deux en relation. Pour certains, l'action sociale est le *pont* vers l'évangélisation, pour d'autres la *conséquence* naturelle de l'évangélisation, pour encore d'autres le *partenaire* complémentaire³⁴.

La coopération dans l'évangélisation / la collaboration des églises dans l'évangélisation (art. 7 et 8) : le Mouvement de Lausanne affirme que ceux qui partagent la même foi biblique devraient être étroitement unis dans la communion fraternelle, le travail et le témoignage. Le Mouvement de Lausanne devient une plate-forme mondiale sur laquelle des églises évangéliques souvent négligées ont pu se rencontrer et former des partenariats viables pour l'évangélisation mondiale. Bien que centré sur l'Église, Lausanne a également contribué à relier une multitude d'organisations para-ecclésiastiques engagées dans la traduction de la Bible, la formation théologique, la distribution de littérature, la radio et la télévision, et l'évangélisation proprement dite, pour n'en citer que quelques-unes.

L'urgence de l'évangélisation (art. 9) : le Mouvement de Lausanne a comme but tout particulièrement le progrès de l'évangélisation mondiale et a donné l'impulsion à toute une vague de recherches pour comprendre les barrières socioculturelles qui empêchent les peuples de comprendre et d'accepter l'Évangile.

Évangélisation et culture (art. 10) : si chaque culture manifeste la puissance du péché, il est également vrai que chaque culture est

³⁴ Pour une discussion plus détaillée sur le rapport entre évangélisation et action sociale, cf. TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 387-406 ; Hannes WIHER, « Bilan : un holisme avec des distinctions bibliques », in WALL, *Mission intégrale*, vol. 2, p. 174-185.

« empreinte de beauté et de bonté ». Le Mouvement de Lausanne affirme que Dieu est la source et le soutien de la culture physique et sociale. Il soutient la conviction chrétienne selon laquelle Dieu est au-delà de toutes les cultures humaines et qu'il a pourtant choisi de se révéler dans les particularités des cultures humaines.

Enseignement et autorité (art. 11) : le Mouvement de Lausanne a aidé les églises évangéliques à comprendre que l'évangélisation ne peut pas se réduire théologiquement à des « décisions pour le Christ » ou à une vision du salut qui est identifiée à la seule doctrine de la justification. Au contraire, l'évangélisation inclut fondamentalement la formation de disciples et une nouvelle génération de leaders chrétiens théologiquement formés.

Le combat spirituel (art. 12) : une position théologique qui découle du cadre plus large de la mission de Dieu est la reconnaissance que l'avancement de l'Église n'est pas, en fin de compte, seulement une tâche logistique ou managériale, mais fait partie intégrante d'un combat spirituel qui doit être mené par la prière. L'Église ne combat pas simplement les forces de la théologie libérale, des idéologies ou des religions non chrétiennes. Nous sommes engagés dans un combat spirituel contre les puissances du mal qui cherchent à contrecarrer l'Église et à entraver les progrès de l'évangélisation mondiale. C'est pourquoi le Mouvement de Lausanne reconnaît l'importance de l'appel à la pureté, à la fidélité dans la prière et à la reconnaissance des puissances spirituelles qui s'opposent à nous.

La puissance du Saint-Esprit (art. 14) : certaines expressions de l'Église ont été foncièrement christocentriques, mais n'ont pas toujours intégré la centralité du Dieu trine dans l'œuvre de l'évangélisation mondiale. Le Mouvement de Lausanne affirme que le Père est l'initiateur, l'expéditeur et le but de la mission. Le Fils incarne et concrétise la mission rédemptrice de Dieu. Le Saint-Esprit enfin est la présence puissante de Dieu dans sa mission dans le monde. Sans la puissance et le témoignage de l'Esprit saint,

personne ne sera convaincu de péché, ne sera capable de placer sa foi en Christ ni de grandir dans la foi chrétienne. C'est l'Esprit qui renouvelle l'Église et qui nous rend capables d'être ses témoins dans le monde. L'Esprit permet également que l'Église puisse manifester toutes les réalités de la Nouvelle Création au milieu d'un monde en proie au péché et à la mort.

Le retour du Christ (art. 15) : enfin, la Déclaration de Lausanne embrasse une vision chrétienne de l'histoire qui s'inscrit dans une perspective eschatologique où le retour glorieux et visible de Jésus-Christ mettra fin à l'histoire humaine, jugera le monde et accomplira son plan salvifique et son royaume éternel. La mission de l'Église se déroule entre l'ascension et le retour du Christ par un témoignage transculturel intentionnel.

Manifeste de Manille (1989)

En 1989, plus de 4000 leaders chrétiens se rassemblent à Manille aux Philippines. Il est important de comprendre que le Manifeste de Manille (1989) et l'Engagement du Cap (2010) n'ont pas été conçus pour remplacer la Déclaration de Lausanne ou pour envisager des changements majeurs dans les positions théologiques du Mouvement de Lausanne. L'objectif de ces documents est plutôt de s'appuyer sur les fondements de la Déclaration de Lausanne et de mettre en lumière les nouveaux défis auxquels l'Église est confrontée ou des thèmes missiologiques qui requièrent une plus grande clarification et une réflexion plus approfondie.

Le Manifeste de Manille s'articule autour de vingt et une affirmations liminaires qui réaffirment largement la substance de la Déclaration de Lausanne. Les douze articles qui suivent approfondissent certains aspects théologiques, culturels et ecclésiaux. Dans les affirmations, on trouve deux éléments distinctifs qui n'étaient pas explicitement présents dans la Déclaration de Lausanne. D'abord, il y a l'affirmation que le Jésus de l'histoire est le même que le Christ de la gloire (Affirmation 5).

Ensuite, on trouve dans l’Affirmation 18 l’appel à consacrer davantage de temps à l’étude de la société afin de mieux comprendre ses « structures, valeurs et besoins » dans le cadre du travail plus large de l’élaboration d’une stratégie missionnaire. Cette affirmation implique un travail approfondi en anthropologie culturelle et sociale. On pourrait alors parler d’un « tournant culturel » du Mouvement de Lausanne³⁵.

Engagement du Cap (2010)

En 2010, plus de 4200 leaders évangéliques de 198 pays se rencontrent pour réfléchir sur les progrès de l’évangélisation mondiale. C’est le premier congrès de Lausanne avec davantage de représentants venus du monde majoritaire que de l’Occident. L’Engagement du Cap est d’une part une affirmation claire des positions théologiques de la Déclaration de Lausanne, et d’autre part un recadrage complet de la manière dont l’Évangile peut être proclamé plus efficacement dans les nouveaux contextes du XXI^e siècle.

Dans sa première partie, l’Engagement du Cap réorganise tout le travail théologique du Mouvement de Lausanne autour du thème de l’amour de Dieu : « Nous aimons parce que Dieu nous a aimés le premier » (1 Jn 4.19). C’est en fait une nouvelle présentation du premier article de la Déclaration de Lausanne. Sur cette base, « nous aimons le Dieu vivant ; nous aimons le Père ; nous aimons le Fils ; nous aimons le Saint-Esprit ; nous aimons la Parole de Dieu ; nous

³⁵ La notion de « tournant culturel » peut avoir différentes significations dans les sciences sociales et la missiologie. À l’origine, elle impliquait le passage au modèle sémiotique (heuristique) de la culture dans les années 1960-1980, observé par Clifford GEERTZ, « Blurred Genres », *The American Scholar* 49, 1980, p. 165-179. Voir également Michael A. RYNKIEVICH, *Soul, Self, and Society. A Postmodern Anthropology for Mission in a Postcolonial World*, Eugene, Cascade, 2011, p. 1-10 ; Paul G. HIEBERT, *Missiological Implications of Epistemological Shifts*, Harrisburg, PA, International Trinity Press, 1999. Voir aussi la section « Un accent sur l’accessibilité de l’Évangile » ci-dessous.

aimons le monde de Dieu ; nous aimons l'Évangile de Dieu ; nous aimons le peuple de Dieu ; et finalement nous aimons la mission de Dieu ».

La deuxième partie du document identifie six thèmes clés qui, une fois de plus, reprennent de nombreux thèmes classiques du Mouvement de Lausanne. Plusieurs nouveaux éléments ont été introduits dans l'Engagement du Cap, notamment la protection de la création (II.B, 5) et une forte critique de l'évangile de la prospérité (II.E, 5). Le document est un appel à l'Église de revenir à l'humilité, à l'intégrité et à la simplicité (II.E), et de rester fidèle au milieu d'un monde brisé qui est de plus en plus hostile à l'Évangile (II.B).

Impact missiologique du Mouvement de Lausanne

Après le survol historique et les positions théologiques énoncées dans les déclarations, nous voulons évaluer l'impact missiologique du Mouvement de Lausanne³⁶. Celui-ci doit être mesuré par rapport au contexte socioculturel, démographique et théologique au début du XXI^e siècle qui est bien différent de celui de la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg au début du XX^e siècle. Timothy Tennent y décèle sept tendances contemporaines principales qui influent sur la mission mondiale³⁷ : 1) l'effondrement de la chrétienté en Occident ; 2) la montée d'une culture postmoderne (ou moderne tardive) qui suscite une crise culturelle, théologique et ecclésiastique en Occident ; 3) l'effondrement du paradigme « l'Occident atteint le reste » (*from the West to the rest*) ; 4) le

³⁶ Pour d'autres évaluations, cf. p. ex. Jean-Paul REMPP, « Le Mouvement de Lausanne après le Cap. Évolution et perspectives », *Théologie évangélique* 11, 3, 2012, p. 125-202 ; René PADILLA, « L'avenir du Mouvement de Lausanne », *Perspectives missionnaires* n° 62, 2011, p. 30-36 (extrait de IDEM, « The Future of the Lausanne Movement », *International Bulletin of Missionary Research* vol. 35, n° 2, avril 2011, p. 86-88) ; TENNENT, « Lausanne and Global Evangelism. Theological Distinctives and Missiological Impact », p. 53-59.

³⁷ Timothy C. TENNENT, « Seven Megatrends That Are Shaping Twenty-first Century Missions », in *Invitation to World Missions*, p. 18-50.

christianisme en tant que phénomène mondial et le transfert de son centre de gravité ; 5) l'émergence d'une quatrième branche du christianisme très hétérogène³⁸ à côté des sensibilités catholique, orthodoxe et protestante ; 6) la mondialisation avec les phénomènes de migration, d'urbanisation et des nouvelles technologies de transport et de communication ; et 7) un œcuménisme méta- et post-structurel plus profond.

Par la suite, nous présentons les éléments principaux où nous décelons un impact du Mouvement de Lausanne, positif ou négatif.

Un but commun : « l'Évangile entier par l'Église entière au monde entier »

Selon son site, « le Mouvement de Lausanne met ensemble les acteurs clés avec de nouvelles idées pour l'évangélisation mondiale afin de voir : l'Évangile mis à la portée de chacun ; des Églises qui font des disciples, accessibles à tous les peuples en tout lieu ; des leaders à l'image du Christ dans chaque Église et dans chaque secteur ; et un impact du royaume dans chaque sphère de notre société ». Cette déclaration d'intention, connue comme la « vision quadruple de Lausanne », a donné une impulsion énorme au rassemblement et à l'identité des évangéliques, à la réflexion théologique et missiologique ainsi qu'aux efforts des évangéliques dans l'évangélisation mondiale. Dans l'article 6 de la Déclaration de

³⁸ La quatrième branche très diverse (que Tennent appelle les « indépendants »), à côté des Églises catholique et orthodoxe et le mouvement œcuménique, inclut les sensibilités piétistes, évangéliques, pentecôtistes, charismatiques, indépendants et marginaux. La *World Christian Encyclopedia* donne les chiffres suivants pour les quatre branches : pour 1900, 266 millions de catholiques, 116 millions d'orthodoxes, 134 millions de protestants et 9 millions d'indépendants. Pour mi-2024, 1,278 milliard de catholiques, 625 millions de protestants, 421 millions d'indépendants et 293 millions d'orthodoxes. TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 40 ; Gina A. ZURLO, Todd M. JOHNSON, Peter F. CROSSING, « World Christianity 2024. Fragmentation and Unity », *International Bulletin of Mission Research* 48, 1, 2024, p. 51.

Lausanne, on trouve une formule résumant la déclaration d'intention ci-dessus qui est devenue le mot d'ordre du Mouvement de Lausanne : « L'Évangile entier par l'Église entière au monde entier ». Cette formulation est très concise ; c'est sans doute pour cette raison qu'elle a trouvé une large diffusion. Nous y reviendrons ci-dessous.

Si on compare le mot d'ordre de Lausanne au triple but de l'AEM, on trouvera plusieurs éléments en commun. Ce dernier comporte : 1) « le progrès de la bonne nouvelle » (Ph 1.12) ; 2) « la défense et la confirmation de la bonne nouvelle » (Ph 1.7) ; 3) la communion à l'Évangile (Ph 1.5). Alors que l'AEM se perçoit comme une représentation générale des évangéliques, le Mouvement de Lausanne se comprend, surtout au départ, prioritairement comme un réseau en vue de l'évangélisation mondiale.

Un renforcement de l'identité évangélique

Le Mouvement de Lausanne a donné un coup de pouce à la clarification de l'identité évangélique comme l'AEM elle-même n'avait pas pu le faire. Avec la Déclaration de Lausanne, un texte d'identification évangélique a été créé qui a vu une diffusion très large. Les multiples consultations de Lausanne, qui ont réfléchi sur des thèmes très divers perçus comme de nouveaux défis pour la foi évangélique à la fin du xx^e et au début du xxi^e siècle, ont créé un sentiment d'inclusion surtout chez les évangéliques du Sud maintenant majoritaires et ont élargi l'espace de participation des évangéliques.

Théologiquement parlant, le Mouvement de Lausanne reprend les quatre traits communs des évangéliques selon David Bebbington, qui sont le biblicisme, le crucicentrisme, le

conversionnisme et l'activité missionnaire³⁹. En premier lieu, la conviction que la Bible est la Parole de Dieu et que son autorité est souveraine pour toutes les questions de foi et de vie réunit tous les évangéliques. Cette affirmation fait l'objet de l'article 2 de la Déclaration de Lausanne. Les évangéliques adhèrent à une christologie conservatrice qui inclut la divinité et la naissance virginale du Christ, sa mort expiatoire à la croix, sa résurrection et son retour. Ensuite, selon l'enseignement de Jésus-Christ dans son entretien avec Nicodème (Jn 3.3) et celui de Pierre à la Pentecôte (Ac 2.38), on ne naît pas chrétien, mais on le devient par un acte de foi personnel en Jésus-Christ. Les évangéliques parlent donc de la conversion et de la nouvelle naissance. Dans cette expérience personnelle de foi, ce ne sont ni la motivation ni les modalités qui sont essentielles, mais le résultat : la paix avec Dieu, l'assurance du salut, la marche progressive sur le chemin de la sanctification, l'esprit de prière, la faim de la Parole de Dieu, l'amour de Dieu, du Christ et des frères et sœurs, ce qui conduit à une recherche de la communion fraternelle. Enfin, animés de la joie du salut qui a transformé leur vie, les évangéliques font part de leur foi. C'est ce qu'on appelle positivement l'évangélisation et négativement le prosélytisme. Ces quatre traits construisent une *identité positive* des évangéliques.

Ces mêmes quatre caractéristiques font que les évangéliques se démarquent d'autres traditions du christianisme : l'autorité des Écritures s'oppose à la raison autonome des Lumières comme aussi

³⁹ David BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from 1730 to the 1980s*, Londres, Unwin Hyman, 1989, p. 2-3. Cf. aussi Alfred KUEN, *Qui sont les évangéliques ? Identité, unité et diversité du mouvement*, St-Légier, Emmaüs, 1998, p. 17-37 ; Sébastien FATH, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 21-66 ; Louis SCHWEITZER, « Typologie des spiritualités évangéliques », in *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*, Cléon d'Andran, Excelsis, 1997, p. 135-150 ; Bernard BOLAY, « L'expérience spirituelle et personnelle de la conversion », *Hokhma* 60, 1995, p. 85-98, surtout p. 88s.

aux traditions d'Églises. La nécessité d'une foi personnelle s'éloigne de la croyance en l'efficacité des sacrements. L'accent sur l'évangélisation constitue un refus du syncrétisme moderne qui considère que toutes les religions se valent (« pourvu qu'on soit sincère »). Cette opposition à des courants dominants dans les différentes Églises chrétiennes marque une *identité négative*, mais fonde aussi leur diversité⁴⁰.

Se fondant sur l'articulation entre doctrine biblique et expérience personnelle, Jacques Blandenier parle d'une identité bipolaire des évangéliques : « Tantôt le contenu de l'enseignement révélé (*fides quae creditur* : la foi transmise aux saints une fois pour toutes) ; tantôt l'attitude du croyant devant son Dieu (*fides qua creditur* : ta foi t'a sauvé) »⁴¹. L'articulation variée de la doctrine et de l'expérience a donné naissance à des nuances diverses à l'intérieur du mouvement évangélique que le Mouvement de Lausanne a su réunir : l'expérience spirituelle est première pour le piétisme, le méthodisme, les réveils, le pentecôtisme et le mouvement charismatique. La doctrine prévaut pour les courants anglicans et réformés⁴².

La Déclaration de Lausanne et les deux déclarations suivantes ont su trouver un équilibre théologique qui a fait qu'elles sont devenues une base identitaire pour une large partie du monde évangélique dans les hémisphères nord et sud.

Une plateforme d'échange, de réflexion et d'encouragement en vue de l'évangélisation mondiale

Avec les trois congrès et les multiples consultations, le Mouvement de Lausanne a créé une plateforme d'échange, de

⁴⁰ KUEN, *Qui sont les évangéliques*, p. 22-38.

⁴¹ Jacques BLANDENIER, « Les grandes fractures au sein du protestantisme », *Hokhma* 60, 1995, p. 3-34.

⁴² SCHWEITZER, « Typologie des spiritualités évangéliques », p. 137.

réflexion théologique et d'encouragement fraternel parmi les évangéliques. Progressivement, les représentants et théologiens du Sud ont été inclus dans les débats et les organes de délibération et de décision. Néanmoins, il y a eu des bémols dans l'histoire du Mouvement de Lausanne, quand les théologiens du monde majoritaire avec leurs points de vue différents n'ont pas été écoutés ou marginalisés dans les débats et les décisions. Cela a par exemple été le cas lorsqu'ils se sont sentis obligés de rédiger la « déclaration alternative de Lausanne ».

À titre d'illustration, nous présentons l'évaluation de l'Engagement du Cap et du Mouvement de Lausanne par René Padilla. Il a été engagé dans le mouvement des GBU avec John Stott (1959-1982). Après le ministère étudiantin il est devenu le fondateur et le secrétaire général de la Fraternité théologique latino-américaine (1983-1992), ensuite, le président international de *Tear Fund* et du Réseau Michée. Il a dit à Douglas Birdsall, alors président du Mouvement de Lausanne :

Je suis heureux du contenu de l'Engagement du Cap... C'est un document remarquable. Pour ma part, j'y ai recherché trois choses : 1) la mondialisation et la pauvreté ; 2) un appel à un discipulat radical ; et 3) une préoccupation écologique. J'y ai trouvé tous ces points, et je suis très heureux de la façon dont ils ont été traités⁴³.

Mais Padilla critique le Mouvement de Lausanne pour sa préoccupation trop marquée pour la stratégie de l'évangélisation mondiale (selon lui une démarche états-unienne), la dichotomie entre la spiritualité évangélique et la responsabilité sociale, la place insuffisante réservée à la réflexion théologique, un manque de prise en compte du contexte, et le manque de prise en compte du

⁴³ Conversation de René Padilla le 3 août 2012 avec Douglas Birdsall, alors président du Mouvement de Lausanne, d'après un mail de ce dernier aux responsables de Lausanne, cité par Jean-Paul REMPP, « Le Mouvement de Lausanne après le Cap. Évolution et perspectives », *Théologie évangélique* 11, 3, 2012, p. 143.

transfert du centre de gravité du christianisme vers le Sud et l'Est⁴⁴. Il constate aussi que « le lieu d'organisation, de leadership, de contrôle des ressources financières et de prise de décision stratégique tend à rester dans le Nord et en Occident »⁴⁵. Nous reviendrons sur les critiques de Padilla dans les sections suivantes.

Un accent sur l'accessibilité à l'Évangile par une missiologie pragmatique, stratégique et managériale

Une des critiques de René Padilla, Samuel Escobar et Wilbert Shenk est qu'une réflexion missiologique stratégique et une approche managériale de l'évangélisation semblent avoir pris le dessus dans le Mouvement de Lausanne. Il faut cependant relever au moins un aspect positif dans le développement d'une réflexion approfondie sur les barrières linguistiques et socioculturelles pour l'accès à l'Évangile.

À titre d'exemple, au premier congrès de Lausanne, Ralph Winter insiste sur le sens du mot grec *éthnè*, habituellement traduit en français par « nations » ; pour lui il signifie « peuples ethnolinguistiques ». Il s'agit donc de savoir quels peuples ne sont pas encore atteints avec la bonne nouvelle de Jésus-Christ. C'est ainsi que beaucoup d'organismes missionnaires entreprennent des recherches pour connaître les « peuples non atteints » – une expression introduite par Ralph Winter – et les obstacles

⁴⁴ Wilbert Shenk soutient avec Padilla et Escobar que les réflexions stratégiques prévalent sur la réflexion théologique dans le Mouvement de Lausanne. René PADILLA, « L'avenir du Mouvement de Lausanne », *Perspectives missionnaires* n° 62, 2011, p. 33-35 ; Wilbert R. SHENK, « 2004 Forum for World Evangelization. A Report », *International Bulletin of Missionary Research* 29, 2, 2005, p. 31 ; cf. Samuel ESCOBAR, « A Movement Divided. Three Approaches to World Evangelization Stand in Tension with One Another », *Transformation* 8, October 1991.

⁴⁵ PADILLA, « L'avenir du Mouvement de Lausanne », p. 35.

linguistiques et socioculturels qui gênent leur accès à l'Évangile⁴⁶. À titre d'exemple, Wycliffe/SIL lance le projet Vision 2025 afin de faire une traduction de la Bible dans chaque langue qui en a besoin dans les cinquante ans jusqu'à 2025⁴⁷.

Bien qu'il n'apparaisse pas dans le Manifeste, c'est lors du congrès à Manille en 1989 que Luis Bush, le président d'AD 2000 et au-delà, introduit le concept de la « Fenêtre 10/40 ». Il s'agit des régions de l'Afrique du Nord et de l'Asie situées entre le dixième et le quarantième degré de latitude nord, où vivent les deux tiers de la population mondiale, et qui sont caractérisées par le niveau de pauvreté le plus élevé et l'accès le plus faible à l'Évangile⁴⁸. Dans la suite, des douzaines de sociétés missionnaires et d'églises ciblent un travail d'implantation d'églises dans cette région du monde qui inclut le cœur des mondes islamique, hindou et bouddhiste. Le travail remarquable du *Projet Josué*, l'initiative *Adopter-un-peuple*, *AD 2000 et au-delà*, les recherches approfondies de l'*International Mission Board* des Baptistes du Sud et de la *World Christian Database*, entre autres, ne seraient pas là où ils sont aujourd'hui sans l'impulsion de Lausanne.

⁴⁶ Ralph D. WINTER, « The Highest Priority. Cross-Cultural Evangelism », in DOUGLAS, *Let the Earth Hear His Voice*, p. 213-241 ; cf. Ralph D. WINTER et Steven C. HAWTHORNE (sous dir.), *Perspectives on the World Christian Movement*, 4^e éd., Pasadena, William Carey Library, 2009, p. 379.

⁴⁷ Situation du projet Vision 2025 en octobre 2023 : sur les 7394 langues parlées dans le monde par 7,42 milliards de personnes, 736 langues (5,96 milliards) ont la Bible entière, 1658 langues (824 millions) ont le N.T. (certaines ont aussi des parties de l'A.T.), et 1264 langues (449 millions) ont des parties de la Bible. Par conséquent, 3736 langues (191,5 millions) n'ont aucune partie de la Bible : 1148 langues sont menacées d'extinction (une traduction n'a donc pas de sens), dans 1320 langues le travail a commencé, et dans 1268 langues une traduction doit encore être effectuée.

⁴⁸ La Fenêtre 10/40 n'inclut pas l'Europe et l'Indonésie où il y a également peu de chrétiens. Vu ce défaut, et après plusieurs décennies de sécularisation grandissante, cette notion est obsolète aujourd'hui.

Pour faire les recherches nécessaires, on utilise surtout les outils de l'anthropologie culturelle. En plus des analyses socioculturelles avec l'aide des sciences humaines, une réflexion sur la contextualisation du message de l'Évangile avec les outils des sciences de la communication est entreprise. C'est pourquoi certains parlent du « tournant culturel » du Mouvement de Lausanne. Tennent remarque à ce sujet :

En tant que personne qui a suivi le Mouvement de Lausanne depuis le début, il est probablement juste de constater que Lausanne s'est davantage concentré sur la pratique de la mission, parfois au détriment d'une réflexion théologique et missiologique. Durant les débuts, John Stott et Billy Graham formaient un partenariat unique de clarté théologique et de pratique ministérielle... Cependant, si Lausanne doit rester une force vive, les fondements théologiques du Mouvement et l'appel à une réflexion missiologique approfondie doivent rester au premier plan⁴⁹.

Un approfondissement missiologique

Comme Tennent le remarque, le Mouvement de Lausanne a été lancé par un tandem idéal : l'évangéliste international Billy Graham avec son association disposant des moyens financiers nécessaires pour créer une dynamique suffisante, et le pasteur John Stott, théologien remarquable, écrivain prolifique et également grand évangéliste et voyageur. C'est lui qui a essentiellement formulé les déclarations de Lausanne (1974) et de Manille (1989), et celle de Grand Rapids sur le rapport entre évangélisation et action sociale (1982). Stott avait déjà rencontré les théologiens du Sud avec leurs points de vue différents, voire opposés, dans le cadre de son ministère dans les GBU et les avait invités au premier congrès à Lausanne. C'est lui qui a accepté de publier la « déclaration alternative de Lausanne » dans les Actes de Lausanne. Dans les débats et la formulation des déclarations, il cherche une « voie

⁴⁹ TENNENT, « Lausanne and Global Evangelism », p. 57.

médiane » (assez typique de sa propre tradition anglicane) pour garder tout le monde dans le bateau.

À partir des années 1990, dans la missiologie en général et dans le Mouvement de Lausanne en particulier, on se rappelle l'importance de la réflexion théologique comme fondement de la mission. C'est Christopher Wright, le successeur de John Stott à la présidence du Groupe de travail théologique de Lausanne, qui associe davantage les théologiens du Sud et donne une nouvelle mouture à la réflexion théologique centrée sur l'amour de Dieu. Il introduit notamment la notion de mission de Dieu dans les textes du Mouvement de Lausanne avec la claire compréhension que l'Église est au cœur de la mission de Dieu dans le monde et que l'Église est le but même de la rédemption de Dieu⁵⁰. René Padilla et Samuel Escobar, à leur tour, introduisent les notions de mission intégrale et de transformation⁵¹. En analogie au « tournant culturel », on pourrait parler d'un « tournant théologique » du Mouvement de Lausanne.

L'Évangile entier : une mission holistique

Le mouvement évangélique des premières décennies du xx^e siècle n'avait pas conscience de la nécessité d'un engagement plus large à servir les pauvres, à lutter contre les injustices et à s'attaquer aux maux structurels qui piègent les gens et les privent de leurs droits. Au fond, un Évangile plus holistique a toujours été l'héritage des évangéliques et peu y étaient autant attachés que les missionnaires du xix^e siècle. Cependant, la controverse entre fondamentalistes et modernistes à la fin du xix^e et au début du xx^e siècle a eu tendance à séparer l'évangélisation de l'action sociale

⁵⁰ Cf. p. ex. Christopher WRIGHT, *La mission de Dieu. Fil conducteur du récit biblique*, trad. Alexandre SARRAN, Charols, Excelsis, 2012 (version anglaise 2006).

⁵¹ Voir p. ex. Evert VAN DE POLL (sous dir.), *Mission intégrale*, Charols, Excelsis, 2017 ; McTair WALL (sous dir.), *La mission intégrale*, vol. 2, Charols, Excelsis, 2023.

d'une manière nouvelle. En général, le fondamentalisme a tronqué l'Évangile en le réduisant à un message de salut personnel. En revanche, le mouvement œcuménique naissant a assimilé l'Évangile à un témoignage social plus large, en mettant moins l'accent sur la repentance et la foi en Jésus-Christ. L'Évangile, bien sûr, implique les deux. C'est le Mouvement de Lausanne qui a contribué à façonner et à galvaniser l'Église autour d'une mission rédemptrice plus large.

La consultation de Grand Rapids en 1982 sur le rapport entre l'évangélisation et l'action sociale a été l'une de nombreuses consultations qui ont contribué à recadrer cette question pour l'Église. Ensuite c'est lors de sa consultation en septembre 2001 à Oxford en Angleterre, quelques jours après les attentats du 11 septembre, que le Réseau Michée formule sa vision de base dans la « Déclaration du Réseau Michée sur la mission intégrale »⁵². En reprenant le terme de « mission intégrale » de la Fraternité théologique latino-américaine, qui a été largement remplacé par les notions de « mission holistique » et de « transformation », nous comprenons que l'expression se situe dans la perspective de la tendance dite des évangéliques radicaux qui ont formulé la déclaration alternative de Lausanne. René Padilla joue aussi un rôle important dans le Réseau Michée. Enfin, l'Engagement du Cap entérine la notion de mission intégrale définitivement dans les textes de Lausanne en citant la Déclaration du Réseau Michée.

Aujourd'hui, des millions de chrétiens qui ont été façonnés par le Mouvement de Lausanne s'attaquent à des questions allant de la traite des êtres humains à la pauvreté, en passant par la protection de la création. En fait, le Mouvement de Lausanne a parrainé des dizaines de consultations au fil des ans sur de multiples

⁵² « Déclaration du Réseau Michée sur la mission intégrale », en ligne sur : <http://michee-france.org/declaration-reseau-michee-mission-integrale>.

thématiques qui ont permis aux chrétiens de mieux réfléchir à des questions qui étaient l'héritage légitime du témoignage chrétien⁵³.

L'Église entière : inclure les voix du monde majoritaire

Jusque dans les années 1990, la pratique missionnaire est restée largement perçue comme les efforts de l'Église occidentale pour atteindre le monde non occidental avec l'Évangile. C'est le Mouvement de Lausanne qui a donné la parole et, littéralement une plate-forme, à des dizaines de nouvelles voix dans le christianisme mondial. Toutefois, c'est seulement lors de la consultation de 2004 à Pattaya, en Thaïlande⁵⁴, qui a rassemblé 1500 leaders du monde entier, que Lausanne a vraiment commencé à devenir plus intentionnellement mondial en termes de leadership, de représentation aux réunions et de lutte sérieuse contre les nombreux défis structurels, linguistiques et culturels qui empêchent le Mouvement d'être pleinement mondialisé. Depuis lors, Lausanne a parrainé plusieurs conférences consacrées à l'identification de leaders mondiaux émergents.

Quand on feuillette *l'Atlas sur le christianisme mondial* (2009) édité par Todd Johnson et Kenneth Ross⁵⁵ (élaboré selon le modèle de *l'Enquête* de William Carey de 1792 et de *l'Atlas statistique* de 1910), c'est un « transfert du centre de gravité du christianisme » qui attire l'attention : pendant le xx^e siècle, d'abord phénomène eurasiatique et nord-américain, le christianisme devient un mouvement mondial. Si en 1910, 93 % des chrétiens habitent l'hémisphère nord

⁵³ Pour la mission holistique, cf. WALL, *La mission intégrale*, vol. 2. Pour le mot d'ordre « l'Évangile entier », cf. Christopher WRIGHT, « “Selon les Écritures” : l'Évangile entier dans la révélation biblique », in WIHER, *Bible et mission*, vol. 1, p. 249-272.

⁵⁴ Cf. David CLAYDON (sous dir.), *A New Vision, A New Heart, A Renewed Call*, Pasadena, CA, William Carey Library, 2005. La majorité des documents de Pattaya sont disponibles sur <https://www.lausanne.org/documents>.

⁵⁵ Todd M. JOHNSON et Kenneth R. ROSS, *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2009.

(66 % d'Européens et 27 % d'Américains) et seulement 7 % l'hémisphère sud, en 2010, 62 % des chrétiens habitent l'hémisphère sud – l'Afrique est devenue un continent à majorité chrétienne représentant 22 % des chrétiens, l'Asie 15 %, l'Amérique latine 24 % – et l'hémisphère nord seulement 38 % (l'Europe 26 % et l'Amérique du Nord 12 %) ⁵⁶. Walbert Buhlmann et Andrew Walls sont les premiers à le percevoir ⁵⁷. En simplifiant, on pourrait presque dire qu'un Occident postchrétien fait aujourd'hui face à un Sud chrétien. Ce transfert a bien sûr des implications sur le mouvement missionnaire : si en 1910, la mission s'opérait de l'Occident vers le reste du monde (*from the West to the rest*), en 2010 elle va « de partout vers partout ». À la conférence missionnaire à Mexico City en 1963, on parle de « témoignage dans les six continents ».

Statistiquement le transfert du centre de gravité vers le Sud est encore plus marqué chez les évangéliques que pour les chrétiens en général : si en 1910, 93 % des évangéliques étaient des Européens et des Américains du Nord (43 % et 48 % respectivement), en 2010 les Occidentaux n'en représentent que 25 %. La majorité des évangéliques vivent dans le Sud : 40 % sont en Afrique, 15 % en Asie, 18 % en Amérique latine et 2 % en Océanie ⁵⁸. En 2008, les dix peuples les plus résistants à l'Évangile se trouvaient en Europe occidentale, alors que les dix peuples les plus réceptifs à l'Évangile dans le monde étaient en Chine ou en Inde. En fait, l'Église chinoise

⁵⁶ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁷ Walbert BUHLMANN, *The Coming of the Third Church*, Maryknoll, Orbis, 1978 ; Andrew F. WALLS *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, Édimbourg/Maryknoll, T&T Clark/Orbis, 1996, p. 68 ; IDEM, « Christian Mission in a Five-hundred-year Context », in Andrew F. WALLS et Cathy ROSS (sous dir.), *Mission in the 21st Century. Exploring the Five Marks of Global Mission*, London, Darton, Longman & Todd, 2008, p. 193-204.

⁵⁸ JOHNSON et ROSS, *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, p. 98.

était alors l'église qui croissait le plus rapidement dans le monde⁵⁹. En conséquence logique, selon *Operation World*, en 2010, l'envoi de missionnaires par le Sud dépassait en nombre l'envoi de missionnaires occidentaux : les deux tiers des missionnaires étaient des Asiatiques. Toutefois, le nombre de missionnaires occidentaux continue d'augmenter⁶⁰.

En plus du déplacement du centre de gravité du christianisme, Andrew Walls perçoit au cours du xx^e siècle un renversement des flux migratoires : la « grande migration européenne », qui a duré du début du xvi^e siècle jusqu'au milieu du xx^e siècle, et dont le grand mouvement missionnaire occidental doit être perçu comme en faisant partie, est suivie par une « migration en retour » de peuples qui fuient les problèmes politiques ou la misère économique au Sud et apportent une foi chrétienne dynamique si typique des peuples du Sud qui n'ont pas été soumis à l'influence des Lumières⁶¹. Concernant la mission, cette typologie se confirme dans le fait qu'une bonne partie des missionnaires du Sud arrivent en Occident. On parle de la « missiologie de la diaspora ».

Les mouvements chrétiens les plus dynamiques et qui croissent le plus rapidement dans le monde se trouvent aujourd'hui dans des lieux qui, pendant des siècles, ont été considérés comme des

⁵⁹ David B. BARRETT, Todd M. JOHNSON & Peter F. CROSSING, « Missiometrics 2008. Reality Checks for Christian World Communions », *International Bulletin of Missionary Research* 32, 1, 2008, p. 29, tableau B.

⁶⁰ En comptant uniquement les missionnaires transculturels qui ont quitté leur pays d'origine, Michael Jaffarian arrive pour l'an 2000 à 70 323 missionnaires occidentaux (une croissance de 12 % par rapport à 1990) comparé à 20 570 missionnaires du Sud (croissance de 210 %). Selon *Operation World*, la Chine et l'Inde auraient plus de 100 000 missionnaires transculturels à l'intérieur du pays. Jason MANDRYK, *Operation World*, Colorado Springs/Secunderabad, Biblica, 2010, p. 951 ; Michael JAFFARIAN, « Are There More Non-Western Missionaries than Western Missionaries ? », *International Bulletin of Missionary Research* 28, 3, 2004, p. 129-130.

⁶¹ WALLS, « Christian Mission in a Five-hundred-year Context », p. 193-204.

champs de mission. À l'heure actuelle, il est impensable que l'évangélisation du monde soit possible sans la pleine collaboration de « l'Église entière apportant l'Évangile entier au monde entier »⁶².

Le monde entier : de nouvelles initiatives

Nous avons déjà parlé de l'impulsion qu'a donnée Ralph Winter au premier congrès de Lausanne de s'orienter vers les peuples ethnolinguistiques pas encore atteints par l'Évangile. Cet appel a été renforcé par l'appel tonitruant de Donald McGavran : ne pas oublier les deux milliards d'êtres humains qui résident dans la Fenêtre 10/40, c'est à dire les deux tiers de la population mondiale avec les taux les plus élevés de pauvreté et de peuples sans accès à l'Évangile⁶³. Ne pas oublier aussi que seulement 2 % des missionnaires se trouvaient dans cette région du monde, qui pourtant abrite l'essentiel des mondes islamiques, hindous et bouddhistes. À la suite de ces appels, des centaines d'initiatives ont été lancées dans le monde pour « finir la tâche » et « évangéliser le monde dans notre génération »⁶⁴. L'organisation « AD 2000 et au-delà » a tout particulièrement souscrit à cette vision d'urgence. Alors que certains ont ri de cette tentative qui ressemblait pour eux à une folie, des centaines de traductions de la Bible, d'enregistrements du message de l'Évangile dans de nouvelles langues et de radios rurales ont vu le jour, pour ne mentionner que ceux-ci.

⁶² Pour le mot d'ordre « l'Église entière », voir Christopher WRIGHT, « L'Église entière. Bref survol biblique », in WIHER, *Bible et mission*, vol. 1, p. 273-282.

⁶³ Donald MCGAVRAN, « The Dimensions of World Evangelization », in DOUGLAS, *Let the Earth Hear His Voice*, p. 94-115, particulièrement p. 99.

⁶⁴ Ce dernier slogan avait été énoncé dans le contexte des sociétés missionnaires étudiantes (*Student Volunteer Movement*) dont John Mott était un des acteurs principaux. Voir Dana L. Robert, « The Origin of the Student Volunteer Watchword "the Evangelization of the World in this Generation" », *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 10, n° 4, 1986, p. 146-149.

À la suite de ces efforts de milliers de personnes « en mission », la carte mondiale a changé aujourd'hui : dans les mondes islamique, hindou et bouddhiste, des millions de chrétiens autochtones suivent leur Seigneur ouvertement ou en cachette. Pendant les cinquante dernières années, davantage de personnes sont venues à la foi en Jésus-Christ dans les mondes musulman et bouddhiste que pendant toute l'histoire de l'Église auparavant. Les églises en Amérique latine, en Afrique et en Asie ont développé une dynamique missionnaire qui ressemble à celle des églises occidentales pendant les grands réveils du XIX^e siècle. Elles représentent aujourd'hui plus que les deux tiers du christianisme mondial.

Le mouvement évangélique peut remercier le Mouvement de Lausanne d'avoir été à l'origine de ces initiatives d'évangélisation par son effort très ciblé, limité intentionnellement à l'évangélisation première⁶⁵.

Un partenariat d'égal à égal

L'un des thèmes qui apparaît dans tous les documents majeurs de Lausanne est l'appel à une collaboration plus étroite dans l'Église mondiale, notamment en rassemblant la « famille évangélique ». Le Mouvement de Lausanne, en particulier au cours des premières décennies de son existence, a eu tendance à éviter de collaborer avec les organismes chrétiens conciliaires. Cependant, au fil du temps, le Mouvement de Lausanne a ouvert des dialogues significatifs avec les Églises catholique romaine et orthodoxe et les Églises protestantes conciliaires dites *main line*, en particulier lorsqu'il est apparu que ces mouvements comptaient de nombreux chrétiens dynamiques qui partageaient l'engagement fondamental de Lausanne en faveur de l'évangélisation mondiale. À titre d'exemple, le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux

⁶⁵ Pour le mot d'ordre « le monde entier », voir aussi Christopher WRIGHT, « Le monde selon la Bible », in WIHER, *Bible et mission*, vol. 1, p. 293-310.

(CPDI) du Saint-Siège et le Programme de coopération et dialogue interreligieux du Conseil œcuménique des Églises (COE-CDIR), ensemble avec l'Alliance évangélique mondiale (AEM) élaborent, au cours de cinq années de rencontre et de réflexion, un document intitulé *Le témoignage chrétien dans un monde multireligieux*. Ce document a été finalisé en 2011 à Bangkok. Il se veut un ensemble de recommandations pour guider le témoignage chrétien dans le monde⁶⁶.

À plusieurs reprises, le Mouvement de Lausanne a facilité des discussions sur les nouvelles conceptions de partenariats stratégiques. Par exemple, lors du Forum pour l'évangélisation mondiale à Pattaya (Thaïlande) en 2004, l'une des questions était la question de partenariats sains. Il est apparu clairement qu'une grande partie de ce qui était considéré comme un partenariat gardait les traces de relations malsaines en raison des différences de pouvoir qui surgissent inévitablement lorsque des différences de culture, d'éducation et de pouvoir financier sont impliquées. On peut se demander si le Mouvement de Lausanne a toujours réalisé lui-même un partenariat d'égal à égal. Si on écoute certaines voix des théologiens du Sud, on peut en douter. Pour Padilla, dans le Mouvement de Lausanne prévaut toujours une domination américaine et anglophone dans les structures de représentation et de décision⁶⁷. Selon Rose Dowsett, l'orientation stratégique très ciblée du Mouvement de Lausanne a souvent contourné les églises locales et leurs leaders et risque de ne pas avoir un effet durable. Pour elle aussi, une telle démarche ressemble plutôt à une conception américaine qu'à une mentalité du Sud qui adopterait une approche holistique. En ce qui concerne le Congrès du Cap, elle remarque que de nombreuses organisations chrétiennes, y compris quelques Alliances évangéliques nationales, ont estimé que le

⁶⁶ <http://www.worldevangelicals.org/resources/source.htm?id=676>.

⁶⁷ PADILLA, « L'avenir du Mouvement de Lausanne », p. 35.

Congrès du Cap, ainsi que les processus complexes qui l'ont précédé, a détourné des ressources limitées d'autres ministères, parfois avec des effets dévastateurs⁶⁸.

Un dédoublement : concurrence ou complémentarité ?

Le Mouvement de Lausanne offre une plateforme unique permettant à une grande variété de groupes de se rencontrer et de collaborer autour d'un engagement commun pour l'évangélisation du monde⁶⁹. Il s'est efforcé de rester un « réseau » plutôt qu'une « organisation ». A-t-il réussi ce pari ? Certains diraient qu'il s'est transformé en une structure organisationnelle complexe avec une étendue mondiale. En tant qu'organisation, Lausanne peut créer de la confusion en ce qui concerne d'autres organisations de longue date, comme l'Alliance évangélique mondiale.

La relation pratique entre Lausanne et l'AEM varie selon les périodes et les lieux. Par exemple, dans plusieurs pays du nord de l'Europe, il n'y a qu'un seul organisme, à savoir la version nationale de la Commission missiologique de l'AEM. Un autre exemple est le Groupe de travail théologique de Lausanne qui a une longue histoire d'incorporation de membres actifs des Commissions missiologique et théologique de l'AEM. Cette pratique a été établie par John Stott, qui présidait initialement le Groupe de travail théologique de Lausanne. Cette manière a été poursuivie avec sagesse sous la présidence de Christopher Wright.

Il a été largement annoncé que le Congrès du Cap serait un partenariat entre le Mouvement de Lausanne et l'AEM. D'une certaine manière, c'était le cas, d'une autre manière, il ne l'était pas. Néanmoins, l'AEM n'est apparue dans la publicité qu'après des demandes répétées et quelques protestations, et alors généralement en petits caractères quelque part sur le document. Il

⁶⁸ DOWSETT, « The Lausanne Movement and the World Evangelical Alliance », p. 408.

⁶⁹ Dans cette section, nous nous inspirons de Rose Dowsett, *ibid.*, p. 407.

n'y a pas eu de protocole convenu entre les organisations, ni de consultation sur les décisions clés, ni d'invitation des structures de l'AEM à s'impliquer. Il a donc semblé à de nombreux délégués qu'une grande occasion de modéliser un type de partenariat beaucoup plus solide a été manquée. D'autres ont fait la remarque suivante : puisque les dirigeants de Lausanne avaient financé la majeure partie de l'énorme coût du congrès, et qu'ils avaient employé une grande équipe pour le mener à bien – avec beaucoup d'efficacité et de brio – ils devraient avoir le droit de mettre tranquillement sur la touche l'AEM, dont les moyens sont d'un tout autre ordre. Ainsi, ce partenariat risque d'être comme celui d'un grand frère et d'un petit frère. Le petit frère n'aura pas les moyens d'être un vrai partenaire.

Conclusion

Le Mouvement de Lausanne a su donner au mouvement évangélique une identité forte de sorte qu'il s'est établi comme quatrième branche du christianisme à côté des Églises catholique et orthodoxe et du mouvement œcuménique. De plus, il a motivé les différents acteurs évangéliques pour des nouvelles initiatives dans l'évangélisation mondiale qui ont changé la carte mondiale dans la durée. Les résultats de cet effort très ciblé sont considérables. Le Mouvement de Lausanne a voulu rester un mouvement et un réseau, mais est en fait devenu une organisation, organisation-sœur de l'Alliance évangélique mondiale. Le partenariat entre les deux n'est pas entièrement réussi et pas exempt de concurrence. Certains critiques déplorent que les structures de décision du Mouvement de Lausanne soient encore largement dominées par les anglophones, souvent d'origine états-unienne. Beaucoup de représentants du monde majoritaire se sentent plutôt des petits frères, plus que des partenaires. Est-ce parce qu'ils peuvent contribuer matériellement moins que les Occidentaux ? Ainsi, le bilan du Mouvement de Lausanne après cinquante ans d'existence est sûrement très

remarquable mais mélangé, avec quelques aspects très positifs et d'autres plutôt négatifs.

Pour aller plus loin

Ouvrages en français

- HUNT, Robert A., « L'histoire du Mouvement de Lausanne : 1974-2010 », *Perspectives missionnaires* n° 62, 2011, p. 18-29.
- PADILLA, René, « L'avenir du Mouvement de Lausanne », *Perspectives missionnaires* n° 62, 2011, p. 30-36.
- REMPP, Jean-Paul, « L'avenir de l'évangélisation du monde. Préoccupation du Mouvement de Lausanne », *Théologie évangélique* 9, 3, 2010, p. 203-216.
- REMPP, Jean-Paul, « Le Mouvement de Lausanne après le Cap. Évolution et perspectives », *Théologie évangélique* 11, 3, 2012, p. 125-202.
- REMPP, Jean-Paul (sous dir.), *Évangéliser, témoigner, s'engager. Les documents de référence du Mouvement de Lausanne*, Charols, Excelsis, 2017.
- THONET, Françoise, « Un retour sur le Mouvement de Lausanne », *Perspectives missionnaires* 81, 2021, p. 25-39.
- WIHER, Hannes, « Édimbourg 1910 et son centenaire », *Théologie évangélique* 10, 1, 2011, p. 61-84.

Ouvrages en anglais

- DAHLE, Lars *et al.*, (sous dir.), *The Lausanne Movement. A Range of Perspectives*, Regnum Edinburgh Centenary Series 22, Oxford, Regnum, 2014.
- ESCOBAR, Samuel, « A Movement Divided. Three Approaches to World Evangelization Stand in Tension with One Another », *Transformation* 8, October 1991.
- SCHREITER, Robert J., « From the Lausanne Covenant to the Cape Town Commitment. A Theological Assessment », *International Bulletin of Missionary Research* vol. 35, n° 2, avril 2011, p. 88-92.

Un mouvement en mouvement : un regard de l'intérieur¹

David W. Bennett²

Qu'est-ce que le Mouvement de Lausanne, exactement ? Alors qu'il célèbre son 50e anniversaire cette année et se prépare pour le Quatrième Congrès de Lausanne, qui se tiendra en septembre à Incheon, en Corée du Sud, comment le Mouvement de Lausanne a-t-il évolué depuis le Troisième Congrès de Lausanne, qui s'est réuni au Cap, en Afrique du Sud, en 2010 ? Quelles sont certaines des tendances émergentes au sein du mouvement, et les priorités qui façonnent sa direction ?

D'un rassemblement à un mouvement

Comme le confirme l'histoire bien documentée de Hannes Wiher, qui précède immédiatement cet article, le Mouvement de Lausanne n'a pas été lancé initialement en tant que « mouvement », et ne s'est pas non plus décrit en ces termes dès sa création. Le rassemblement convoqué à Lausanne, en Suisse, en juillet 1974, était censé être un événement unique. Il n'était ni envisagé comme, ni appelé à l'origine, le « Premier » Congrès de Lausanne (ni le premier d'aucune sorte). Ce n'est qu'ensuite qu'un Comité de Continuation a été formé et qu'une structure formelle a été mise en place, à savoir le Comité de Lausanne pour l'Évangélisation du Monde (CLWE, qui

¹ Cet article a été traduit de l'article publié dans *Evangelical Review of Theology* (48.3, 2024, p. 215-221), avec la permission de l'auteur. Nous remercions Jean-Paul Rempp, ancien Directeur régional du Mouvement de Lausanne en Europe et Coordinateur du Comité « Lausanne France », pour son aide dans la relecture de l'article.

² David W. Bennett est directeur associé mondial du Mouvement de Lausanne. Il est également directeur du quatrième congrès de Lausanne à Séoul en Corée.

reste son nom légal jusqu'à ce jour). Le CLWE a fourni une structure minimale pour faciliter l'interaction continue entre les dirigeants de nombreuses Églises, missions et organisations, unis par leur foi évangélique (résumée dans la Déclaration de Lausanne) et leur désir de réfléchir théologiquement, ainsi que de participer activement, à la cause de l'évangélisation mondiale.

Au cours des trois décennies suivantes, sous l'égide du CLWE, diverses consultations ont été organisées, plusieurs dizaines de « Notes de Synthèse » (*Lausanne Occasional Papers*) ont été publiées, quelques « Senior Associates » (spécialistes thématiques) ont été nommés, un deuxième Congrès a été convoqué (Manille 1989), un certain nombre de groupes d'intérêt spécial et de réseaux ainsi que des comités nationaux et régionaux ont été formés, et plusieurs centaines d'initiatives coopératives ont été lancées. Il y a eu des périodes où le CLWE, en tant qu'organisation, était presque à court d'argent et de personnel (appelées de manière euphémistique les « années de silence »), mais les relations ont persisté et la vision de la mission mondiale a continué, en particulier dans certaines parties du monde majoritaire où la réflexion missiologique et la mobilisation pour la mission interculturelle s'accéléraient. Un mouvement était en train de se former.

Lorsque le Forum pour l'Évangélisation Mondiale a été convoqué à Pattaya, en Thaïlande, en 2004, c'était en partie un test pour voir s'il y avait suffisamment d'élan pour réactiver le réseau mondial de Lausanne et convoquer un Troisième Congrès pour aborder les nouvelles réalités du 21^e siècle. L'expérience a été un succès. Un nouveau Président exécutif (Doug Birdsall) a été nommé, qui a élargi et réorganisé le conseil d'administration, nommé un nouveau Directeur international (Lindsay Brown) et 12 Directeurs internationaux adjoints, et lancé une recherche pour un site approprié pour un Troisième Congrès – qui est devenu le Cap, en Afrique du Sud en 2010.

Mais malgré les nombreuses réalisations du Troisième Congrès, peu de temps après, le CLWE se retrouvait à nouveau avec un personnel très réduit, accablé par une dette écrasante résultant de plusieurs crises imprévues, survenues en lien avec le Troisième Congrès (y compris une cyberattaque massive et un problème inattendu de taux de change). Certains se demandaient si une autre « période de silence » n'était pas sur le point de commencer. Mais une fois de plus, des relations avaient été nouées, une vision avait été ravivée et des initiatives avaient été lancées, ce qui a permis de poser des bases suffisantes pour la construction et la reconstruction de divers réseaux missionnaires pendant que la base financière se stabilisait.

Pour la première fois, le CLWE a commencé à s'appeler le « Mouvement de Lausanne », encouragé par un ami de Lausanne qui avait étudié les mouvements sociaux et qui, lors d'une réunion des dirigeants de Lausanne en 2011, a noté les parallèles avec ce qui émergeait à travers les trois Congrès, les consultations, les réseaux et les publications catalysés par le CLWE. Au cours des 13 années suivantes, la direction du Mouvement de Lausanne a commencé à travailler de manière plus délibérée pour construire une structure, avec un petit personnel au service d'un réseau beaucoup plus vaste de leaders bénévoles. Le but de ce réseau était de servir d'aide pour encourager et activer un mouvement missionnaire mondial ayant pour vision de mettre l'Évangile à la portée de chacun, d'Églises qui formeraient des disciples pour chaque peuple et en tous lieux, de leaders à l'image du Christ dans chaque Église et chaque secteur, et d'avoir un impact pour le Royaume dans chaque sphère de la société.

J'ai eu le privilège de voir de près bon nombre de ces développements. En tant qu'étudiant en théologie et en missiologie aux niveaux d'une maîtrise et d'un doctorat pendant les cinq années précédant le Premier Congrès de Lausanne, j'ai eu l'opportunité d'étudier sous la direction de plusieurs professeurs qui ont

influencé la pensée de ce rassemblement. En tant que pasteur dans des Églises tournées vers le monde pendant 35 ans, j'ai, par ailleurs, largement utilisé les écrits issus du Mouvement de Lausanne. À travers diverses opportunités d'enseignement et de recherche en Asie et ailleurs, j'ai également eu l'occasion d'interagir avec des leaders du Monde Majoritaire actifs dans Lausanne. Un autre cycle de travail doctoral, ainsi qu'une mission de conseil pour une fondation évangélique, m'ont conduit au Deuxième Congrès de Lausanne à Manille en 1989. Des recherches et un enseignement supplémentaires sur le leadership dans les Églises en Inde au cours de la décennie suivante ont conduit à une implication plus profonde dans Lausanne, y compris une participation à Pattaya en 2004 et à Budapest (une réunion préparatoire pour le congrès du Cap) en 2007. Ensuite, j'ai été impliqué dans un travail à plein temps pendant un an dans l'équipe supervisant le programme du congrès du Cap de 2010. On m'a ensuite invité à intégrer l'équipe de direction senior de Lausanne en 2011, où je continue à servir en tant que Directeur Associé Global et Directeur du Congrès pour le Quatrième Congrès.

Au cours de la dernière décennie, sous la direction du Président exécutif actuel, Michael Oh, j'ai observé des progrès significatifs dans la structure interne du Mouvement de Lausanne en tant qu'organisation, ainsi que des priorités émergentes destinées à accroître la capacité du mouvement missionnaire plus large qu'il espère servir ainsi que catalyser.

Un réseau de réseaux tridimensionnel

Doug Birdsall m'a confié un jour qu'il avait quatre objectifs principaux avant le Troisième Congrès, alors qu'il guidait la réactivation du Mouvement de Lausanne : la préparation du Congrès (y compris le choix d'un lieu et la collecte de fonds), la réorganisation du conseil d'administration, la nomination de dirigeants régionaux, et l'instauration d'une structure coordonnée

pour les différents spécialistes thématiques et de réseaux. Il a accompli les trois premiers objectifs, mais a manqué de temps pour le quatrième. Il m'a donc chargé de cette tâche à la mi-2011. Tous les associés principaux (Senior Associates), les comités d'intérêt spécial, et les réseaux thématiques avec leurs dirigeants ont été consolidés au cours de l'année suivante ou à peu près.

En 2014, une réunion régionale de Lausanne pour l'Europe a eu lieu à Vevey, en Suisse, rassemblant le conseil d'administration de Lausanne, le personnel, les dirigeants régionaux du monde entier, et les associés principaux (qui étaient alors au nombre d'environ 25). Le paysage était à couper le souffle, et nous avons pris des photos de groupe spectaculaires. Mais les déséquilibres démographiques étaient indéniables. Certains ont plaisanté en désignant la photo des dirigeants régionaux comme étant le « Chœur des hommes », car il n'y avait pas de femmes. Plusieurs associés principaux n'ont pas pu venir à la dernière minute, y compris des femmes et des personnes issues du Monde Majoritaire. La photo de groupe des associés principaux montrait bien moins de diversité que les réseaux qu'ils dirigeaient, au point que j'étais réticent à la faire publier en ligne.

Pendant les réunions à Vevey, plusieurs associés principaux ont proposé un changement de nom, ainsi que la possibilité d'un co-leadership des réseaux, pour faciliter une intégration plus globale et encourager la diversité en termes de région, d'âge et de genre. En moins d'un an, nous avons considérablement élargi et renommé le groupe des « catalyseurs » (anciennement « associés principaux »), avec généralement deux, et parfois trois, catalyseurs co-dirigeant chaque réseau thématique. Plusieurs de ces réseaux ont formé des partenariats qui se sont explicitement liés et/ou ont uni leurs forces avec des collègues de l'Alliance Évangélique Mondiale (tels que *Business as Mission*, *IFES*, la protection de l'environnement, et *Integrity and Anti-Corruption*).

Le Mouvement de Lausanne était désormais organisé autour de deux dimensions (régions et thématiques), mais une troisième dimension était sur le point d'émerger.

En 2016, un Rassemblement des Jeunes Leaders a été convoqué à Jakarta, en Indonésie, qui a lancé une cohorte de dix ans appelée la Génération des Jeunes Leaders, accompagnée de plusieurs initiatives pour le mentorat et l'équipement des jeunes leaders au sein du mouvement. L'accent mis sur les jeunes leaders a été élargi pour inclure des amitiés et des collaborations intergénérationnelles, en se concentrant sur le travail en commun, chaque génération apportant ses propres dons, plutôt que sur la « passation de relais » et d'autres images de remplacement d'une génération par une autre.

De plus, au lieu d'un seul leader par région (désormais appelés Directeurs Régionaux plutôt que Directeurs Internationaux Adjoints), chaque région était désormais co-dirigée par deux Directeurs Régionaux (ou Directeur Régional et Co-Directeur), ainsi qu'une équipe régionale. Avec l'ajout de plusieurs Directrices Régionales en tant que co-dirigeantes, le « chœur des hommes » est devenu un « chœur mixte ».

Si nous devons retourner à Vevey aujourd'hui, il n'y aurait aucune hésitation à prendre des photos de groupe des équipes de direction de Lausanne – conseil d'administration, personnel, dirigeants régionaux, responsables des réseaux thématiques, équipe des générations. En effet, elles comprennent des femmes et des hommes issus de tous les continents, plus jeunes et plus âgés, provenant d'une grande variété de cultures et de milieux. Et ces leaders dirigent des réseaux encore plus globaux et diversifiés, comme cela a été particulièrement évident lors des nombreuses réunions en ligne organisées pendant et depuis les années COVID, ainsi que lors des rassemblements en personne organisés au cours des trois dernières années du processus qui a conduit au Quatrième Congrès. De plus en plus de rassemblements ont été initiés,

combinant des régions ou impliquant plusieurs réseaux thématiques – non pas initiés ou coordonnés centralement par le personnel de Lausanne, mais émergeant de la base, comme cela est caractéristique dans un mouvement.

Nous avons de plus en plus exploré la nature du polycentrisme dans la direction d'un mouvement mondial, stimulés par les recherches et les écrits de l'un de nos catalyseurs de Lausanne pour le Développement du Leadership, Joe Handley, qui a achevé une thèse dans ce domaine. À mesure que les réseaux deviennent plus divers et complexes, les structures doivent être révisées et de nouveaux modèles de communication et de prise de décision doivent être conçus, afin qu'il y ait une compréhension et une appropriation larges du but, de la mission, de la vision et des valeurs, ainsi qu'une autonomisation des leaders et des équipes pour qu'ils puissent être agiles et adaptables dans leurs propres contextes.

Nouvelles formes de contenu et de communication

La dernière décennie a vu une floraison de textes divers émanant des différents réseaux du Mouvement de Lausanne, coordonnés initialement par une équipe inter-départementale, qui a ensuite été intégrée au sein de l'équipe de communication.

À la fin de 2012, une nouvelle publication en ligne, la *Lausanne Global Analysis*, a été lancée. Elle est maintenant publiée tous les deux mois en français, espagnol, portugais et coréen, en plus de l'anglais, avec un comité consultatif éditorial mondial, des auteurs de tous les continents, et une audience répartie dans plus de 200 pays.

En 2015, une nouvelle série de ressources vidéo a été lancée, appelée *Lausanne Global Classroom*, dans laquelle les différents réseaux thématiques de Lausanne résument les défis et les opportunités clés auxquels ils sont confrontés. Et cela sur la base d'entretiens avec des membres de leur réseau à travers le monde.

Dix-huit sujets sont actuellement disponibles, et plusieurs autres vidéos seront tournées lors du Quatrième Congrès.

Reconnaissant que les personnes s'impliquent de plus en plus dans l'information en ligne, l'équipe de communication a lancé une stratégie à plusieurs volets pour l'accès numérique et la promotion du contenu produit par les réseaux de Lausanne. Cela inclut des publications sur divers réseaux sociaux, des blogs, le partage de vidéos issues des rassemblements de Lausanne, ainsi que la production de podcasts et de webinaires.

Les Notes de Synthèse (*Lausanne Occasional Papers*) continuent d'être rédigées et publiées sur le site Web de Lausanne. Soixante-dix-sept de ces documents sont actuellement disponibles, et d'autres sont en cours de préparation. Beaucoup des réseaux thématiques ont publié des livres dans leurs domaines de spécialité, à travers divers canaux dans le monde entier (bien que, malheureusement, Lausanne ait dû fermer son département d'édition interne pour des raisons financières, il y a plusieurs années). Parmi les réseaux les plus prolifiques figurent les Implantation d'Églises, les Soins de la Création, les Villes, et les Diasporas.

Récemment, le Mouvement de Lausanne a publié un vaste rapport en ligne sur l'état du Mandat missionnaire, qui sera bientôt disponible en sept langues. Ce rapport comprend plus de 100 graphiques originaux, 40 articles rédigés par 150 auteurs du monde entier sur les enjeux et défis auxquels l'Église est confrontée aujourd'hui dans son engagement pour la mission mondiale, ainsi que des réflexions (actuellement en cours de rédaction ou de révision éditoriale) de chacune des 12 régions de Lausanne.

En outre, au cours des trois dernières années, le Mouvement de Lausanne a mené un processus d'écoute systématique dans ses 12 régions, dans 25 de ses réseaux thématiques, et avec des jeunes leaders, en abordant cinq questions :

1. Quelles sont les lacunes les plus importantes ou les opportunités restantes pour l'accomplissement du mandat missionnaire (à savoir, faire des disciples de toutes les nations) ?
2. Quels percées ou innovations prometteuses voyez-vous qui pourraient accélérer l'accomplissement du mandat missionnaire ?
3. Dans quels domaines la collaboration accrue est-elle la plus cruciale pour voir l'accomplissement du mandat missionnaire ?
4. Dans quels domaines des recherches supplémentaires sont-elles nécessaires ?
5. À qui d'autre devrions-nous prêter attention dans le cadre de ce processus ?

Nous avons formé une équipe mondiale d'écoute, avec des représentants des 12 régions de Lausanne, co-dirigée par Steve Moon de Corée et Eiko Takamizawa du Japon, pour analyser les réponses que nous recevions à travers les nombreux appels d'écoute, groupes de discussion et entretiens approfondis. Cette équipe mondiale d'écoute a publié trois rapports de synthèse majeurs, qui seront bientôt publiés sous forme de « Notes de Synthèse ».

Théologie et pratique

La *Commission théologique de Lausanne* a également commencé à identifier certaines questions bibliques et théologiques clés émergeant du processus d'écoute, qui nécessitent une exploration plus approfondie, telles que le développement d'une herméneutique évangélique, la place de l'Église locale dans la mission, ce que signifie que d'être humain, l'impératif du discipulat, et la réponse chrétienne à la technologie et au monde numérique. Ils ont rédigé plusieurs Notes de Synthèse sur ces sujets, distillant de nombreux

aperçus dans un document qui sera également partagé avec les participants du Quatrième Congrès.

Sous la direction très compétente de Christopher Wright, en tant que président de la *Commission théologique* avant le Troisième Congrès et jusqu'à la publication de *L'Engagement du Cap*, il y a eu plusieurs années de transition. La *Commission théologique* a commencé à se reconstruire en préparation du Quatrième Congrès sous la co-direction de Victor Nakah (Zimbabwe/Afrique du Sud) et Ivor Poobalan (Sri Lanka), avec des théologiens issus de chaque continent, mais principalement du monde majoritaire.

Pendant, dans la vie actuelle du Mouvement de Lausanne, le travail de réflexion missiologique et théologique ne se limite pas à la *Commission théologique*. Il se déroule également au sein des réseaux thématiques, où de nouveaux terrains bibliques et missiologiques ont été défrichés sur des sujets tels que la théologie de la diaspora, la protection de l'environnement et les préoccupations relatives au handicap. Des consultations ont été organisées depuis le Troisième Congrès de Lausanne pour aborder la protection de l'environnement, les diverses expressions de l'islam, les déviations de la théologie de la prospérité, le rôle de la création de richesses dans la transformation holistique, le ministère auprès des enfants en danger, et le défi du nominalisme. Ces consultations, ainsi que divers projets d'écriture, ont rassemblé des théologiens, des missiologues, des stratèges et des praticiens, provenant d'Églises, d'institutions académiques ainsi que de multiples secteurs du monde du travail.

Le Mouvement de Lausanne est parfois décrit comme un mouvement de praticiens réfléchis. En tant que mouvement, il rassemble à la fois des personnes dont les forces résident dans la théologie académique et celles dont la passion première est l'évangélisation sur le terrain, l'implantation d'Églises et/ou l'engagement social. En tant que mouvement, il n'a pas de membres formels, donc lorsqu'on parle de la « théologie du Mouvement de

Lausanne », au-delà des trois documents fondateurs (la Déclaration de Lausanne, le Manifeste de Manille et l'Engagement du Cap), il faut prendre en compte l'étendue des publications et des réflexions émanant de ce réseau de réseaux dans toute sa diversité tridimensionnelle – régions, thèmes et générations. La cohérence du mouvement se trouve dans ses ancrages bibliques, son alignement avec les documents fondateurs, et son engagement envers sa vision missionnaire en quatre volets : l'Évangile à la portée de chacun, des Églises de disciples pour chaque peuple et en tout lieu, des leaders à l'image du Christ pour chaque Église et chaque secteur, et un impact pour le Royaume dans chaque sphère de la société.

Billy Graham a un jour décrit « l'esprit de Lausanne » comme un esprit d'« humilité, d'amitié, de prière, d'étude, de partenariat et d'espérance ». Le Mouvement de Lausanne met l'accent sur une théologie fondée bibliquement ainsi que sur une stratégie missiologique. Il appelle à la proclamation de l'Évangile tout autant qu'à la justice sociale et à la protection de l'environnement. Il souligne la nécessité de la formation spirituelle des disciples, du caractère à l'image du Christ chez les leaders, et de la dépendance à la prière ainsi qu'à l'habilitation du Saint-Esprit. Il favorise les relations personnelles et les collaborations. Ces éléments s'entrecroisent dans le mouvement et ses réseaux, bien qu'à différents moments, dans différents contextes, et dans les communications de différents leaders, la proportion et l'accent peuvent varier.

Une importance croissante accordée au milieu professionnel

Au cours de la dernière décennie, une priorité émergente au sein du Mouvement de Lausanne a été l'importance d'impliquer et de responsabiliser les personnes dans leur milieu professionnel, en tant que partie intégrante de l'œuvre missionnaire mondiale. À Manille en 2019, Lausanne a organisé un *Forum mondial de travail*,

en réponse aux appels croissants au sein du mouvement pour une discussion plus explicite de la mission dans et à travers la diversité des milieux professionnels. Les disciples du Christ se trouvent dans le commerce, les arts, le gouvernement, l'enseignement, le foyer, le service public et bien ailleurs encore. Une majorité des participants au *Forum mondial de travail* gagnaient leur vie par un travail quotidien autre que celui soutenu par les dîmes et les offrandes du peuple de Dieu. Le milieu professionnel est l'arène à laquelle la grande majorité des chrétiens sont appelés, et c'est le contexte dans lequel beaucoup d'entre nous ont la plus grande proportion de nos interactions. De larges portions des Écritures incluent des récits décrivant des personnes interagissant dans le milieu professionnel, ainsi que des instructions pour vivre une vie de foi et d'obéissance au sein de la vie quotidienne. Même l'apôtre Paul combinait sa proclamation et ses activités missionnaires avec son métier de fabricant de tentes.

Quatre de nos réseaux thématiques de Lausanne sont explicitement axés sur le milieu professionnel, et plusieurs autres entretiennent des relations étroites avec divers secteurs professionnels. Le Quatrième Congrès comprendra un volet dédié au milieu professionnel, et l'équipe de sélection des participants au Congrès s'est fixé pour objectif que 40 % des participants viennent de ce milieu.

Le Quatrième Congrès

Le thème du Quatrième Congrès est « Que l'Église proclame et manifeste le Christ ensemble ». L'enseignement scripturaire se concentrera sur le livre des Actes, dans lequel le mot grec *homothumadon*, traduit par « ensemble » ou « d'un commun accord », apparaît dix fois. Le Congrès s'appuiera sur le processus d'écoute pluriannuel qui a conduit à son organisation, ainsi que sur les divers rapports, en particulier le rapport sur l'état du Mandat missionnaire, qui met en évidence les questions émergentes, les

défis, les opportunités et les lacunes auxquels nous sommes confrontés. En nous tournant vers 2050, le milieu du siècle mais seulement une génération à partir de maintenant, nous réfléchissons à ce que signifie proclamer l'Évangile, faire des disciples, rendre témoignage au Christ, être sel et lumière, et être le parfum du Christ dans un monde de plus en plus complexe et difficile.

Bien que le Quatrième Congrès célèbre le 50^e anniversaire du mouvement, l'accent ne sera pas mis sur le passé mais sur l'avenir. En particulier, le Congrès se concentrera sur l'identification, la vision et la célébration des opportunités d'action collaborative – des moyens par lesquels nous pouvons mieux agir ensemble. Nous cherchons des moyens de combler les lacunes et de franchir les portes ouvertes que l'Esprit de Dieu nous offre en obéissant au commandement de Jésus de faire des disciples de toutes les nations, les enseignant à obéir à tout ce que Jésus a commandé, et leur rappelant que toute autorité a été donnée à Christ, le Seigneur de chaque sphère d'activité humaine.

Une grande partie du temps du Congrès sera consacrée à des interactions en groupes de table et au travail dans des laboratoires d'innovation pour rechercher des solutions collaboratives aux défis missiologiques les plus pressants. Il y aura un Centre de découverte numérique pour explorer de nouveaux outils d'évangélisation et de discipulat, ainsi que des espaces pour l'expression artistique, le repos et la prière, y compris une prière concernant les personnes et les lieux encore non atteints par l'Évangile.

Mais le mot clé est « ensemble ». Le Mouvement de Lausanne cherche à encourager le développement de liens, à aider les gens à se trouver, à partager des ressources, à construire des ponts et à célébrer ce qui est déjà accompli. Il rassemble ceux qui partagent une passion pour faire des disciples parmi tous les peuples et en tous lieux. Il déclare Christ comme Seigneur dans chaque sphère de la vie, et lui répond. Il rend témoignage à Jésus-Christ, et répand le

parfum du Christ à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre.

Certaines de ces connexions se feront par le biais de rassemblements en personne comme le Quatrième Congrès. De plus en plus, ces connexions se font en ligne. C'est pourquoi le Congrès vise à avoir un nombre égal de participants inscrits en ligne et en personne. Des plateformes numériques sont en cours de conception pour que ces connexions entre personnes ayant une attitude et un engagement missionnaire puissent s'étendre bien au-delà des participants inscrits au Congrès lui-même.

Je suis reconnaissant pour l'esprit généreux et reconnaissant de Hannes Wiher dans son évaluation de la contribution du Mouvement de Lausanne au mouvement évangélique et à l'Église mondiale au cours de ces cinq dernières décennies. Je suis également reconnaissant pour le travail que les alliances évangéliques ont accompli depuis des décennies en semant les graines de la collaboration évangélique. Je prie pour que le Quatrième Congrès renforce notre engagement envers une missiologie biblique, une stratégie guidée par l'Esprit, une action collaborative et des amitiés généreuses. Et cela non seulement dans le Mouvement de Lausanne mais aussi parmi tous ceux qui reconnaissent Jésus comme leur Sauveur et Seigneur et qui répondent de tout cœur à son appel à faire des disciples de toutes les nations.

La contextualisation et l'Ancien Testament

Jerry Hwang¹
Singapore Bible College

Qu'est-ce que la contextualisation, et pourquoi est-elle si importante pour la missiologie ?

Dans ces quelques lignes², je me réjouis de présenter quelques idées de mon nouveau livre qui a été publié en anglais en 2022 sous le titre de *Contextualization and the Old Testament : Between Asian and Western Perspectives* chez Langham³.

Bible et contextualisation

Si vous avez eu l'occasion de lire le livre de Dean Flemming qui a été récemment traduit en français aux éditions Excelsis, *La contextualisation dans le Nouveau Testament*⁴, vous savez que les études concernant la contextualisation ont été à la fois abondantes et controversées. En somme, lorsqu'on entend que la Bible est nécessairement un produit de ses contextes culturels et historiques, il est naturel que se pose une autre question : dans quel sens la Bible, qui vient de ces contextes humains, est-elle également une

¹ Jerry Hwang (jhwang@sbc.edu.sg) est professeur associé d'Ancien Testament au Trinity Christian College et Singapour Bible College/Seminary. Il est docteur en théologie de l'Ancien Testament.

² Ce texte a été présenté dans le cadre d'une journée d'étude du Réseau de Missiologie Évangélique pour l'Europe Francophone (REMEEF) le 8 mars 2023 à l'Institut Biblique de Nogent. La forme orale est maintenue.

³ Jerry HWANG, *Contextualization and the Old Testament : Between Asian and Western Perspectives*, Carlisle, Langham, 2022 (à paraître en français).

⁴ Dean FLEMMING, *Contextualisation dans le Nouveau Testament*, Charols, Excelsis, 2021.

Parole éternelle que Dieu a inspirée et qui transcende toutes les cultures humaines ? Je suis professeur d'Ancien Testament dans une faculté évangélique à Singapour, et c'est une des questions que les étudiants me posent assez fréquemment. Les chrétiens de tous les continents, et pas seulement en Asie, voudraient savoir : « Est-ce que l'Ancien Testament, qui contient des lois très étranges et qui, par exemple, commande apparemment aux Israélites de détruire tous leurs ennemis, est vraiment aussi la révélation du Seigneur pour nos vies aujourd'hui ? »

En réalité, nous savons bien que ce genre de question n'est pas limité à l'Ancien Testament. Dans le Nouveau Testament aussi, on rencontre beaucoup de coutumes qui sont peu connues, particulièrement pour certains Occidentaux. Par exemple, je citerais le commandement de l'apôtre Paul à quelques Églises néotestamentaires de se saluer les uns les autres par un baiser fraternel. Le Nouveau Testament était écrit en grec et l'Ancien Testament en hébreu, mais les excellentes traductions de la Bible que nous possédons peuvent par moments nous faire oublier que la Bible demeure à une importante distance culturelle de nous.

Cela signifie que la Bible elle-même possède une contextualité qui est toujours en dialogue avec son environnement. En ce sens, la Bible est un document contextualisé. Et cette réalité ne menace pas l'autorité théologique de la Bible. En revanche, elle nous montre que la Parole de Dieu entre dans les espaces humains, avec tous leurs défauts et faiblesses, pour les transformer à l'image parfaite de Dieu. Flemming a déjà démontré tout cela pour le Nouveau Testament ; comme il l'a résumé dans son livre : « La théologie contextualisée n'est pas simplement une possibilité intéressante ; c'est la seule manière dont on peut pratiquer la théologie »⁵. Pourtant, dans une note de bas de page, Flemming admet aussi que son livre ne pourrait pas fournir une étude de la contextualisation

⁵ *Ibid.*, p. 396.

dans l'ensemble de la Bible, parce que son travail s'est limité au corpus néotestamentaire, dont il est spécialiste. Son livre a paru en anglais en 2005, mais pendant presque deux décennies, il n'y a pas eu d'étude similaire sur l'Ancien Testament. C'est pour cette raison que j'ai écrit mon livre : pour que notre approche de la contextualisation soit tout à fait biblique, il faut étudier les deux Testaments.

Je souligne ce besoin urgent d'être plus biblique dans l'entreprise de la contextualisation, à cause de mauvaises contextualisations qui ont déjà fait beaucoup de mal dans notre monde. En Asie comme en Afrique, l'histoire de la mission chrétienne démontre la difficulté de distinguer entre le colonialisme et les efforts missionnaires, qui dépendaient à certains niveaux de l'accès accordé par les autorités impérialistes. Il faut dire que les œuvres des missionnaires occidentaux comme James Hudson Taylor (1832-1905) n'auraient pas été possibles sans que les empires occidentaux aient premièrement forcé la Chine à ouvrir ses ports pour exporter de l'opium et, par la suite, recevoir des missionnaires. Même le célèbre navire qui transporta quelques-uns des premiers missionnaires de l'Angleterre vers la Chine (qui s'appelle le *Lammermuir*, transportant Hudson Taylor lui-même), était impliqué de temps à autre dans le commerce des coolies, des travailleurs déportés. Autrement dit, les réseaux coloniaux ont fourni beaucoup d'infrastructures qui ont permis que la mission chrétienne puisse se développer.

Bien sûr, cela ne veut pas dire que le colonialisme des empires chrétiens n'a rien fait de bon pour ses colonies. Par exemple, je suis un membre de l'Union Missionnaire d'Outre-mer (en anglais : Overseas Missionary Fellowship International). C'est une organisation fondée en 1865 par Hudson Taylor sous le nom de la Mission à l'Intérieure de la Chine (en anglais : China Inland Mission). Je suis un chrétien chinois qui a des racines dans les Églises fondées par cette organisation, et je rends grâce à Dieu pour

le privilège de servir les Asiatiques, étant asiatique moi-même. Mais il n'en reste pas moins que beaucoup de peuples colonisés regardent toujours le christianisme comme la religion des Blancs, que ce soit en Asie ou en Afrique. Quelle est donc la relation entre mission et colonisation ?

L'Ancien Testament et la théologie biblique de la mission contextualisée

J'aimerais suggérer que l'Ancien Testament est notre meilleur allié pour développer une théologie biblique de la mission contextualisée, malgré l'utilisation abusive de cet Ancien Testament pour soutenir le colonialisme. Bien que quelques chapitres de mon livre soient peut-être plus pertinents pour les croyants en Asie en la matière, je crois qu'il y en a d'autres qui seraient pertinents pour les croyants en francophonie, spécialement pour nos frères et sœurs en Afrique.

Pour cette étude, je voudrais en particulier questionner le rôle de l'Ancien Testament dans les théologies de la prospérité. Ce type de théologie est né dans mon pays de naissance, les États-Unis, mais est devenu un phénomène mondial présent sur tous les continents. Les prédicateurs de cette théologie citent typiquement certains passages de l'Ancien Testament pour soutenir leur message que la richesse serait une preuve de la bénédiction de Dieu, et par conséquent, que la souffrance serait le lot de ceux qui manquent de foi ou d'obéissance envers Dieu.

Mon livre sur la contextualisation examine la logique des théologies de la prospérité et leur enracinement dans une vision du monde traditionnelle. Cette façon d'envisager le monde est très commune notamment en Asie et en Afrique. Mon quatrième chapitre discute en particulier de la relation entre la religion

officielle et la religion populaire dans l'Ancien Testament⁶. On pourrait parler d'une forme de « pragmatisme » dans la foi d'Israël envers Dieu, notamment en ce qui concerne ce que l'on appelle « le principe de rétribution ». Ce principe est un trait commun à toutes les religions à leur niveau populaire, peu importe la croyance affichée envers la doctrine officielle. Les formes populaires du christianisme, comme pour les croyants d'autres religions, s'attendent à ce que leur pratique religieuse leur vaille une certaine rétribution : récompense dans la piété ou sanction dans l'impiété.

C'est pour cela que l'on a vu pendant la pandémie des prédicateurs affirmer que le Seigneur protégerait toujours les siens. Et c'est vrai, il y a des passages vétérotestamentaires, comme le Psaume 91, qui apparemment promet que « Si toi, tu fais du Très-Haut ton abri, aucun malheur ne t'atteindra, nulle calamité n'approchera de ta demeure ; car à ses anges, il donnera des ordres à ton sujet pour qu'ils te protègent sur tes chemins. » Il y a aussi le Psaume 121, qui dit que « L'Éternel veillera sur toi pendant tes allées et venues, dès maintenant et à jamais. » À première vue, il nous semble que l'Ancien Testament a beaucoup de ces passages qui soutiennent une sorte de religion pragmatique fondée sur la rétribution.

Le livre de Jérémie et la théologie de la prospérité

À mon avis, la meilleure réponse biblique aux théologies de la prospérité est fournie par le prophète Jérémie. Considérons donc plusieurs exemples de la manière dont ce prophète et son merveilleux livre répondent aux fausses promesses issues d'une théologie de la prospérité.

Premièrement, dans le fameux sermon du chapitre 7, connu comme le « Sermon du Temple », le prophète affronte les habitants

⁶ Voir HWANG, « Official Religion, Popular Religion and Prosperity Theology », in *Contextualization and the Old Testament*, p. 71-92.

de Jérusalem qui imaginent que la présence du Temple les protégera toujours de la menace babylonienne. Le prophète cite le peuple qui répétait comme une incantation : « Voici le temple de l'Éternel, voici le temple de l'Éternel, voici le temple de l'Éternel ». Manifestement, le peuple pensait que cet espace sacré pourrait garantir une victoire contre leurs ennemis, peu importe si le peuple violait la loi de Moïse en même temps. En fait, les habitants du royaume du sud voyaient le vrai temple à Jérusalem comme un talisman qui devait les sauver. Ces derniers pensaient qu'ils n'étaient pas comme les habitants du royaume du nord, qui n'avaient qu'un faux temple qui ne les avait pas protégés contre l'empire assyrien deux siècles auparavant. Autrement dit, les croyants ont fréquemment l'habitude de confondre la puissance de Dieu avec la volonté de Dieu. Si nous sommes fidèles, nous avons tendance à imaginer que si Dieu *peut* faire quelque chose pour nous, il *veut* le faire, et plus que ça : il *doit* le faire pour nous. Mais l'exil à Babylone a prouvé que cette façon de penser est trompeuse, même si elle a l'apparence de la foi. Elle relève en fait de la superstition.

Je mentionne tout cela parce que la plupart des chrétiens sont tentés de vivre selon une telle vision du monde. Par exemple, il est probable que beaucoup de croyants, et pas seulement ceux du monde majoritaire, ne connaissent qu'un seul verset du livre de Jérémie, celui du chapitre 29, verset 11, où le Seigneur dit : « Car moi je connais les projets que j'ai conçus en votre faveur, déclare l'Éternel : ce sont des projets de paix et non de malheur, afin de vous assurer un avenir plein d'espérance. » Selon l'application pour smartphone YouVersion, ce verset est le plus populaire au monde parmi ses utilisateurs. Ironiquement, cet espoir commun, que le Seigneur a des projets en ma faveur, projets de paix et non de malheur, est souvent compris par les chrétiens d'une manière qui est presque à l'opposé du sens original pour les exilés israélites à Babylone. Autrement dit, la compréhension habituelle de

Jérémie 29.11 est assez proche d'une théologie de la prospérité, quoique ce verset soit la réfutation d'une telle théologie.

Regardons de près ce texte dans son contexte. Le chapitre 28 fournit le contexte historique pour le verset qui nous intéresse. Dans ce chapitre 28, le vrai prophète Jérémie rencontre un faux prophète qui s'appelle Hanania. À ce moment-là, au sixième siècle avant Jésus-Christ, Jérusalem était déjà assiégée par les armées de Babylone. De plus, la majorité des autres villes du royaume du sud étaient déjà vaincues. Un large groupe des Judéens avait déjà été déporté à Babylone, et Yekonia, le roi qui était assis sur le trône de David, avait été capturé par Nabuchodonosor, le roi de Babylone. Face au peuple de Jérusalem inquiet après ces trois catastrophes, le faux prophète Hanania déclare que le Dieu d'Israël allait faire trois choses : (1) Il allait briser le joug du roi de Babylone, (2) Il allait faire rapporter les ustensiles du temple que Nabuchodonosor avait emportés à Babylone, et (3) Il allait faire revenir Yekonia de Babylone. Ces trois promesses, soi-disant la Parole du Seigneur des armées célestes, étaient exactement celles que le peuple de Jérusalem voulait croire à cause de ses convictions, voire ses superstitions, que le temple au milieu d'eux les sauverait sans aucune condition.

Le prophète Jérémie répond franchement à ces fausses promesses de délivrance. Il dit : « Puisse-t-il en être ainsi. Que l'Éternel agisse de la sorte et accomplisse ce que tu viens de prophétiser, en ramenant de Babylone dans ce lieu les ustensiles du Temple et tous les déportés ! Néanmoins, écoute ce que je vais te dire en même temps qu'à tout le peuple : Les prophètes qui nous ont précédés, toi et moi, depuis les temps les plus anciens, ont prophétisé au sujet de nombreux pays et de grands royaumes en annonçant la guerre, la famine et la peste. Alors, maintenant, un prophète annonce la paix ; on saura s'il est réellement envoyé par l'Éternel seulement si sa prédiction se réalise » (Jér 28.6-9). Autrement dit, et cela ne manque pas d'ironie, on n'a pas besoin de

prophète pour annoncer un message de paix, puisque les prophètes bibliques sont généralement porteurs de mauvaises nouvelles, et pas de bonnes. En fait, la fin du chapitre nous raconte que Hanania était un faux prophète incitant le peuple à la révolte contre l'Éternel. Il avait promis que le siège de Babylone se terminerait en deux ans, mais il est mort lui-même deux mois après.

C'est tout cela qui constitue le contexte de ce verset mémorable du chapitre 29. Le prophète Jérémie écrit une lettre à l'autre communauté judéenne déjà exilée à Babylone. Si les Judéens à Jérusalem étaient tenants d'une théologie de la prospérité positive qui garantissait leur délivrance, ceux de Babylone croyaient à une théologie de la prospérité négative qui soulignait les raisons de leur exil dans un pays étranger. Autrement dit, les croyants juifs des deux endroits étaient pris par la même erreur pragmatiste, malgré des accents théologiques apparemment opposés. Il fallut un vrai prophète pour dire aux Judéens de Babylone que leur déportation n'était pas seulement un châtement pour les péchés nationaux, mais aussi un voyage missionnaire pour que les Babyloniens puissent connaître ce Dieu d'Israël qui était apparemment trop faible pour sauver son peuple de l'exil. La lettre de Jérémie aux exilés à Babylone affirme qu'ils doivent rechercher le bien-être de Babylone et prier l'Éternel en sa *faveur*, pour son *shalom* en hébreu.

Voilà une théologie de la mission qui est bien contextualisée pour les exilés ! Regardons donc au livre de Daniel et à la conduite des Juifs à Babylone qui ont obéi à cette lettre de Jérémie aux exilés. Des jeunes hommes, comme Daniel et ses trois amis, ont vraiment mené une vie digne du Dieu des cieux. Contre tout pragmatisme issu de la religion populaire et toute théologie de la prospérité, ils sont devenus une bénédiction pour les Babyloniens, jusqu'à Nabuchodonosor, le roi lui-même. Et après le témoignage que Nabuchodonosor rend à Yahvé et à ses œuvres, Daniel 4 nous raconte qu'il confesse que « sa souveraineté est éternelle [et] son règne dure d'âge en âge » (v. 19).

Bien que le roi babylonien ait vu la majesté de Yahvé, le livre de Jérémie nous rappelle que cette vision de Yahvé était minoritaire en Juda pendant et après l'exil. Dans Jérémie, chapitre 44, on trouve un autre groupe d'exilés qui fuit vers l'Égypte pour échapper aux Babyloniens après la chute de Jérusalem. Lorsque Jérémie les confronte concernant leur apostasie avec la Reine du ciel, leur réponse traduit une vision du monde fortement syncrétiste : « Nous refusons d'écouter ce que tu nous dis au nom de l'Éternel. Nous ferons plutôt selon ce que nous avons décidé : nous offrirons des parfums à la Reine du ciel et nous répandrons des libations en son honneur, comme nous l'avons fait, nous et nos ancêtres, nos rois et nos dirigeants, dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem. Alors, nous mangions à notre faim et nous étions heureux, nous ne connaissions pas le malheur. Mais depuis que nous avons cessé d'offrir des parfums à la Reine du ciel et de répandre des libations en son honneur, nous avons manqué de tout et nous périssons par l'épée et par la famine » (v. 16-18). Ainsi, les exilés en Égypte « murmurent » en prétendant que leur vénération d'autres dieux (comme la Reine du ciel) a apporté de meilleurs résultats que leur vénération de l'Éternel, le Dieu d'Israël.

Conclusion

Bref, l'Ancien Testament contient beaucoup d'épisodes dans lesquels le peuple de Dieu embrasse une vision du monde syncrétiste. C'est pourquoi l'Ancien Testament est tellement utile pour nous montrer la relation entre la contextualisation et le syncrétisme. Pour les besoins de cet article, résumons simplement en disant que les Juifs en Égypte croyaient toujours à une « théologie karmique » qui reste très commune dans les sociétés traditionnelles et dans la religion populaire, quelle que soit leur religion officielle.

Mais face à ces contextes et croyances, le livre de Jérémie et l'Ancien Testament entier nous présentent une théologie dans

laquelle notre Dieu prend sur lui-même les malédictions de la souffrance. Il n'est pas seulement un Dieu qui punit son peuple par le principe de rétribution. Mon livre donne plus de détails au sujet d'une telle théologie contre-culturelle. J'aborde beaucoup d'autres exemples dans lesquels l'Ancien Testament nous montre comment développer une théologie de la mission qui soit à la fois *contextuelle* et *contextualisante* : c'est-à-dire, des méthodes pour interagir avec les cultures autour de nous d'une façon plus biblique.

Les évangéliques, la Bible et la contextualisation : obstacles et ouvertures

McTair Wall¹

Introduction

L'enseignement des cours de contextualisation dans plusieurs institutions théologiques du monde francophone m'a permis de constater une certaine prudence dans les milieux évangéliques à propos de la notion de contextualisation. Cette difficulté se voit dans le fait que depuis l'introduction de ce néologisme en 1972 dans le vocabulaire théologique, par le théologien taiwanais Shoki Coe, très peu de contributions en sciences bibliques ont vu le jour. On aurait pensé que les évangéliques, avec leur insistance sur la primauté de l'autorité biblique, auraient produit un corpus de publications dans ce domaine. Mais ce n'est pas le cas.

Cette prudence dans l'étude des textes bibliques du point de vue de la contextualisation semble avoir eu un impact dans la missiologie. En effet, la contextualité de la révélation biblique n'est pas suffisamment mise à profit par la réflexion missiologique évangélique, qui devrait être nourrie continuellement par la Bible adaptée aux différents contextes. On a besoin de mieux comprendre cet état de fait.

Qu'est-ce qui peut expliquer la tendance à être prudent au sujet de l'idée de contextualisation dans la Bible en particulier ? On peut

¹ McTair Wall est docteur en théologie et professeur de missiologie à la Faculté de Théologie Évangélique de Montréal (associée à l'Université d'Acadia au Canada), ainsi que professeur visiteur dans des facultés de théologie évangélique en Europe (FLTE), en Afrique (FATEB, USB) et à Madagascar (ISTE). Ce texte est une version développée d'un exposé donné dans une journée d'étude du Réseau de Missiologie Évangélique pour l'Europe Francophone (REMEEF) en mars 2023.

noter que ces réticences sont plus prononcées dans certains milieux que dans d'autres. Cela dit, il semble que des présupposés théologiques et herméneutiques peuvent entrer en jeu.

Le sujet étant vaste, il convient de se limiter à quelques pistes de réflexion. On peut relever quatre domaines dans lesquels le sujet de la contextualisation semble poser problème en lien avec la Bible, dans les milieux évangéliques : dans les domaines de la spécialisation des disciplines, de l'autorité biblique, de l'articulation entre Bible et culture, et des filtres herméneutiques.

Le problème des disciplines et de leur cloisonnement

Premièrement, et d'une manière générale, une partie du problème semble être liée à la division traditionnelle, introduite par Friedrich Schleiermacher, dans les disciplines théologiques au XIX^e siècle. Il a classé la missiologie parmi les disciplines pratiques, liées notamment à l'ecclésiologie². Cette division des disciplines n'a pas encouragé un dialogue fructueux entre la missiologie et les autres disciplines. L'un des résultats de cette division est que, pendant des décennies, chaque discipline a eu tendance à poursuivre ses propres centres d'intérêt. La missiologie et les sciences bibliques se sont ignorées depuis très longtemps. Ce fait n'a pas aidé la missiologie à mieux fonder sa réflexion et sa pratique dans les Écritures. Il a peut-être même empêché la missiologie de s'épanouir comme il fallait. Dans le sillage de cette typologie, on a encore tendance à penser qu'il s'agit de questions purement pratiques quand on évoque la missiologie, et que cela ne concerne pas forcément les biblistes et les théologiens.

En ce qui concerne notre sujet, si les missiologues se sont intéressés depuis longtemps à la question de la contextualisation

² Voir Friedrich SCHLEIERMACHER, *Éthique. Le « Brouillon sur l'éthique » de 1805-1806*, trad. Christian BERNER, Paris, Cerf, 2003 ; IDEM., *Le Statut de la théologie. Bref exposé*, trad. Bernard KAEMPF, Paris, Cerf, 1994.

dans la Bible et dans la pratique missionnaire, les biblistes évangéliques n'ont pas montré le même intérêt pour ce sujet. En effet, jusqu'à récemment, ce sont les missiologues qui se sont intéressés à la question de la mission dans la Bible et à la contextualisation en particulier. La quasi-totalité des publications sur le sujet viennent de la plume des missiologues.

Pourtant, ces derniers n'ont que rarement les compétences pour des études poussées des textes bibliques. À cet égard, ils dépendent largement de la contribution des biblistes. En fin de compte, quelle que soit la critique qu'on peut apporter à la typologie de Schleiermacher, la missiologie doit s'appuyer sur les autres disciplines, tout comme les autres disciplines peuvent profiter de la réflexion missiologique pour enrichir leur réflexion et leurs travaux³. Pour les évangéliques, une théologie de la mission et des bonnes pratiques missionnaires découle d'une bonne compréhension des textes bibliques et d'une bonne théologie biblique.

D'autre part, on a récemment pris conscience de l'importance de la notion de mission dans la Bible, et même de la possibilité de lire la Bible sous l'angle de la mission, grâce à la missiologie.

Cette tendance à reléguer la missiologie à des préoccupations purement pratiques, qui ne concernent pas les biblistes, se voit dans le cas de N. T. Wright, par exemple. Quand on lui a suggéré que sa recherche était pertinente pour la missiologie biblique, il a expliqué pourquoi il a longtemps résisté à l'idée de participer au débat autour de la lecture missiologique de la Bible. Cette lecture inclut

³ On peut noter la place centrale donnée à la missiologie dans le récent Manifeste II de l'ICETE, texte publié dans *Evangelical Review of Theology* vol. 47, n° 3, 2023, p. 253-273. Il est aussi accessible en ligne sur le site de l'ICETE : <https://icete.info/resources/education-resources/icete-manifesto-ii-translatable-version/>. Voir mon article de recension sur ce manifeste dans *Missiologie évangélique* 11.2, 2023, p. 69-72 (accessible en ligne : https://missiologie.net/wp-content/uploads/2023/12/ME_11-2-final.pdf).

d'ailleurs la manière dont la Bible traite de la question de la contextualisation. D'une part, Wright pensait à son travail surtout en termes d'historien et, d'autre part, il envisageait la lecture missiologique de la Bible en termes surtout « pratiques ». Il ne voyait pas le lien entre sa démarche d'historien et l'approche missiologique de la Bible. Mais N. T. Wright a fini par embrasser l'idée d'une herméneutique missiologique, car il a pris conscience que sa lecture de la Bible avait des implications sur la manière dont on interprète la Bible dans l'intérêt de la mission du peuple de Dieu⁴.

Malgré ces tendances du passé, des changements s'annoncent à l'horizon en ce qui concerne le lien entre la Bible et la mission. Comme N. T. Wright, d'autres biblistes et théologiens, comme Christopher Wright, Jerry Hwang, Martin Hengel, Howard Marshall, Dean Flemming, et Richard Bauckham s'intéressent aujourd'hui à la lecture de la Bible dans la perspective de la mission et à la nécessité de la contextualiser pour en assurer la pertinence missiologique⁵. Ils rappellent que la Bible est un « document de mission », qui forme le peuple de Dieu pour assumer sa mission dans le monde⁶. Quand

⁴ Voir N. T. WRIGHT, « Paul and Missional Hermeneutics », in Scot MCKNIGHT et J. B. MODICA, sous dir., *The Apostle Paul and the Christian Life. Ethical and Missional Implications of the New Perspective*, Grand Rapids, Baker Academic, 2016, p. 179-181.

⁵ Christopher J. H. WRIGHT, *La mission de Dieu. Fil conducteur du récit biblique*, trad. Alexandre Sarran, Charols, Excelsis, 2012 ; Jerry HWANG, *Contextualization and the Old Testament. Between Asian and Western Perspectives*, Carlisle, Langham, 2022 (à paraître en français) ; Dean FLEMMING, *La contextualisation dans le Nouveau Testament*, Charols, Excelsis, 2021 ; Martin HENGEL, « The Origins of the Christian Mission », in Martin HENGEL, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, Londres, SCM, 1983 ; I. Howard MARSHALL, *New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*, Downers Grove, IVP, 2005 ; Richard BAUCKHAM, *Bible and Mission. Christian Witness in a Postmodern World*, Grand Rapids, Baker Academic, 2003.

⁶ Voir Richard BAUCKHAM, *Bible in the Contemporary World. Hermeneutical Ventures*, Grand Rapids, Eerdmans, 2015.

on parle de « document de mission », on reconnaît que les écrits bibliques interagissent de manière soutenue avec leur environnement en vue de faire valoir le message de l'Évangile. En ce sens, Martin Hengel, spécialiste de la mission dans le Nouveau Testament, estime que « l'histoire et la théologie du christianisme primitif sont "l'histoire de la mission" et "la théologie de la mission" »⁷. C'est aussi dans ce sens qu'on peut mieux apprécier la formule célèbre de Martin Kähler, qui date de plus d'un siècle : « La mission est la mère de la théologie »⁸. David Bosch nous rappelle que « l'Église, à cause de sa rencontre missionnaire avec le monde, était forcée de faire de la théologie »⁹. En d'autres termes, c'est grâce à l'expansion missionnaire de l'Église dans le monde gréco-romain que les auteurs du Nouveau Testament ont été obligés de formuler leur pensée théologique et de la contextualiser. Cette redécouverte de la Bible en tant que « document de mission », en dialogue critique avec la culture ambiante, a ouvert la porte à des études des textes sous l'angle de la contextualisation. Les deux ouvrages de Flemming et de Hwang en sont de beaux exemples. Bref, il existe des aspects des textes bibliques qui sont mal étudiés

⁷ Martin HENGEL, « The Origins of the Christian Mission », in Martin HENGEL, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, Londres, SCM, 1983, p. 64.

⁸ Martin KÄHLER, *Schriften zur Christologie und Mission. Gesamtausgabe der Schriften zur Mission*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1971 (1^e éd., 1908), p. 190. Le texte dont il est question en allemand : « Es wäre wohl nicht zu gewagt, zu behaupten: Die älteste Mission wurde zur Mutter der Theologie, weil sie die bestehende Kultur angriff. » (« Il ne serait pas trop osé d'affirmer que la mission la plus ancienne est devenue la mère de la théologie parce qu'elle s'est attaquée à la culture existante. »).

⁹ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, Paris/Genève, Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 28.

dans l'intérêt de la mission, et cela en partie à cause du manque de dialogue réel entre les disciplines théologiques¹⁰.

Enfin, pour dépasser ces problèmes, la proposition de David Bosch, le grand spécialiste sud-africain de la mission, est toujours valable. Bosch rappelle qu'on a besoin de recherches faites par des théologiens qui soient à *la fois* missiologues et biblistes, c'est-à-dire des approches interdisciplinaires¹¹. Ces « approches hybrides » ou interdisciplinaires sont nécessaires pour faire le pont entre les disciplines et pour faire avancer la recherche et la pratique de la contextualisation dans le monde francophone.

Le problème de l'autorité biblique

Deuxièmement, les évangéliques s'attachent à l'autorité de la Bible de manière particulière, à cause de son origine divine. Le « biblicisme » fait partie des « marques » distinctives des évangéliques¹². On affirme avec force que la Bible est la Parole de Dieu. Parole qui ne change pas et qui est l'autorité suprême en matière de théologie et de pratique. Face au relativisme et à la remise en cause de l'origine divine et de l'autorité de la Bible, on veut protéger la véracité, l'unicité et la nature divine des Écritures.

Bien évidemment, cela est nécessaire, car la Bible est un document qui nous donne un regard d'« *outsider* », celui de Dieu. Elle nous apporte une perspective « en dehors » des idées reçues de la culture, nous permettant d'opérer une interaction critique avec

¹⁰ J'aborde le problème de l'étude de la mission dans les sciences bibliques dans McTair WALL, sous dir., *La mission intégrale, volume 2. Regards historiques, philosophiques, bibliques et théologiques*, Charols, Excelsis, 2023.

¹¹ David BOSCH, « Mission in Biblical Perspective », *International Review of Mission* 74, 1985, p. 538.

¹² Voir David W. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*, Londres, Unwin Hyman, 1989, p. 118.

les idées et les pratiques socio-culturelles qui nous entourent. Cela lui permet d'être contre-culturelle et d'exercer une fonction prophétique à l'égard de la culture¹³.

Cependant, cette insistance sur l'origine divine peut nous faire perdre de vue l'autre côté de la médaille. La Bible est la Parole de Dieu donnée dans des paroles humaines. Autrement dit, la Bible est un texte écrit par des êtres humains, sous l'inspiration du Saint-Esprit, pour le peuple de Dieu, dans leur langue et leurs diverses situations géographiques et socio-culturelles. En ce sens, puisqu'elle parle depuis l'intérieur des situations socio-culturelles des auteurs et des récepteurs dans leur monde symbolique, elle est un document d'« *insider* ». Elle est un document de son temps.

Les biblistes ont formellement reconnu qu'il est impossible d'étudier les textes bibliques sans tenir compte de leurs contextes socio-culturels et de l'insertion de leur message dans ces divers contextes. C'est la raison pour laquelle, d'ailleurs, on encourage la prise en compte des contextes historiques et socioculturels des textes, de leurs auteurs et de leurs récepteurs afin de bien comprendre leur message. C'est cette prise en compte de la contextualité des écrits bibliques qui a produit, entre autres, des dictionnaires et des commentaires bibliques. En d'autres termes, les textes bibliques sont des textes « contextualisés » dans le temps et dans l'espace, comme Dean Flemming et Jerry Hwang nous l'ont rappelé¹⁴.

Jackson Wu, un théologien Asio-Américain, aborde la préoccupation des évangéliques pour l'autorité biblique et la met en rapport avec la notion de contextualisation dans la Bible¹⁵. Wu

¹³ Voir BAUCKHAM, *The Bible in the Contemporary World*, p. 8-9.

¹⁴ Voir Dean FLEMMING, *La contextualisation dans le Nouveau Testament*, Charols, Excelsis, 2021 ; HWANG, *Contextualization and the Old Testament*.

¹⁵ Voir Jackson Wu, « The Doctrine of Scripture and Biblical Contextualization: Inspiration, Authority, Inerrancy, and the Canon », *Themelios* 44.2, 2019, p. 312-326.

montre, à juste titre, que les convictions évangéliques sur l'inspiration, l'autorité, l'inerrance et le canon ne remettent pas en cause l'idée d'une Bible, document à la fois humain et divin. Car la Bible communique son message dans la langue maternelle des récepteurs, avec des images et des conventions qui étaient compréhensibles par les premiers lecteurs. D'ailleurs, nos difficultés contemporaines à parfois comprendre certains textes et certaines notions bibliques pourraient être liées à leur contextualité. Notre tendance à mettre en évidence le caractère divin de la Bible peut nous conduire à reléguer la dimension humaine de la révélation au second plan, voire à une place secondaire.

Dean Flemming souligne un écueil culturel possible dans l'entreprise légitime de défendre l'autorité biblique, notamment dans les débats en Occident.

De temps à autre la discussion s'est concentrée sur l'approche de l'inerrance de l'Écriture comme garde-fou contre le relativisme et le syncrétisme. Dans leur critique justifiée d'une approche situationnelle de l'herméneutique et de la théologie, les évangéliques ont parfois accentué le caractère absolu de la révélation et l'objectivité de la vérité biblique, au point de perdre de vue la dimension praxéologique de l'Écriture. On n'a souvent pas reconnu que cette perspective herméneutique rationaliste et « objective » peut, elle-même, être une forme de contextualisation¹⁶.

Flemming met le doigt sur un problème culturel important lié à la vision du monde occidentale, qui est influencée par tout un héritage philosophique venant du siècle des Lumières, du positivisme et du souci d'objectivité scientifique. Ce fait inconscient peut nous conduire à une confiance sur mesurée en ce qui concerne

¹⁶ Dean E. FLEMMING, « The Third Horizon. A Wesleyan Contribution to the Contextualization Debate », *Wesleyan Theological Journal* 30, automne 1995, p. 145, (cité en note de bas de page de l'article de Craig Blomberg, « On contextualise plus qu'on ne pense », in Cook *et al.*, p. 77).

notre manière de voir notre apport au reste du monde, même sur le plan théologique.

Bref, l'autorité biblique ne remet pas en cause l'humanité ni la contextualité des textes. Dieu s'est révélé dans les situations culturellement accessibles des récepteurs. Pourtant, dans le débat évangélique, peu d'attention est prêtée aux processus variés de la communication du message biblique dans les cultures de l'époque, qui incitent à faire de même pour contextualiser la communication de l'Évangile aujourd'hui. L'ouvrage de Flemming répond à cette problématique. Il montre que l'universalité de l'unique Évangile de Jésus-Christ s'exprime au travers de la personnalité des auteurs, des styles, des images, des concepts et des stratégies de communication dans les divers écrits du Nouveau Testament¹⁷.

Jerry Hwang montre comment cela se fait dans l'Ancien Testament, en parlant de textes contextualisés et contextualisants¹⁸. Par cette double démarche de contextualisation, Hwang rappelle que les écrits bibliques interagissent toujours avec leur milieu socio-culturel et politique. Ils reprennent tout ce qui est bon dans la culture, tout en maintenant un dialogue critique avec les éléments qui ne s'alignent pas avec la vérité de la révélation divine.

Dans ces démarches dites contextualisées et contextualisantes, on reconnaît que les compréhensions et les formulations des textes bibliques sont culturellement enracinées du point de vue du langage, du développement de la pensée et même de la vision du monde. Par exemple, certains écrits vétérotestamentaires présupposent des connaissances des pratiques et des motifs de la mythologie cananéenne, tels que la fertilité (Os 2.8), la renaissance et le chaos de la mer (Ex 15), avec ses créatures mythiques (Ps 29.10 ; Es 27.1). Certains parlent même de la reprise analogique

¹⁷ FLEMMING, *La contextualisation dans le Nouveau Testament*, p. 394. HWANG, *Contextualization and the Old Testament*, p. 7-8.

¹⁸ Voir HWANG, *Contextualization and the Old Testament*, p. 10, 187.

entre le mariage allianciel de Yahvé avec son peuple, et les rites du mariage de Baal avec les Cananéens¹⁹. La tâche du lecteur n'est pas de se débarrasser de ces dimensions culturelles des textes, mais de les voir comme des aspects essentiels de la communication divine. Car Dieu se révèle en relation avec les circonstances réelles de son peuple. Il est aussi intéressant de remarquer que l'intégration des études socio-scientifiques coïncide avec l'arrivée des théologiens du monde majoritaire dans les sciences bibliques qui posent de nouvelles questions aux textes.

Christopher Wright va aussi dans ce sens lorsqu'il dit :

L'origine missionnaire des textes bibliques, qui sont, au moins en partie, le produit d'une interaction missionnaire avec les cultures environnantes au nom de la vérité révélée par Dieu et de son intention rédemptrice, signifie que la tâche de contextualisation n'est pas un phénomène nouveau, rencontré par des missionnaires occidentaux dans des pays étrangers. Elle est intrinsèque à la nature même des textes. Lorsque nous nous interrogeons sur ce que signifie l'interaction missionnaire de la Parole de Dieu avec la culture, nous faisons ce que les textes ont fait à l'origine et ce qu'ils étaient censés faire²⁰.

En somme, la démarche des textes bibliques ouvre des pistes qui peuvent être bénéfiques pour la missiologie évangélique, face à de nombreuses démarches maladroites de contextualisation. Selon moi, les biblistes ont une responsabilité particulière pour aider les missiologues à mieux comprendre les multiples façons dont le message biblique interagit avec les cultures aux temps bibliques. Cela nous amène au problème suivant.

¹⁹ Voir Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology*, vol. 2, New York, Harper and Row, 1965, p. 141 ; HWANG, *Contextualization and the Old Testament*, p. 13.

²⁰ Christopher J. H. WRIGHT, *The Great Story and the Great Commission. Participating in the Biblical Drama of Mission*, coll. Acadia Studies in Bible and Theology, Baker Academic, 2023, p 25-26, notre traduction.

Le problème de l'articulation entre la Bible et la culture

Troisièmement, l'articulation entre la Bible, l'Évangile et la culture est un domaine qui mérite encore réflexion chez les évangéliques²¹. Et cela en lien avec la question de la contextualisation. Par souci de protéger l'autorité des textes bibliques, certains pensent que, si nous mettons trop l'accent sur les dimensions culturelles de la Bible, nous risquons de tomber dans le piège du libéralisme ou du syncrétisme. D'autres pensent que la culture n'est qu'un reflet du monde déchu, regard qui peut conduire à un rapport conflictuel avec la culture. D'autres encore rappellent les origines du concept de contextualisation dans les milieux œcuméniques, qui accentuent trop l'axe de la culture dans la réflexion. Et d'autres encore voient l'importance de travailler le lien entre Évangile et culture, malgré les risques.

Même si ces risques sont réels, on ressent parfois une sorte de « dualisme » entre la culture ambiante et la foi chrétienne chez les évangéliques. Cela pourrait nous conduire au rejet, à l'opposition et même au désintérêt à l'égard de la culture ambiante, dans laquelle nous sommes pourtant appelés à être témoins du Christ. Ce malaise avec la culture se voit dans le fait que peu d'ouvrages aient été consacrés à la réflexion biblico-théologique par les évangéliques à ce sujet²².

²¹ On peut penser notamment à deux ouvrages importants sur le sujet, le grand classique et une réponse évangélique, voir H. Richard NIEBUHR, *Christ and Culture*, New York, Harper, 1951, non traduit en français ; Donald A. CARSON, *Le Christ et la culture. Une évaluation de la pensée de J. Richard Niebuhr sur la culture*, traduit par P. CONSTANT, Trois-Rivière, Québec, Impact Académia, 2017 ; ou avec une orientation plus missiologique, COMITÉ DE LAUSANNE POUR L'ÉVANGÉLISATION, *La culture au risque de l'Évangile. Rapport de Willowbank*, Points de repère, Lausanne, Presses bibliques universitaires, 1979.

²² Timothy C. TENNENT, *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Grand Rapids, Kregel, 2010, p. 160, 167.

Dans ses diverses publications Hannes Wiher accorde une attention importante à cette question délicate. En cela, il a rendu un service important à la missiologie évangélique en francophonie, en traitant de cette difficulté, notamment du point de vue des sciences humaines²³.

Mais ce problème central pour la contextualisation nécessite aussi le développement d'une meilleure théologie biblique de la culture dans les milieux évangéliques. À ce sujet, on peut relever cinq thèses sur « Bible et culture », qui peuvent nous permettre de construire une telle théologie. Ces thèses reprennent le schéma classique de création, chute, providence, rédemption et nouvelle création²⁴.

On peut, tout d'abord, noter que la culture est un don de Dieu. En ce sens, Dieu a créé les êtres humains à son image et leur a donné la capacité et le mandat dit « culturel » de régner sur la création, de la maîtriser et d'en prendre soin (Gn 1.26-31). C'est donc dans l'activité humaine (de répondre à l'appel de Dieu) que l'homme engendre ce qu'on qualifie de « culture ». Le théologien de la mission Timothy Tennent va plus loin en parlant de Dieu le Père comme la source, le rédempteur et le but ultime de la culture. Dieu n'a pas seulement donné la capacité et le mandat de créer la culture,

²³ Hannes WIHER, « Une évangélisation transculturelle en profondeur », dans *L'évangélisation en Europe francophone*, sous dir. H. WIHER, coll. REMEEF, Charols, Excelsis, 2016 ; IDEM (sous dir.), *Évangile et culture. Réflexions théologiques de cinq continents*, coll. REMEEF, Charols, Excelsis, 2021. IDEM, *Shame and Guilt. A Key for Cross-Cultural Ministry*, Bonn, Culture and Science Publications, 2003 ; IDEM, *Qui es-tu, et qui suis-je ? Comprendre les humains et leurs cultures pour améliorer nos relations et mieux communiquer l'Évangile* (à paraître, Excelsis).

²⁴ Voir WIHER, « Problématique de la contextualisation et approches de solution », *Évangile et culture*, p. 390-392 ; Brian J. WALSH et J. Richard MIDDLETON, *La vision chrétienne du monde*, coll. Alliance, Méry-sur-Oise, Sator, 1988 ; William EDGAR, *Created and Creating. A Biblical Theology of Culture*, Downers Grove, IVP, 2016 ; TENNENT, « A Trinitarian, 'New Creation' Theology of Culture », in *Invitation to World Missions*, p. 182-190.

mais il est intimement impliqué dans le processus de la création de la culture humaine, comme l'apôtre Paul l'a rappelé aux Athéniens : « D'un seul être il a fait toutes les nations des humains, pour que ceux-ci habitent sur toute la surface de la terre, dans les temps fixés et les limites qu'il a institués, afin qu'ils cherchent Dieu, si tant est qu'on puisse le trouver en tâtonnant » (Ac 17.26-27, NBS)²⁵.

En outre, la culture est corrompue, suite à l'entrée du mal et du péché dans la vie humaine, sur le plan individuel et collectif, et dans le monde de la création. Si l'homme peut créer la culture, tout ce qu'il touche porte l'empreinte de la corruption engendrée par le mal et le péché à l'œuvre dans la vie humaine.

De plus, la diversité culturelle est voulue par Dieu. Cela se voit dans le dessein originel de Dieu pour les êtres humains de se multiplier et de remplir la terre (Gn 1.28 ; 9.1-7 ; Ac 17.26). Ce projet divin se réalise progressivement en Genèse 2 à 10, mais est encore mis en cause par la résistance de l'orgueil humain en Genèse 11. L'intervention de Dieu face au projet de Babel montre que l'intention divine se réalise par la confusion des langues et la dispersion des groupes linguistiques (ethnies) sur toute la surface de la terre (11.8-9), d'où la diversité culturelle. L'évènement de la Pentecôte et la vision ultime de la Bible de toutes les langues et de toutes les nations réunies autour du trône de Dieu (Ap 7.9-10) sont souvent considérés comme la réponse de Dieu à la diversification des langues et à la dispersion de Babel²⁶.

Par ailleurs, comme nous l'avons suggéré, la culture est le cadre de la révélation divine. Car Dieu s'est révélé dans des milieux culturels anciens divers comme la Mésopotamie et l'Égypte, entre autres, dans l'Ancien Testament, et dans les milieux juifs, romains et

²⁵ TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 176-178.

²⁶ Voir WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 220-225. Wright remarque que Genèse 10 et 11 sont à lire de manière complémentaire et non chronologique. Le chapitre 11 donne un regard théologique sur la résistance à la dispersion voulue de Dieu sur toute la terre (cf. Gn 9.1, 7, 19 ; 10.18, 32 ; 11.8-9).

hellénistiques au temps du Nouveau Testament. De plus, la parole écrite de Dieu est donnée dans des paroles humaines qui appartiennent à des milieux culturels hébraïques et gréco-romains²⁷. Tennent rappelle que Dieu valide et affirme les cultures humaines en envoyant son Fils vivre une vie pleinement humaine dans le cadre d'une culture spécifique. Mais une bonne doctrine de l'Incarnation devient aussi la base pour une interaction critique avec la culture ambiante²⁸. Ainsi, ce Dieu qui se révèle aux hommes le fait de l'intérieur d'une culture humaine, comme l'épître aux Hébreux l'indique : « Après avoir autrefois, à bien des reprises et de bien des manières, parlé aux pères par les prophètes, Dieu nous a parlé, en ces jours qui sont les derniers, par un Fils qu'il a constitué héritier de tout et par qui il a fait les mondes » (Hé 1.1, NBS).

Enfin, la culture est le lieu où la nouvelle création a déjà fait irruption et est déjà à l'œuvre ici et maintenant. C'est Tennent qui a développé ce point de manière particulière dans son chapitre intitulé « A Trinitarian « New Creation » Theology of Culture » (« Une théologie trinitaire de la culture dans une perspective de la nouvelle création »)²⁹. Le point culminant de l'histoire et des cultures humaines se trouve dans l'*eschaton*, la fin des temps, fait qui nécessite une vision eschatologique du monde. Mais l'*eschaton* a été déjà inauguré par l'Incarnation du Fils de Dieu et mis en œuvre par l'effusion de l'Esprit le jour de la Pentecôte³⁰. Dans son œuvre créatrice, l'Esprit est l'agent de la nouvelle création, notamment par son œuvre dans la vie du peuple messianique de la nouvelle alliance, l'Église. Mais la nouveauté de vie accordée par l'Esprit n'est pas simplement en rupture avec la culture humaine, mais en continuité et en dialogue critique avec elle. Ainsi, l'identité première

²⁷ Voir le point sur l'autorité biblique ci-dessus ; cf. TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 173-174.

²⁸ *Ibid.*, p. 178-182.

²⁹ *Ibid.*, p. 182-190.

³⁰ *Ibid.*, p. 183-184.

des chrétiens se trouve dans la nouvelle création. Cela permet à l'Église, dans chaque culture, de rendre témoignage à la nouvelle création en Christ, qui est l'intention ultime de Dieu pour toute culture humaine³¹.

Ces perspectives biblico-théologiques sur la culture sous-tendent toute l'entreprise évangélique de la question de contextualisation dans la Bible. On le voit dans la manière dont les théologiens et les biblistes situent la culture en lien avec la révélation biblique et avec le rapport du peuple de Dieu à la culture. L'étude du rapport de la culture à la Bible les a conduits à développer des typologies nuancées, mais on peut voir un certain consensus parmi ces auteurs dans les grandes lignes³². Dans certains cas, on constate qu'il y a, dans la Bible, opposition et refus total de certaines croyances et pratiques culturelles (par exemple l'idolâtrie), et cela à cause de la réalité du péché et du mal, voire de l'activité démoniaque à l'œuvre dans la culture humaine (1 Co 10.14-22). Dans d'autres cas, il y a acceptation et affirmation critique de certaines coutumes culturelles (par exemple la circoncision, le code de la famille), parce qu'il y a toujours du bon dans la culture humaine, qui est capable d'être porteuse de la révélation de Dieu. On constate aussi que les auteurs bibliques relativisent et tolèrent parfois d'autres pratiques (par exemple la polygamie, l'esclavage), parce que la culture est imparfaite et que nous vivons dans l'attente de sa purification ultime. Dans d'autres situations, on cherche à modifier et à transformer des éléments culturels (par exemple le système de

³¹ *Ibid.*, p. 186-190.

³² Voir le tableau ci-dessous, « Bible et culture : typologies diverses ». Cf. Christopher J. H. WRIGHT, *L'éthique et l'Ancien Testament*, trad. Jacques BUCHHOLD, Richard DOULIÈRE et Christophe PAYA, Charols, Excelsis, 2007, p. 383-424 ; Angel Manuel RODRIGUEZ, « Ancient Near Eastern Parallels to the Bible and the Question of Revelation and Inspiration », *Journal of the Adventist Theological Society* 12.1, 2001, p. 43-64 ; Flemming, *La contextualisation dans le Nouveau Testament*, p. 171-204 ; Paul HIEBERT, *Mission et culture*, Saint-Légier, Emmaüs, 2001, 205-213.

patronage) dans la perspective de la rédemption de la culture au service du dessein de Dieu. Enfin, dans la perspective de l'irruption de la nouvelle création dans le présent, on peut même envisager de remplacer et de créer des nouveautés culturelles (par exemple le jour du repos), selon Paul Hiebert.

Ces diverses typologies peuvent nous aider à développer des attitudes plus nuancées à l'égard de la culture dans laquelle Dieu nous a placés, en vue de mieux rendre témoignage à Christ. Et cela est d'autant plus urgent, vu la remise en cause massive du christianisme en Occident et dans d'autres parties du monde où il y a un regain d'intérêt important pour les croyances et pratiques ancestrales. Cela est nécessaire aussi car le disciple de Jésus-Christ doit vivre et communiquer sa foi dans et avec la culture. Il est impossible de faire autrement³³.

Bible et culture : typologies diverses

Christopher Wright	Angel Rodriguez	Dean Flemming	Paul Hiebert
Interdiction totale	Rejet total	Opposition	Refus
Tolérance conditionnelle	Polémique contre	Affirmation	Acceptation
Acceptation critique	Adaptation	Relativisation	Tolérance
	Reprise de certaines conventions	Transformation	Modification
			Remplacement
			Création

³³ Voir aussi Henri BLOCHER, « Invoquer la culture », *Théologie évangélique*, vol. 2, n° 2, 2003.

Le problème des filtres herméneutiques

Quatrièmement, il y a la tendance à penser que la contextualisation peut être réduite à l'application et à la traduction transculturelle de notre interprétation de la Bible. On ne voit pas que le processus de la contextualisation commence par le filtre de lecture culturelle qu'on utilise de manière inconsciente dans l'interprétation des textes³⁴. Ainsi, on ne se pose pas la question de savoir dans quelle mesure notre lecture des textes bibliques est influencée par notre vision du monde³⁵.

Pourtant, les théologiens de la mission, comme Lesslie Newbigin, nous ont rappelé que « chaque interprétation de l'Évangile est incarnée sous une forme culturelle »³⁶. On se rend compte aussi que la lecture de la Bible est un exercice d'herméneutique transculturelle³⁷. Cela est normal, car on interprète toute la réalité à partir d'un positionnement culturel spécifique. On ne peut pas faire autrement. À cet égard, on parle de « connotation sociale » ou « situation socioculturelle » (angl. *social location*) de l'interprète. Il s'agit d'un concept sociologique qu'on applique à l'herméneutique

³⁴ Tradition théologique, ecclésiologique, culturelle, etc. Voir Ernest Randolph RICHARDS et Brandon J. O'BRIEN, *Lire la Bible sans filtre. Quand nos lunettes occidentales nous (dés)orientent*, Romanel-sur-Lausanne, La Maison de la Bible, 2020. Leur prochain ouvrage sur l'individualisme est en cours de traduction et sera publié par le REMEEF et HET-PRO.

³⁵ Voir WU, HWANG et FLEMMING ci-dessus. Hannes Wiher aborde ce problème de l'influence de la vision du monde dans la formulation de la théologie de la mission intégrale (voir WALL, *Mission intégrale*, p. 17-21)

³⁶ Lesslie NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 144.

³⁷ David DASILVA, « Preface », *Global Readings. A Sri Lankan Commentary on Paul's Epistle to the Galatians*, Eugene, Wipf & Stock, 2011 ; cf. Anthony THISELTON, *Hermeneutics. An Introduction*, p. 313-314 ; Henning WROGEMANN, *Intercultural Theology: Intercultural Hermeneutics*, traduit par K.E. BÖHMER, *Missiological Engagements*, vol. 1, Downers Grove, IVP Academic, 2016.

biblique qui tient compte de la situation sociale, économique, politique, culturelle et religieuse de l'interprète, en reconnaissant qu'il ne vient pas au texte sans présupposés, comme une *tabula rasa*³⁸.

Mais ce qui est encourageant, c'est de savoir que la Bible nous donne une perspective qui n'est pas simplement ancrée dans la culture et influencée par nos situations socioculturelles. La Bible elle-même dépasse la culture et peut nous aider à dépasser nos perspectives culturelles. Comme Newbiggin nous le rappelle, en tant que communication divine, la Bible est un point de repère en dehors de la « structure de plausibilité » de la culture de l'interprète³⁹. En d'autres termes, nous ne sommes pas enfermés ni condamnés à nos perspectives culturelles, même si ces perspectives jouent un rôle non négligeable dans notre lecture de la Bible. Ce qui est important, ce n'est pas de tenter de se débarrasser de nos lunettes culturelles, mais d'en tenir compte et de les mettre à profit pour l'ensemble du peuple de Dieu, peu importe les colorations culturelles de nos lectures respectives. Car, comme le note Jeannine Brown, spécialiste néotestamentaire, la finitude humaine et la réalité du péché demandent aussi de la confiance dans l'interprétation des Écritures. Car si Dieu a choisi de parler aux êtres humains par l'Écriture, il s'ensuit qu'il leur a donné la capacité et la possibilité de

³⁸ Voir Michael BARRAM, « The Bible, Mission and Social location. Toward a Missional Hermeneutic », *Interpretation* 61.1, 2007, p. 42-43. Dans un style plus accessible, voir aussi Pauline HOGGARTH, *La Graine et le Sol - La Parole qui libère*, traduit par A. DORIATH, coll. Voix multiculturelles, Champs-sur-Marne, Farel, 2012.

³⁹ Voir NEWBIGGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, p. 95-97. Pour la notion de « structure de plausibilité », voir Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, trad. Pierre TAMINIAUX, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

comprendre suffisamment la communication divine et d'y répondre adéquatement⁴⁰.

Ce problème herméneutique peut être atténué par une multiplicité de regards sur la Parole de Dieu. Il est nécessaire d'avoir des regards culturels croisés sur la Bible et son message. Dans le passé les sciences bibliques ont été dominées par des spécialistes venant de l'Occident⁴¹. Cela est un fait historique qui relève de la providence divine et qui a donné un certain résultat très louable. Mais depuis l'arrivée de théologiens non occidentaux dans les sciences bibliques, on commence à redécouvrir les textes d'un autre point de vue, avec de nouveaux regards. Cela est aussi un fait de la providence divine. La vision du monde de ces spécialistes qui viennent de l'Église mondiale majoritaire est sur certains plans plus proche de la vision biblique du monde. Ils arrivent à mieux comprendre certains éléments dans la Bible, comme l'honneur, la honte, la peur, la puissance, la pauvreté, l'entraide, la tyrannie du péché et les êtres humains comme des victimes, qui sont une partie importante de leurs valeurs et expériences culturelles⁴². La préférence culturelle occidentale pour certains concepts bibliques, comme la justification par la foi et la substitution pénale, les rendent moins attentifs aux dimensions relationnelles de la Bible en matière de doctrine du salut. L'expérience interculturelle de Charles Daniel Maire lui a permis de prendre conscience de la dimension

⁴⁰ Voir Jeannine BROWN, *Scripture as Communication. Introducing Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids, Baker, 2007, p. 90, 125.

⁴¹ Voir Timothy TENNENT, *Theology in the Context of World Christianity. How the Global Church Is Influencing the Way We Think About and Discuss Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 2007, p. 93.

⁴² Kenneth E BAILEY, *Jesus through Middle Eastern Eyes. Cultural Studies in the Gospels*, Downers Grove, Ill., IVP Academic, 2008 ; IDEM, *Paul Through Mediterranean Eyes. Cultural Studies in 1 Corinthians*, Westmont, InterVarsity Press, 2011. Voir aussi l'article de Benno VAN DE TOREN, « Salut intégral et théologie intégrée: contributions africaines à la théologie et au christianisme à travers le monde, *Théologie évangélique* vol. 23, n° 1, 2024, p. 26-48.

culturelle dans la lecture de la Bible. Il remarque que « bien des textes dont le sens paraît avoir été épuisé par des études exégétiques approfondies brillent soudain de feux nouveaux lorsqu'ils sont lus dans le contexte d'une autre culture »⁴³. Ceci est fondamental pour la réflexion sur la lecture de la Bible en vue de la mission aujourd'hui : l'Évangile n'est pas la « possession » de telle ou telle culture. Il est un message pour tous les peuples qui à la fois ressortent grandis et purifiés de la rencontre avec l'Évangile, mais aussi apportent leur contribution à l'herméneutique de l'Église⁴⁴.

Enfin, il est nécessaire de nous laisser animer par un esprit d'humilité dans notre exégèse et nos formulations théologiques, peu importe notre filtre culturel. Les auteurs européens et nord-américains dominent encore dans le discours théologique et missiologique mondial. Les bibliothèques africaines et malgaches sont remplies d'ouvrages venant de ces auteurs et témoignent de cette domination. Les perspectives qu'apportent ces ouvrages sont certes importantes pour aider l'Église mondiale à se développer en dialogue avec les autres. Mais il faut aussi reconnaître que ces ouvrages sont remplis de perspectives culturelles qui ne sont pas toutes pertinentes pour les contextes en dehors de l'Occident. Ces contextes se sont développés avec d'autres visions du monde et sont aux prises avec d'autres réalités, comme les religions traditionnelles, et d'autres questions, comme la pauvreté et l'instabilité politique. Il est aussi nécessaire d'équilibrer les choses à

⁴³ Daniel MAIRE, « Mission et cultures », dans Hannes WIHER, sous dir., *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 227.

⁴⁴ Je remercie Timothée Joset pour cette remarque. Lamin O. SANNEH, *Translating the Message. the Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, Orbis, 1989 ; Lamin O. SANNEH, *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003. Fernando SEGOVIA, « Culture Studies and Contemporary Biblical Criticism », in *Reading from This Place. Volume 2. Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Philadelphia, Fortress Press, 1995, p. 1-17.

ce niveau, pour que l'Occident puisse profiter d'autres regards que les siens. Il s'agit d'accueillir l'autre avec reconnaissance et joie, et de respecter d'autres personnes auxquelles Dieu s'est révélé (c'est une nécessité éthique). De plus, l'idée que l'herméneutique occidentale pourrait se prévaloir d'une supériorité épistémologique *a priori* semble être inconsciente chez bien des évangéliques. C'est un problème dont on a besoin de prendre conscience, en reconnaissant que cette herméneutique n'est qu'un filtre de lecture parmi d'autres⁴⁵.

Conclusion

Cette étude a soulevé beaucoup de questions dont les réponses sont complexes. Elle est une tentative d'apporter quelques perspectives dans la réflexion. Elle reconnaît tous les efforts qui ont été faits pour faire avancer la réflexion et la pratique missionnaires en ce qui concerne la contextualisation. Mais elle plaide aussi pour un renouvellement d'intérêt pour ces questions, par les biblistes et les théologiens évangéliques, dans un nouveau contexte de mission en Occident et dans le monde majoritaire.

Certains ont tendance à penser que tout ce que la Bible a à dire sur la question de la mission a déjà été dit. En d'autres termes, il n'y a rien de nouveau à dire et à découvrir dans la Bible à propos de l'Église en tant que peuple envoyé dans le monde pour apporter la lumière du Christ. Le renouvellement de l'intérêt pour la mission dans la Bible, par la question de la contextualisation et d'autres questions telles que la lecture missiologique des textes bibliques, montre qu'il y a encore des richesses dans la Parole de Dieu à découvrir pour l'avancement de la Bonne Nouvelle du règne de Dieu

⁴⁵ Voir Timothée JOSET, « Les défis des chrétiens du Nord dans la prise en compte de la lecture de la Bible des chrétiens du Sud », dans *L'église à la croisée des cultures. Actes du colloque d'études en missiologie 2018*, St-Légier, HET-Pro, 2020.

dans des contextes qui sont de plus en plus hostiles à l'Évangile, et dans un monde qui souffre. Le Seigneur est notre secours.

Les Églises d'initiative africaine de la ville de Kinshasa et la contextualisation

Trésor Khonde Ndele¹

La majorité des études sur la contextualisation dans les Églises chrétiennes de Kinshasa ne prend pas en compte les Églises d'initiative africaine. Elles se limitent à étudier la pratique de la contextualisation dans l'Église kimbanguiste, la Fraternité évangélique pentecôtiste en Afrique et au Congo (FEPACO) et l'Église la Louange. Cet article examine la pratique de la contextualisation dans les Églises d'initiative africaine de la ville de Kinshasa. Pour ce faire, nous analyserons d'abord leurs pratiques de contextualisation qui sont concordantes avec les valeurs évangéliques, notamment la centralité de Jésus-Christ et de sa mort à la croix, l'autorité souveraine des Saintes Écritures et la nouvelle naissance. Nous étudierons en suite leurs pratiques discordantes.

Avant d'entrer en matière, un mot de précision sur les termes contextualisation et Églises d'initiative africaine que nous utilisons dans l'intitulé de cet article.

Clarification des concepts clés

Contextualisation

Le terme contextualisation a été introduit dans le mouvement œcuménique en 1972 par Shoki Coe, théologien de nationalité taïwanaise². On voit que ce terme ne vient pas de la théologie

¹ Trésor KHONDE NDELE est docteur en missiologie (Ph.D.) et professeur de missiologie au Centre universitaire de missiologie (CUM) à Kinshasa.

² Shoki COE et Aharon SAPSEZIAN, *Ministry in Context*, Londres, Theological Education Fund, 1972. Texte du comité du TEF réuni à Bromley, Londres, du 17 au 21 juillet 1972.

occidentale, mais les théologiens du monde majoritaire rassemblés dans le mouvement œcuménique voulaient mieux comprendre le sens de l'Incarnation de Jésus-Christ, imiter le mouvement de Dieu en Christ vers tous les peuples, donner une place centrale à la Bible dans ce processus, et laisser l'Évangile « évangéliser la culture » par un dialogue critique en vue d'une transformation. En ce sens, le souci de Coe était d'élaborer une théologie authentiquement contextuelle issue de la rencontre entre le message biblique et les réalités socioculturelles du peuple de Dieu³. C'est cette vision de la contextualisation qui s'est développée et vulgarisée en Occident. Si les théologiens africains membres de l'Association de théologiens africains francophones (ATAF) pensent que la notion de la contextualisation vient de l'Occident, ils devraient rectifier leur compréhension. Disons en passant que l'absence de terme ne signifie pas l'absence du phénomène ou de la pratique. Car, de nombreux spécialistes en sciences bibliques et en missiologie montrent que la notion de contextualisation est solidement ancrée dans la manière dont Dieu interagit avec les visions du monde des peuples aux temps bibliques⁴. Ainsi, Dieu est d'abord celui qui fait de la contextualisation par excellence et il nous montre comment la faire à notre tour.

La définition de la notion de contextualisation ne fait pas l'unanimité parmi les théologiens. Mais en l'absence de définition⁵, c'est un objectif qui décrit le mieux ce qu'est la contextualisation, car la contextualisation vise à faire incarner l'Évangile dans un

³ Pour un résumé de la préoccupation de Coe, voir « In Search of Renewal in Theological Education », *Theological Education* 9, 1973, p. 233-243.

⁴ Voir Rubin POHOR et Michel KENMOGNE, *Le christianisme et les réalités culturelles africaines*, Yaoundé, Initiative francophone, 2017.

⁵ Voir Scott MOREAU, « Une typologie des modèles évangéliques de contextualisation », in *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, sous dir. Matthew COOK et al., Nuremberg/Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis, 2015, p. 213-250.

contexte socioculturel et historique particulier. Dans la même veine, Dean Gilliland la définit ainsi :

La contextualisation, c'est comprendre la signification du fait que Jésus-Christ, la Parole de Dieu, est venu dans ce monde pour habiter avec tous les peuples et en tout lieu, afin que tous les hommes puissent l'expérimenter d'une manière authentique dans toutes les situations humaines et qu'ils puissent se sentir à l'aise avec lui⁶.

De son côté, Dean Flemming propose la définition suivante :

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, 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 Christ⁷.

En s'inspirant largement de Gilliland et de Flemming, Hannes Wiher propose une définition synthétique de la contextualisation. Selon lui, la contextualisation est un processus qui consiste à rendre l'Évangile pertinent dans un « contexte » socioculturel particulier⁸. Pour bien communiquer dans une culture donnée, il faut connaître la culture cible. Il ajoute qu'une communication interculturelle pertinente implique une étude à la fois de la Bible (dont on veut communiquer le message) et de la culture cible (dans laquelle on veut le communiquer)⁹.

Avec Coe, Gilliland, Flemming et Wiher, nous décrivons la contextualisation comme étant un processus dynamique visant à

⁶ Dean S. GILLILAND, « Contextualization », *Evangelical Dictionary of World Missions*, sous dir. A. Scott MOREAU, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 225-227.

⁷ Dean E. FLEMMING, *Contextualisation dans le Nouveau Testament*, Charols, Excelsis, 2021, p. 25.

⁸ Hannes WIHER, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 1.

⁹ *Ibid.*

rendre l'Évangile pertinent dans un contexte socioculturel et historique donné. Avec les théologiens évangéliques, nous mettons également l'accent sur la fidélité aux Écritures et la centralité de Jésus Christ dans le processus de contextualisation¹⁰. Dans la même veine, Paul Hiebert introduit le modèle de la « contextualisation critique » qui comporte deux dimensions : la fidélité aux Écritures et la pertinence pour la culture¹¹. Le modèle de la contextualisation critique est un modèle linéaire de contextualisation, qui se caractérise par une voie à sens unique passant par les quatre étapes suivantes : 1) une analyse biblique, 2) une analyse culturelle, 3) l'évaluation de la culture à la lumière de la Bible, 4) une théorie et une pratique fidèle à la Bible et pertinente pour la culture.

Contrairement à la notion de contextualisation critique, la contextualisation non critique implique une adaptation non critique aux réalités socioculturelles avec l'intégration de certains éléments de cette culture. Ce modèle de contextualisation se concentre uniquement sur la pertinence de la pratique chrétienne dans un contexte socioculturel donné. Il ne met pas l'accent sur les principes de fidélité aux Écritures et sur la place centrale de Jésus-Christ dans le processus de la contextualisation.

Ces éclaircissements sur le terme nous servent de critères. Ils nous permettent, dans les sections suivantes, d'évaluer la pratique de la contextualisation des Églises d'initiative africaine. Clarifions maintenant le terme « Églises d'initiative africaine » que nous utilisons aussi dans l'intitulé de cette étude.

¹⁰ Voir : <https://www.lecnef.org/page/4445845-ce-qu'ils-croient>.

¹¹ Pour la notion de « contextualisation critique », voir Paul G. HIEBERT, « Une contextualisation critique », in *Mission et culture*, coll. Mission ; Saint-Légier, Emmaüs, 2002, p. 191-215.

Églises d'initiative africaine

L'appellation « Églises d'initiative africaine » sert à désigner des Églises fondées en Afrique subsaharienne issues des mouvements d'implantation d'Églises depuis la fin du XIX^e siècle, surtout durant la période coloniale, par les Africains et pour les Africains, en rupture avec les institutions ecclésiales issues de l'activité des missionnaires chrétiens occidentaux¹². Certaines de ces Églises se créent et se développent sans nécessairement avoir un lien organique avec les Églises historiques qui se sont implantées en Afrique à partir de l'extérieur¹³, et d'autres sont apparues initialement comme des dissidences des Églises issues de l'activité des missionnaires chrétiens occidentaux¹⁴. En RDC, ces Églises sont des associations confessionnelles régies par la loi n° 004/ 2001, portant sur les dispositions générales applicables aux associations sans but lucratif et aux établissements d'utilité publique¹⁵.

¹² Josée NGALULA, *Évangélisation en profondeur. Défis pastoraux à l'aube de l'Année de la Foi*, Kinshasa, Médias Paul, 2012, p. 6 ; Henning WROGEMANN, *Intercultural Hermeneutics*, vol. 1, coll. Intercultural Theology ; trad. Karl E. BÖHMER, Downers Grove, InterVarsity Press, 2016, p. 173.

¹³ Les « Églises d'initiative africaine » étaient autrefois appelées Églises séparatistes ou, dans les milieux anglophones *Indigenous Churches*, *African Independent Churches*, *African Initiated Churches*, *African Instituted Churches*. Cf. David BARRETT, *World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, Nairobi, Oxford University Press, 1982, p. 815 ; David BARRETT, « African Initiated Church Movement », in *Dictionary of Mission Theology. Evangelical Foundations*, sous dir. John CORRIE et al., Downers Grove, InterVarsity, 2007, p. 43 ; Philipp ÖHLMANN et al., *African Initiated Christianity and the Decolonisation of Development. Sustainable Development in Pentecostal and Independent Churches*, New York, Routledge, 2020, p. 2.

¹⁴ Philomena NJERI MWAURA, « A Spirituality of Resistance and Hope. African Instituted Churches' Response to Poverty », in *New Day. Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh*, sous dir. Akintundé E. AKINADA, Bern, Peter Lang Publishing, 2010, p. 121.

¹⁵ RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO, *Journal officiel*, 42^e année, numéro spécial, 15 août 2001, p. 12-22.

Il convient de noter que parmi ces Églises, on trouve principalement deux catégories : les Églises hétérodoxes et les Églises orthodoxes. Les Églises d'initiative africaine dites hétérodoxes regroupent en leur sein plusieurs tendances. Il y a celles qui combinent des éléments des religions traditionnelles africaines, de la Kabbale juive et de l'ordre de Melchisédech avec des enseignements chrétiens au point d'obscurcir la révélation biblique de Jésus-Christ et de sa croix¹⁶. D'autres Églises hétérodoxes à Kinshasa se réclament de Kimpa Vita et de Simon Kimbangu au point de les diviniser. Elles sont caractérisées par une tendance nettement apocalyptique, nationaliste, virulente contre tout ce qu'ils jugent importé des blancs. À titre illustratif, les Églises ci-après peuvent se retrouver dans cette classification : la Communauté des Églises du Saint-Esprit au Congo, Dibundu dia Badwenga dia Kintwandi, Dibundu dia Kongo, l'Église Elimo-Santu na Nzambe, l'Église de Jésus-Christ sur la terre par son envoyé spécial Simon Kimbangu et Vuvamu.

Quant aux Églises d'initiative africaine dites orthodoxes, elles sont centrées sur la Bible et sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, car embrassant la doctrine évangélique. Elles mettent l'accent sur la place et le rôle des Écritures, c'est-à-dire de la Bible qui est l'autorité souveraine en matière de foi et de vie ; elle est la révélation et la parole de Dieu et, en tant que telle, la vérité absolue. Pour ces Églises, la Bible est la source des critères et le standard par lequel elles voudraient évaluer tout phénomène culturel et religieux¹⁷. Ces Églises mettent également l'accent sur la nouvelle naissance comme point de départ de la vie chrétienne.

¹⁶ Pour aller plus loin sur le sujet de l'Ordre de Melchisédech, voir : <http://www.angelsplace.Sfr.fr/ordreMelchisedech.htm>.

¹⁷ *Ibid.*, p. 300-301.

Éléments concordants avec la confession évangélique

Sur la base de ce qui précède, on peut se demander comment décrire la manière dont les Églises d'initiative africaine rendent l'Évangile plus pertinent dans le contexte urbain de Kinshasa. Les efforts de ces Églises pour contextualiser l'Évangile dans un esprit de fidélité à la confession évangélique sont multiples. Nos observations dans cet article se limiteront à trois domaines : le culte, la vie de l'Église et la vision holistique du monde.

Le culte

Dans les Églises d'initiative africaine les cultes sont célébrés avec beaucoup d'émotions¹⁸. Elles accordent une place importante aux cantiques divers. En cela, les fidèles sont incités à déclarer les « vertus » de Dieu, à consolider l'amour de l'autre et à partager la gloire de Dieu avec le monde. Elles utilisent les formes et expressions traditionnelles de la culture. Les cantiques, les prières et la guérison par la foi y jouent un grand rôle. Les prières spontanées peuvent occuper la partie essentielle du culte. Une telle spontanéité exprime la force et la spécialité de ces Églises¹⁹. Un grand nombre de pasteurs de ces Églises prêchent en lingala de manière simple. Ils utilisent également les différentes versions de la Bible en français. Lorsqu'ils s'adressent aux fidèles, ils le font à la manière d'un père africain s'adressant à ses enfants ou aux membres de sa famille. Sans avoir leurs notes sous la main, ils expliquent le texte biblique en y joignant des illustrations qui cadrent avec le contexte de la ville de Kinshasa. La méthode de prédication est essentiellement narrative : le texte biblique est

¹⁸ Voir Françoise CHAMPION, *De l'émotion en religion. Nouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990.

¹⁹ Peter FALK, *La croissance de l'Église en Afrique*, Kinshasa, Institut théologique de Kinshasa, 1985, p. 449.

expliqué comme un conte²⁰. Dans le Nouveau Testament, les quatre évangiles montrent clairement que Jésus-Christ contextualisait ses enseignements en utilisant les techniques de communication de son temps pour former ses disciples. À titre d'exemple, il est bien connu que Jésus enseignait en paraboles comme les maîtres/rabbins contemporains juifs²¹.

Pour un bon nombre d'Églises d'initiative africaine, le lieu de culte se situe de préférence en un endroit exposé dont la présence est signalée par une oriflamme murale avec une dénomination qui puise sa référence soit dans un personnage, soit dans un évènement biblique et de préférence vétérotestamentaire. Lorsqu'elles prennent une référence néotestamentaire, fait fort rare, elles se dénomment selon une thématique qui signale leur singularité (Assemblée des élus du Seigneur), leur « mise à part » par élection divine (Église des rachetés, Église des saints de Jésus) ou leur destinée victorieuse (Chapelle des vainqueurs, Chapelle des affranchis, Armée de victoire, Église charité, Église foi abondante)²². Aujourd'hui, certaines Églises protestantes locales de Kinshasa tirent également leur référence soit d'un personnage, soit d'un évènement biblique, de préférence de l'Ancien Testament.

Manifestement, les Églises d'initiative africaine à Kinshasa sont bien connues pour leur utilisation intense des médias et de la culture populaire dans leur culte. Les instruments de musique électroniques sont si importants pour le ministère de louange de ces Églises que même les assemblées qui n'ont pas les moyens de

²⁰ Fara Daniel TOLNO, « Leçons à tirer des Églises d'initiative africaine », in *Les Églises d'initiative africaine. Un laboratoire de contextualisation*, sous dir. Hannes WIHER, coll. REMIF; Carlisle, UK, Langham Global Library, 2019, p. 217.

²¹ Voir D. A. CARSON, *Le Christ et la culture. Une évaluation de la pensée de H. Richard Niebuhr sur la culture*, Québec, Impact Academia, 2017, p. 34-38.

²² KALOMBO KAPUKU, *Pentecôtismes en République Démocratique du Congo. Conditions et pertinence de dialogue entre Églises protestantes sur la mission aujourd'hui*, tome 1, Paris, Panthéon, 2015, p. 12.

bien entretenir leur bâtiment d'Église considèrent qu'il est essentiel d'avoir un orchestre complet et un système de sonorisation de qualité. De nombreuses Églises d'initiative africaine à Kinshasa disposent de leur propre chaîne YouTube (et même d'un studio d'émission) pour diffuser de la musique en direct dans les lieux publics²³. Cet aspect met en évidence l'idée que ces Églises utilisent des moyens disponibles pour communiquer l'Évangile dans un monde en mutation. Cette façon d'agir est en continuité avec la stratégie de la communication de l'Évangile du Mouvement de Lausanne et de l'Alliance Évangélique Mondiale²⁴.

La vie de l'Église

Les Églises d'initiative africaine adoptent une forme de vie communautaire vigoureuse. La majorité de ces Églises sont multiethniques. Leurs membres mettent beaucoup d'accent sur la communion fraternelle et s'appellent entre eux, « mon bien-aimé frère en Christ » ou « ma bien-aimée sœur en Christ ». Cette ferveur se fait sentir non seulement dans la cité où ils vivent, mais aussi au moment du culte. Les croyants savent tous qu'ils ne sont pas seuls. Cette nouvelle fraternité à l'intérieur de l'Église remplace la communauté tribale et familiale, ce qui, socialement parlant, est d'une grande portée dans la culture africaine²⁵. C'est dans cette logique que les membres de ces Églises à Kinshasa s'engagent dans des actions sociales à partir de la notion de fraternité africaine. À titre d'exemple, la pratique de « *nsitsani* »²⁶ incite les membres de l'Église kimbanguiste et des autres Églises à s'entraider dans les

²³ Même certaines Églises hétérodoxes à l'esprit nettement apocalyptique et anti-blancs ont créé des chaînes YouTube et des chaînes de télévision. C'est le cas de l'Église Vuvamu. Cela montre à quel point ces Églises sont influencées par la mondialisation et la culture occidentale.

²⁴ Cf. le site du Mouvement de Lausanne : <https://lausanne.org/fr>.

²⁵ FALK, *La croissance de l'Église en Afrique*, p. 450.

²⁶ Le terme kikongo *titsani* signifie « collecte de fonds ».

domaines où les besoins se présentent. La notion de *nsitsani* traduit la solidarité et l'unité chrétiennes (Rm 15.26 ; Ga 2.10). Cette façon d'agir est une forme de témoignage communautaire. Elle peut susciter des questions et créer un intérêt chez les non-croyants.

À cette communion fraternelle s'adjoint le fait que les femmes et les jeunes constituent la majorité des membres des Églises d'initiative africaine à Kinshasa. Les jeunes sont très actifs dans ces dénominations. Ils organisent plusieurs activités socio-économiques et socio-culturelles (chorales, musiques). Ces activités, aussi ponctuelles que péremptoires, peuvent se résumer en termes d'assistance faite à l'égard des fidèles défavorisés et autres nécessiteux : entre autres les handicapés physiques, mentaux et les malvoyants. Les jeunes dans les Églises d'initiative africaine se retrouvent forgés dans leurs croyances, dans leurs conceptions du monde et de la vie ainsi que dans leurs conduites et pratiques sociales. Les jeunes qui fréquentent ces Églises procèdent au façonnement des pratiques sociales des individus et des groupes dans la société, à la construction de nouvelles valeurs et à la consolidation²⁷. Ils tiennent des réunions, forment des chorales, récoltent des offrandes, portent secours à ceux qui sont dans le besoin, visitent les prisonniers et surtout les malades. Ils évangélisent dans les bus, les marchés, aux croisements des avenues et dans les hôpitaux de la ville de Kinshasa. Cette façon d'agir représente une ébauche de l'approche holistique de la mission. Elle s'inscrit dans la continuité de l'enseignement biblique sur l'assistance aux pauvres (Lv 19.9-10 ; 23.22 ; 25.8-10 ; Dt 24.19-21 ; 14.27-29, voir les v. 22-29 ; Mt 25.31-45 ; Ac 2. 42 ; 4.34-37 ; Ga 2.9-10 ; Jc 2.1-13).

²⁷ MULUMA MUNANGA, « Les Églises de Réveil et la vie quotidienne en République Démocratique du Congo (RDC) : vision anthropo-sociologique », *Revue congolaise théologique protestante* n° 21, Spécial, 2012, p. 137.

Les femmes au Congo RDC sont plus nombreuses au culte et semblent plus religieuses. Lorsqu'on observe la fréquentation des adeptes au niveau des Églises d'initiative africaine, il a lieu de faire les constats ci-après : la présence massive des femmes alors que les hommes restent peu intéressés ; les supplications des femmes dans leur intercession quotidienne constatant la fuite de responsabilité de leur partenaire ; l'engagement total des femmes aux activités spirituelles (de retraite, de séminaire, de recollection, de jeûne, de prière et d'évangélisation). La plupart des adhésions des femmes se fait pour des raisons également de recherche de sécurité, de garantie et d'intérêts personnels. De ce fait, les raisons fondamentales sont liées inéluctablement à la pauvreté des familles, aux maladies incurables, aux conflits conjugaux, à la résolution de problèmes de célibat, de fécondité, de promotion sociale et de voyage à l'étranger²⁸.

Beaucoup de ces Églises accordent une grande importance au ministère des laïcs et des femmes. Chez elles, l'évangélisation et la mission ne sont pas spécifiquement confiées aux spécialistes, mais à tous les laïcs et à toutes les femmes. Par ce procédé, plusieurs de leurs Églises ont été fondées par des laïcs et quelques-unes par des femmes. Dans les Églises d'initiative africaine, les dons des individus sont mis à profit. Très souvent les fidèles mettent leurs dons au service de la communauté dans un esprit de bénévolat et de « faiseurs de tentes »²⁹. Cela favorise l'esprit missionnaire³⁰. L'on

²⁸ *Ibid.*

²⁹ La notion de « faiseur de tentes » est une pratique qui consiste à utiliser un emploi rémunéré pour s'introduire et se maintenir dans un environnement interculturel. Les faiseurs de tentes travaillent en tant que professionnels et s'engagent dans des activités ministérielles en plus de leur travail rémunéré.

³⁰ TOLNO, « Leçons à tirer des Églises d'initiative africaine », p. 27. Voir aussi Abel NDJERAREOU, « Abraham, père des chrétiens africains : quels fondements et trajectoires d'appropriation de "fils / filles" dans le contexte de l'alliance ? », in *Les Églises et ministères d'initiative africaine. Enjeux et avenir*, sous dir. Rubin POHOR et Issiaka COULIBALY, Abidjan, FATEAC, 2015, p. 95.

trouve aussi dans la Bible et dans l'histoire de l'Église beaucoup d'exemples où Dieu appelle des laïcs à le servir. Lydie était une marchande de pourpre (Ac 16.14), Zénas un docteur de la Loi (Tt 3.13), Éraste un administrateur de la ville (Rm 16.23), et Priscille et Aquilas des faiseurs de tentes (Ac 18.1-3, 18, 26 ; Rm 16.3 ; 2 Tm 4.19). Luc, l'un des collaborateurs estimés de Paul, était également médecin (Col 4.14 ; Phm 1.24). Au cours des trois premiers siècles, la propagation du message chrétien s'est faite principalement par une mission laïque lorsque des chrétiens anonymes communiquaient leur foi au hasard des voyages et des rencontres occasionnés par la persécution (Ac 8.4 ; 11.19-21). Ceux qui avaient été dispersés allaient de lieu en lieu et annonçaient la bonne nouvelle de la parole³¹.

Nous pouvons constater que cette pratique du ministère des laïcs des Églises d'initiative africaine à Kinshasa est en continuité avec les enseignements bibliques. Cela correspond au principe de conformité aux Écritures.

Une compréhension holistique de l'univers

En considération de ce qui a été dit dans les sections précédentes, on peut remarquer que la croyance des Africains dans le monde invisible des esprits a été fondamentale pour la croissance phénoménale des Églises d'initiative africaine à Kinshasa. Percevant le monde comme une interaction constante entre les forces matérielles et spirituelles, les responsables et les fidèles des Églises d'initiative africaines soulignent le rôle essentiel du Saint Esprit dans leur vie. Ils ont une compréhension holistique de l'univers dans laquelle on ne peut pas tracer de frontière nette entre le visible et l'invisible. Certains responsables et fidèles de ces Églises considèrent la maladie, le malheur et les conflits relationnels

³¹ Pour aller plus loin, voir David E. BJORK, *Nous sommes tous disciples ! Participer à la mission de Dieu*, Carlisle, Langham Global Library, 2015, p. 23.

comme des formes d'attaque spirituelle. La prière pour l'exorcisme et la guérison fait partie du culte ordinaire de la plupart de ces Églises. Elles s'engagent activement dans le combat spirituel comme moyen de servir les fidèles qui connaissent une tourmente spirituelle³².

À cet aspect du combat spirituel s'adjoint le fait que la révélation extraordinaire à travers la prophétie, les trances et les rêves joue un rôle important dans la vie des Églises d'initiative africaine. Les fidèles de ces Églises parlent volontiers des rêves avec les autres en considérant cela comme tout à fait naturel. Les expériences vécues en rêve sont reçues comme des révélations au sens le plus large. Le contenu des rêves est interprété et utilisé comme des directives pour l'action qui appelle les fidèles à assumer une certaine fonction dans l'Église et dans la société. Il est aussi interprété et utilisé comme directive pour des décisions privées³³. La conception hébraïque du monde aux temps bibliques est similaire à certains égards. Pour s'en convaincre, il suffit de lire Genèse 37.1-12 et 41.1-50, mais aussi Matthieu 1.20-23 ; 2.12-14.

De nombreux évangéliques du monde majoritaire cherchent à aligner leur vision du monde sur un holisme qui ne fait pas de distinctions entre les mondes spirituel et matériel. Ainsi, si la vision biblique est une vision holistique dans laquelle les frontières entre les mondes visible et invisible sont « fluides », il est clair que le souci des Églises d'initiative africaine de mettre en évidence ce chevauchement et cette communication entre les deux réalités est tout à fait conforme à la vision africaine du monde.

³² Daewon MOON, « Le pentecôtisme dans le christianisme africain », *L'analyse mondiale de Lausanne* vol. 10, n°1 (janvier 2021), p. 8, en ligne : <https://lausanne.org/fr/mediatheque/laml/2021-01-fr/le-pentecotisme-dans-le-christianisme-africain>.

³³ Lothar KÄSER, *Animisme. Introduction à la conception du monde et de l'homme dans les sociétés axées sur la tradition orale*, trad. Jean-Jacques STRENG, Charols, Excelsis, 2010, p. 229.

Bilan

Il ressort de ces éléments concordants avec la confession évangélique que les Églises d'initiative africaine passent aux yeux de leurs fidèles pour des religions dignes de ce nom car adaptées aux réalités du moment et répondant à leurs aspirations profondes qui tournent autour de l'emploi, du mariage, du voyage, de la guérison et des miracles, bref d'une existence heureuse³⁴. C'est dans le même ordre d'idées que Daniel Kadebe Bourdanne affirme : « Ces Églises ont pour souci de s'adapter au contexte local. Elles ont bien souvent su répondre aux besoins des gens en rendant leur message plus audible à l'auditoire africain. C'est pourquoi elles se multiplient et grandissent très rapidement »³⁵.

Éléments non concordants avec la confession évangélique

Dans cette section nous voulons examiner quelques éléments de la contextualisation des Églises d'initiative africaine qui ne sont pas en accord avec la confession évangélique. Nous réfléchissons sur le culte des ancêtres, les déviations doctrinales et la notion du sacré.

Le culte des ancêtres

Dans les sociétés africaines le culte des ancêtres est encore vivace. Il est au cœur des religions traditionnelles africaines. On peut même dire qu'il y est essentiel. Connaissant l'emprise que les ancêtres ont sur les peuples africains, certains prophètes des Églises d'initiative africaine hétérodoxes à Kinshasa n'ont pas voulu les supprimer de leur culte, mais les ont accommodés au culte chrétien. Cet aspect se fait de plus en plus remarquer à Kinshasa. Il

³⁴ MULUMA MUNANGA, « Les Églises de Réveil et la vie quotidienne en République Démocratique du Congo (RDC) », p. 140.

³⁵ Daniel KADEBE BOURDANNE, « Un regard sur l'évangélisme en Afrique », in *Du temple à la cité. Quand l'Église africaine pense le développement*, sous dir. Augustin AHOGA, Cotonou, Presses bibliques africaines, 2018, p. 113.

suffit de faire le tour des Églises ci-après pour s'en convaincre : les Églises du Saint-Esprit au Congo, l'Église de tata Gonda et l'Église Elimo-Santu na Nzambe. Force est de constater que ces Églises organisent des consultations prophétiques, où le *ngunza* (« prophète ») est considéré comme le prêtre traditionnel et le devin. En tant que prêtre traditionnel, le *ngunza* est la personne responsable pour accomplir les rites d'entrée en communication avec des ancêtres, en vue de chercher leur médiation auprès des esprits en faveur de l'individu et de la communauté. En tant que devin, il entre en transe dans le domaine lointain et mystérieux des esprits des dieux ou ancêtres et reçoit des messages en faveur de l'individu. À travers le *ngunza*, les esprits et les ancêtres révèlent la cause d'une maladie ou d'un décès ou de toute autre situation. Certains prophètes des Églises d'initiative africaine orthodoxes à Kinshasa se sont appropriés cette approche en consultant, selon eux, le « Saint-Esprit » pour connaître les causes et les traitements des maladies et des malheurs de leurs fidèles³⁶.

Les déviations doctrinales

Certaines Églises d'initiative africaine hétérodoxes de Kinshasa essaient de combiner des éléments de la kabbale juive et de l'ordre de Melchisédech avec des enseignements chrétiens au point d'obscurcir la révélation biblique de Jésus-Christ. À ce sujet, Dieudonné Sita Luemba pense que l'invasion de messages et de pratiques dans les Églises d'initiative africaine à Kinshasa est surtout favorisée par ce mouvement spirituel (de la kabbale juive et de l'ordre de Melchisédech). Beaucoup de leaders chrétiens se retrouvent dans ces mouvements³⁷. Voici quelques exemples des messages, des pratiques et des rituels qu'on peut qualifier de

³⁶ Selon notre observation participante en tant que pasteur dans une Église d'initiative africaine implantée à Kinshasa.

³⁷ Dieudonné SITA LUEMBA, *Église. Attention à la séduction par l'occultisme*, Kinshasa, Action chrétienne, 2015, p. 88.

syncrétistes, voire d'occultes qui ont lieu dans certaines Églises d'initiative africaine à Kinshasa³⁸ :

- « *L'onction d'un serviteur de Dieu se trouve dans ses os* » : un certain nombre de leaders de ces Églises enseignent que l'onction d'un serviteur ou d'une servante de Dieu se trouve dans ses os (Gn 50.25 ; Ex 13.19 ; 2 R 13.20-21). Les tenants de cette hérésie affirment que le cadavre qui est tombé sur les os d'Élisée est ressuscité parce que l'onction de ce prophète se trouvait dans ses os. Ils affirment aussi que les miracles expérimentés par les Israélites, depuis la traversée de la mer jusqu'à la terre promise, tenaient à la présence des ossements de Joseph qui les accompagnaient. Comme application de cet enseignement, il faut avoir chez soi ou sur soi l'os d'un serviteur ou d'une servante de Dieu qui est déjà mort et qui a servi le Seigneur avec un ministère qui manifestait beaucoup de puissance de Dieu. Cet os communiquera à son porteur l'onction du défunt ;
- « *La sortie hors du corps* » : c'est une hérésie d'après laquelle seul un chrétien possède l'esprit humain. Tout homme ou toute femme ordinaire n'a pas cet esprit humain. Tout chrétien mûr doit être capable de sortir de son corps, en tant qu'esprit. Celui qui veut avoir un ministère marqué par une grande onction divine doit apprendre à sortir de son corps pour se connecter au monde spirituel avec les grands esprits d'hommes ou de femmes de Dieu vivants ou déjà morts (cf. 2 R 5.26 ; Éz 3.14 ; Ac 8.26.26-40 ; 1 Co 5.1-5 ; 2 Co 12.2-4 ; Ap 1.10-11 ; 4.1) ;
- « *Pour vivre le surnaturel, il faut savoir traiter avec les anges* » : le secret pour expérimenter le surnaturel d'une manière

³⁸ Pour la rédaction de ce paragraphe, nous nous sommes largement inspirés du chapitre 6 de l'ouvrage de SITA LUEMBA, *Église*, p. 88-100.

permanente dans sa vie ou dans son ministère, c'est de savoir activer et commander les anges, car le nom de Jésus ne suffit pas. Cette façon d'agir ne correspond pas au principe de la centralité de Jésus Christ dans la vie chrétienne. Elle empêche les membres de ces Églises d'avoir une relation intime avec le Seigneur afin de faire une véritable expérience du surnaturel (Ép 1.19 ; 6.10-12) ;

- « *Pour obtenir de l'onction, le serviteur de Dieu doit avoir des rapports sexuels avec les filles et les femmes de l'Église* » : certains dirigeants des Églises d'initiative africaine de Kinshasa prétendent avoir reçu de la part de Dieu une capacité de transmettre une « semence » aux femmes sans mari pour leur donner la puissance d'attirer des hommes pour le mariage, aux femmes sans enfants pour les rendre fécondes et avoir des enfants, aux personnes qui cherchent l'argent pour l'attirer dans leur vie. Nous avons entendu certains pasteurs des Églises d'initiative africaine à Kinshasa témoigner avoir eu, avant chaque prédication, libération ou parole prophétique, des rapports sexuels dans leur bureau, ou pendant le déroulement du culte, ou encore pendant la nuit. Ces rapports sexuels se font avec des personnes qui ne sont pas leur épouse ou leur mari. D'autres ont des rapports sexuels avec des cadavres dans des conditions non importantes à décrire dans notre recherche. Cette façon d'agir n'est pas conforme à l'enseignement biblique selon lequel tout acte sexuel hors mariage est un péché (fornication et adultère, p. ex. Mt 5.27-30). Paul et les auteurs du Nouveau Testament classent ce comportement comme caractéristique des faux prophètes et des faux enseignants et le condamnent sévèrement (1 Tm 1.4 ; 2 P 2.1-14 ; Jude) ;
- « *Aller régulièrement se recueillir sur la tombe d'un (e) serviteur / servante de Dieu qui a servi le Seigneur avec puissance afin de recevoir la même onction qui opérait en lui*

(elle) quand il (elle) était vivant (e) » : un pasteur m'a relaté que dans son Église, située à Kinshasa, régulièrement un bus est loué pour amener certains des serviteurs de l'Église au cimetière pour aller s'incliner et se recueillir devant la tombe d'un serviteur de Dieu bien connu qui a servi le Seigneur avec puissance et qui est mort il y a très longtemps. La pratique du culte des morts que les auteurs de l'Ancien Testament ont si fortement condamnée (Dt 26.14 ; Ps 106.27-31 ; És 65.1-7) est similaire à certains égards. Cette pratique s'est poursuivie jusqu'à la période hellénistique. À cette époque, les tombes étaient le lieu d'un culte qu'on rendait aux défunts justes, sans doute dans l'idée que ces défunts pouvaient avoir une action bénéfique pour les vivants : « Répandez votre pain sur les tombes des justes, mais ne le donnez pas aux pécheurs » (Tob 4.17)³⁹.

Nous pourrions encore allonger la liste de ces hérésies, mais nous nous limitons pour ne citer que certains phénomènes tels que : être lavé par le serviteur de Dieu ; boire du pétrole mélangé avec de l'huile d'onction ; entrer dans l'Église jusqu'à la chaire en reculant ; l'apparition d'argent dans les sacs ou les poches de fidèles comme résultat de prière ; l'utilisation de mouchoirs imbibés d'huile d'onction ; l'interdiction de prêcher sur les péchés, la confession des péchés, la repentance, la sanctification, l'enfer, etc., considérant que ce sont des thèmes qui appartiennent aux vieux temps où l'Évangile était mal compris. Il faut aussi signaler que certains fidèles des Églises d'initiative africaine de Kinshasa portent sur eux, dans leurs poches ou sacs, ou au moyen de fils autour du cou, des photos de leurs leaders, prophètes, pères spirituels morts depuis longtemps

³⁹ Thomas RÖMER, « Comment gérer la mort. Réponse de la Bible hébraïque », in *Pratiques autour de la mort. Enjeux œcuméniques*, sous dir. Jacques Noel PÉRÈS, coll. Théologie à l'université, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, p. 75.

ou encore vivants. Pour tout besoin de secours, les fidèles peuvent adresser leurs prières aux esprits des personnes qui sont sur les photos. Parfois ils expérimentent des apparitions des personnes invoquées.

Il apparaît donc clairement que les pratiques décrites ci-dessus ne correspondent pas au principe de conformité aux Écritures dans le processus de contextualisation de l'Évangile. Elles obscurcissent la révélation biblique de la personne et l'œuvre de Jésus-Christ.

La notion du sacré

Dans la conception de l'Afrique traditionnelle, la religion est une réalité omniprésente qui sert à interpréter la société et à donner une intégrité à la vie de l'individu et de la communauté. Le monde du village visible et le monde des esprits invisibles ne sont pas deux domaines distincts : il y a une communication continue entre les deux. Le sacré a une importance capitale⁴⁰. La forêt sacrée ou la maison sacrée ne sont habitées que par les initiés. Le maître d'initiation est le détenteur du secret des initiés. De ce fait, il est craint et respecté par la société. De même, le sacré occupe une place importante dans certaines Églises d'initiative africaine hétérodoxes à Kinshasa. Cela du fait que le prophète, à l'image du maître d'initiation, détient l'objet sacré duquel il reçoit un certain pouvoir. Dans le cas spécifique des *ngunza* « prophètes », la canne, la serviette de douche, les feuilles d'arbre et tout autre objet qui symbolise le pouvoir spirituel, représentent l'objet sacré. Il faut signaler que les *ngunza* utilisent l'un ou l'autre de ces objets sacrés pour la guérison des malades. Ils emploient aussi le sel pour la purification d'un endroit (cf. Ex 7.10-12 ; 2 R 2.9-22).

Dans cette même veine, dans l'Église kimbanguiste, un bon nombre de pasteurs se réclament de Kimbangu au point de le

⁴⁰ Bengt SUNDKLER et Christopher STEED, *A History of the Church in Africa*, Cambridge, University Press, 2000, p. 91.

diviniser, mais sont caractérisés par une tendance nettement syncrétiste, apocalyptique et anti-blanc. Ils prônent la possession par le Saint-Esprit, en vue de la guérison ou du désenvoutement, en produisant un état de transe apparenté à des phénomènes connus dans les religions traditionnelles. Le symbole de l'eau et de la terre de N'Kamba sont les plus connus des objets sacrés des kimbanguistes parce que les pasteurs et les membres les utilisent pour la guérison des malades, qui peuvent en boire ou l'appliquer sur la partie souffrante du corps⁴¹. Cet usage de la source de N'Kamba bénie par Simon Kimbangu a des parallèles dans beaucoup d'Églises d'initiative africaine à Kinshasa. À titre d'exemple, pour la guérison des malades, l'Église « Liloba na Nzambe », en français « Église de la parole de Dieu », fait usage d'un jus communément appelé *Kondemicine*, mélange de pétrole et de citron. Certaines autres Églises d'initiative africaines implantées à Kinshasa recourent à l'huile d'onction ou au savon de protection. Il faut aussi signaler qu'un grand nombre de responsables des Églises d'initiative africaine implantées à Kinshasa partent en Israël et reviennent au pays avec de l'eau du Jourdain, de la terre de ce pays et d'autres éléments qu'ils viennent vendre très cher faisant croire que toutes ces choses communiquent à leurs utilisateurs des bénédictions inimaginables.

Bilan

Il en ressort que pour certains fidèles et responsables de ces Églises, ainsi que l'huile, le savon, le jus, le sel, l'eau et la terre de N'Kamba, l'eau du Jourdain et la terre d'Israël possèdent du « mana positif »⁴². Cela par le fait qu'ils ont une efficacité hors du commun

⁴¹ Zablon J. NTHAMBURI, « Ecclesiology of African Independent Churches », in *The Church in African Christianity. Innovative Essays in Ecclesiology*, coll. African Challenge, sous dir. J. N. K. MUGAMBI et Laurenti MAGESA, Nairobi : Initiatives Publishers, 1990, p. 45.

⁴² Pour une étude approfondie de la notion de mana, voir KÄSER, *Animisme*, p. 67-90.

pour la guérison des malades, l'exorcisme et la bénédiction. Ainsi, ils mettent toute leur confiance dans ces objets sacrés à tel point qu'ils peuvent oublier de se confier en Dieu. Cette façon d'agir ne correspond pas aux principes de la conformité à l'Écriture et de la centralité de Jésus Christ et de sa croix dans le processus de la contextualisation. Elle empêche les fidèles des Églises d'initiative africaine de faire l'expérience de la toute-puissance de Dieu.

Conclusion

Aux yeux de leurs adeptes, les Églises d'initiative africaine sont considérées comme des religions dignes de ce nom, car elles sont adaptées aux réalités du présent et répondent à leurs aspirations profondes, qui tournent autour du travail, du mariage, des voyages, de la guérison et des miracles, bref, d'une existence heureuse. Cependant, l'importance accordée à certaines pratiques liées aux vertus des objets qui, selon les responsables et membres de ces Églises, ont le pouvoir de guérir, de bénir et même de délivrer des esprits maléfiques, montre la continuité de certaines de leurs pratiques avec celles des religions traditionnelles africaines. Par conséquent, certains responsables placent toute leur confiance dans ces objets sacrés au point d'oublier de se fier à Dieu. De ce point de vue, on constate que les responsables des Églises d'initiative africaine de Kinshasa s'efforcent de contextualiser le message de l'Évangile, avec des degrés de réussite variés.

Pour aller plus loin

NGALULA, Josée, *Évangélisation en profondeur. Défis pastoraux à l'aube de l'Année de la Foi*, Kinshasa, Médias Paul, 2012.

NDJERAREOU, Abel, « Abraham, père des chrétiens africains : quels fondements et trajectoires d'appropriation de la légitimité de "fils / filles" dans le contexte de l'alliance ? », in *Les Églises et ministères d'initiative africaine, enjeux et avenir*, sous dir. Rubin POHOR et Issiaka COULIBALY, Abidjan, FATEAC, 2015.

- MOON, Daewon, « Le pentecôtisme dans le christianisme africain », *L'analyse mondiale de Lausanne* vol. 10, n°1 (janvier 2021), en ligne : <https://lausanne.org/fr/mediatheque/laml/2021-01-fr/le-pentecotisme-dans-le-christianisme-africain>.
- SITA LUEMBA, Dieudonné, *Église. Attention à la séduction par l'occultisme*, Kinshasa, Action chrétienne, 2015.
- WIHER Hannes (sous dir.), *Les Églises d'initiative africaine. Un laboratoire de contextualisation*, coll. REMIF, Carlisle, UK, Langham Global Library, 2019.

Théologies locales sur le Web mondial : Divers usages d'Internet pour l'étude de la théologie en Afrique

Joseph Bosco Bangura, Benno van den Toren et William Mbuluku
Muzinga¹

Traduit par Philippe Malidor

Résumé

Bien que l'usage répandu d'Internet dans toute l'Afrique donne accès à de la documentation récente, primaire ou secondaire, ainsi qu'à des archives pour l'étude de la théologie, ces ressources basées sur Internet n'ont pas encore été valablement utilisées au bénéfice des études et des recherches universitaires. En recourant à des exemples appropriés, cet article présente trois domaines où Internet fournit des ressources essentielles pour la recherche théologique : sources primaires, sources secondaires et répertoires pour des archives et des compilations. Cet article examine chacun

¹ Joseph Bosco Bangura est chercheur senior en Missiologie à la Faculté de Théologie évangélique de Louvain, en Belgique, et à l'Université Théologique Protestante de Groningue, aux Pays-Bas. Benno van den Toren est professeur de Théologie interculturelle à l'Université Théologique Protestante de Groningue, aux Pays-Bas. William Mbuluku Muzinga est professeur de Nouveau Testament et bibliothécaire en chef de la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui à Yaoundé, au Cameroun.

Une version antérieure de cet article a été publiée sous cette référence : Bangura, J. Bosco, and Benno van den Toren, 2021, "Local Theologies on the World Wide Web Various Uses of the Internet for the Study of Theology in Africa." *Impact* 4, no. 1 (May), 2021, p. 1-8. <https://journals.aiu.ac.ke/index.php/impact/article/view/79>.

Cette publication a été rendue possible grâce au soutien d'une donation de la Fondation John Templeton ainsi que d'un donateur anonyme. Les opinions exprimées dans cette publication sont celles des auteurs et ne reflètent pas nécessairement la position des donateurs.

de ces trois domaines et situe ce sujet dans le contexte plus étendu dans lequel Internet est devenu un aspect central de la recherche savante dans divers champs académiques.

Introduction

En Afrique sub-saharienne, l'accès aux téléphones portables avec connexion à Internet et leur utilisation continuent à se développer rapidement². La vie de beaucoup de gens dépend de leur capacité à utiliser divers services qui sont fournis par des sociétés fonctionnant sur Internet. Ces développements ont aussi eu un effet important sur les études et la recherche théologiques. Bien que cela constitue un défi tant pour les chercheurs que pour les étudiants de se tenir au courant des possibilités toujours croissantes, ces développements représentent aussi des possibilités immenses dans un continent ayant des sources imprimées en disponibilité limitée et ayant peu de bibliothèques de recherche bien fournies. En ce qui concerne leur utilisation d'Internet pour des recherches universitaires, les étudiants en théologie d'Afrique ne semblent pas avoir tenu le rythme par rapport à leurs homologues d'autres disciplines universitaires du continent³. Cela est assez surprenant car bien qu'il y ait une fracture numérique entre les hémisphères nord et sud, Internet a ouvert des possibilités innombrables pour la recherche universitaire dans une pluralité de champs

² Matthias KRÖNKE, « Africa's Digital Divide and the Promise of E-Learning – Africa Portal ». Afrobarometer Policy Paper. Accra, Ghana: Afrobarometer, June 2020. <https://africaportal.org/publication/africas-digital-divide-and-promise-e-learning/>.

³ Kathryn TOURE, *Pedagogical Appropriation of Information and Communication Technologies (ICT) by West African Educators*, Mankon, Langaa RPCIG, 2016 ; Chi-Kim CHEUNG, *Research in Media Education*, New York, Nova Science Publishers, 2012 ; Florence ETTA et Laurent ELDER, sous dir., *At the Crossroads: ICT Policy Making in East Africa*, Nairobi, East African Educational Publishers, 2005. Consulté le 31 mars 2023. <https://www.idrc.ca/en/book/crossroads-ict-policy-making-east-africa>.

académiques⁴. Il y a des fonds de documentation primaires et secondaires qui non seulement donnent un nouvel élan et de nouveaux outils à la recherche théologique originale dans le christianisme africain en général, mais qui sont susceptibles de développer aussi la compréhension des développements et des processus en cours ayant des incidences sur l'étude de la théologie africaine. Du fait de la popularité actuelle d'un assortiment de plateformes en ligne, d'applications sur le web, de podcasts et de portails, l'utilisation d'Internet pourrait mener à de nouvelles découvertes qui aident à reconstituer des perspectives qui ont changé, à repenser des identités religieuses mal comprises et à apporter quelque clarté sur la compréhension d'une diversité d'acteurs religieux⁵.

Un survol limité des étudiants en théologie en Afrique centrale francophone et en Afrique orientale anglophone donne à penser que les étudiants font un usage limité de la grande palette de ressources disponible sur la Toile et qu'ils sont souvent peu entraînés à découvrir les sources les plus pertinentes. Ces dernières années, une équipe de l'Université de Théologie Protestante de Groningue aux Pays-Bas met sur pied un site web appelé Théologie Africaine à travers le monde/African Theology Worldwide⁶. Ce projet cherche à rendre les riches ressources de la théologie africaine plus accessibles aux chercheurs aussi bien d'Afrique que

⁴ Bruce MUTSVAIRO et Massimo RAGNEDDA, *Mapping Digital Divide in Africa: A Mediated Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2019. Consulté le 31 mars 2023. <https://doi.org/10.2307/j.ctvh4zj72> ; Gert NULENS *et al.*, sous dir., *The Digital Divide in Developing Countries: Towards an Information Society in Africa*. Bruxelles, VUB Brussels University Press, 2001.

⁵ Randall STUDSTILL et Peggy CABRERA, « Online Primary Sources in Religious Studies: Active Learning Exercises for Information Literacy Instruction », *Journal of Religious & Theological Information* vol. 9 n° 3-4, 2010, p. 85. « Théologie Africaine à travers le monde »/« African Theology Worldwide », <https://african.theologyworldwide.com>.

⁶ <https://african.theologyworldwide.com>

du monde entier. Par ce processus, nous avons nous-mêmes été affermis dans notre conviction de l'importance d'Internet pour l'étude du christianisme africain et des développements théologiques dans ce continent. Nous avons aussi été impressionnés et sidérés par la richesse et par le nombre de documents disponibles. Nous voulons faire part de nos découvertes dans cet article en répondant à cette question : pourquoi utiliser Internet dans l'étude et la recherche sur la Théologie africaine ?

Cet article présente trois domaines par lesquels Internet fournit des ressources décisives pour la recherche théologique : les ressources primaires, les ressources secondaires et les répertoires d'archives. Chacune des trois sections ci-dessous situe ce sujet dans le contexte plus large où Internet est devenu un élément essentiel de la recherche savante dans divers champs académiques. Cela sera suivi par des explications sur la manière dont l'utilisation d'Internet peut aider particulièrement les étudiants et les chercheurs en théologie sur le continent africain. Enfin, quelques exemples concrets seront indiqués pour démontrer comment l'utilisation d'Internet peut débusquer des ressources nouvelles pour la recherche savante autour des développements théologiques issus de l'Afrique.

Ressources primaires

L'utilisation actuelle d'Internet pour la recherche théologique en Afrique est en rapport avec l'attraction générale exercée par Internet auprès des leaders et des communautés religieuses. Il y a un nombre croissant d'acteurs religieux à la fois en Afrique et dans la diaspora africaine qui se sont mis à Internet afin de diffuser toute

une diversité de produits religieux vers leur clientèle⁷. En tant que foi qui peut se traduire dans des contextes, des temps et des lieux divers, le christianisme s'est facilement fait une place sur les plateformes en ligne. Ce phénomène n'est pas une nouveauté, mais il s'appuie plutôt sur ce qui a d'abord débuté quand les services culturels et religieux ont commencé à être diffusés à la radio et à la télévision. Les leaders religieux ont découvert qu'avec l'invention d'Internet une nouvelle avenue s'était ouverte pour servir les besoins des fidèles. La globalisation grandissante des communautés chrétiennes africaines de la diaspora a encouragé les leaders religieux à se servir d'Internet pour répondre aux besoins pastoraux très vastes. En dehors de ces grands développements, la survenue de la pandémie mondiale du Covid-19, ainsi que d'autres épidémies telles que celle du virus Ebola (EVD) qui a ravagé l'Afrique de l'Ouest entre 2014 et 2016, ont forcé les gouvernements à appliquer des restrictions interdisant les rassemblements publics. En outre, certains États restreignent les activités des évangélistes ainsi que les rassemblements de personnes jusque dans les communautés de fidèles pour des raisons politiques diverses. Dans de telles circonstances, les diffusions en ligne de services religieux sont devenues un moyen de contourner toutes les restrictions sanitaires et/ ou les directives publiques.

Les grandes voix qui ont modelé les récents développements dans le christianisme africain (aussi bien celles qui ont partagé les intuitions du pentecôtisme, que d'autres confessions plus

⁷ J. Kwabena ASAMOAH-GYADU, « “‘Get on the Internet!’ Says the LORD”: Religion, Cyberspace and Christianity in Contemporary Africa », *Studies in World Christianity* 13, n° 3, 2007, p. 225–242. Consulté le 31 mars 2023. <https://doi.org/10.1353/swc.2007.0026> ; J. Bosco BANGURA, « African Pentecostalism and Mediatized Self-Branding in Catholic (Flandres) Belgique », *Stichproben* 18, n° 35, 2018, p. 1-23. Consulté le 31 mars 2023. https://doi.org/10.25365/phaidra.260_01 ; Rosalind I. J. HACKETT, « The New Virtual (Inter)Face of African Pentecostalism », *Society* 46, n° 6 (novembre), 2009, p. 496–503. Consulté le 31 mars 2023. <https://doi.org/10.1007/s12115-009-9254-1>.

traditionnelles) ont accru leur utilisation des dispositifs de *streaming* pour diffuser des cultes en direct et autres événements religieux sur Internet⁸. Les ecclésiastiques entretiennent souvent une présence en ligne pour plusieurs raisons, notamment mais pas seulement pour améliorer leur profil public, en se connectant à des croyants jeunes, en promouvant des activités religieuses émergentes et en faisant la publicité de produits religieux⁹. En menant à bien ces activités liées à leur ministère, ils laissent sur la Toile la trace de matériaux primaires qui peuvent être utilisés en général pour la recherche universitaire, et notamment pour comprendre les notions nouvelles qui se sont développées dans le christianisme et dans la théologie de l’Afrique. Les étudiants et les chercheurs auront besoin d’apprendre rapidement comment déterminer lesquelles parmi ces traces documentaires laissées sur Internet et trouvées sur des dispositifs comme Facebook, Twitter, les chaînes YouTube, les podcasts et les sites web des communicateurs religieux, peuvent être considérées comme des ressources primaires utiles dans la recherche théologique académique. Cette présence en ligne de communautés et de leaders chrétiens africains est une source importante d’étude du christianisme africain. L’un des avantages de ce développement est que ces sources sont désormais disponibles mondialement. Nous pouvons désormais présenter aux étudiants de Groningue (Pays-Bas) et de Durban (Afrique du Sud) des expressions du christianisme à Lagos (Nigeria). Bien que les étudiants aient besoin

⁸ Mary E. HESS, et Peter HORSFIELD, sous dir., *Belief in Media: Cultural Perspectives on Media and Christianity*, Londres, Routledge, 2009. Consulté le 31 mars 2023. <https://doi.org/10.4324/9781003063186>.

⁹ ASAMOAH-GYADU, « “Get on the Internet!” Says the LORD » ; J. Bosco BANGURA, « The Charismatic Movement in Sierra Leone (1980 – 2010): A Missio-Historical Analysis in View of African Culture, Prosperity Gospel and Power Theology, » 2013, thèse de doctorat soutenue à la Vrij Universiteit/ Evangelische Theologische Faculteit, Amsterdam/Leuven, p. 72-73. Consulté le 31 mars 2023. <https://hdl.handle.net/1871/53072>.

d'être conscients que ce n'est qu'une expression du christianisme africain, et que beaucoup de communautés de foi dans les zones rurales du continent ou dans des bidonvilles n'aient pas d'accès à Internet, c'est encore une expression croissante et importante, et d'un accès aisé.

Notre thèse est que ces sources du christianisme africain ne sont pas seulement valables pour l'étude du christianisme par les sciences sociales. Ces expressions du christianisme africain sont en elles-mêmes une source riche de théologie ou, plutôt, elles sont en soi une forme de théologie. La communauté chrétienne locale est elle-même un catalyseur de réflexion théologique¹⁰ et la théologie incarnée est en soi une forme de « la foi qui cherche à comprendre »¹¹. Cela correspond aux traditions africaines qui situent la sagesse non pas d'abord dans les individus mais dans la communauté, dans laquelle manifestement les individus jouent néanmoins un rôle essentiel.

Cela ne veut pas dire qu'il faut toujours assimiler la voix de l'expérience de la foi vécue à la voix de Dieu. Les communautés chrétiennes africaines conçoivent leur foi incarnée comme une réponse aux Écritures et à la conduite de l'Esprit. Dans leur discours actuel sur ce que signifie l'application de la vie chrétienne dans des contextes particuliers, elles se réfèrent constamment aux Écritures et cherchent à percevoir la conduite de l'Esprit. Comment relier avec discernement la façon dont les communautés chrétiennes locales entendent la voix des Écritures et la conduite de l'Esprit au christianisme historique et à l'érudition biblique, voilà ce qui soulève des questions supplémentaires qui dépassent le cadre de cet article. Ici, le point essentiel est que ce ne sont pas seulement les

¹⁰ Robert J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, Orbis, 1985, p. 16-18. Consulté le 31 mars 2023. <https://archive.org/details/constructingloca00schr>.

¹¹ Claire WATKINS, « Practising Ecclesiology: From Product to Process », *Ecclesial Practices* vol. 2, n° 1, (mai), 2015, p. 23-39 (ici, p. 35). Consulté le 31 mars 2023. <https://doi.org/10.1163/22144471-00201009>.

grands universitaires qui produisent de la théologie. La théologie incarnée des communautés locales est en soi une voix théologique qui doit être prise en compte dans les dialogues théologiques relatifs au sens des Écritures, à la conduite de l'Esprit et à la pertinence contextuelle de l'Évangile.

Considérons cet exemple : imaginons le fait qu'un étudiant s'engage dans la recherche sur les incidences de la prédication dite « de la prospérité » en Afrique francophone. Il n'est pas surprenant qu'Internet lui fournisse de nombreuses sources d'informations pertinentes. Il pourra être orienté vers le prophète Emmanuel Sawadogo du Burkina Faso. Il est le fondateur du Centre International de la Mission de Délivrance et d'Intercession (CIMIDI), dont le siège se trouve à Ouagadougou (Burkina Faso). Il suffira au chercheur de consulter sa page Facebook ou encore la chaîne YouTube. À travers ses enseignements, le chercheur pourra comprendre ses prises de position sur la prospérité, sa manière d'interpréter les Écritures sur le sujet ainsi que les agencements qu'il fait avec la culture et les traditions du Burkina Faso quand il développe sa théologie de la richesse et la pauvreté.

Le libre accès accordé à ces prédications, par exemple, montre que n'importe qui peut mieux comprendre la position du prophète sur le sujet. Par la même occasion, plusieurs autres chercheurs à travers le monde peuvent avoir accès aux mêmes sources. Ces chercheurs peuvent être en mesure d'attester si les analyses de l'étudiant sont conformes aux enseignements et pratiques du prophète Sawadogo. Ils pourront du même coup mieux appréhender la position de CIMIDI sur la théologie de la bénédiction divine.

Ressources secondaires

La croissance exponentielle d'Internet dans les dernières décennies a aussi profondément touché le milieu académique, où il y a une tendance générale à s'écarter de l'imprimé et à se

rapprocher des formats numériques, la plupart des institutions devant affronter la pression qui les pousse à adopter des modes de diffusion de la recherche soutenant une publication en accès libre. Cette méthode de publication en ligne facilite, pour les érudits et les institutions d'Afrique, la publication de leurs découvertes sur des modes qui sont accessibles universellement et localement.

Un facteur de complication surgit en ce que beaucoup de sources universitaires ne sont pas en libre accès. La puissance des institutions universitaires occidentales et des maisons d'édition occidentales leur permet de verrouiller certains des grands moteurs de recherche (tels que ATLA Digital Library, de l'American Theological Library Association) ainsi que des publications payantes qui les rendent inaccessibles à la plupart des étudiants et des chercheurs africains. Toutefois, il y a eu récemment plusieurs avancées positives à cet égard. Premièrement : il existe une pression significative en vue de la publication en accès libre du fait qu'un grand nombre de gouvernements ne trouvent plus acceptable que les résultats de recherches menées sur fonds publics ne soient pas publiquement accessibles. Deuxièmement : certains fournisseurs de plateformes en ligne qui distribuent les recherches ont permis que leur documentation soit utilisée en Afrique soit à des coûts moindres (c'est le cas d'ATLA) soit sur inscription gratuite (c'est le cas de GlobeTheoLib. Open Access Digital Theological Library et Sabinet African Archives sont de bons exemples de la vaste palette de sources qui sont désormais en libre accès en ligne (voir bibliographie).

Pour faire le meilleur usage de ces ressources secondaires en ligne, les chercheurs et les étudiants auront constamment besoin d'entretenir trois talents ; la capacité : 1) de trouver le nombre croissant de sources sur Internet ; 2) de juger de leur qualité et de leur pertinence intellectuelle ; et 3) de faire des recherches efficaces dans cette immense documentation. Selon notre expérience, les étudiants ont souvent tendance à se limiter aux plateformes et aux

moteurs de recherche les plus évidents comme Google Books et Google Scholar (voir bibliographie). Ces plateformes fournissent d'énormes quantités de documentation mais elles sont également limitées par leur penchant pour les documents occidentaux et anglophones. Le nombre considérable de résultats que donnent ces plateformes signifie aussi qu'il est souvent plus difficile de repérer les éléments les plus valables. En conséquence, les étudiants devront être familiarisés avec des catalogues et des sites plus spécifiques et ils devront comprendre que les sites les plus pertinentes varieront souvent en fonction des sous-disciplines. Notre site « Théologie africaine à travers le monde »/« African Theology Worldwide » est pour partie constitué d'un portail qui donnera des liens vers certaines des ressources en ligne les plus utiles, et nous encourageons les utilisateurs à nous informer sur d'autres sites web qu'ils aimeraient ajouter à cette plateforme en ligne. Juger de la qualité universitaire des sources secondaires en ligne est aussi un talent qu'il convient de peaufiner. Un fort inconvénient de la grande facilité de publication en ligne, c'est qu'il y a une grande amplitude dans la qualité des matériaux disponibles. Bien que plusieurs indicateurs qualitatifs académiques soient largement reconnus, tels que la préférence pour des revues patentées, l'importance de ces indicateurs ne pèse pas du même poids selon les cultures universitaires. Néanmoins, les marqueurs utilisés par les bases de données dans le monde de l'Atlantique nord refléteront normalement les présupposés académiques, culturels, voire théologiques de cet environnement quelque peu élitiste. Et donc, il peut être relativement difficile pour une revue de théologie créée quelque part sous les tropiques en Afrique Centrale ou de l'Ouest de figurer dans les listes de ces plateformes occidentales. C'est pourquoi les étudiants africains en théologie auront à se faire leur propre jugement de qualité indépendamment des plateformes internationales. Cela est d'autant plus complexe que la qualité des articles séparément dans la même revue peut beaucoup varier et

encore plus dans les contextes où l'arrivage d'articles n'est pas constant.

Considérons de nouveau un exemple. Les étudiants et chercheurs sont souvent appelés à présenter une étude critique sur une œuvre d'une des grandes figures de la théologie en Afrique francophone. Outre les écrits de la figure principale choisie, la consultation des travaux des chercheurs qui ont commenté ces auteurs est un impératif. Prenons à titre d'illustration le cas de l'enseignant, sociologue, anthropologue et théologien camerounais Jean-Marc Éla (1936-2008). Parmi ses écrits, on peut citer *Repenser la théologie africaine : le Dieu qui libère*¹², et sa préface dans la collection *Le Synode Africain : Histoire et textes*¹³ à laquelle on peut déjà partiellement accéder par Google Livres. Des chercheurs ont présenté au fil du temps des commentaires sur ses œuvres. Certaines de ces ressources sont librement accessibles. Nous citerons dans cette liste « Jean-Marc Éla (1936-2008) ou le bonheur de faire "la théologie sous l'arbre" », d'Ignace Ndongala Maduku¹⁴ et « Théologie mineure : douleur noire et espérance chez Jean-Marc Éla », de Nadia Yala Kisukidi¹⁵. Un autre exemple est celui de Monseigneur Tharcisse Tshibangu Tshishiku (1933-2021), une figure bien connue dans la théologie africaine. Il est l'auteur de

¹² Jean-Marc ÉLA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Éditions Karthala, 2003. Consulté le 31 mars 2023. https://books.google.nl/books?id=1N2INe6_rTsC.

¹³ Jean-Marc ÉLA, 1996, « Préface : Rencontrer Dieu sur les chemins de notre histoire », in *Le Synode africain. Histoire et textes*, sous dir., Maurice Cheza, Paris, Éditions Karthala, 1996, p. 7-18. Consulté le 31 mars 2023. <https://books.google.nl/books?id=IsU5sKt5OqAC>.

¹⁴ Ignace Ndongala MADUKU, « Jean-Marc Éla (1936-2008) ou le bonheur de faire 'la théologie sous l'arbre' », *Nouvelle revue théologique* vol. 131, n° 3, 2009, p. 557-569. Consulté le 31 mars 2023. <https://doi.org/10.3917/nrt.313.0557>.

¹⁵ Nadia Yala KISUKIDI, « Théologie mineure : Douleur noire et espérance chez Jean-Marc Éla », *Philosophiques* vol. 46, n° 2 (automne), 2019, p. 359-374. Consulté le 31 mars 2023. <https://doi.org/10.7202/1066775ar>.

plusieurs ouvrages dont *Le propos d'une théologie africaine* (1974)¹⁶. Une exploration en ligne montre que bon nombre de ses textes en français comme en anglais sont librement accessibles. Nous en voulons pour preuves les réflexions sur la vocation des Églises en Afrique dont « Les nouvelles formes d'évangélisation pour le XXI^e siècle »¹⁷ et « Mission et responsabilités des jeunes églises »¹⁸. Plusieurs théologiens se sont penchés sur sa personne et sa théologie. Leurs œuvres apportent un complément historique et contextuel qui facilite l'interprétation de ces textes. Parmi les ressources librement disponibles sur le Net, on peut considérer : « Mgr. Tharcisse Tshibangu (1933–2021) : Promoter of Theology with an 'African Color' », de Francis Anikwe Oborji¹⁹. On peut aussi considérer l'émission télévisée du journaliste Jean-Marie Kassamba, du 5 janvier 2022, organisée en marge des obsèques de Mgr Tharcisse. Celle-ci reste encore disponible sur Youtube²⁰. Dans la même lignée, nous considérons les nécrologies de Donatien

¹⁶ Tharcisse TSHIBANGU TSHISHIKU, *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1974.

¹⁷ Tharcisse TSHIBANGU TSHISHIKU, « Les nouvelles formes d'évangélisation pour le XXI^e siècle », *Anuario de Historia de la Iglesia* 9 (janvier), 2000, p. 197-211. Consulté le 31 mars 2023. <https://doi.org/10.15581/007.9.24453>.

¹⁸ Tharcisse TSHIBANGU TSHISHIKU, « Mission et responsabilité des jeunes églises. » *Spiritus* 39 (décembre), 1969, p. 449-465. Consulté le 31 mars 2023. <https://www.revuespiritus.com/portfolio/39>.

¹⁹ Francis Anekwe Oborji, « Mgr. Tharcisse Tshibangu (1933 – 2021): Promoter of Theology with an 'African Color' », *Journal of African Christian Biography* vol. 7, n° 1 (janvier), 2022, p. 12-17. Consulté le 31 mars 2023, <https://hdl.handle.net/2144/43794>.

²⁰ Jean-Marie KASSAMBA, « JMK rencontre Tshibangu Tharcisse Tshishuku », Interview par Jean-Marie Kassamba. *Télé 50*, 5 janvier 2022. Video, 1:46:29. <https://www.youtube.com/watch?v=i-QnRvYGzXI>.

Nyembo²¹. Ces commentaires émanant d'autres chercheurs (sources secondaires) permettent de contourner les éventuelles complications liées à l'interprétation des sources primaires. Aussi informent-ils sur la continuation des débats au sujet des auteurs concernés. Les bibliographies sur les deux principales figures de la théologie africaine, Éla et Tshibangu, sont disponibles sur le site web d'« African Theology Worldwide »/« Théologie Africaine à travers le monde »²². Ces bibliographies sont constituées sur la base des données qui pour la plupart sont librement disponibles sur la Toile et donnent donc un exemple des travaux semblables qui peuvent être faits pour d'autres auteurs, personnages ou thèmes pertinents du Christianisme de l'Afrique francophones. La tâche du chercheur consiste à choisir un mot-clé ou une expression qui décrive mieux l'objet de sa recherche. Le résultat en ligne affichera aussi bien les sources primaires que secondaires. Ces ressources affichées seront soit payantes, soit gratuites. Le chercheur ou l'étudiant se donnera la peine de bien les évaluer pour ne retenir que les données pertinentes d'une qualité scientifique approuvée.

Répertoires, archives, collections ou recueils

Les recueils d'archives sont eux-mêmes une forme de ressources primaires. Cependant, ce qui les distingue des sources primaires qui sont originellement produites sur Internet (voir ci-dessus), c'est qu'elles ont été à l'origine rédigées sur papier (telles que des lettres

²¹ Donatien NYEMBO, « Théologie Africaine: L'hommage à Monseigneur Tshibangu Tshishiku », *Vatican News*, 12 janvier 2022, <https://www.vaticannews.va/fr/afrique/news/2022-01/theologie-africaine-l-hommage-a-monseigneur-tshibangu-tshishik.html>.

²² Yoel KOSTER et William MBULUKU, « Éla, Jean-Marc », *Collaborative Bibliography of African Theology*, 2022. Consulté le 5 février 2023. <https://african.theologyworldwide.com/bibliography/4814718>. ; Yoel KOSTER et William MBULUKU, « Tshibangu, Tharcisse », *Collaborative Bibliography of African Theology*, 2023. Consulté le 5 février 2023. <https://african.theologyworldwide.com/bibliography/4884177>.

ou des prises de notes) ou imprimées (dans des livres ou des magazines) et ont été ensuite rendues accessibles sur Internet. De même, Internet peut fournir une plateforme pour rendre des œuvres d'art et de la photographie plus largement accessibles que par des musées ou des volumes imprimés.

Pour les historiographes, les documents historiques rares tels que des livres, monographies, lettres, sermons hors-ligne, manuels de prière et de délivrance, rapports, cartes ou édits originaux ont vu leur accès se restreindre considérablement et sont donc le plus souvent difficiles à atteindre. Cela est dû non seulement au fait que certains livres dans ces archives, imprimés dans le passé sont désormais épuisés. D'autres documents n'existent qu'en une seule, voire quelques exemplaires. Parfois, ils sont, en outre, faits de matériaux fragiles au point de devenir non restaurables s'ils sont manipulés sans précaution. En conséquence, il est indispensable que ces documents soient préservés s'ils doivent être transmis à des générations futures d'érudits. Cela signifie qu'ils ne sont accessibles que dans des endroits limités, souvent dans un petit nombre de bibliothèques spécialisées dans le cas de livres rares et de documents d'archives destinés à servir de support au travail de recherche. Historiquement, les bibliothèques ont fortement investi dans l'acquisition de répertoires d'ouvrages et de documents d'archives rares pour contribuer au travail des chercheurs. Cependant, dans les grandes bibliothèques du monde, un nombre croissant de documents de cette nature sont en cours de numérisation et de stockage sur diverses plateformes et de collections en ligne qui fournissent à leurs utilisateurs un accès soit restreint (inscriptions avec droits d'adhésion) soit libre et ouvert aux collections et aux répertoires. La numérisation de ces collections rares a rendu ces documents largement accessibles à des pans entiers de la population mondiale qui n'auraient normalement pas eu les moyens de se déplacer dans les lieux où ces collections sont conservées (généralement en Occident). Désormais appelées

les humanités numériques²³, ces documents rendent la recherche tant dans les disciplines historiques que littéraires bien plus faciles parce que les chercheurs n'ont plus d'entraves pour accéder aux réflexions, aux écrits et aux œuvres de personnages-clefs de l'histoire.

Bien que la plupart des documents d'archives tendent à se concentrer sur les personnes qui sont connues pour avoir une culture traditionnelle de lettrés, les formes médiatiques plus variées par lesquelles les expressions théologiques atteignent l'Afrique se répandent désormais plus aisément en ligne qu'en version imprimée. Le registre des acteurs de la théologie africaine s'exprime diversement sous des formes telles que : la prière, les chants et les danses, les traductions de l'Écriture, les commentaires bibliques et les prédications, les exhortations apostoliques post-synodales, les catéchismes et les confessions de foi en langue vernaculaire. Outre ces formes, les leaders religieux peuvent aussi partager des réflexions systématiques soit écrites soit orales sur un enjeu biblique donné, des visions et des rêves sur les trajectoires de leurs ministères, des témoignages, des appels au changement d'ordre prophétique ou réformateur, des pratiques liturgiques, des luttes pour la libération ou pour la dignité, de l'architecture, de la peinture ou de la sculpture. D'autres expressions peuvent consister en débats universitaires sur la relation entre la religion traditionnelle africaine et le christianisme ou l'islam. Chacune de ces possibilités constitue une source primaire qui, avec le temps, pourra devenir

²³ Susan SCHREIBMAN, Ray SIEMENS et John UNSWORTH, sous dir, *A New Companion to Digital Humanities*, Oxford, John Wiley and Sons, 2016. Consulté le 31 mars 2023. <https://doi.org/10.1002/9781118680605> ; Jim RIDOLFO, *Digital Samaritans: Rhetorical Delivery and Engagement in the Digital Humanities*, Ann Arbor, MI, USA, University of Michigan Press, 2015. Consulté le 31 mars 2023. <https://doi.org/10.3998/drc.13406713.0001.001> ; Jeffrey A. RYDBERG-COX, *Digital Libraries and the Challenges of Digital Humanities*, Oxford Chandos, 2006. Consulté le 31 mars 2023. <https://www.sciencedirect.com/book/9781843341345/digital-libraries-and-thechallenges-of-digital-humanities>.

documentation d'archive conservée soit en ligne, soit sur des supports, des collections ou des répertoires appropriés pour un usage ultérieur dans l'étude de la Théologie africaine.

De nos jours, la théologie de la mission suscite un intérêt parmi les chercheurs en Afrique francophone. Certaines études stigmatisent l'approche de certains anciens missionnaires dans l'évangélisation de l'Afrique. Cependant, on ne peut s'empêcher de reconnaître aujourd'hui les fruits du travail de ces ouvriers de la première heure en Afrique. Les élites intellectuelles d'après les indépendances, la traduction de la Bible en langues locales, la construction des hôpitaux, écoles et universités sont à mettre l'actif de leur mission d'évangélisation. L'exemple qui suit illustre la bonne manière de trouver une source primaire pertinente sur les pionniers de l'évangélisation de l'Afrique. Nous avons certainement entendu parler de David Livingstone, un pionnier de la mission au XIX^e siècle. Il exerça son ministère pendant une période sombre de l'Afrique dominée par les activités des chasseurs d'esclaves arabes et européens qui décimaient encore le continent en enlevant ses vaillants hommes et femmes. Livingstone avait l'intention de promouvoir « Christianisme, civilisation et commerce » pour les Africains. Il croyait que l'Évangile associé à un développement économique pouvait être un moteur de l'amélioration de la vie des Africains. Cette démarche pouvait selon lui précipiter la fin des razzias d'esclaves. Telle était la quintessence de son discours devant l'université de Cambridge. Pour ce faire, il n'hésita pas à collaborer avec le cardinal Lavigerie, archevêque d'Algérie avec qui il partageait les mêmes convictions anti-esclavagistes. Ses lettres, la collection de ses photos et son journal donnent des précisions utiles sur son ministère en Afrique. Ces précieuses archives sont gratuitement accessibles, disponibles entre autres sur les sites « University of Southern California Digital Library », « Internet Archive », la Bibliothèque Nationale de France ou plus spécifiquement encore « Livingstone Online » ou sur les pages des

Missionnaires d'Afrique Pères Blancs de France (voir bibliographie). Ils offrent gratuitement en anglais et en français des ressources d'archives de la mission chrétienne en Afrique.

La nécessité d'une gestion responsable des archives des institutions théologiques, de celles des Églises et de celles des leaders ecclésiastiques s'impose en Afrique francophone. Dans cette réflexion sur la théologie et le christianisme africains, nous aurions pu profiter des sermons et des discours de certaines grandes figures qui ont marqué le christianisme dans nos pays ces cinquante dernières années. Mais ces documents sont presque inexistantes. Là où leur existence est signalée, se pose le problème de leur conservation. Le temps est plus qu'indiqué pour un appel à la collecte, à la numérisation et à l'hébergement des archives de nos institutions théologiques, des Églises et des leaders ecclésiastiques pour une utilisation future. En le faisant, nous écrivons une page indélébile du christianisme en Afrique.

Conclusion

Internet a été développé en Occident, et beaucoup de ses principales plateformes et moteurs de recherche sont orientés vers les sources occidentales. Cela a un impact significatif sur les critères qui sont employés pour décider quelles voix vont dominer ces plateformes universitaires. Une telle situation exige une évaluation critique depuis une perspective interculturelle et postcoloniale pour vérifier quelles sont les voix qui sont encore exclues ou marginalisées. En même temps, « Google voulant », Internet est en soi une force qui se démocratise et qui permet aux théologiens africains de faire entendre plus facilement leur voix par des plateformes en ligne telles que academia.edu et researchgate.net ou bien par des revues en ligne de diffusion régionale.

Cet article s'attarde sur trois types différents de ressources en ligne pour la réflexion théologique afin de soutenir la thèse qu'Internet peut être exploité comme outil efficace pour faire de la

recherche théologique avec ses développements afférents en Afrique.

Premièrement : nous avons fait ressortir que, du fait que beaucoup d'expressions du christianisme africain sont trouvables en ligne, ces matériaux fournissent désormais des ressources primaires décisives pour l'étude de la théologie sur le continent. Ces ressources mènent une réflexion élaborée sur les enjeux qui sont au carrefour de la foi, de la culture et des réalités quotidiennes au niveau le plus élémentaire, et elles proposent ainsi des commentaires diversifiés sur la réponse africaine à Dieu et sur les conditions de la culture et de l'histoire.

Deuxièmement : nous avons indiqué qu'il y a des quantités de ressources secondaires par des théologiens africains et sur les expressions de la théologie africaine, qui sont disponibles en ligne et qui sont publiées par des revues universitaires et autres supports universitaires.

Troisièmement : nous avons établi qu'alors que la Théologie africaine s'oriente résolument vers Internet et devient librement accessible, les répertoires d'archives remplacent progressivement les bibliothèques papier.

Ces ressources électroniques et en accès libre permettent aux chercheurs de tester de nouveaux développements dans ce secteur. En conséquence, le rythme rapide auquel Internet, les applications liées au Web et les technologies mobiles se sont développés dans toute l'Afrique a ouvert de nouvelles avenues extrêmement prometteuses pour les étudiants et les chercheurs en théologie dans toute l'Afrique. Afin d'avoir accès à tout le potentiel de ces développements, des aptitudes de recherche en ligne devront normalement faire partie des cours sur les méthodes d'étude et de recherche dans les facultés de théologie et les universités africaines. Chercheurs et étudiants sont mis au défi de chercher à comprendre les ressources en ligne auxquelles ils recourent afin d'en déterminer la crédibilité et la manière de les interpréter, de les utiliser et de les

citer correctement dans leurs recherches académiques. Accéder aux sources en ligne *via* Internet et les applications sur la Toile doit être considéré comme une voie de recherche passionnante qui est vouée à enrichir notablement l'étude de la théologie dans les contextes africains.

Références complémentaires

« ATLA Digital Library », <https://www.atla.com/research-tool/atla-digital-library/>

« Bibliothèque Nationale de France », <https://gallica.bnf.fr/accueil/fr>

« GlobeTheoLib », <https://www.globethics.net/web/gtl>.

« Google Books », <https://books.google.com>.

« Google Scholar », <https://scholar.google.com/>.

« Internet Archive » <https://archive.org>

« Livingstone Online », <https://livingstoneonline.org>

« Missionnaires d'Afriques Pères Blancs France », <https://www.peresblancs.org/archive>

« Open Access Digital Theological Library », <https://oadtl.org>.

« Sabinet African Archives », <https://www.sabinet.co.za>.

« University of Southern California Digital Library », <https://digitallibrary.usc.edu/>

Theological Information 9, n° 3/4 (novembre), p. 84-112. Consulté le 31 mars 2023. <https://doi.org/10.1080/10477845.2010.527252>.