

Missiologie évangélique

Vol. 13, n° 1, 2025



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

Damien Wary, p. 3.

Nouvelle approche de la mission et position claire sur des questions éthiques. Évaluation des déclarations du congrès Lausanne 4, Séoul 2024.

Evert van de Poll, p. 4-25.

L'engagement missionnel des Églises d'initiative africaine au Congo (RDC).

Trésor Ndele, p. 26- 46.

L'islam et l'essor du Christianisme en République Démocratique du Congo. Analyse rétrospective de l'évangélisation et de l'impact de la mission précoloniale sur le sol congolais.

Baraka Nyamutale Daniel, p. 47-64.

La beauté du concept de l'auto-théologisation de Paul Hiebert à l'épreuve de la réalité du terrain.

Lukas Rauber, p. 65-87.

Editorial

Damien Wary

Ce numéro de *Missiologie Évangélique* met à l'honneur la pensée missiologique en contexte africain, une pensée bouillonnante à bien des égards, comme vous allez pouvoir le constater par vous-même.

Sous la plume de Trésor Ndele, vous découvrirez une réflexion sur la manière dont les Églises d'initiative africaine abordent elles aussi la question de l'Église missionnelle. Afin de dissiper certains préjugés persistants, l'auteur analyse le cas de la Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique et au Congo (FEPACO), montrant comment sa pratique missionnelle répond aux besoins du contexte kinois en particulier.

De son côté, Baraka Nyamultale vient aussi bousculer les idées reçues en retraçant les débuts du christianisme au Congo (RDC). Il cherche à établir une corrélation entre l'avènement du christianisme et la présence de l'islam. Les efforts missionnaires en RDC peuvent ainsi être compris comme une réponse au risque potentiel que représentait l'islam dans ce contexte. Cet article, on le devine aisément, conserve une pleine résonance aujourd'hui encore et apporte une matière précieuse à la réflexion.

Puis, Lukas Rauber (nom d'emprunt) s'appuie sur son mémoire de recherche concernant l'auto-théologisation chez Paul Hiebert, ainsi que sur sa longue expérience au Sénégal, pour proposer un texte profond et stimulant sur la manière dont une contextualisation doit être pensée et menée jusqu'au bout, dès ses débuts. À l'heure où les débats (parfois vifs) sur les contours mouvants des théologies contextuelles et de leurs rapports respectifs se multiplient, il est particulièrement pertinent de s'attarder sur ce concept d'auto-théologie, mis à l'épreuve du cas concret décrit dans cet article.

Enfin, Evert Van de Poll propose, dans la continuité de notre dernier numéro, son évaluation des déclarations du congrès de Lausanne 4 à Séoul. Son apport nuancé met en évidence les grandes lignes de la déclaration avec clarté. Il semble bien que ce congrès n'ait pas fini de faire couler beaucoup d'encre et, nous l'espérons, qu'il amènera chacun à se forger — comme le fer aiguise le fer (Pr 27.17) ! — une pensée et une pratique missiologiques toujours plus bibliques, robustes et empreintes d'amour et de foi.

Nouvelle approche de la mission et position claire sur des questions éthiques.

Évaluation des déclarations du congrès Lausanne 4, Séoul 2024

Evert Van de Poll

Introduction

Chaque congrès du Comité de Lausanne pour l'Évangélisation du Monde (LCWE)¹ a produit une déclaration présentant une théologie de la mission et les défis majeurs pour l'évangélisation mondial. La première fut le fameux Pacte de Lausanne (1974), suivi par le Manifeste de Manille (1989) et l'Engagement du Cap (2010). Le quatrième congrès mondial à Séoul-Incheon (Corée du Sud) en septembre 2024 a publié la Proclamation de Séoul, ainsi que le Rapport sur l'état du Mandat Missionnaire qui en est le complément². Chaque déclaration s'inscrivant dans la continuité de ce qui a été affirmé par les congrès précédents.

L'objectif des auteurs de la *Proclamation de Séoul* était ainsi de développer, à partir du corpus des déclarations de Lausanne, un certain nombre de « lacunes bibliques et théologiques » identifiées dans les précédents documents et nécessitant une attention particulière³. Elles sont au nombre de sept : l'Évangile, la Bible, l'Église, l'homme créé à l'image de Dieu, la vie de disciple, la famille des nations, et la technologie.

Le *Rapport* commence par un article sur le fondement théologique de la Grande commission, suivi de 23 courts chapitres contenant des informations statistiques sur les principales tendances qui façonnent le

¹ Le sigle LCWE renvoi au nom original anglais : *Lausanne Committee for World Evangelisation*.

² Lien pour la Proclamation de Séoul : <https://lausanne.org/fr/statement/proclamation-de-seoul>. Lien pour le Rapport sur l'état du Mandat Missionnaire : <https://lausanne.org/fr/report>

³ Voir l'introduction aux déclarations de Séoul : <https://lausanne.org/fr/qui-nous-sommes/blog-fr/presentation-de-la-declaration-de-seoul>.

monde et l'Église ainsi que sur les domaines nécessitant une plus grande action stratégique de collaboration dans le domaine de l'évangélisation. Il contient également douze rapports faisant état des enjeux et défis spécifiques vécus dans les douze grandes régions du monde identifiées par le LCWE.

Comment, en tant qu'observateur extérieur sympathisant du Mouvement de Lausanne, évaluer les documents du congrès de Séoul ? Dans ce qui suit, je tenterai de pointer un certain nombre d'aspects qui me semblent importants en lien avec la théologie de la mission et la pratique de l'évangélisation. Je finirai en relevant quelques omissions regrettables et en rapportant quelques discussions suscitées par le congrès et la Proclamation de Séoul.

Mission égale Grand Mandat Missionnaire

Quelle est l'importance des documents de Séoul dans le domaine de la théologie de la mission ? Leur publication marque le 50^e anniversaire de la réflexion missiologique dans le Mouvement de Lausanne qui a été dominé par le débat autour de la question comment articuler la « mission » de l'Église dans le monde. Ce débat a été lancé par le *Pacte de Lausanne* de 1974, qui proposait une définition globale de la mission de l'Église. Selon ce texte, la mission comprend principalement l'évangélisation, appelée la « proclamation » de l'Évangile, mais pas seulement... En effet dans son célèbre paragraphe 5, la définition de la mission est élargie pour y inclure la « démonstration » de l'Évangile par des actions humanitaires et sociales ainsi que la responsabilité de l'Église en faveur de la justice sociale. Depuis lors, théologiens et responsables missionnaires évangéliques ont débattu de la question de l'articulation entre ces deux composantes. Ce débat se focalise souvent sur la question de la priorité de l'une par rapport à l'autre. L'évangélisation est-elle l'élément le plus important et le plus urgent de la mission de l'Église ? Ou doit-on comprendre que la démonstration de l'Évangile par des actions concrètes est tout aussi importante et urgente ?

Alors que le *Manifeste de Manille* (1989) a plus ou moins confirmé le premier point de vue, celui de la « priorité de l'évangélisation », alors que *l'Engagement du Cap* (2010) a clairement opté pour la seconde approche, formulant une approche de la « mission intégrale » dans laquelle la proclamation et la démonstration ont le même poids et doivent toujours aller de pair. Cette idée de la mission intégrale repose sur un autre

concept théologique, celui de la *missio Dei*. La *missio Dei* est la mission que Dieu s'emploie à réaliser dans sa création, c'est-à-dire son plan de salut pour restaurer l'humanité et la création tout entière des conséquences du mal et du péché humain. Et la mission de l'Église, c'est de participer à cette mission divine.

Lorsque nous examinons les documents de Séoul, il est frappant de constater qu'ils ne reprennent pas ces idées de la mission intégrale et de la *missio Dei*. Les termes sont utilisés quelques fois au passage, uniquement dans des citations tirées de *l'Engagement du Cap*, mais ils ne jouent pas de rôle clef dans l'argumentation théologique.

Les documents de Séoul n'utilisent pas non plus le couple conceptuel *proclamation* et *démonstration*, probablement en raison de la connotation problématique de ces termes dans le débat missiologique depuis Lausanne 1974. Au lieu de cette paire, les auteurs en proposent une autre, très similaire : *declare and display*, que la Proclamation a traduit par « déclarer et rendre visible ». On aurait pu retenir l'allitération en traduisant « déclarer et démontrer ». Le thème général du congrès était « Que l'Église déclare et mette en évidence le Christ ensemble » (encore une autre traduction du mot *display*, on a eu du mal à s'accorder sur l'équivalent français.) Des participants du congrès m'ont rapporté que ce thème était très bien développé dans le programme et les interventions du congrès, mais nous observons que c'est assez peu le cas dans le texte de la Proclamation. La dualité « déclarer / rendre visible » n'est mentionnée que quelques fois, et sans référence à l'ancienne dualité « proclamation / démonstration »

Pour ce qui est la compréhension de la mission de l'Église, l'accent est clairement mis sur le mandat missionnaire – le mandat d'évangélisation à la fin des évangiles synoptiques –, notamment sur la version en Matthieu 28.29-20. Ce dernier joue un rôle clé et sert de fil conducteur. Selon la Proclamation, la mission est avant tout la mission d'évangélisation. Le préambule donne le ton en soulignant « l'implication de l'Église dans cette *grande priorité apostolique* qu'est la *proclamation* de la bonne nouvelle de Jésus-Christ afin d'apporter le salut aux personnes perdues à cause du péché ».

Quel enjeu ?

On peut supposer que les lecteurs évangéliques savent très bien en quoi consistent cette bonne nouvelle et ce salut. Pourtant, les auteurs ont

jugé nécessaire de consacrer la première des sept sections à ce thème et de réitérer la théologie protestante évangélique classique du salut en Jésus-Christ. On peut donc se demander : pourquoi ce rappel ? Y a-t-il des tendances en faveur des compréhensions différentes de l'Évangile ? Malheureusement, les auteurs ne nous donnent pas d'indices pour savoir quel est l'enjeu.

La même question se pose à la lecture de la deuxième section, consacrée à la Bible et à sa juste interprétation. Les auteurs résument la « vision élevée », chère aux évangéliques, de la Bible comme « l'autorévélation de Dieu » et à ce titre, « distincte de toute autre, sans erreur, pleine d'autorité rassemblant et conduisant le peuple mis à part par Dieu » (II, 17). Et d'ajouter :

Les affirmations essentielles sur la Bible dont l'Église a le plus besoin aujourd'hui concernent non seulement la nature de la Bible mais aussi son interprétation ... [Ceci] exige donc une lecture de la Bible attentive à ses contextes historique, littéraire et canonique, guidée par l'Esprit Saint et éclairée par la tradition interprétative de l'Église (II, Introduction).

Le véritable enjeu de cette section est l'interprétation « fidèle », c'est-à-dire « centrée sur l'Évangile ».

Le message central de l'Écriture est l'Évangile du royaume de Dieu, la proclamation de l'incarnation, de la mort, de la résurrection, de l'ascension et du retour de Jésus... C'est pourquoi nous lisons l'ensemble de l'Écriture conformément à cet Évangile et guidés par lui... L'interprétation évangélique (centrée sur l'Évangile) de la Bible... s'inscrit dans la longue tradition interprétative qui remonte à l'Église apostolique... On doit honorer cette tradition (II, 18 et 22).

Là aussi, pourquoi insister sur cette tradition interprétative ? Que je sache, le monde missionnaire évangélique y est déjà acquis. Ou bien, est-il menacé par d'autres façons d'interpréter la Bible ? Lesquelles ? Les auteurs n'en disent-rien, et ne nous permettent pas de discerner l'enjeu sous-jacent à cette section.

La Bible ne se réduit pas à la bonne nouvelle

En outre, il nous semble que la lecture de la Bible préconisée par la Proclamation conduit à une réduction de son contenu, riche et varié. Tout d'abord, la tradition interprétative dans laquelle les auteurs veulent

s'inscrire n'est pas « centrée sur l'Évangile », mais plutôt « centrée sur le Christ ». Elle vise à chercher et trouver la personne et l'œuvre du Christ à travers l'ensemble des Écritures. Ceci ouvre une perspective plus large que l'Évangile.

Nous entendons par là que dans la Bible nous recevons aussi la doctrine de la création, celle de la loi naturelle et la loi révélée, l'enseignement moral du NT, le message des prophètes, le salut d'Israël, des nations et de toute la création. Tout cela ne se laisse pas réduire à « la bonne nouvelle ».

Double priorité d'évangélisation et discipulat

J'en viens à un deuxième aspect important de la Proclamation : au lieu de définir la mission de l'Église en termes de proclamation et de démonstration de l'Évangile, comme c'était le cas jusqu'à présent dans les déclarations du Mouvement de Lausanne, celle-ci est définie en termes d'évangélisation et de discipulat / vie de disciple⁴. Les auteurs introduisent également un deuxième couple de mots qui revient au même : déclarer et montrer (l'Évangile). Les auteurs mettent en avant que la mission que le Seigneur a confiée à ses disciples en Matthieu 28...

...comportait deux aspects d'égale importance. La *responsabilité de l'évangélisation*, résumée par le mandat : « baptisez-les pour le nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint » côtoie la *responsabilité du soin pastoral*, résumée par l'instruction : « enseignez-leur à garder tout ce que [le Christ] a commandé ».

En insistant sur l'importance égale de ces deux mandats, les auteurs ont voulu éviter un nouveau débat sur la priorité dans la mission, comme nous l'avons connu les 50 dernières années. En développant les thèmes de l'évangélisation et du discipulat, la Proclamation peine néanmoins à montrer que ces deux sont intrinsèquement liés. L'une des sept sections (V) est spécialement consacrée à la vie de disciple, définie comme « un appel à la sainteté et à la mission ».

Les personnes chargées d'annoncer la bonne nouvelle de Dieu à tous les peuples doivent elles-mêmes vivre comme des disciples et comprendre que le véritable but de notre mission est la transformation de ceux qui entendent et

⁴ Le texte original anglais utilise le terme *discipleship* que la version officielle française traduit tour à tour par « discipulat » et « vie de disciple ».

croient la bonne nouvelle en disciples qui obéissent à tout ce que le Seigneur a enseigné (V, 72).

Cela nous rappelle ce que plusieurs théologiens de la mission ont avancé ces dernières années, à savoir que nous avons besoin d'une missiologie plus équilibrée, que nous pourrions résumer comme suit : atteindre (par l'évangélisation) et enseigner (les nouveaux croyants dans leurs Églises)⁵.

L'accent mis sur le discipulat est déjà présent dans toutes les grandes déclarations missionnaires des 15 dernières années, à commencer par l'Engagement du Cap en 2010⁶. Comparé au dernier, la Proclamation est encore plus explicite en plaçant la formation à la vie de disciple tout en haut de l'agenda missionnaire. Les auteurs déplorent, et ils ont raison de le faire, que la croissance numérique des Églises dans une grande partie du monde ne soit pas doublée par un développement tout aussi important de la formation à la vie de disciple. Il en résulte beaucoup de superficialité et souvent un style de vie qui nuit au témoignage de l'Évangile.

La Proclamation va plus loin encore, en plaçant le discipulat au cœur du mandat missionnaire lui-même. Pour corroborer cela, le *Rapport* commence par un excellent article sur la « théologie du grand mandat missionnaire ». Cette théologie est fondée non seulement sur Matthieu 28 (« Allez dans le monde entier... ») et ses parallèles dans Marc et Luc/Actes, mais aussi sur Jean 20 (« Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie... »), appelé « le Grand mandat missionnaire johannique ». John Stott avait déjà fait cette combinaison lors du premier congrès à Lausanne en 1974. Depuis lors, de nombreux missiologues ont adopté la même approche. Ainsi, l'auteur de l'article dans le *Rapport* souligne que ce passage ne concerne pas tant les actions que nous devrions entreprendre, mais plutôt qui nous sommes et comment nous vivons. En d'autres

⁵ Cf. le titre de l'ouvrage de M. David Sills, *Reaching and Teaching. A Call to Great Commission Obedience* (Chicago, Moody Publishers, 2010).

⁶ Le pape François a développé l'idée du « discipulat missionnaire » comme le thème principal de son encyclique *Evangelii Gaudium* en 2013. De plus, la Commission de mission et d'évangélisation du Conseil œcuménique des Églises a publié, en 2016, l'« Appel d'Arusha au discipulat transformateur ». Enfin, le thème de l'Assemblée générale de l'Alliance évangélique mondiale, qui s'est tenue à Bogor en 2019, fut le « discipulat intergénérationnel et mission dans des cultures urbaines ».

termes, il s'agit de notre vie de disciple plutôt que de la proclamation de l'Évangile.

La manière dont les documents de Séoul élargissent la compréhension du mandat de mission constitue, à mon avis, un développement important dans la réflexion missiologique évangélique. Le vieux débat sur l'évangélisation et la responsabilité sociale, priorité ou mission intégrale, est dépassé grâce à une nouvelle synthèse car...

...les personnes formées comme disciples, à la fois individuellement et collectivement, se retrouveront invariablement et profondément engagées dans un monde abîmé par l'injustice et le péché dans leur famille, leur quartier, leur école, leur lieu de travail et leur société... La poursuite de la justice dans notre vie personnelle, notre foyer, notre Église et les cercles dans lesquels nous vivons ne peut pas plus être séparée de l'annonce de l'Évangile que le fait d'être un disciple ne peut l'être de faire des disciples (V, 73).

Pas 'faire' mais 'enseigner' des disciples

Revenant sur Matthieu 28, texte de référence principale dans les documents de Séoul, je voudrais faire deux remarques. L'article d'ouverture du *Rapport* a raison de dire que l'« action » centrale dans ce mandat est *mathéteusaté*, mode impératif d'un verbe qui vient de *mathêtes*, « disciple ». Ce verbe est difficile à traduire. Littéralement on devrait le rendre par « discipuler » mais comme ce verbe n'existe pas dans nos langues moderne, on y ajoute le plus le verbe « faire », ce qui donne « faites des disciples ». Dans la littérature évangélique sur la mission, « faire des disciples » est une expression courante et presque standard. Cependant, le verbe « faire » est absent du texte. À vrai dire, il est impossible de faire de quelqu'un d'autre un disciple, c'est le choix de la personne elle-même. On peut tout au plus faire de soi-même un disciple en se faisant élève ou apprenti dans l'école de vie du Christ. Un disciple est un apprenti, qui reçoit l'enseignement d'un maître. Une meilleure traduction de *mathéteusaté* est donc : « enseignez » ou « instruisez [les nations] comme disciples ». Ainsi, les traductions de la Bible dans le passé ont souvent rendu la phrase : « enseignez toutes les nations... »

Un mandat d'enseigner

Selon la Proclamation, Matthieu 28 est un mandat d'évangélisation-plus-discipulat. Je pense qu'il faudrait aller plus loin encore en affirmant

qu'il s'agit là d'un mandat d'enseignement tout court – ou de formation de disciples si vous voulez. Les mots évangélisation et proclamation et Évangile sont absents du texte. En revanche, le mandat comporte quatre actions, dont la dernière est : « enseigner » (*didaskain*) les disciples à observer les commandements de Jésus.

En fait, lorsque nous parlons d'« évangélisation » nous devons nous rendre compte qu'il ne s'agit pas là d'une activité autre que l'enseignement et qui le précèderait. Au contraire, l'évangélisation est déjà une forme d'enseignement, car quand on communique la bonne nouvelle à d'autres personnes, nous les enseignons en fait sur la personne de Jésus et le contenu de l'Évangile, sa pertinence, son invitation. L'écoute de l'Évangile est déjà un moment de discipulat. Lorsque, espérons-le, le cœur de quelqu'un s'ouvre, ce moment se prolonge en devenant un processus qui peut conduire à devenir un disciple de Jésus-Christ, et il va se poursuivre encore par l'apprentissage continu dans l'école de vie du Christ.

Comme un nouveau modèle de mission – les 3 P

Dans les paragraphes décrivant l'Évangile et la double priorité d'évangélisation et de discipulat, quelque chose comme un nouveau modèle de mission émerge. Les auteurs ignorent des modèles bien connus comme la mission holistique, la mission intégrale, la *missio dei*, ou encore les cinq marques de la mission, un modèle développé dans l'Église anglicane et largement adopté par des Églises partout en Europe. Ils n'entrent pas dans le débat sur la relation entre la proclamation de l'Évangile et la responsabilité sociale. En revanche, ils introduisent une nouvelle terminologie : d'abord « déclarer et rendre visible » l'Évangile, ensuite, le témoignage par « présence, proclamation et pratique ». En se référant à Matthieu 28, la Proclamation de Séoul affirme :

L'Église est donc appelée à proclamer et à rendre visible le Christ – ensemble. Le Mandat missionnaire appelle tous les croyants du monde entier à contribuer à l'accomplissement de la volonté de notre Seigneur de faire des gens de tous les peuples des disciples, en baptisant ceux qui croient au message de l'Évangile et en leur enseignant la véritable obéissance à Jésus-Christ. Par la puissance de sa Parole et de son Esprit, Dieu nous envoie dans le monde en tant que peuple saint pour témoigner de l'Évangile devant un monde qui nous regarde. Nous le faisons par notre *présence au monde, remplie*

du Christ, notre proclamation, centrée sur le Christ, et notre pratique, conforme au Christ (II, 43, italiques originales).

Cela correspond au thème du congrès : « Que l'Église déclare et montre le Christ ensemble »⁷. Les participants au congrès avec que j'ai parlé, m'ont dit que cette dualité déclaration-affichage jouait un rôle important dans le programme, et que trois grands chapiteaux avaient été dressés avec des expositions parallèles sous les thèmes « déclarer », « rendre visible » et « ensemble ». Jim Memory, co-directeur de la région européenne du Mouvement de Lausanne, explique que les organisateurs ont voulu montrer de cette manière-là « que les mandats de proclamer l'Évangile et de démontrer l'amour de Dieu en action, devraient être tenus ensemble comme étant d'égale importance, dans une tension créative »⁸.

Or, lorsque nous nous tournons vers le texte des déclarations de Séoul 2024, cette terminologie de « déclarer et rendre visible » ne joue pas un rôle important. Au lieu de cela, les auteurs mettent l'accent sur la triade « présence, proclamation et pratique » que l'on doit comprendre dans cet ordre. On peut parler d'un modèle 3 P qui montre comment l'évangélisation et le discipulat vont ensemble dans le témoignage du Christ et de son Évangile⁹.

La présence fait référence au fait d'être le « sel de la terre » qui doit maintenir son intégrité et ainsi ne jamais perdre sa saveur, c'est-à-dire son influence positive sur l'entourage. Elle fait référence au style de vie des chrétiens individuels et des communautés ecclésiales dans les différentes sphères de la société – famille, cercle d'amis, quartier, école, lieu de travail, loisir, place publique, politique, etc. Cette présence, « Dieu l'utilise... pour

⁷ Notons que le mot anglais *display* fut traduit par « montrer » dans le thème du congrès, tandis que la Proclamation le rend par « rendre visible ».

⁸ Jim Memory, correspondance email avec l'auteur du présent article, 17 novembre 2024.

⁹ Ce modèle n'est pas sans rappeler le modèle 3 P développé par le missiologue américain Peter Wagner dans les années 1980 et largement adopté dans le monde évangélique dans les décennies suivantes, notamment dans le mouvement de croissance d'Église (*church growth*) : Présence, Proclamation et Persuasion. Cf. Peter Wagner, *Church Growth. State of the Art*, Carol Streams Illinois, Tyndale House, 1986.

faire connaître sa faveur et faire connaître sa proximité à un monde qui s'est depuis longtemps éloigné de lui » (III, 44).

La proclamation est « essentielle » au témoignage de l'Église, car c'est ainsi que « l'Église montre la puissance salvatrice de Dieu dans l'Évangile et envoie des ambassadeurs annoncer son Évangile là où le Christ n'est pas connu » (III, 45).

La pratique correspond grosso modo à ce que les documents de Lausanne précédents appelaient la « responsabilité sociale » ou la « démonstration de l'Évangile ». Elle s'étend aussi bien au cercle de l'Église qu'à la société en général :

Tout comme le monde entend le Christ dans la proclamation de l'Évangile, il peut aussi le voir à dans l'amour que nous avons les uns pour les autres et pour notre prochain, dans notre façon de protéger sa création et d'accomplir nos tâches quotidiennes dans un esprit d'excellence. Tout comme la foi vient de ce qu'on entend, la foi est toujours accompagnée d'œuvres. Ces œuvres promeuvent le bien commun, donnent la priorité aux pauvres et aux plus vulnérables, et font avancer la cause de la justice en suivant l'exemple de notre Seigneur (III, 46).

Vie de disciple et Église locale

Outre l'évangélisation et le discipulat, la Proclamation mentionne un troisième élément fondamental dans la réalisation du mandat missionnaire, à savoir l'engagement de chaque disciple dans une Église locale. Au de le ranger sous l'un des 3 P, les auteurs semblent l'appliquer à tous les 3 P en même temps. Pour dire l'importance de ce point, la Proclamation consacre une section entière à l'Église (III) et une autre à la vie de disciple (V).

D'abord, nous lisons que vivre en tant que disciple de Jésus et « faire des disciples » (c'est le terme utilisé dans le texte, nous aurions préféré « enseigner l'Évangile aux nations ») sont tous deux inséparables d'un engagement dans une communauté locale et la participation régulière à ses cultes. C'est pourquoi...

Nous appelons donc toutes les Églises à accorder une grande attention à la manière d'exprimer l'adoration dans le culte en tant que pratique fondamentale et à faire du culte une expérience plus collective dans les prédications, les prières et les chants (III, 39).

La raison est, tout simplement, que les Églises locales « jouent un rôle vital dans notre formation de disciples » (V, 75). Y compris dans la formation continue de disciples des responsables dans les œuvres missionnaires.

Les Églises locales jouent un rôle essentiel parce qu'elles offrent, aux personnes engagées dans divers ministères, un espace pour la reddition de compte et des modèles sains de direction et de gouvernance... Nous appelons les responsables de ministères et les missionnaires à rester en communion avec les Églises locales et à leur rendre des comptes (V, 76).

L'accent mis sur l'ecclésiologie et la façon dont elle la développe sont tout à fait remarquable, dans le contexte du Mouvement de Lausanne. La Proclamation place ses réflexions dans le cadre des marques classiques de l'Église : elle est une, sainte, catholique et apostolique. Nous trouvons ensuite tout une série de paragraphes sur comment être Église dans la pratique. Y compris sur les sacrements du baptême et de la Cène. Sans prendre de position confessionnelle, les auteurs les considèrent comme des éléments centraux de la vie de toute Église, parce qu'ils sont ordonnés par Jésus lui-même. L'appel à faire en sorte que les cultes soient ordonnés et l'insistance sur une participation régulière sont également frappant. Tout cela est totalement absent des précédentes déclarations de Lausanne.

La manière dont la Proclamation fait de la vie des Églises locales un élément intégral du mandat missionnaire d'évangélisation et discipulat, est extrêmement important, à mon sens. Du moins dans le contexte européen duquel je suis familier, où l'on voit que la tendance est à déconnecter « croire » et « appartenir » - y compris parmi les chrétiens engagés dans la foi. Le phénomène des chrétiens « sans Église fixe » se répand. Parmi nos contemporains, nombreux sont celles et ceux qui recherchent une « spiritualité » en dehors d'une vie ecclésiale organisée et institutionnelle. En outre, les organisations missionnaires et autres organisations para-ecclésiastiques peuvent facilement devenir un circuit parallèle pour leur personnel, opérant parfois à côté des Églises locales, sans principe de redevabilité vis-à-vis de ces dernières. Que l'on lise alors ce document, et que l'on se le dise par la suite !

Position claire et nette concernant sexualité, genre, mariage et famille

Ce qui est également frappant dans cette Proclamation de Séoul est la part belle faite aux questions éthiques. Mais ceci n'a rien d'étonnant quand on voit l'importance qu'elle accorde à la vie de disciple, à ce que l'on appelait autrefois « la pratique de piété ». Quelles sont les normes morales et aux valeurs auxquelles nous adhérons en tant que disciples de Jésus-Christ ? Voilà la question qui se pose toujours, dans chaque contexte socio-culturel et à chaque époque.

Les auteurs se sont concentrés sur trois questions éthiques majeurs dans le monde d'aujourd'hui qui n'ont pas été traitées dans les documents précédents du Congrès de Lausanne. Ensemble, les trois sections concernées couvrent plus de la moitié du document.

Ce qui frappe particulièrement, au point de surprendre ceux qui connaissent tant soit peu le Mouvement de Lausanne, c'est que la majeure partie de cette moitié est consacrée au domaine de la sexualité, du genre, du mariage et de la famille. Apparemment, les auteurs ont ressenti le besoin d'aborder ces questions en profondeur et de prendre une position claire, car cette section est de loin la plus importante, puisqu'ils y consacrent plus de 30 % du texte entier ! Quel est alors le lien avec le témoignage de l'Évangile ?

Aujourd'hui, la question : Que signifie être humain ? se fait toujours plus pressante. Cette interrogation confère une importance cruciale à la doctrine chrétienne de la personne humaine. La réponse que nous donnons à cette question a de profondes implications pour notre témoignage dans le monde et notre vie dans l'Église. Elle touche au cœur même des grands bouleversements que connaît le monde en ce qui concerne des questions telles que l'identité, la sexualité humaine et les implications des avancées technologiques (IV, introduction).

La section s'ouvre par un résumé de l'anthropologie biblique – les êtres humains, homme et femme, sont créés à l'image de Dieu – et du schéma classique de la création / l'entrée du péché et ses conséquences / la restauration de l'image de Dieu en nous par l'œuvre de Jésus-Christ. Image prééminente et parfaite de Dieu, Jésus est « l'idéal humain auquel chaque croyant est transformé par l'Esprit Saint » (IV, 51).

La Proclamation poursuit avec discussion approfondie sur l'identité sexuelle et le genre, le mariage et le célibat, les relations entre personnes de même sexe et le mariage entre personnes de même sexe. Ce rappel s'impose dans les sociétés occidentales les normes et valeurs traditionnelles enracinées dans la morale chrétienne et l'anthropologie biblique, telles qu'elles sont enseignées depuis des siècles par l'Église, sont de plus en plus abandonnées, en faveur de la nouvelle morale du libéralisme culturel avec ses valeurs dites progressistes. Cette morale est postchrétienne et sécularisée. Elle considère le désir individuel comme la norme éthique suprême, pourvu que « mon mode de vie » ne fasse pas de mal à d'autres. Ceci vaut aussi et surtout dans le domaine de la sexualité, de la conjugalité, de la procréation et de la diversité de genres. Dans ces domaines, les mots d'ordre sont inclusion et tolérance.

Cette morale gagne également du terrain dans les Églises et fait même des percées dans les Églises « traditionnelles » sur le plan théologique et éthique. Parmi les évangéliques en Europe, on peut observer une différence entre le nord-ouest, où une minorité d'Églises accepte l'homosexualité et le transgenrisme, et le reste du continent où en règle générale les Églises rejettent ces pratiques comme étant contraires à l'enseignement de la Bible et donc incompatibles avec la vie de disciple. Ceci est aussi la position de toutes les Églises et théologiens évangéliques ou presque dans le Grand Sud et le Grand Est. Et c'est sans doute en raison du poids des derniers dans l'évangélisme mondial que la Proclamation défend clairement et sans équivoque cette position que l'on appelle aujourd'hui « traditionnelle » ou « conservatrice » - ici dans le sens de conserver, maintenir ce à quoi nous avons adhéré fidèlement dans le passé. Effectivement, il y a une génération encore, quasiment tous les courants du christianisme mondial y adhéraient, en tout cas dans leur enseignement et leur pastorale. Les auteurs la résument ainsi :

Les êtres humains sont créés comme des êtres sexués, avec des caractéristiques physiques et relationnelles masculines et féminines clairement identifiables. Le « sexe » d'un individu désigne les caractéristiques biologiques qui distinguent l'homme de la femme, tandis que le « genre » renvoie aux associations psychologiques, sociales et culturelles liées au fait d'être un homme ou une femme (...)

Nous rejetons l'idée que les individus puissent déterminer leur sexe sans tenir compte de leur nature d'êtres créés. Bien qu'il soit possible de faire une distinction entre le sexe biologique et le genre, les deux sont néanmoins

inséparables. La masculinité et la féminité sont un fait inhérent à la création humaine – un fait que les cultures expriment en faisant la distinction entre homme et femme. Nous rejetons également la notion de fluidité du genre (...en fonction de la situation et de l'expérience) (IV, 56-57).

S'inspirant de ces principes, la Proclamation affirme que le mariage est « une relation d'alliance unique et exclusive entre un homme et une femme » et « le seul contexte légitime des relations sexuelles ».

Affligés, nous pleurons toutes les tentatives de l'Église de définir les partenariats entre personnes de même sexe comme des mariages bibliquement valides. Nous sommes attristés que certaines dénominations chrétiennes et assemblées locales aient cédé aux exigences de la culture environnante et prétendent consacrer ces relations en tant que mariages (IV, 61).

Il déplore en outre que la poursuite de la liberté sexuelle ait « minimisé l'aspect procréateur de la sexualité conjugale, ce qui a souvent conduit à dévaloriser les enfants et à augmenter de manière dramatique le nombre d'avortements » (IV, 63).

Les auteurs accordent une attention particulière au célibat, affirmant que les célibataires sont « pleinement capables d'accomplir la volonté du Créateur et de témoigner de Jésus-Christ ». Ils appellent les Églises locales à soutenir les célibataires aussi bien que les couples mariés par l'enseignement, le mentorat et des réseaux d'encouragement mutuel et de soutien pratique. Ensemble, ils modélisent les valeurs bibliques d'amitiés profondes, d'amour et de fidélité dans le mariage, d'honneur des parents et d'éducation dévouée des enfants (IV, 65-66).

Ensuite, le texte donne une exégèse des quatre passages bibliques condamnant explicitement la pratique homosexuelle pour laquelle la Proclamation tire la « conclusion inéluctable que Dieu considère de tels actes comme une violation de son intention en matière de sexualité et une distorsion du bon dessein du Créateur, et donc comme un péché » (IV, 68).

Enfin, les auteurs réaffirment l'adage évangélique classique selon lequel Dieu aime le pécheur mais rejette le péché. À cet égard, je voudrais citer le théologien et responsable missionnaire norvégien Rolf Kjøde, qui était présent au congrès de Séoul. Voici son commentaire :

Dans les Églises la communication de la position sur l'attirance pour des personnes de même sexe dans une perspective chrétienne classique manque parfois de l'identification personnelle nécessaire qui donne une touche de compréhension relationnelle et d'empathie. Pendant le congrès Vaughan Roberts a abordé ces questions d'un point de vue biblique et personnel dans un discours lors d'une séance plénière. Ce discours était important car c'était la première fois que de nombreux participants rencontraient ouvertement un leader évangélique ayant des sentiments d'attirance envers le même sexe¹⁰.

La Proclamation de Séoul est bien sensible aux difficultés que cela représente, pour les personnes concernées comme pour la communauté dont elles font partie. Elle en appelle à une approche pastorale que j'appellerais aussi de mes vœux. Une approche qui consiste dans de tels cas à se rappeler que nous avons vocation à nous aider et à nous encourager mutuellement à tendre vers le chemin que le Seigneur nous montre dans sa Parole.

Enfin, les auteurs mettent en garde contre la tendance à isoler la pratique homosexuelle et la stigmatiser comme étant plus condamnable que d'autres infractions aux normes bibliques. Ils affirment « l'insistance biblique sur la nécessité pour les chrétiens de résister à la tentation et donc de préserver leur sainteté sexuelle, tant dans le désir que dans le comportement » et ajoutent que cela « s'applique aussi bien aux personnes attirées par des rapports hétérosexuels qu'aux personnes attirées par des rapports avec des personnes du même sexe » (IV, 69-70).

Conduite et témoignage

Nous l'avons dit, cette section a de quoi surprendre les lecteurs en Occident, mais elle s'inscrit logiquement dans l'orientation générale de la Proclamation, à savoir que l'évangélisation et le discipulat vont de pair. La conduite des croyants dans le domaine de la sexualité et du mariage est clairement liée à leur intégrité en tant que témoins de Jésus-Christ en paroles et en actes.

¹⁰ Rolf Kjode, « The Seoul Statement, a Review », in *Vista*, vol. 46, décembre 2024, un numéro spécialement dédié à la pertinence des déclarations pour le contexte européen. <https://vistajournal.online/>

Une voix que l'on doit entendre, notamment dans les pays occidentaux

Je suis persuadé que cette voix venant du Mouvement de Lausanne doit être entendue en Europe. En particulier dans les pays où les pasteurs évangéliques sont devenus réticents à expliquer les orientations bibliques, de façon claires et nette, dans l'enseignement et la prédication comme dans l'accompagnement personnel. Ils se tiennent discret et évasif sur le sujet par souci soi-disant « pastoral » pour les chrétiens qui ont adopté une position libérale sur ces questions, et/ou par crainte des ripostes de la part des militants LGBT+ et d'éventuelles conséquences judiciaires. Face à l'« intolérance séculariste », de nombreux responsables d'Église s'autocensurent. Ceci est d'ailleurs un vrai problème dans plusieurs pays occidentaux où pasteurs et politiques évangéliques, accusés de discrimination, encourent des poursuites judiciaires. Certains d'entre eux ont été condamnés, en dépit du droit fondamental de liberté d'opinion et de religion¹¹.

D'autres question éthiques – nationalisme and nouvelles technologies

La *Proclamation* aborde deux autres questions éthiques, dans une bien moindre mesure. D'abord, les conflits armés entre les peuples, le nationalisme, et la manière dont les chrétiens peuvent s'en faire complice. Autant la section précédente était claire, celle-ci, intitulée « la famille des nations », est confuse. L'idée maîtresse des différents paragraphes est de communiquer le fait que les chrétiens doivent être connus comme des hommes de paix et qu'ils doivent contribuer à la réconciliation entre les peuples en conflit, « que ce soit en tant qu'artisans de paix en première ligne entre les parties en conflit ou par la négociation, l'influence et l'intercession à l'arrière-plan du conflit » (VI, 78).

¹¹ « Intolérance séculariste » et le terme souvent utilisé. Sur ce sujet, voir le numéro spécial du *International Journal for Religious Freedom* (vol. 13, issue 1/2, 2020), consacré à liberté de religion, les litiges et la tendance d'autocensure dans les pays européens. Notamment la contribution de Dennis P. Petri et Janet Epp Buckingham (l'actuel directeur du département « Droits de l'homme et liberté de religion » de l'Alliance évangélique mondiale), 'Origins of and responses to secular intolerance'.

Mais l'accent est mis sur la posture des chrétiens qui, à l'inverse, « ne parviennent pas à condamner et à limiter la violence en restant silencieux, en encourageant le nationalisme, ou en soutenant injustement les conflits par une justification théologique déficiente ». La liste des exemples donnés comprend l'histoire et l'héritage du racisme et de l'esclavage des Noirs, l'holocauste contre les Juifs, l'apartheid, le « nettoyage ethnique », la violence sectaire intra-chrétienne, la décimation des populations indigènes, la violence politique et ethnique, la souffrance des Palestiniens, l'oppression des castes, et le génocide tribal (VI, 80-82).

Nationalisme – manque de clarté

Une attention particulière est accordée au nationalisme, défini comme « la croyance que chaque État devrait avoir une culture nationale unique et aucune autre », notamment à l'ethno-nationalisme, « la croyance que chaque groupe ethnique devrait avoir son propre État » (VI, 85). Les auteurs semblent condamner catégoriquement tout nationalisme, mais les définitions que nous venons de citer sont incomplètes et insatisfaisantes, car les auteurs ne font pas la distinction entre les différentes formes de nationalisme qui peuvent aller du patriotisme – l'amour pour son pays et son peuple et la fierté d'y appartenir, sans être offensif envers les autres nations – jusqu'à une idéologie nationaliste militante et agressive, rejetant les immigrants et dressant sa nation contre les autres, en passant par plusieurs formes intermédiaires. Nous ne parlons pas dès lors de la même chose !

Autre point faible du texte : il n'explique ni la relation entre les chrétiens et la nation dont ils font partie ni la manière dont se rapporte l'universalité de l'Église et de l'Évangile à la particularité de chaque nation et à l'identité ethnique ou nationale des disciples de Jésus-Christ. Ce déficit, on le constate d'une manière générale dans le monde évangélique où nous constatons une pénurie d'enseignement biblique sur ces sujets ¹².

À la fin de la section les auteurs reviennent au thème initial, appelant les croyants à servir les peuples en conflit, à œuvrer pour la paix entre les nations, à prier pour l'Église persécutée et pour les autorités afin que leur gouvernance permette que l'Évangile soit proclamé à tous les peuples.

¹² À cet égard, je vous renvoie à ce numéro de Vista, bulletin pour la mission en Europe, spécialement dédié au nationalisme et populisme en Europe <https://vistajournal.online/news-and-events/vista-45-nationalism-in-europe>

Nouvelles technologies – une position positive et critique

Le dernier sujet de société abordé par la *Proclamation de Séoul* concerne les nouvelles technologies. Et la *Proclamation* a bien fait de l'aborder car la vitesse à laquelle toutes les techniques progressent aujourd'hui est sans précédent, et nous pose des questions éthiques fondamentales. L'introduction fait état de plusieurs innovations contemporaines – le clonage, la biotechnologie, le téléchargement de la pensée, les médias numériques, la réalité virtuelle et l'intelligence artificielle – qui se prêtent à la fusion de l'humain et de la technique ou à la création d'environnements immersifs dans lesquels l'homme peut être soumis à la domination de la technologie.

Après avoir rappelé la doctrine de la création et de l'homme créé à l'image de Dieu, le texte se concentre sur le mandat culturel de l'intendance de la création. Comment dans ce cadre gérer et utiliser les avancées technologiques ?

La sagesse biblique est vitale pour permettre à l'Église de faire preuve de discernement et de clarté quant aux implications morales et éthiques des technologies émergentes, même si elle accueille et utilise le fruit de la créativité et de l'inventivité humaines données par Dieu, notamment quand ce fruit donne des moyens pour faciliter l'évangélisation et le discipulat (VII, introduction).

Le texte développe une prise de position qui est positive sur le fond et critique sur les possibles applications. Les auteurs ne disent pas « non », mais « attention » ; ce qui me semble constituer une bonne ligne de conduite en l'espèce.

La *Proclamation* traite également de la manière dont les nouvelles technologies affectent les cultes des Églises et la communication de l'Évangile. Pour ce qui est des cultes, les auteurs appellent à la prudence car on risque de déformer le culte et de la détourner de son essentiel. En revanche, ils saluent « l'élan d'évangélisation de l'Église qui a conduit à une adaptation technologique croissante et à des possibilités sans précédent de partager l'Évangile » (VI, 97). La réflexion sur ces deux sujets est intéressante car elle touche à des questions théologiques, missiologiques et éthiques, mais mériterait d'être développée davantage.

Omissions et matière à débattre

Ce que les documents ne mentionnent pas

Après avoir examiné et commenté ce que disent les documents de Séoul, j'aimerais relever quelques thématiques manquantes dans la *Proclamation*. Les auteurs ont voulu compléter les précédentes déclarations de Lausanne, en se concentrant sur les « lacunes bibliques théologiques » qu'ils avaient repéré dans ces textes, mais ils sont passés à mon sens à côté de quelques « lacunes » encore. Des lacunes importantes dans le contexte des sociétés largement déchristianisées.

Premièrement, les documents de Séoul ne traitent pas du concept de l'Église missionnelle ni du discipulat missionnelle. L'approche missionnelle considère que la mission (y compris l'évangélisation) n'est pas une action parmi d'autres, mais la vie même d'une communauté et de chaque disciple du Christ. C'est une alternative à l'approche « missionnaire » traditionnelle qui voit la mission en termes d'envoi, et d'une action menée ailleurs. Dans les Églises en Europe, en Amérique du Nord et ailleurs, cette approche « missionnelle » gagne du terrain, affectant profondément la pratique de « la mission ».

Par ailleurs, on cherche en vain une réflexion sur le défi spécifique de la communication de l'Évangile dans une société post-christianisée où ce message est généralement considéré comme une *vieille* nouvelle au lieu d'une *bonne* nouvelle, où une bonne partie de l'intelligentsia et des média a relégué la foi chrétienne à une période passée, dépassée par la science et la technologie, et où l'Église souffre d'une mauvaise image étant associée à la domination culturelle, au colonialisme, à l'antisémitisme, aux scandales sexuelles, etc.

Pas de réflexion non plus sur la question de la *vérité* dans une société dite « post-vérité », pleine de fausses nouvelles, de théories du complot, et dans une culture post-moderne marquée par un relativisme culturel et une profonde méfiance envers quelque vérité absolue.

Je suis surpris enfin par l'absence de toute référence aux énormes problèmes écologiques de pollution, de dégradation de la biodiversité, de changement climatique, des réfugiés climatiques, etc. Ils sont d'une telle ampleur que des changements drastiques s'imposent, non seulement sur les plans politique, économique et technologique, mais aussi au niveau de nos modes de vie, ce qui relève, pour les chrétiens, du discipulat. Si les

auteurs de la *Proclamation* ont évoqué le mandat biblique de l'intendance de la création, ils ne l'ont pourtant pas appliqué à cette problématique éthique majeure. Voilà une véritable « grande omission ».

Matière à débattre

Parmi les plus de 5.394 délégués, en provenance de plus de 200 pays et territoires, et représentant les différents courants du monde évangélique, la *Proclamation* a suscité des réactions positives mais aussi des critiques¹³. Les dernières relèvent en grande partie du vieux débat entre ceux qui veulent donner la priorité à l'évangélisation et se concentrer sur les « peuples non-atteints », et de l'autre côté les protagonistes de la mission intégrale. Côté « prioritistes », l'influent missiologue américain Ed Stetzer a publié un article, déjà avant la fin du congrès, dans lequel il en appelle à « mettre davantage l'accent sur la place de l'évangélisation dans la mission holistique »¹⁴. En même temps, un groupe de 235 délégués ont signé une lettre ouverte demandant une révision du texte et d'y inclure une voix prophétique en faveur de la justice sociale et environnementale.¹⁵

Ces deux perspectives sont-elles incompatibles ? Certains pourraient penser que les responsables de la mission évangélique doivent simplement accepter d'être en désaccord sur ce point. Mais je ne pense pas que nous devrions nous contenter d'un match nul, pour ainsi dire, entre les deux camps. Mieux vaut reconnaître qu'il existe une tension et d'en faire une tension créatrice. Dans un article d'évaluation du congrès, Usha Reifsnider et Jim Memory, les deux responsables de la branche

¹³ Pour un tour d'horizon du débat théologique suscité par la Proclamation de Séoul, voir l'article intéressant de Morgan Lee, 'Lausanne Theologians Explain the Seoul Statement that Surprised Congress Delegates' *n Christianity Today*, 26 septembre 2024. <https://www.christianitytoday.com/2024/09/lausanne-seoul-statement-theology-south-korea-evangelism-scripture-discipleship/>

¹⁴ Ed Stetzer, « Responding to the Lausanne Seoul Statement: We Need a Greater Focus on Evangelism's Place in the Holistic Mission », in *Churchleaders*, 25 septembre 2024. <https://churchleaders.com/voices/497595-ed-stetzer-my-appeal-to-lausanne-dts.html>

¹⁵ Je dois cette information à Rolf Kjode, "The Seoul Statement, a Review », *Vista* 46, décembre 2024. <https://vistajournal.online/>

européenne du Mouvement de Lausanne, ont ces phrases dans lesquelles je me retrouve bien :

Le bras de fer entre l'évangélisation et la responsabilité sociale continue. Mais c'est peut-être ainsi que les choses doivent se passer : une tension qui doit être maintenue. Comme tant de paradoxes dans les Écritures, deux vérités apparemment contradictoires doivent être maintenues en tension. Nier l'une des deux vérités, c'est perdre un aspect important de l'amour de Dieu pour nous, et alors nous sommes finalement tous laissés par terre quel que soit notre camp, comme cela arrive souvent quand l'un des deux camps abandonne dans une lutte.

La mission est contextuelle. À tout moment, différentes régions du monde, et même différents pays, peuvent avoir besoin que l'Église tire plus fort dans une direction que dans l'autre. Dans de nombreux pays européens aujourd'hui, il est nécessaire d'annoncer l'Évangile avec plus d'audace. Là, de nombreux chrétiens sont timides dans leur évangélisation et de nombreuses églises concentrent leur budget de mission sur des projets de justice sociale plutôt que sur l'évangélisation et l'implantation d'églises. Pourtant, dans d'autres pays, l'Église peut avoir besoin d'être encouragée d'être tout aussi audacieuse pour dénoncer les injustices envers les pauvres, les femmes, les réfugiés, les demandeurs d'asile, et les handicapés¹⁶.

Conclusion et recommandation

Voilà pour les omissions et les critiques. Malgré cela mon évaluation globale des documents de Séoul est positive. Je les recommande à un large public, aussi bien dans les milieux théologiques et missionnaires que dans les Églises. Ils représentent un travail considérable de réflexion, de consultation de spécialistes partout dans le monde, et de rédaction en équipe. La Proclamation de Séoul présente de manière émergente un modèle de mission prometteur qui a le potentiel de rassembler des théologiens et des praticiens porteurs de modèles et de focus différents : l'évangélisation avant tout, la mission intégrale, l'implantation d'Églises, l'approche missionnelle, la formation des disciples, etc. Quant au Rapport,

¹⁶ Jim Memory et Usha Reifsnider, « As Seen From Europe – Reflections on the Fourth Lausanne Congress », *Vista* 46, décembre 2024, un numéro spécialement dédié à la pertinence des déclarations pour le contexte européen. <https://vistajournal.online/>.

j'encourage praticiens comme enseignants à tirer profit de l'excellent article théologique d'ouverture. De surcroît, les informations statistiques sur des tendances dans la mission mondiale seront pour eux une ressource considérable ainsi que les analyses des différents contextes de la mission fournies par les rapports régionaux, éclairantes – notamment celle de la région Europe.

L'engagement missionnel des Églises d'initiative africaine au Congo (RDC)

Trésor Ndele¹

Dans cet article, nous voulons comprendre l'engagement missionnel des Églises d'initiative africaine sous l'angle biblique, théologique et pratique. Cela pour deux raisons principales. Premièrement, le contexte dans lequel elles accomplissent leur mission est caractérisé par la pauvreté et l'insécurité sociale et civile. Deuxièmement, la question de l'engagement missionnel des Églises d'initiative africaine suscite souvent des réactions stéréotypées de refus et de dédain. En effet, plusieurs auteurs soutiennent l'idée que ces Églises ne participent pas au développement du continent africain². Pour cela, nous adoptons une méthode d'étude de cas. La Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique et au Congo (FEPACO) servira d'échantillon de référence pour notre étude. En effet, outre l'Église Kimbanguiste, elle figure parmi les plus grandes Églises d'initiative africaine en RDC. Ainsi, nous passerons d'abord en revue les recherches sur l'engagement social de la FEPACO. Puis, nous décrirons la situation socio-économique de la ville de Kinshasa. Enfin, nous analyserons comment la pratique missionnelle de la FEPACO répond aux réalités socio-économiques de la ville de Kinshasa.

Avant d'entrer le vif du sujet, passons d'abord à une brève présentation de la FEPACO en tant que cadre de référence pour notre étude.

La présentation de la FEPACO

La FEPACO est une Église d'initiative africaine basée en République Démocratique du Congo (RDC). Elle possède des extensions sur trois continents et dans plus de vingt pays. En Allemagne, la FEPACO compte

¹ Trésor Khonde Ndele est docteur en missiologie (PhD), professeur de missiologie au Centre Universitaire de Missiologie (CUM) à Kinshasa.

² Cette position est particulièrement représentée par l'ouvrage fréquemment cité de Paul GIFFORD, *Christianity, Development and Modernity in Africa*, Londres, Hurst, 2015.

récemment dix-sept Églises³. Les données statistiques présentées au cours de l'Assemblée Générale Ordinaire sur l'exercice 2017, tenue à Kinshasa en 2018, relèvent que la FEPACO dispose de plus de 350 assemblées et plus de 40 325 membres dans la ville de Kinshasa. Elle compte actuellement en RDC 41 provinces évangéliques, près de 900 districts, 2 500 territoires et environ 8 000 paroisses, ainsi qu'un nombre important d'environ 20 000 pasteurs et évangélistes (hommes et femmes). Elle dispose également d'une vingtaine de représentations en Afrique, en Europe, en Asie et en Amérique du Nord. En Afrique, la FEPACO se trouve en Angola, au Burundi, au Cameroun, au Congo-Brazzaville, au Gabon, en République Centrafricaine, en Zambie, en Afrique du Sud, au Rwanda, en Tanzanie, en Ouganda, au Malawi, au Soudan du Sud, au Zimbabwe et au Botswana. En Europe, la FEPACO est représentée en Belgique, en France, en Hollande, en Suisse, en Angleterre et en Allemagne. En Asie, elle se trouve en Chine. En Amérique, elle se trouve aux États-Unis et au Canada⁴. Son siège social se trouve avenue Tshuapa n° 79, dans la commune de Kinshasa (ville de Kinshasa, RDC).

L'état de lieu

Cette section propose une revue de la littérature portant sur la relation entre évangélisation et action sociale dans une perspective africaine. Cette question a suscité de nombreux débats parmi les théologiens évangéliques du Sud global et d'Occident. Ce débat reste aujourd'hui ouvert⁵. La discussion porte souvent sur la priorité ou non de la proclamation explicite de l'Évangile. Un grand nombre de théologiens évangéliques africains de la première génération estiment que l'évangélisation et l'engagement social sont indispensables à la mission chrétienne en Afrique. Cependant, ils n'accordent pas la primauté à la

³ Moritz FISCHER, « In and Out of Africa. The Transnational Pentecostal Church Nzambe Malamu, Its Migratory Entanglements and Its Missionary Strategy », *Missio Africanus. Journal of African Missiology* 5, 1, september 2020, p. 99.

⁴ Nous n'avons pas d'information détaillée de ces Églises pour savoir si elles sont composées surtout par des Congolais ou Africains francophones ou si elles ont réussi à atteindre les habitants de ces pays.

⁵ Pour aller plus loin dans ce débat, voir McTair WALL (sous dir.), *Mission intégrale, volume 2. Regards historiques, philosophiques, bibliques et théologiques*, Charols, Excelsis, 2023.

proclamation explicite de l'Évangile. Dans leurs écrits, ils mettent l'accent sur une approche holistique qui ne fait pas de distinctions entre la responsabilité sociopolitique du chrétien et l'évangélisation. Ils reprochent au mouvement de Lausanne d'être trop préoccupé par la stratégie d'évangélisation mondiale (selon eux une approche américaine), la dichotomie entre la spiritualité évangélique et la responsabilité sociale, le manque de conscience du contexte et l'incapacité à prendre en compte le déplacement du centre de gravité du christianisme vers le Sud et l'Est⁶.

Dans son ouvrage « *Christianity, Development and Modernity in Africa* » (2015), Paul Gifford propose un compte rendu comparatif de deux formes de christianisme en Afrique, le pentecôtisme et le catholicisme, et de leurs effets publics respectifs. Gifford structure son ouvrage autour de l'argument selon lequel il existe une différence majeure entre un « imaginaire enchanté » africain exprimé dans le pentecôtisme africain et un christianisme axé sur le développement, illustré par l'Église catholique en Afrique. La première forme de christianisme est profondément ancrée dans les conceptions religieuses africaines du monde, telles que la croyance en des êtres spirituels et en la sorcellerie. La seconde forme de christianisme se caractérise par une forte concentration sur le développement et la sécularisation interne. Bien qu'intéressant, une lecture attentive de ce livre permet de constater que Gifford offre un compte-rendu sur le pentecôtisme et le catholicisme nigérien en généralisant ce constat sur le plan africain. Il s'est limité à étudier deux Églises pentecôtistes implantées au Nigeria : *Mountain of Fire and Miracle Ministries* (MFM), fondée par Daniel Olukoya, et *Winners' Chapel*, fondée par David Oyedepo. Il n'a pas examiné l'implication sociale des Églises pentecôtistes implantées au Congo RDC. À cet aspect, il nous convient de signaler que Gifford attire notre attention sur un aspect important du christianisme africain contemporain, mais la relation entre

⁶ Pour s'en convaincre, il suffit de lire ces articles : Kwame BEDIAKO, « World Evangelization. Institutional Evangelicalism and the Future of the Christian World Mission », in *Proclaiming Christ in Christ's Way. Studies in Integral Evangelism*, sous dir. Vinay SAMUEL et Albert HAUSER, Oxford, Regnum, 1989 ; Tite TIÉNOU, « Evangelism and Social Transformation », in *The Church in Response to Human Need*, sous dir. Vinay SAMUEL et Chris SUGDEN, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 178.

l'enchantement, la modernité et le développement pourrait être plus complexe et ambiguë que ce livre ne le reconnaît⁷.

En ce qui concerne l'engagement missionnel de la FEPACO, l'article de Sébastien Kalombo Kapuku « La pentecôtisation du protestantisme à Kinshasa » (2014)⁸ mérite d'être signalé. Il soutient que la FEPACO apporte une contribution significative au christianisme à Kinshasa. Il écrit : « Beaucoup de premiers responsables des Églises d'initiative africaine de Kinshasa viennent de FEPACO [...] »⁹. On peut souligner l'intérêt de la citation de Kalombo Kapuku ; toutefois, il lui consacre peu d'espace. De plus, il reste silencieux sur l'analyse de l'implication sociale de la FEPACO du point de vue externe.

Georges Pirwoth Atido estime dans son article, « Church Revitalization in Congo : Missiological Insights from One Church's Efforts at Glocalization » (2017)¹⁰, que les Églises de la FEPACO sont impliquées dans l'action sociale. En effet, les membres de cette dénomination s'encouragent mutuellement à s'entraider dans les domaines où les besoins se manifestent. Ils fondent leur action diaconale sur la manière dont les clans traditionnels africains s'assistent mutuellement. Leurs contributions incluent le paiement des soins médicaux, des frais de scolarité et des billets de voyage¹¹. Le mérite de l'approche d'Atido est qu'il aborde la question de l'implication sociale de la FEPACO dans une perspective externe (« étique »). Il l'examine également à partir de la notion de solidarité africaine. Toutefois, il faut signaler qu'Atido se limite à analyser l'implication sociale de la FEPACO du point de vue interne. Cependant, il n'aborde pas l'analyse de l'implication sociale de la FEPACO du point de vue externe, c'est-à-dire du point de vue missiologique : l'action sociale auprès des populations externes à l'Église FEPACO.

⁷ Voir Adriaan VAN KLINKEN, « Reviewed Work(s): Christianity, Development and Modernity in Africa by Paul Gifford », *African Affairs* vol. 115, n° 46, octobre 2016, p. 772.

⁸ Sébastien KALOMBO KAPUKU, « La pentecôtisation du protestantisme à Kinshasa », *Afrique contemporaine* n° 252 (2014), p. 51-71.

⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰ Georges Pirwoth ATIDO, « Church Revitalization in the Congo. Missiological Insights from One Church's Efforts at Glocalization », *International Bulletin of Mission Research* vol. 41, n° 4 (2017), p. 332.

¹¹ *Ibid.*

Contrairement à Atido qui traite l'implication sociale de la FEPACO dans une perspective externe, Jean-Pierre Kingombe, pour sa part, aborde cette question dans une perspective interne (« émique »)¹². Il affirme que la FEPACO entreprend quelques activités dans le domaine des œuvres médicales et scolaires¹³. Mais une lecture attentive de son ouvrage permet de constater que Kingombe reste silencieux sur les activités réalisées par la FEPACO dans le cadre de la gestion de la création, du ministère spécialisé auprès des enfants de la rue (shégués), ainsi que de la lutte pour la justice.

Dans l'article « Diaconia in Southern and Central African Christianity » (2021)¹⁴, Rémy Paul Eale Bosela Ekakhohol aborde la question de l'articulation entre l'évangélisation et l'action sociale à partir du modèle biblique de diaconie. Son étude examine la diaconie dans le christianisme d'Afrique centrale et australe. Il affirme que la transformation des communautés est une partie essentielle de la mission de l'Église. Le point focal de cette mission est la prédication de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, l'appel à la foi et à la repentance de tous, hommes et femmes, ainsi que l'enseignement des membres pour qu'ils obéissent à tout ce que Jésus a enseigné. L'obéissance au commandement de Jésus conduit à la transformation de la vie physique, sociale et spirituelle, ce qui exige un ministère holistique¹⁵. Toutefois, une lecture approfondie de son article montre qu'Eale Bosela n'a pas étudié l'implication sociale des Églises d'initiative africaine. Il se limite à analyser l'engagement social des Églises issues des missions occidentales.

Nous ne voulons pas, à ce stade, nous prononcer de façon absolue sur la question de l'engagement social de la FEPACO et ce qu'il sous-entend. Il nous semble pourtant qu'une réflexion supplémentaire est nécessaire pour analyser son implication sociale auprès des pauvres et des populations marginalisées. À cet effet, on doit se demander : « Comment la pratique missionnelle de la FEPACO dans la ville de Kinshasa répond-t-elle

¹² Jean-Pierre KINGOMBE, *Les fondements de l'Église FEPACO Nzambe malamû*, Kinshasa, CBFRS, 2019

¹³ *Ibid.*, p. 352.

¹⁴ Remi Paul EALE BOSELA EKAKHOL, « Diaconia in Southern and Central African Christianity », in *International Handbook on Ecumenical Diaconia*, sous dir. Godwin Ampony et al., Oxford, Regnum Books, 2021.

¹⁵ *Ibid.*, p. 186.

notamment aux réalités socio-économiques de la ville ? » L'étude approfondie de cette question nous permettra d'analyser l'engagement missionnel de la FEPACO sur les plans théologique, biblique et pratique. Avant de répondre à la question susmentionnée, décrivons d'abord le contexte socio-économique de la ville de Kinshasa. La raison fondamentale de cette description réside dans le fait que les réalités socio-économiques de cette ville forment le contexte dans lequel la FEPACO accomplit sa mission. Elles représentent également des défis qui influencent son engagement missionnel.

La Situation socio-économiques et religieuse de la Ville de Kinshasa

D'après les enquêtes menées par l'Institut National de la Statistique, Kinshasa connaît un taux de pauvreté de l'ordre de 41,6 %. Cette population pauvre s'élèverait à environ 4,3 millions de personnes. Cependant, bien qu'elle représente 10,7 % de la population nationale, elle concentre seulement 6,1 % des Congolais pauvres¹⁶. Les enquêtes effectuées en 2015 par Shomba Kanyamba et son équipe de chercheurs permettent de préciser que c'est parmi les ménages d'inactifs, de chômeurs et de retraités (53,2 %), les ménages informels non agricoles (47,2 %) et les ménages informels agricoles (40,1 %) que l'on retrouve la plus forte proportion de pauvres¹⁷.

Au regard de ces indicateurs, il nous semble important de souligner que la pauvreté à Kinshasa se manifeste également par l'incapacité d'une large partie de la population à satisfaire les besoins les plus élémentaires (accès à l'eau potable, à l'électricité, aux soins médicaux, au logement), mais aussi par la dégradation de leur cadre de vie. Comme l'affirme Jean-Pierre Lobho Lwa Djugudjugu:

La pauvreté n'est pas un mythe en République Démocratique du Congo ; elle est une réalité. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer l'incapacité d'une large proportion des populations, tant en milieu urbain qu'en milieu rural, à satisfaire les besoins les plus élémentaires : alimentation, accès à l'eau potable

¹⁶ Institut National de la Statistique, Direction provinciale de Kinshasa, « Profil de Kinshasa, novembre 2015 », p. 9.

¹⁷ Sylvain Shomba Kinyamba et al., *Monographie de la ville de Kinshasa*, Kinshasa/ Montréal/Washington, ICREDES, 2015.

et à l'électricité, soins médicaux, logement ». Djugudjugu poursuit en montrant que « la pauvreté des populations congolaises est aussi visible dans leurs cadres de vie : la qualité des logements, l'état dégradé des quartiers rongés par l'érosion, des caniveaux bouchés, des déchets ménagers non collectés par les services appropriés, ainsi que l'état déplorable des infrastructures hospitalières et scolaires. Cette pauvreté est également perceptible à travers les phénomènes croissants traduisant la désagrégation des cellules familiales, notamment l'augmentation, dans les grandes agglomérations urbaines, des enfants dits de la rue¹⁸.

En examinant de près les indicateurs de développement humain dans la ville de Kinshasa, nous constatons qu'en dépit de quelques progrès réalisés sur les plans économique et social, les conditions de vie de la population kinoise restent très précaires. Cette précarité conduit certains jeunes à se tourner vers la délinquance, qui devient pour eux une sorte de « métier ». Ils contribuent ainsi à une insécurité civile qui s'ajoute à l'insécurité sociale dans laquelle ils évoluent déjà. Dès lors, des liens assez solides apparaissent entre pauvreté et violence urbaine à Kinshasa.

D'un point de vue religieux, plusieurs observateurs notent que la croissance du christianisme est très visible dans cette grande métropole. En République Démocratique du Congo, 92,2 % de la population se déclare chrétienne, et le christianisme connaît une croissance annuelle moyenne de 2,7 %¹⁹. Ces statistiques sont impressionnantes. Toutefois, nous constatons une situation paradoxale : le christianisme se développe dans un contexte marqué par la pauvreté, ainsi que par l'insécurité sociale et civile. Ce paradoxe nous incite à mener des enquêtes de terrain, afin d'analyser, dans les lignes qui suivent, l'engagement missionnel des Églises d'initiative africaine à Kinshasa. En effet, nous considérons l'Église comme une source d'espoir, permettant à la population kinoise de trouver la force, le courage et le langage nécessaires pour surmonter la pauvreté. Dans cette même perspective, Kienge-Kienge Intudi, professeur ordinaire à l'Université de Kinshasa et directeur de l'École de criminologie, perçoit les Églises kinoises comme des ressources à mobiliser pour la prise en

¹⁸ Jean-Pierre LOBHO LWA DJUGUDJUGU, « Instabilité politique et pauvreté en République Démocratique du Congo », in *Mouvements et enjeux sociaux*, sous dir., Sylvain SHOMBA KINYAMBA, Kinshasa, Médias-Paul, 2015, p. 79.

¹⁹ Jason MANDRYK, *Operation World*, Colorado Springs, Biblica Publishing, 2010, p. 3-4.

charge des jeunes impliqués dans la violence urbaine²⁰. D'après ses enquêtes auprès de ces jeunes et de certains responsables familiaux, il souligne : « Les Églises ont été largement citées comme des acteurs-ressources pour la sortie de la violence urbaine en raison de leur implication dans les quartiers »²¹. Concernant la fréquentation des Églises par les jeunes impliqués dans la violence urbaine à Kinshasa, Kienge-Kienge Intudi conclut :

La fréquentation des Églises par les kulunaires est faible (27,9 % des déclarants kuluna fréquentent souvent ou toujours les Églises, 36 % les fréquentent rarement et 34 % ne les fréquentent jamais) et 25 % ont déclaré être sans confession [...]. Si l'on peut entendre de fortes attentes de la part de nos interlocuteurs, à l'exception des jeunes, quant au bénéfice que les Églises pourraient apporter aux jeunes, il s'agit d'une position de principe nuancée par l'expérience des pratiques pastorales [...]. Les kulunaires ont largement évoqué la stigmatisation dont ils font l'objet de la part des membres des Églises. Cette stigmatisation résulte selon eux d'une marginalisation, non pas en tant que kulunaires (leur activité étant dissimulée), mais parce que ces jeunes sont critiqués en raison de leur conduite envers les autres membres de l'Église ou parce qu'ils ne répondent pas aux attentes communautaires²².

Il en ressort que les Églises de Kinshasa portent deux responsabilités : une responsabilité spirituelle, c'est-à-dire communiquer l'Évangile aux jeunes impliqués dans le phénomène Kuluna ainsi qu'aux pauvres et aux riches, et une responsabilité sociale, c'est-à-dire rendre service à la société congolaise en créant des structures d'insertion sociale pour ces jeunes. Nous devons donc nous interroger : comment la pratique missionnelle de la FEPACO se situe-t-elle par rapport aux fondements biblico-théologiques d'une approche holistique de la mission ? Cette question guidera notre analyse de son engagement missionnel dans la section suivante.

Il convient de préciser que la collecte des données nécessaires à ces investigations a été rendue possible grâce à des entretiens semi-directifs,

²⁰ Sara LIWERANT et Raoul KIENGE-KIENGE INTUDI, *Puzzle de sorties de violence urbaine à Kinshasa (RD Congo)*, coll. Publications du centre de criminologie de l'Université de Kinshasa, Louvain-la-Neuve, Académia / L'Harmattan, 2019, p. 187.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

à l'observation directe ainsi qu'à l'exploitation de la documentation disponible sur la FEPACO²³.

La Conception de l'engagement missionnel de la FEPACO

Dans cette section, nous analyserons la manière dont la FEPACO conçoit l'engagement missionnel de l'Église. Pour ce faire, nous examinerons d'abord sa conception théologique, puis sa conception biblique de cet engagement.

La conception théologique de l'engagement missionnel de la FEPACO

D'un point de vue théologique, de nombreux dirigeants de la FEPACO affirment que cette Église a une triple mission, à savoir : servir Dieu, c'est-à-dire lui rendre culte et le glorifier sur la terre ; servir les croyants par la formation de disciples ; et servir le monde par l'évangélisation. C'est dans cette même logique que Kingombe souligne :

Le travail d'évangélisation (au sein de la FEPACO), consistant à annoncer l'Évangile, est la responsabilité principale de l'Église à travers le monde. Il doit être accompagné d'œuvres de miséricorde, du souci des pauvres et des nécessiteux au nom du Seigneur²⁴.

Dans la même veine, Israël Lusinga, responsable du comité national d'évangélisation de la FEPACO, atteste :

La FEPACO est une Église axée sur l'évangélisation. Car sa préoccupation majeure est que tous aient l'occasion d'accepter Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur personnel. Cette mission évangélisatrice doit être accompagnée de

²³ L'entretien semi-dirigé sous forme d'interview nous a permis de confronter nos observations avec les points de vue de nos interlocuteurs sur la pratique de l'engagement missionnel de la FEPACO à Kinshasa. Un échantillon de 25 personnes a été constitué en tenant compte des critères suivants : diversité des profils, ancienneté dans l'Église FEPACO, proximité avec cette dénomination. Le guide d'interview était composé d'un ensemble de points sur la conception de la mission de l'Église FEPACO s'exprimant dans les activités réalisées dans le cadre de son engagement missionnel à Kinshasa.

²⁴ KINGOMBE, *Les fondements de l'Église FEPACO Nzambe malamû*, p. 266-268

concert par des actions en faveurs de ceux qui souffrent à l'interne comme à l'externe de l'Église FEPACO²⁵.

On constate ainsi que, sur le plan théologique, la FEPACO s'efforce de concilier évangélisation et action sociale. Cela permet de déduire qu'elle a opté pour une conception large de la mission de l'Église. Cependant, elle place au centre de sa mission l'appel à la conversion au Christ.

Outre ces observations, la FEPACO définit la mission de l'Église par ce triple service : servir Dieu, c'est-à-dire le glorifier sur terre ; servir les fidèles par la formation de disciples ; et servir le monde par l'évangélisation, accompagnée d'une action sociale en faveur des personnes souffrantes.

Cependant, quelle est la place de l'action écologique dans ce triple service missionnaire de la FEPACO ? Cet aspect ne semble pas clairement inscrit dans cette conception. Nous reviendrons sur cette question dans la section consacrée à l'analyse des activités menées par la FEPACO dans le cadre de sa responsabilité envers la création.

La conception biblique de l'engagement missionnel de la FEPACO

D'un point de vue biblique, les responsables de la FEPACO citent le plus souvent le passage de Marc 16.15-18 pour appuyer leur engagement missionnel. Il convient de souligner que ce texte est favorable à une approche holistique de la mission, car il associe la proclamation de l'Évangile, l'exorcisme et la guérison des malades. Les dirigeants de la FEPACO ont fait de ce passage leur credo, la base sur laquelle ils ont implanté des Églises locales au Kenya, au Burundi, au Rwanda, à Madagascar, en Ouganda, en Tanzanie, en Éthiopie, au Congo-Brazzaville, puis à travers le monde.

Ces mêmes responsables se réfèrent également à Hébreux 13.8 pour évoquer l'œuvre de Jésus dans la guérison, la délivrance et la bénédiction des familles. Cependant, nous constatons que leur compréhension biblique de l'engagement missionnel reste relativement limitée. En effet, elle repose principalement sur la version du mandat missionnaire telle

²⁵ Interview accordée par le pasteur Israël Lusinga, responsable du comité national d'évangélisation et suivi et d'intercession de la FEPACO, le 20 juillet 2020 à Kinshasa.

qu'elle apparaît dans la conclusion de l'Évangile selon Marc 16.15-18, ainsi que sur Hébreux 13.8.

Or, aujourd'hui, les missiologues évangéliques et les spécialistes de la Bible s'accordent à reconnaître une base biblique plus large pour l'engagement missionnel. Ils considèrent en effet que cet engagement ne se limite pas aux mandats missionnaires des évangiles ou au début des Actes des Apôtres, mais qu'il doit être compris à la lumière de l'ensemble des Écritures, dans la mesure où toute la Bible relate le plan de Dieu pour le salut de l'humanité.

Cela étant, la question demeure : quelles sont les activités concrètement réalisées par la FEPACO dans le cadre de son engagement missionnel à Kinshasa ?

Les Activités réalisées par la FEPACO dans le cadre de l'engagement missionnel à Kinshasa

Cette section vise à présenter les activités mises en œuvre par la FEPACO dans le cadre de son engagement missionnel. Pour mener à bien notre démarche, nous présenterons d'abord les activités réalisées par la FEPACO dans le domaine de l'évangélisation et du discipulat, avant d'exposer ses actions sociales et écologiques.

L'évangélisation

En ce qui concerne les activités menées par la FEPACO dans le cadre de l'évangélisation, Kingombe souligne que la FEPACO pratique l'évangélisation de porte à porte, l'implantation de nouvelles Églises dans certains quartiers de Kinshasa, ainsi que l'organisation de campagnes d'évangélisation sur les places publiques. À titre d'exemple, près de 700 campagnes d'évangélisation ont été organisées dans la ville de Kinshasa au cours de l'année 2017²⁶.

Certains fidèles de la FEPACO se déplacent de lieu en lieu pour évangéliser : ils annoncent l'Évangile dans les bus, les marchés, aux croisements des avenues ou encore dans les hôpitaux de la ville. D'autres utilisent leur profession séculière comme moyen d'évangélisation. Cette approche s'inscrit dans la continuité de l'enseignement biblique sur

²⁶ KINGOMBE, *Les fondements de l'Église FEPACO Nzambe malamù*, p. 340-359.

l'évangélisation personnelle et le ministère des laïcs (Ac 8.4 ; 11.19-21 ; 16.14 ; 18.1-3, 18, 26 ; Rm 16.23 ; Col 4.14 ; 2 Tm 4.19 ; Phm 1.24).

En outre, la FEPACO soutient financièrement celles et ceux qui sont impliqués dans l'évangélisation tant au loin qu'auprès. Cela s'inscrit dans la logique de l'« Opération Basakoli », qui encourage les fidèles à apporter tout ce qui peut soutenir pasteurs et missionnaires chaque troisième semaine du mois. Cette démarche traduit une approche participative fondée sur le principe du sacerdoce universel. On trouve d'ailleurs dans le Nouveau Testament de nombreux exemples de soutien offert à celles et ceux qui annoncent l'Évangile (cf. Ac 4.32-37 ; 3 Jn 8 ; Ph 4.16).

Le tableau 1 ci-dessous présente, par district, le nombre d'assemblées et de membres de la FEPACO dans la ville de Kinshasa. Cela permet d'avoir une idée plus précise de l'implication de cette dénomination dans l'œuvre d'évangélisation.

Tableau 1 : Nombre d'assemblées et de membres de la FEPACO dans la ville de Kinshasa par District

District	Nombre d'assemblées	Nombre de membres
Funa	51	- Hommes : 1.319 - Femmes : 2.236 - Enfants : 2.388 - Total : 5.943
Mont-Amba	67	- Hommes : 2.150 - Femmes : 4010 - Enfants : 3015 - Total : 9.175
Tshangu	114	- Hommes : 2.995 - Femmes : 7.916 - Enfants : 1.949 - Total : 12.859
Lukunga	51	- Hommes : 1.627 - Femmes : 2.058 - Enfants : 4.041 - Total : 7.726
Zone B	37	- Hommes : 933 - Femmes : 1.737 - Enfants : 1.952 - Total : 4.622
Total	320	40.325

Les statistiques de ce tableau sont impressionnantes, mais l'on constate qu'un grand nombre de membres de la FEPACO résident dans des communes où la majorité de la population vit dans des conditions précaires. Ces communes figurent également, selon le rapport annuel d'activités 2012 de la police judiciaire de la ville de Kinshasa, parmi les quinze communes identifiées comme « réservoirs » de kuluna à Kinshasa²⁷.

Cela montre que la plupart des Églises de la FEPACO à Kinshasa sont situées dans un contexte où le phénomène kuluna façonne un espace public marqué par la peur : peur de circuler librement dans son quartier, peur des étrangers ou des inconnus, surtout lorsqu'ils présentent une apparence jugée « anormale », peur même d'apporter de l'aide à un habitant de son quartier victime d'une attaque des kuluna.

Ce constat devrait normalement inciter les responsables de la FEPACO à se préoccuper des besoins spirituels des kuluna, à prier pour leur salut et à leur transmettre un message d'espérance. Les kuluna doivent entendre l'appel lancé par Pierre aux témoins de la Pentecôte : « Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour le pardon de vos péchés ; et vous recevrez le don du Saint-Esprit. Car la promesse est pour vous et pour vos enfants » (Ac 2.38-39).

Un tel message pourrait amener un nombre significatif de kuluna à s'engager sincèrement pour Christ, en mettant en pratique son enseignement dans tous les aspects de leur vie — autrement dit, à devenir de véritables disciples de Jésus-Christ.

Toutefois, il convient de signaler que les différentes enquêtes montrent que la FEPACO ne dispose d'aucune structure spécifiquement dédiée à l'évangélisation des kuluna dans la ville de Kinshasa. De ce point de vue, il apparaît clairement que la FEPACO rencontre des difficultés à entretenir un engagement direct et structuré avec son voisinage.

Dans la section suivante, nous présenterons les activités réalisées par la FEPACO dans le domaine de la formation des disciples, conformément au mandat de discipulat confié par Christ à ses disciples (Mt 28.18-20).

²⁷ Archives de la Police d'Investigation Criminelle, Kinshasa, mai 2015.

La formation des disciples

Par définition, un disciple chrétien est une personne qui suit la vie et l'enseignement de Jésus-Christ. Traditionnellement, la formation des disciples est comprise comme le processus par lequel les croyants grandissent dans le Seigneur Jésus-Christ et sont équipés par le Saint-Esprit, qui réside en eux, pour affronter les pressions et les épreuves de la vie présente et devenir de plus en plus semblables au Christ.

Dans son ouvrage intitulé *Les fondements de l'Église FEPACO Nzambe Malamu* (2019), Kingombe affirme que la FEPACO a le devoir de nourrir ceux qui sont déjà croyants et de les conduire à la maturité dans la foi. Le but principal du discipulat est, selon l'apôtre Paul, « de faire paraître devant Dieu tout homme parvenu à l'état d'adulte dans son union avec le Christ » (Col 1.28)²⁸.

Pour accomplir cette mission, l'Église FEPACO organise tout d'abord des ateliers de réflexion à l'intention des servantes et des serviteurs de Dieu, dans le but de renforcer leurs capacités. Ensuite, elle propose des séminaires et des conférences bibliques destinés à l'ensemble des membres, c'est-à-dire aussi bien aux dirigeants qu'aux fidèles de la dénomination.

C'est dans cette même perspective que Kingombe affirme :

À la FEPACO, les séminaires et les conférences bibliques sont de grandes réunions consacrées aux enseignements bibliques autour d'un thème précis en vue de l'édification des fidèles. Ces enseignements sont accompagnés aussi par de fortes prières²⁹.

Nous constatons que la FEPACO cherche à transmettre la connaissance de la Parole de Dieu à ses membres en organisant les activités mentionnées ci-dessus. Dans cette même logique de transmission des connaissances, la FEPACO encourage également ses membres à étudier volontairement la Bible. Cette démarche vise à leur permettre de s'appuyer sur la Parole de Dieu, de croire ce qu'elle enseigne et de la mettre en pratique. Cela est conforme à l'enseignement biblique (Jos 1.8 ; Jn 15.7).

²⁸ KINGOMBE, *Les fondements de l'Église FEPACO Nzambe malamu*, p. 267.

²⁹ *Ibid.*, p. 129.

Dans la prochaine section, nous nous poserons la question suivante : que fait la FEPACO dans le domaine de l'éducation, de la gestion de l'environnement, de la lutte contre l'injustice sociale et des œuvres médicales à Kinshasa ?

L'action sociale

Dans cette section, nous décrirons l'implication sociale de la FEPACO du point de vue externe, c'est-à-dire son action sociale auprès des populations extérieures à l'Église FEPACO. Toutefois, il convient de souligner que les angles sous lesquels nous pouvons appréhender la relation entre la FEPACO et la société sont multiples. Pour cette réflexion, cinq domaines fondamentaux ont été retenus afin de mieux percevoir la diversité de l'engagement social de la FEPACO.

Les œuvres scolaires

Le premier angle permettant de percevoir la visibilité de la FEPACO dans son rapport à la société concerne l'enseignement, la formation (primaire, secondaire, technique et professionnelle) et l'éducation. Les diverses enquêtes montrent que la FEPACO possède au moins quatre écoles primaires dans les communes urbaines et rurales de la ville de Kinshasa³⁰. Elle a construit une école primaire dans le district de Lukunga et trois autres dans le district de Tshangu. En revanche, elle ne dispose pas d'école technique. La FEPACO a commencé à construire des écoles primaires et secondaires à Kinshasa en 2015, soit quarante-six ans après la création de sa première paroisse dans la ville.

Chaque école de la FEPACO est dotée d'un aumônier chargé de répondre aux demandes de soutien spirituel et de rites religieux. Par exemple, l'aumônerie du complexe scolaire FEPACO Nzambe Malamu Binza Ozone organise chaque lundi un culte pour les élèves et les enseignants. Cette pratique s'inscrit dans la continuité de l'enseignement biblique, car elle peut encourager élèves et enseignants à un engagement profond et constant envers Dieu. Elle contribue également à façonner, directement ou indirectement, l'esprit des élèves et des enseignants. Dans la Bible, l'éducation biblique vise à amener les enfants à un engagement profond et constant envers Dieu (Dt 6.1-9 ; Ép 6.3).

³⁰ Roger Kapaya Gapay, secrétaire du cabinet du représentant légal de la fepaco, interviewé à Kinshasa en juin 2020 au centre d'accueil de la FEPACO à Kinkole.

À titre d'exemple, le tableau qui suit présente les districts et communes où se situent les œuvres scolaires de la FEPACO dans la ville de Kinshasa.

Tableau 2 : Répartition des œuvres scolaires de la FEPACO dans la ville de Kinshasa

Nombre d'œuvres scolaires	District	Commune
Ecole primaire : 4	1 Lukunga	Ngaliema/ Quartier Manenga
	3 Tshangu	N'sele, Kimbanseke, Maluku

Les œuvres médicales

Le deuxième aspect de la visibilité de la FEPACO dans la société concerne son œuvre médicale. Plusieurs enquêtes indiquent que la FEPACO dispose de deux centres de santé ainsi que d'une polyclinique situés dans les communes urbaines et rurales de la ville de Kinshasa.

Il convient de souligner que la polyclinique de Kinkole, située dans la commune de N'sele, est une initiative du comité des femmes de la FEPACO, réalisée sans aucune aide de partenaires occidentaux. La création de cette polyclinique constitue un message fort pour la population du quartier de Kinkole. Le fait que les habitants reconnaissent cette structure comme un projet médical porté par la FEPACO peut susciter des interrogations, de l'intérêt, voire un désir d'en apprendre davantage sur cette Église.

En observant le mode de vie particulier des infirmières et des médecins, les non-croyants de ce quartier peuvent glorifier Dieu par ce qu'ils voient (Mt 5.15–16 ; 1 P 2.12).

Le tableau ci-dessous présente, par district et par commune, le nombre de ces structures dans la ville de Kinshasa.

Tableau 3 : Répartition des œuvres médicales de la FEPACO dans la ville de Kinshasa

Nombre d'œuvres médicales	District	Commune
Polyclinique : 1	Tshangu	N'sele/ Kinkole
Centres de santé : 2	Tshangu	Kimbanseke, Maluku

Ministères spécialisés

Le troisième angle sous lequel il convient d'appréhender la visibilité de la FEPACO dans son rapport à la société est celui des ministères spécialisés. Les diverses enquêtes révèlent que la FEPACO n'a pas encore mis en place de structures d'encadrement spécifiques pour les enfants de la rue, les orphelins ou les kuluna. Comme le remarque Kingombe : « Quelques défis développementaux et sociaux sont encore à relever pendant cette période [...] : création et promotion des œuvres sociales, à savoir orphelinats, dispensaires »³¹.

Face à ces défis, Erego Aidini, représentant légal de la FEPACO, déclare lors de l'assemblée générale extraordinaire du 1er novembre 2017 : « Je conduirai la FEPACO avec la même vision que mes prédécesseurs, en focalisant cette vision sur trois axes, à savoir : l'évangélisation, le social et le développement »³².

À ce sujet, il convient de souligner que la FEPACO a mené des actions en faveur des prisonniers, notamment en instituant une aumônerie à la prison centrale de Makala. Cette démarche est conforme à l'enseignement biblique contenu dans Matthieu 25.31–45.

La lutte pour la justice dans la gestion de la société

Le quatrième angle sous lequel on peut percevoir la visibilité de la FEPACO dans son rapport à la société est celui de la lutte pour la justice dans la gestion sociale. Cette pertinence se manifeste face aux nombreux problèmes sociaux qui frappent une partie de la population kinoise.

On constate, par exemple, la difficulté d'accès aux services de santé.

En effet, à Kinshasa, les soins de santé sont conditionnés au paiement anticipatif des frais : « Pas d'argent, pas de soins », ce qui va à l'encontre de l'un des principes fondamentaux des soins de santé primaire, à savoir l'équité. Lorsque les soins sont prodigués sans paiement préalable — notamment pour une hospitalisation ou un accouchement — la sortie de l'établissement est conditionnée au règlement de la facture. En cas de non-paiement, le patient, le bébé, voire même le corps du défunt, peut être retenu en otage jusqu'à la régularisation de la situation.

³¹ KINGOMBE, *Les fondements de l'Église FEPACO Nzambe malamù*, p. 359.

³² Compte rendu de l'Assemblée Générale Ordinaire, exercice 2017, édition 2018 tenue à Kinshasa.

Même lorsqu'un ménage parvient à s'acquitter de sa facture, il doit encore acheter les médicaments prescrits pour soigner le malade. Face à la difficulté pour les ménages d'acheter la cure complète en une seule fois, les pharmaciens s'autorisent souvent à vendre les médicaments au détail (vente au comprimé)³³.

À ces difficultés d'accès aux soins s'ajoute le phénomène préoccupant des accusations de sorcellerie portées contre des enfants. Ces accusations sont si nombreuses qu'il devient impossible de les recenser. Alors que ces accusations envers des adultes entraînent souvent uniquement une stigmatisation, les enfants ainsi accusés subissent parfois des violences physiques ou sont chassés de leur domicile, puis envoyés dans certaines Églises du Congo RDC pour des rituels de délivrance. Ces pratiques contribuent à l'augmentation du nombre d'enfants de la rue³⁴.

Un grand nombre de pasteurs de la FEPACO estiment que les actes d'exorcisme pratiqués dans plusieurs Églises d'initiative africaine à l'encontre d'enfants accusés de sorcellerie peuvent être nuisibles et incompatibles avec les enseignements bibliques. Dans de nombreux cas, ils entrent également en conflit avec les valeurs africaines, qui considèrent les enfants comme une bénédiction.

La FEPACO organise par ailleurs des réunions de prière afin d'implorer la grâce divine et sa puissance pour mettre fin à toutes formes d'injustices sociales. Elle considère en effet l'intercession comme une arme puissante pour déraciner l'injustice sociale et restaurer la paix véritable dans la ville. Dans cette même perspective, Kingombe souligne :

Dans l'Église FEPACO Nzambe Malamu, nous affirmons donc qu'il faut : [...] intercéder en faveur des autorités politico-administratives selon 1Timothée 2.1-2. Ainsi, nous réprouvons ceux qui voudraient rejeter toute hiérarchie et renverser l'ordre de la justice³⁵.

³³ Claudine TSHIMANGA MBUYI, « Évolution de la pauvreté en République Démocratique du Congo », en ligne : <https://researchgate.net/publication/319468687> (consulté le 20 mai 2020).

³⁴ Voir Jérôme BALLEST, Claudine DUMBI et Benoît LALLAU, « Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo) et développement des Églises du Réveil », *Mondes en développement* 146, 2, 2009, p. 47.

³⁵ KINGOMBE, *Les fondements de l'Église FEPACO Nzambe malamu*, p. 300.

Passons maintenant à l'analyse de l'action écologique de la FEPACO à Kinshasa.

La gestion de la création

Le cinquième angle sous lequel il convient de percevoir la visibilité de la FEPACO dans son rapport à la société est celui de l'engagement des Églises et des chrétiens face aux défis du climat et de l'environnement. Cet engagement en faveur de la protection de l'environnement est avant tout fondé sur l'Écriture et constitue, comme le souligne la Déclaration de la Commission d'Éthique Protestante Évangélique, « un aspect de l'Évangile qui entre dans le cadre de la seigneurie du Christ. Certes, la terre est mise à notre disposition. Il nous revient d'exploiter ses richesses, de les mettre en valeur, mais aussi, et surtout, de la préserver dans le temps ». Les textes bibliques expriment ce mandat créationnel à travers des expressions telles que « soumettre et dominer », « cultiver et garder » (Genèse 1 et 2).

Les inondations et les glissements de terrain sont de plus en plus fréquents en RDC. Depuis 1990, plusieurs zones du pays font face à des intempéries causant d'importants dégâts. Le mois de novembre 2015 a été marqué par des pluies diluviennes sur l'ensemble du territoire, provoquant inondations, éboulements, glissements de terrain, destructions de maisons et de récoltes, ainsi que le débordement de rivières, avec pour conséquence la destruction de digues de protection. Les principales zones affectées étaient Kinshasa, Bukavu, Mbandaka, Mbujimayi et Kisangani³⁶.

Par ailleurs, Lelo Nzuzi souligne que la mauvaise gestion des déchets à Kinshasa est désormais une préoccupation majeure pour tous les habitants. La presse dénonce l'encombrement des espaces publics par les ordures. L'insalubrité qui en résulte, unanimement condamnée par les Kinois, est une source importante de maladies. Depuis près d'une décennie, les actions pour améliorer la salubrité se sont multipliées, et les initiatives en matière d'hygiène environnementale se développent.

Concernant la gestion des déchets liquides, Lelo observe que la pollution à Kinshasa est un problème avéré. Les nuisances proviennent de

³⁶ Godelive PHANZU, « Les érosions en République Démocratique du Congo. Les catastrophes naturelles et artificielles en R.D. Congo », en ligne : http://net/resources/proceedings/fig_proceedings/fig2016/papers/ts03j/TS03J_phanzu_8418.pdf (consulté le 24 Juin 2021)

plusieurs sources, mais les plus dangereuses restent les excréta et les effluents industriels qui menacent la santé publique. Si les populations, notamment les jeunes, prennent en charge l'assainissement de leurs fosses septiques, les pouvoirs publics, quant à eux, restent peu actifs en ce qui concerne le traitement des eaux usées domestiques et industrielles. Lelo conclut que cette situation résulte d'un laxisme généralisé au sein du ministère compétent, dû soit à un manque de volonté politique, soit à une complicité. Or, il est connu que les eaux usées, quelle que soit leur origine, sont responsables de nombreuses maladies, notamment chez les enfants des quartiers pauvres³⁷.

Face à cette situation d'insouciance générale et de laxisme des autorités, la presse engagée alerte régulièrement les pouvoirs publics pour qu'ils assainissent l'environnement urbain avant de se lancer dans des projets pharaoniques et inutiles à Kinshasa. Cependant, jusqu'à présent, peu de mesures concrètes ont été prises, et les infrastructures existantes restent souvent non conformes aux normes.

Au vu de ce contexte, il est important de signaler que diverses enquêtes attestent que la FEPACO n'a pas encore mené d'actions significatives dans le domaine de la gestion de la création. Les comptes rendus de ses Assemblées Générales Ordinaires le confirment³⁸. La FEPACO ne dispose pas encore d'une structure dédiée facilitant son implication dans ce domaine. Une analyse des rôles et attributions de ses différents comités en témoigne.

Conclusion

Le but de cet article était de comprendre l'engagement missionnel de la FEPACO à Kinshasa, dans une perspective biblique, théologique et pratique. La question de recherche qui a guidé notre étude était la suivante : Comment la pratique missionnelle de la FEPACO à Kinshasa répond-elle aux réalités socio-économiques de la ville ?

Notre analyse montre que, sur le plan théologique, la FEPACO explique son engagement missionnel en termes de triple service : servir Dieu, c'est-

³⁷ Francis LELO NZUZI, *Kinshasa. Ville et Environnement*, Paris, Harmattan, 2008, p. 199.

³⁸ Compte rendu de l'Assemblée Générale Ordinaire, exercice 2017, édition 2018 tenue à Kinshasa.

à-dire l'adorer et le glorifier sur terre ; servir les fidèles, à travers la formation des disciples ; et servir le monde, à travers l'évangélisation, accompagnée d'une action sociale en faveur des souffrants, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église.

La FEPACO fonde son engagement missionnel sur deux textes bibliques principaux (Mc 16.15-18 ; Hé 13.8).

Sur le plan pratique, la FEPACO a mené des actions sociales, notamment en faveur des prisonniers, en instituant une aumônerie à la prison centrale de Makala. Elle s'est également investie dans des activités éducatives et médicales. Cependant, nous constatons qu'elle n'a pas initié beaucoup d'actions sociales en faveur des populations marginalisées, telles que les enfants de la rue (shégués) et les orphelins issus de familles non chrétiennes.

Pour aller plus loin

ATIDO, Georges Pirwoth, « Church Revitalization in Congo. Missiological Insights from One Church's Efforts at Glocalization », *International Bulletin of Mission Research*, vol. 41, 2017, p. 326-334.

GIFFORD, Paul, *Christianity, Development and Modernity in Africa*, Londres, Hurst, 2015.

EALE BOSELA EKAKHOL, Remy Paul, « Diaconia in Southern and Central African Christianity », in *International Handbook on Ecumenical Diakonia*, sous dir. Godwin AMPONY et al., Oxford, Regnum Books, 2021.

FISCHER, Moritz, « In and Out of Africa ». The Transnational Pentecostal Church Nzambe Malamu, Its Migratory Entanglements and Its Missionary Strategy », *Missio Africanus. Journal of African Missiology* 5.1, septembre 2020, p. 97-121.

KINGOMBE, Jean-Pierre, *Les fondements de l'Église FEPACO Nzambe malamu*, Kinshasa, CBFRS, 2019.

L'islam et l'essor du Christianisme en République Démocratique du Congo.

Analyse rétrospective de l'évangélisation et de l'impact de la mission précoloniale sur le sol congolais

Baraka Nyamutale Daniel¹

Introduction

Depuis plus de deux siècles, l'islam et le christianisme sont établis en République Démocratique du Congo (RD Congo), où ils figurent aujourd'hui parmi les principales confessions religieuses. Du point de vue du nombre d'adeptes et de leur développement, l'islam et d'autres regroupements religieux locaux viennent largement après le christianisme, qui constitue la religion majoritaire en RD Congo : plus de 90% des Congolais s'identifient au christianisme².

La présence et le développement de l'islam et du christianisme en RD Congo soulèvent de multiples questions essentielles pour la mission. Cet article s'intéresse particulièrement aux débuts du christianisme. Nous partons, dans cette enquête, de l'hypothèse qu'il existerait, pour la RD Congo, une corrélation entre l'avènement du christianisme et la présence de l'islam. Notre argument s'appuie sur la thèse selon laquelle la présence de l'islam sur le sol congolais a constitué l'un des facteurs ayant motivé

¹ Baraka Nyamutale Daniel est docteur en missiologie (PhD). Il enseigne des cours sur l'Islam et d'autres cours de missiologie à la Faculté de Théologie Évangélique de l'Université Shalom de Bunia. Il anime aussi des conférences et des séminaires missiologiques à travers le pays. Il est consultant à Ushindi Ministry qui forme des missionnaires, venant des églises locales de la ville de Bunia, à être envoyés vers les milieux non encore atteints et moins atteints au centre de l'Afrique.

² « Christianity in Middle, 1910-2010 », in *Atlas of Global Christianity 1920-2010*, sous dir. Todd M. JOHNSON & Kenneth R. ROSS, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, p. 120.

l'arrivée de l'Évangile et l'implantation des Églises au Congo par les missions venues d'Occident. Autrement dit, outre la volonté suscitée par l'appel à « aller et faire de toutes les nations des disciples », la venue en RD Congo des missions chrétiennes occidentales aurait également été encouragée par la présence de l'islam, perçue comme un risque pour l'évangélisation du pays et, plus largement, de l'Afrique.

La motivation pour le choix de ce sujet ainsi que l'approche adoptée découlent du constat que, dans les recherches menées jusqu'ici, cette dimension corrélationnelle n'a pas encore été suffisamment établie. La plupart des écrits portant sur l'islam et le christianisme ainsi que sur leur développement en RD Congo les abordent séparément³.

Ainsi, cette étude se donne pour tâche de comprendre et de mettre en lumière le rôle que l'avancée de l'islam a pu jouer dans l'établissement du christianisme en RD Congo. Pour ce faire, nous avons eu recours à la méthode historique, choix méthodologique largement lié à la nature de cette étude. Selon Pablo Dairos, la méthode historique est particulièrement pertinente en missiologie, notamment parce que le christianisme est une religion historique. Cette méthode s'est révélée précieuse pour le tri et l'authentification des informations et de leurs sources.

Les données recueillies dans ce travail ont permis de dégager quatre thématiques : la première porte sur le paysage actuel du christianisme en RD Congo ; la seconde, sur l'histoire et les empreintes de l'islam dans l'avènement du christianisme en RD Congo ; la troisième, sur l'issue des efforts missionnaires depuis leur arrivée jusqu'à l'indépendance du Congo ; la quatrième, sur les implications missiologiques des actions missionnaires passées au regard de l'engagement actuel des Églises dans la mission.

³ Cf. : (1) S. BIMANGU & Tshishiku TSHIBANGU, « Contribution à l'histoire de l'implantation de l'islam au Zaïre », *Paideuma*, 24, 1974, p. 225-230. En ligne : <https://www.jstor.org/stable/40341614> (consulté le 05 décembre 2024) ; (2) Fara D. TOLNO, « Arrière-plan historique de l'Évangélisation de l'Afrique », in *L'Afrique d'aujourd'hui et les Églises : Quels défis ?*, sous dir. Hannes WIHER, Carlisle, Langham Partnership International, 2017, p. 25-38.

Paysage actuel du christianisme en RD Congo

Issues de la mission occidentale, les milliers d'Églises que compte aujourd'hui la RD Congo se répartissent en trois principaux regroupements chrétiens. Le premier est l'Église catholique, qui constitue également la principale force chrétienne du pays, avec un taux de croissance annuel de 3%⁴. Elle rassemble plus de 35 millions de fidèles, soit 51,6% de la population chrétienne du Congo⁵.

Le second regroupement est l'Église du Christ au Congo (ECC), qui réunit les Églises protestantes et regroupe à ce jour plus de cent dénominations ecclésiastiques disséminées à travers le pays. Parmi celles-ci figurent des Églises d'obédience évangélique, méthodiste, anabaptiste, baptiste et pentecôtiste. Elles se caractérisent presque toutes par un attachement profond aux enseignements bibliques et aux croyances fondamentales héritées des réformateurs, comme en témoignent le statut de l'ECC, sa mission et les traces encore visibles dans son symbole et sa devise⁶.

Présente et dynamique sur l'ensemble du territoire, l'ECC s'illustre dans la société à travers ses écoles, universités, hôpitaux et activités agropastorales de développement. Elle se veut une Église véritablement évangélique, organisée, démocratique, autonome, forte et missionnaire, et elle œuvre en ce sens.

Le troisième regroupement chrétien est constitué des Églises dites d'Initiatives Africaines (EIA). Selon Kalemba Mwambazambi, il s'agit d'Églises initiées par des Africains en réponse à la colonisation et aux premiers missionnaires catholiques et protestants, dans une perspective de révolte et d'émancipation⁷. Ce regroupement se subdivise en deux branches : d'une part, les Églises dites de Réveil, regroupées au sein de

⁴ Todd M. JOHNSON, « Catholicism Worldwide », en ligne : <https://www.gordonconwell.edu/blog/catholicism-worldwide/> (consulté le 09 décembre 2024).

⁵ « Appendices: Country-by-country Statistics », in *Atlas of Global Christianity*, p. 338.

⁶ Cf. <http://www.ecc.faithweb.com/> (consulté le 9 août 2022).

⁷ Kalemba MWAMBAZAMBI, « Les Églises d'initiative africaine : Les causes du phénomène et ses implications missiologiques », in *L'Afrique d'aujourd'hui et les Églises. Quels défis ?*, p. 52.

l'Association des Églises de Réveil au Congo (ARC), et d'autre part, les Églises de l'Union des Églises Indépendantes au Congo (UEIC). Ces Églises se distinguent notamment par l'importance accordée au Saint-Esprit et à ses manifestations dans la vie des croyants, par une interprétation particulière des faits et une compréhension des réalités jugées difficiles à l'intelligence humaine, par le respect de la Bible dans son intégralité, par l'administration du baptême uniquement par immersion au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ou au nom de Jésus, ainsi que par leur autonomie et leur indépendance dans la gestion.

Pour la plupart de ces Églises, comme l'a souligné Yves Mulume, l'accent est mis sur la liberté de l'action missionnaire de leurs membres, afin de fonder des Églises de souche locale, indépendantes de toute source occidentale, à la différence des Églises protestantes et catholiques⁸. Il convient de noter que l'UEIC est particulièrement exigeante à cet égard. Pour ces Églises, comme l'a également souligné Isaac Zokoué, le paternalisme est perçu comme une souffrance, une amertume et un frein au changement⁹. Le développement et le progrès procèdent ainsi de l'auto-administration et de l'indépendance.

Histoire et empreintes de l'islam dans l'avènement du christianisme au Congo

L'évangélisation du Congo a connu deux phases importantes : la première débute avec la rencontre de l'explorateur portugais Diogo Cão et des Bakongo du royaume Kongo en 1485, trois ans après la découverte de l'embouchure du fleuve Congo¹⁰. À cette époque, l'évangélisation se limite à la côte et ne progresse pas davantage à l'intérieur des terres, préparant toutefois le terrain pour une expansion ultérieure du christianisme dans d'autres régions du Congo. Ce n'est qu'après l'établissement d'Églises et de stations missionnaires que les régions côtières, y compris la ville de

⁸ Yves MULUME, « Les causes de l'émergence des Églises d'initiative africaine », in *Les Églises d'initiative africaine : un laboratoire de contextualisation*, sous dir. Hannes WIHER, Carlisle, Langham Partnership International, 2019, p. 32.

⁹ Isaac ZOKOUE, « Église-Mission : quelles relations ? », *Perspectives missionnaires*, 8, 1984, p. 36.

¹⁰ K. W. KAPINGA, *Histoire du Zaïre*, Kinshasa, SAMAFOS, 1975, p. 26.

Kinshasa (anciennement Léopoldville), servent de points de ravitaillement pour les missionnaires en route vers l'intérieur du pays.

La progression significative de l'évangélisation s'étend de la seconde moitié du XIXe siècle au début du XXe siècle, nécessitant plus de trois siècles pour ouvrir le pays au monde et à l'Évangile. Cette pénétration fut difficile, entravée par le climat tropical, les maladies, la vaste forêt équatoriale, les rapides du fleuve Congo et l'absence de routes, rendant l'accès au centre du continent particulièrement ardu, même pour les plus déterminés¹¹.

Dans cet effort de pénétration, un rôle crucial revient aux explorateurs européens, notamment le médecin et missionnaire écossais David Livingstone et le journaliste anglo-américain Henry Morton Stanley, ainsi qu'à d'autres venus pour des raisons scientifiques, commerciales ou religieuses¹². Ces explorateurs ont joué le rôle d'éclaireurs et ont sensibilisé la société occidentale et les Églises en Occident aux désastres frappant le centre de l'Afrique, tels que le paganisme, la traite des esclaves et la présence de l'islam.

Lors de leur exploration du Congo intérieur, les Occidentaux découvrent que les Arabes contrôlent déjà le centre et l'est du pays. Livingstone et ses successeurs suivent les traces de ces commerçants arabo-swahilis, dont la présence précède celle des Européens Jacques Blandenier relève qu'« avant David Livingstone, les seuls voyageurs qui pénétraient jusqu'au cœur de l'Afrique étaient des marchands d'esclaves ; les missionnaires se limitaient en général aux régions côtières ou aux zones où les colons blancs se trouvaient déjà »¹³.

Ces marchands exercent une domination absolue sur la région, infligeant aux populations locales des souffrances extrêmes, caractérisées par des pillages, des massacres et une traite intensive des esclaves. Livingstone, cité par Robert Cornevin, fait prendre conscience de l'ignominie de cette traite en ces termes : « L'attaque de gens du marché, tout ce carnage m'a laissé l'impression d'avoir été dans la Géhenne. Vingt-

¹¹ *Ibid.*

¹² Hubert DESCHAMPS, « L'impact extérieur : Européens et Arabes », in *Histoire générale de l'Afrique noire, de Madagascar et des Archipels*, sous dir. Hubert DESCHAMPS, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 16.

¹³ Jacques BLANDENIER, *L'essor des Missions protestantes*, Saint-Légier, Emmaüs, 2003, p. 267.

sept villages ont été détruits et incendiés en une journée »¹⁴. Il raconte cela suite à son passage à Nyangwe, le 15 juillet 1871, alors qu'il accédait à l'intérieur du Congo.

Dans un de ses propos repris par Blandenier, Livingstone raconte :

Il n'est pas de mots qui puissent rendre la désolation de cette vallée autrefois si riante. Partout les mêmes scènes de mort. (...) Et quand par hasard vous tombiez sur un indigène, son corps émacié portait l'empreinte de la faim, son regard exprimait la frayeur ou l'abattement. (...) Quel que soit l'endroit où se dirigeaient nos pas, nous rencontrions des squelettes (...). Beaucoup avaient achevé leur misère au fond de leurs cases, et les portes closes ; on y trouvait leurs cadavres, ayant de pauvres guenilles autour des hanches, et le crâne tombé à côté de l'oreiller.¹⁵

Comme Livingstone, Henry Morton Stanley, alors qu'il se rendait secourir Emin Pacha, administrateur allemand de l'Afrique, sur le rivage Est du lac Albert, fait les mêmes observations : « Les dégâts constatés en termes d'incendies et pillages des villages ainsi que des carnages et des razzias sur les traces des négriers arabes de Matadi, de l'embouchure du fleuve Congo au lac Albert, m'avait laissé perplexe »¹⁶. Et comme ils ne pouvaient rien tenter contre ces occupants arabes, étant donné l'imposant pouvoir dont ces derniers disposaient dans la région, ils résolurent, dans un premier temps, de se contenter de constater la situation telle qu'elle se présentait.

À l'époque, les Arabes y avaient bâti un empire bien fortifié, dirigé par un négrier arabe du nom de Tippu Tip. Il était très influent dans la région et faisait figure de chef d'État plutôt que de simple marchand ou négociant. Il possédait une armée forte et contrôlait le centre et toute la partie Est du Congo, du Nord de l'actuelle province du Katanga jusqu'en Ituri. Il tenait donc le fief le plus vaste des Arabes en Afrique centrale.¹⁷ Il avait acquis un pouvoir bien suffisant pour faire et défaire les chefs

¹⁴ Robert CORNEVIN, *Histoire de Congo Léopoldville-Kinshasa. Des origines préhistoriques de la RD Congo*, Paris, Berger-Levrault, 1970, p. 75.

¹⁵ BLANDENIER, *L'essor des Missions protestantes*, p. 266.

¹⁶ Henry M. STANLEY, *Dans les ténèbres de l'Afrique*, Tome II, s.l., Edition des Grands Lacs, p. 31 ; CORNEVIN, *Histoire de Congo Léopoldville-Kinshasa*, p. 75.

¹⁷ Voir Annexe.

locaux à sa guise¹⁸. Il réussit ainsi à imposer son autorité dans la région et à l'étendre presque sur toute la partie centrale et orientale de l'Afrique. C'est ainsi que ses conseils auprès des sultans de la région (et ceux d'ailleurs) étaient toujours plus considérés que ceux des autres¹⁹. Il avait aussi, étant donné son expérience de longue date sur le terrain et ses connaissances assez profondes de la région, une notoriété remarquable dans la région mais aussi en dehors de celle-ci²⁰.

C'est pourquoi, la plupart des explorateurs venus dans la région, avant l'acquisition complète du Congo par la Belgique, ont eu recours à lui pour avoir un accès à la région et une liberté de mouvement dans l'accomplissement de leur mission. C'est dans ce cadre qu'en octobre 1876, huit ans avant la conférence de Berlin (1884-1885), Tippu Tip escorte Stanley, lui et ses hommes, depuis Kasongo et en direction du Nord²¹. À Tabora, pour ne citer que ces deux cas d'escorte, Tippu Tip rencontre l'explorateur russe Junker et l'aide, lui avec ses troupes, à rejoindre Zanzibar²². Les services rendus étaient payants. Celui rendu à Stanley, pour ne prendre que ce cas, l'a été pour une somme évaluée à l'époque à 2 600 dollars américains²³. Jusqu'à la reprise totale et complète du Congo par la Belgique, ce fut presque le même type de coopération entre Tippu Tip et les explorateurs.

¹⁸ Mulashi CHIBENDA & Aliamtu KA-SHOLERO, « Excursion des Arabisés dans le Kibali Ituri au 19^{ème} siècle », *Ujuzi*, 10, 1989, p. 100 ; François BONTINCK, « L'autobiographie de Hamed ben Mohammed el-Murjebi Tippu Tip (1840-1905) », *Académie royale des Sciences d'Outre-mer. Classe des sciences morales et politiques*, XLII-4, 1974, en ligne : http://www.kaowarsom.be/documents/MEMOIRES_VERHANDELINGEN/Sciences_morales_politique/Hum.Sc.%28NS%29_T.XLII,4_BONTINCK%20F._L'autobiographie%20de%20Hamed%20ben%20Mohammed%20el-Murjebi%20Tippo%20Tip_1974.pdf, (consulté le 16 décembre 2020).

¹⁹ A. Møller de LADDERSOUS, « Tippu Tip », *Institut Royal Colonial Belge, Biographie coloniale Belge*, t. 1, p. 912-913. En ligne : https://www.kaowarsom.be/documents/bbom/Tome_I/Tippo_Tip.pdf, (consulté le 19 décembre 2024).

²⁰ David Van REYBROUCK, *Congo, une histoire*, Paris, Babel, 2012, p. 90.

²¹ LADDERSOUS, « Tippu Tip ».

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

Au même moment, plusieurs initiatives cherchant à alléger la région de son hégémonie commencèrent à voir le jour en Occident, tant au niveau politique que religieux, grâce aux efforts entrepris par Livingstone, Stanley et d'autres explorateurs venus après eux au Congo, ainsi que par certains savants informés de la situation²⁴. Les démarches entreprises aboutirent, du côté ecclésiastique, à mobiliser les Églises d'Occident afin d'établir une série de stations missionnaires au cœur de l'Afrique en vue d'arrêter non seulement les activités de la traite des esclaves et des pillages auxquels se livraient Tippu Tip et sa suite, mais aussi l'avancée de l'islam sur le terrain. Dans ces démarches, les figures les plus connues sont Peter Scott de l'*Africa Inland Mission* (AIM) et Johann Krapf de la *Church Missionary Society* (CMS), pour ne citer que ces deux. Anderson Dick, de qui ces informations proviennent, explique comment cela leur vint à l'idée :

Scott a lu tout ce qu'il pouvait sur l'Afrique. Il a découvert que des commerçants arabes remontaient le Nil jusqu'au cœur de l'Afrique à la recherche d'esclaves et de convertis. La nouvelle ligne d'avant-postes chrétiens pourrait stopper cette avancée. Cinquante ans auparavant, Johann Krapf, de la *Church Missionary Society*, se demandait également comment mettre fin à ce commerce d'esclaves et écrivait : « J'avais l'habitude de calculer combien de missionnaires et combien d'argent il faudrait pour relier l'Afrique de l'Est et l'Afrique de l'Ouest par une chaîne de stations missionnaires »²⁵.

Richardson ajoute que Scott débuta aussitôt la campagne aux États-Unis et au Royaume-Uni. Il y travaillait, dit-il, sans répit, plaidant pour l'envoi, à cet effet, de plus de missionnaires au centre de l'Afrique. Pour Scott, indique Richardson, le centre de l'Afrique constituait un des lieux stratégiques du continent en ce sens que, si seulement l'Évangile pouvait y être prêché, il pourrait constituer une barrière au mahométanisme et apporter la lumière à des millions d'Africains tourmentés par la peur et perdus dans le péché. Voici un morceau de désert qui, selon lui, devait être récupéré et transformé en champ du Seigneur²⁶.

²⁴ Peter FALK, *La croissance de l'Eglise en Afrique*, Grand Rapids, Zondervan, 1985, p. 340.

²⁵ Notre traduction d'Anderson DICK, *We Felt Like Grasshoppers. The Story of Africa Inland Mission*, Nottingham, Crossway, 1994, p. 19.

²⁶ Kenneth RICHARDSON, *Garden of Miracles. The Story of the Africa Inland Mission*, Londres, Africa Inland Mission, 1976, p. 25.

Une autre figure qui entre aussi dans la catégorie de Scott et de Krapf est le cardinal Charles Lavigerie, le fondateur de la Société des Missionnaires d'Afrique, une organisation missionnaire catholique connue aussi sous le nom de « Pères Blancs »²⁷. Dans un article tiré du site web de cette organisation, il est indiqué que Lavigerie, alors Primat d'Afrique, pensa, comme Scott et Krapf, qu'il fallait établir des missions dans le centre du continent africain comme solution face à la traite négrière menée par les Arabes et Noirs de Zanzibar et de la côte orientale²⁸. C'est à cela que Lavigerie essaya de s'appliquer presque toute sa vie.

Ainsi, grâce à divers coups de pouce (surtout de l'Occident), l'Évangile fit son entrée au Congo²⁹. Plusieurs postes ou stations missionnaires naissent à ce moment-là. La Baptist Missionary Society (BMS)³⁰, pour ne citer que cet exemple, en aura treize à son compte, entre le Bas Congo et la ville de Kisangani, appelée à l'époque Stanleyville³¹. La congrégation française des Pères Blancs gagne, dans le Sud-Kivu, d'abord la localité de Mpala en 1885, Baudouinville (aujourd'hui Moba) entre 1892-1893, et Bukavu aux environs de 1908. Dans le Maniema, elle atteint la cité de

²⁷ Les Pères Blancs étaient actifs dans la région depuis 1880, particulièrement au Rwanda et Burundi.

²⁸ « Le cardinal Charles-Martial Lavigerie (1825-1892) : La traite des esclaves », en ligne : <https://www.peresblancs.org/itineraire8.htm>, (consulté le 05 septembre 2023).

²⁹ L'allusion est ici faite aux premiers colons et missions venues un peu plus tôt dans la région entre XIV^{ème} et début du XIX^{ème} siècle.

³⁰ *Baptist Missionary Society* est née en 1792, en Angleterre. Elle avait ouvert plusieurs champs missionnaires à travers le monde, notamment en Inde, puis dans d'autres pays d'Asie, des Caraïbes, d'Afrique, d'Europe et d'Amérique du Sud. Au Congo, le début de ses activités missionnaires se situe entre 1878-1879, à l'arrivée, à Boma/Matadi, de ses premiers missionnaires, les Révérends George Grenfell et Thomas Comber (Cf. REYBROUCK, *Congo*, p. 76).

³¹ John R. CRAWFORD, *Témoignage Protestant au Zaïre (1878-1970)*, Kinshasa, CEDI, 1972, p. 10.

Kasongo, sur la rive droite du fleuve Congo, où elle établit la mission catholique Sainte Pauline en 1903³².

Les uns sont entrés par l'Est du Congo, les autres par l'extrême Ouest, par l'embouchure du fleuve Congo. À l'Ouest, du côté catholique, on avait la congrégation française des missionnaires du Saint-Esprit, active dans le Bas-Congo (actuel Congo central) depuis 1880. Du côté protestant, il y avait la Livingstone Inland Mission³³, la Baptist Missionary Society, la American Baptist Foreign Mission Society³⁴, Svenska Missions

³² Faustin-Noël G. RUTASHIGWA, « L'implantation missionnaire au Congo-RDC : de l'assistance à l'autonomie financière : Une approche socio-historique », Thèse de Doctorat soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne en juin 2016, p. 90. En ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01646815/document>, (consulté le 05 août 2022) ; P. Jacques CASIER, « Le royaume Chrétien de Mpala : 1887-1893 », *Souvenirs historiques*, 13, 2007. En ligne : <https://www.peresblancs.org/mpala.htm> (consulté le 8 août 2022) ; Kahenga TATA P., « Pour une cohabitation pacifique entre Chrétiens et Musulmans au diocèse de Kasongo/Maniema (République Démocratique du Congo) », en ligne : <http://kakaluigi.unblog.fr/2010/02/01/pour-une-cohabitation-pacifique-entre-chretiens-et-musulmans-au-diocese-de-kasongo/> (consulté le 29 juillet 2022).

³³ La *Livingstone Inland Mission* (LIM) fut fondée en automne 1877. Elle a opéré en RD Congo entre 1878 et 1884. Son rayon d'action était le Bas-Congo, sur la rive sud du Fleuve Congo. (Cf. « Livingstone Inland Mission », en ligne : https://www.encyclo.co.uk/meaning-of-Livingstone_Inland_Mission, (consulté le 6 août 2022).

³⁴ *American Baptist Foreign Mission Society* est née en 1814. Au Congo, elle se lance en mission en 1884 par la reprise des activités missionnaires de LIM qui n'était pas en mesure de financer et de superviser adéquatement l'ambitieux programme qu'elle avait lancé en Afrique, étant donné ses difficultés financières (Cf. THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA, « Adoniram Judson », *Encyclopedia Britannica*, en ligne : <https://www.britannica.com/facts/Adoniram-Judson>. Britannica, (consulté le 02 janvier 2025) ; CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, « Église du Christ au Congo - Communauté baptiste du Congo », en ligne : https://www.oikoumene.org/fr/member-churches/church-of-christ-in-congo-baptist-community-of-congo_ (consulté le 02 janvier 2025) ; Mbasami MBAMBI, « Sims Aaron », *Dictionary of African Christian Biography*, en ligne : <https://dacb.org/stories/democratic-republic-of-congo/sims-aaron/> (consulté le 6 août 2022).

Förbundet³⁵, Swedish Missionary Union³⁶ et la Christian and Missionary Alliance³⁷. Ces sociétés missionnaires, outre l'implantation des stations et postes missionnaires, aidèrent aussi matériellement d'autres groupes chrétiens qui avaient le désir de pénétrer, comme elles, le Congo en apportant l'Évangile du Christ dans l'arrière-pays, arrosé par les affluents du fleuve Congo³⁸.

À l'Est, du côté catholique, il y avait les Pères Blancs déjà mentionnés. Du côté protestant, on avait Africa Inland Mission, Heart of Africa Mission, Mission Baptiste Norvégienne, Assemblies of God, Immanuel Mission et Unevangelized Fields Mission. Un autre effort en cette même période est celui d'Apolon Kivebulaya. Appuyé par la mission de l'Église anglicane de l'Ouganda (la Church Missionary Society), comme le raconte Emma Wild-Wood à son sujet, Kivebulaya se rend, après une période de service missionnaire en Ouganda (1895-1915), à Boga, autrefois appelée Mboga, et s'y met à prêcher Jésus-Christ³⁹. Selon Wild-Wood, le début effectif de

³⁵ Svenska Missions Förbundet ou Société de la Mission Suédoise a été créée en 1878 à Stockholm. Ses premiers missionnaires arrivent au Congo en 1881. Outre l'évangélisation, elle a offert des soins médicaux et l'enseignement primaire dans les deux Congo, Kinshasa et Brazzaville (cf. «Svenska Missions Förbundet », en ligne : https://archives.africamuseum.be/agents/corporate_entities/15 (consulté le 6 août 2022)); REYBROUCK, *Congo*, p. 76; CRAWFORD, *Témoignage Protestant au Zaïre*, p. 8-9.

³⁶ Swedish Missionary Union était aussi une autre agence missionnaire suédoise. Elle était, de même que « Svenska Missions Förbundet » impliquée dans l'évangélisation et action sociale.

³⁷ *Christian and Missionary Alliance* a été fondé en Amérique du Nord. Elle s'était assignée la mission de porter l'Évangile dans son intégralité au monde entier en commençant dans l'environnement le plus proche. En RD Congo, ses activités missionnaires datent, de manière effective, de 1889, précisément dans le Bas-Congo (cf. Joël Kuvuna MBONGI, « La Problématique de la contextualisation et compréhension de la théologie de la CMA en Afrique, Cas de la RD Congo », en ligne : <http://awf.world/fr-depot-awf/la-problematique-de-la-contextualisation-et-comprehension-de-la-theologie-de-la-cma-en-afrique-cas-de-la-rd-congo-joel-kuvuna-mbongi/> (consulté le 6 août 2022)).

³⁸ Crawford, *Témoignage Protestant au Zaïre*, p. 8.

³⁹ Emma WILD-WOOD, « Introduction: Reading the Archive of Apolo Kivebulaya », in *The Archive of a Ugandan Missionary. Writings by and about Revd Apolo Kivebulaya (1890s-1950s)*, sous dir. Emma WILD-WOOD & George MPANGA, Oxford, Oxford University Press, 2022, p. xxi.

son déménagement de l'Ouganda (Toro) à la RD Congo (Boga) se situe vers décembre 1915, où il vécut jusqu'à sa mort en 1933⁴⁰. De Boga, Kivebulaya a aussi apporté l'Évangile aux habitants de la forêt de la RD Congo, notamment les Walese Vonkutu, les Wanyali et les Wambuti (ou les pygmées)⁴¹. Il est de ce fait appelé l'apôtre des pygmées, le précurseur dans l'évangélisation des pygmées⁴². C'est ainsi qu'est née l'Église anglicane de Boga dont il fut le premier chanoine.

Efforts missionnaires de l'arrivée des missions chrétiennes au Congo à son indépendance

Il ressort de plusieurs documents que les efforts entrepris au Congo par les sociétés missionnaires, en réponse à l'appel de nombreux concitoyens occidentaux, tels que présentés dans ce travail, ont grandement contribué au développement du christianisme sur le sol congolais. Pour la plupart, initiés dans le but de faire obstacle à la propagation de l'islam, ces efforts ont abouti à l'implantation d'Églises, à l'établissement de postes et de stations missionnaires, ainsi qu'à la création de diverses œuvres à travers le Congo. C'est grâce à ces initiatives qu'est née la communauté chrétienne congolaise.

Au moment de l'indépendance, lors de la reprise du Congo par les Congolais en 1960, on comptait plus de 345 stations missionnaires disséminées à travers le pays⁴³. Chacune des missions présentes en RD Congo en dirigeait plusieurs dizaines. Africa Inland Mission, par exemple, avait déjà réussi à établir plus de 21 stations missionnaires dans la partie orientale du Congo, chacune disposant d'une ou plusieurs Églises pour animer le culte et assurer des œuvres dans les domaines scolaire et

⁴⁰ Emma WILD-WOOD, *The Mission of Apolo Kivebulaya. Religious Encounter and Social Change in the Great Lakes c. 1865-1935*, Woodbridge, James Currey, 2020, p. 203.

⁴¹ WILD-WOOD, « Introduction: Reading the Archive of Apolo Kivebulaya », p. xxi; WILD-WOOD, *The Mission of Apolo Kivebulaya*, p. 224-227 ; E. M. BRAEKMAN, *Histoire du protestantisme au Congo*, Bruxelles, Librairie des Éclaireurs Unionistes, 1961, p. 253-254; SUNDKLER & STEED, *A History of the Church in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 589-590.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Donald A. MCGAVRAN et Norman RIDDLE, *Zaire. Midday in Missions*, Valley Forge, Judson Press, 1976, p. 71.

médical⁴⁴. Les écoles étaient créées pour relever le niveau d'éducation des autochtones, leur apprendre à lire la Bible et à communiquer avec les missionnaires et d'autres étrangers. Les hôpitaux et dispensaires assuraient la prise en charge sanitaire des populations locales auprès desquelles les stations étaient implantées.

Toujours à la période de l'indépendance, le nombre total des sociétés missionnaires actives au Congo s'élevait à environ 42⁴⁵. Les chrétiens, toutes dénominations confondues, représentaient alors plus de 45% de la population congolaise, contre 55% pour les autres religions⁴⁶.

En ce qui concerne la traite négrière et l'islam, contre lesquels les Églises et la société occidentale luttèrent au Congo, il faut noter que leur influence avait sensiblement diminué. Les œuvres missionnaires avaient largement contribué à leur déclin⁴⁷. Au niveau local, Falk évoque aussi l'abandon du trafic d'esclaves par les autochtones, initiés à cette pratique par les Arabes⁴⁸. L'œuvre missionnaire avait, de ce point de vue, réellement apporté des changements qui se sont poursuivis jusqu'à l'abolition complète de l'esclavage, au Congo comme ailleurs en Afrique.

Sur ce plan, l'objectif fut atteint. Il va de soi que les sociétés missionnaires n'y sont pas parvenues seules. Le pouvoir colonial et la Belgique ont également été impliqués, car, une fois le Congo déclaré possession belge à la conférence de Berlin en 1885, le Royaume s'y est investi. La Belgique s'est alors efforcée d'écarter les occupants arabes qui, en plus de la traite et du pillage des ressources, convertissaient les populations à l'islam.

Grâce aux enseignements chrétiens inculquant le respect de la vie humaine, on a aussi observé une diminution progressive des meurtres rituels, très courants à l'époque et auxquels s'adonnaient largement les autochtones. De plus en plus, les tribus abandonnaient ces pratiques pour

⁴⁴ Bureau Administratif Communautaire de la Communauté Évangélique au Centre de l'Afrique, « La lettre d'affectation de patrimoine et bien de Africa Inland Mission à la Communauté Évangélique au Centre de l'Afrique, adressée au Chef de division de la 2^{me} Division, Administration de Cultes et Association, Département de la Justice à Kinshasa Gombe », Bunia, le 6 janvier 1974.

⁴⁵ BRAEKMAN, *Histoire du protestantisme au Congo*, p. 335

⁴⁶ *Ibid.*, p. 337.

⁴⁷ FALK, *La croissance de l'Eglise en Afrique*, p. 404.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 405.

suivre les instructions de la Parole de Dieu. Partout en Afrique, les missionnaires ont lutté contre ces pratiques, et leurs efforts pour les freiner et les faire disparaître progressivement ont été couronnés de succès⁴⁹.

Implications

De ce qui précède, il convient de noter que la présence de l'islam sur le sol congolais, associée aux activités de traite des Noirs menées par les Arabes, a largement contribué à déclencher l'évangélisation au Congo. En effet, cette présence et ces activités ont attiré les sociétés missionnaires, venues implanter des Églises dans le but d'ériger des barrières naturelles à l'avancée et au développement de l'islam au cœur de l'Afrique. L'intérêt et les réactions notables de la communauté chrétienne face à ces deux défis demeurent, aujourd'hui encore, un enjeu pour les Églises.

Les appels des Églises de l'époque contre l'esclavage et les efforts de leurs membres pour inciter la société occidentale à son abolition, conjugués à l'évangélisation, ont clairement freiné le développement de l'islam. Le combat de ces Églises pour le bien-être social des Africains peut servir d'exemple aux Églises actuelles, confrontées à de multiples défis sociétaux.

Dès lors, le retard des Églises actuelles à mettre en avant la dimension sociale de l'annonce de l'Évangile est difficile à justifier. Une telle attitude peut être perçue comme une forme de trahison ou d'abandon, voire comme une atteinte à la mission pour laquelle elles existent dans le monde : être sel et lumière du monde. Le sel pour préserver de la corruption, la lumière pour éclairer et conduire dans la droiture et la justice (Matthieu 5.13-16). La présence de l'Église dans le monde vise à apporter l'espérance. La proclamation de Séoul l'exprime ainsi :

Dans toute société, la présence d'un individu ou d'une communauté chrétienne – dans les familles, les quartiers, les écoles, sur le lieu de travail ou sur la place publique – est donc un motif d'espérance, car Dieu utilise son peuple racheté pour faire connaître sa faveur et faire connaître sa proximité à

⁴⁹ *Ibid.*

un monde qui s'est depuis longtemps éloigné de lui (Mt 1.23 ; 5.13 ; 2 Co 2.15-16)⁵⁰.

L'Église, corps du Christ, porte une grande responsabilité vis-à-vis du monde. Sa présence dans la société, comme le souligne Kapulu, fait partie de sa réponse à l'ordre suprême reçu de Christ. La mission qui lui est confiée lui donne le droit d'être pleinement présente dans les affaires du monde, en toute humilité et sagesse, comme l'enseigne l'Évangile. Ainsi, la mission de l'Église va au-delà de la seule proclamation de l'Évangile. Moltmann, cité par Bosch, partage cet avis en déclarant :

La mission ne se réduit pas à l'évangélisation. ... Elle comprend toutes les activités qui servent, en présence de Dieu qui vient, à libérer l'homme de son esclavage, esclavage qui va de la misère économique jusqu'à l'épreuve de l'abandon de Dieu. ... La mission, c'est l'Église envoyée au monde pour aimer, pour servir, pour prêcher, pour enseigner, pour guérir, pour libérer⁵¹.

La mission comporte donc plusieurs tâches. Van de Poll les résume en quatre, dont celle qu'il nomme le « service dans la société ». Il s'agit, selon lui, du témoignage implicite, traduit en actes sociaux, de l'amour et de la grâce de Dieu envers le monde⁵². Cette tâche inclut notamment le diaconat, la lutte pour la justice, le droit, l'équité, la paix, et la gestion de la création. C'est ainsi que l'Église doit servir la société, insiste Van de Poll⁵³.

Dès le premier siècle, l'Église s'est consacrée à ces tâches avec vigueur. Dans la mesure de ses moyens, elle s'est efforcée de ne laisser aucun indigent parmi ses membres (cf. Ac 2.41-47). Elle a manifesté une grande générosité envers les plus vulnérables, restaurant par exemple les droits des veuves (Ac 6), encourageant l'entraide et la solidarité entre Églises (cf. 1 Cor 16.1 ; Rom 15.25-27). Le témoignage des premiers chrétiens

⁵⁰ « Quatrième Congrès de Lausanne : Proclamation de Seoul », 2024, Article 44, en ligne : <https://lausanne.org/fr/statement/proclamation-de-seoul> (consulte le 10 octobre 2024).

⁵¹ David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, 1995, p. 554.

⁵² Evert Van DE POLL, « Émergence et mise en œuvre d'une vision intégrale », in *Mission intégrale. Vivre, annoncer et manifester l'Évangile, pour que le monde croie*, Charols, Excelsis, 2017, p. 71.

⁵³ *Ibid.*, p. 72.

consistait donc non seulement dans la proclamation de l'Évangile, mais aussi dans la mise en pratique de ses exigences de justice et de paix.

C'est dans cette perspective qu'il convient de lire et d'interpréter l'épître de Paul à Philémon et de nombreuses exhortations adressées aux Églises du premier siècle. Ces encouragements invitaient davantage à vivre l'Évangile qu'à évangéliser les communautés environnantes. Les lettres de Paul abordent aussi des questions telles que l'esclavage, la condition des femmes, la discrimination sociale ou la politique.

Concernant la pratique de l'esclavage, très répandue dans la société, Paul, tout en encourageant les esclaves à se soumettre à leurs maîtres, demandait à ces derniers de considérer leurs esclaves comme des frères en Christ, offrant ainsi un modèle à la société (Ép 6). Par ses exhortations, l'Apôtre a donc œuvré à assurer la justice dans les foyers chrétiens et, par extension, dans la communauté tout entière.

Selon Bungishabaku, tel est bien le rôle de l'Église dans le monde⁵⁴. L'Église doit redécouvrir sa place dans la société, car elle a un rôle déterminant à jouer dans sa transformation. Les disciples sont envoyés vers les sociétés humaines, indique Kapulu, pour proclamer l'Évangile, enseigner, mais aussi accomplir des œuvres sociales⁵⁵. Les œuvres ne sauraient être dissociées de la proclamation de l'Évangile : les deux sont intimement liées et se soutiennent mutuellement. C'est aussi sous cet angle que la proclamation de Séoul s'est exprimée :

Nous affirmons que les personnes formées comme disciples, à la fois individuellement et collectivement, se retrouveront invariablement et profondément engagées dans un monde abîmé par l'injustice et le péché dans leur famille, leur quartier, leur école, leur lieu de travail et leur société. Notre tâche dans la mission ne consiste donc pas simplement à annoncer un message afin d'obtenir des professions de foi chrétienne. Notre tâche d'évangélisation consiste plutôt à annoncer le message d'un Messie crucifié en menant une vie conforme à ce message, afin de voir d'autres personnes être formées selon ce même modèle de vie. La poursuite de la justice dans notre vie personnelle, notre foyer, notre Église et les cercles dans lesquels nous

⁵⁴ Bungishabaku KATHO, « Éditorial », *Revue Théologique Shalom*, 2, 2011, p. iv.

⁵⁵ Sebastien K. KAPUKU, « Église en RD Congo face aux enjeux des élections : Imaginaire politique, christianisme expérientiel », *Revue Théologique Shalom*, 2, 2011, p. 55.

vivons ne peut pas plus être séparés de l'annonce de l'Évangile que le fait d'être un disciple ne peut l'être de faire des disciples⁵⁶.

Ainsi, l'Église ne doit pas se détourner de ses responsabilités sociales, qui font partie intégrante de sa vocation. La proclamation est puissante lorsqu'elle s'accompagne d'actes. Celui qui prêche sans se soucier de la vie et du bien-être de ceux à qui il s'adresse manque à son devoir. Il est donc essentiel de promouvoir, par des formations et séminaires, une action visant à encourager et à sensibiliser les Églises en ce sens. L'amour, selon Pierre, ne se limite pas à des discours, mais se manifeste par des actes accomplis dans la vérité⁵⁷.

Conclusion

Au terme de cette analyse rétrospective sur l'évangélisation et l'impact de la mission précoloniale sur le sol congolais, il apparaît clairement que la présence de l'islam sur les territoires congolais a largement favorisé l'avènement et le développement du christianisme au Congo. Les données de cet article mettent en lumière le rôle de l'islam dans l'établissement du christianisme au Congo, ainsi que les résultats des initiatives entreprises par l'Église d'Occident contre l'expansion de l'islam et la traite négrière, qui affectait alors le centre de l'Afrique.

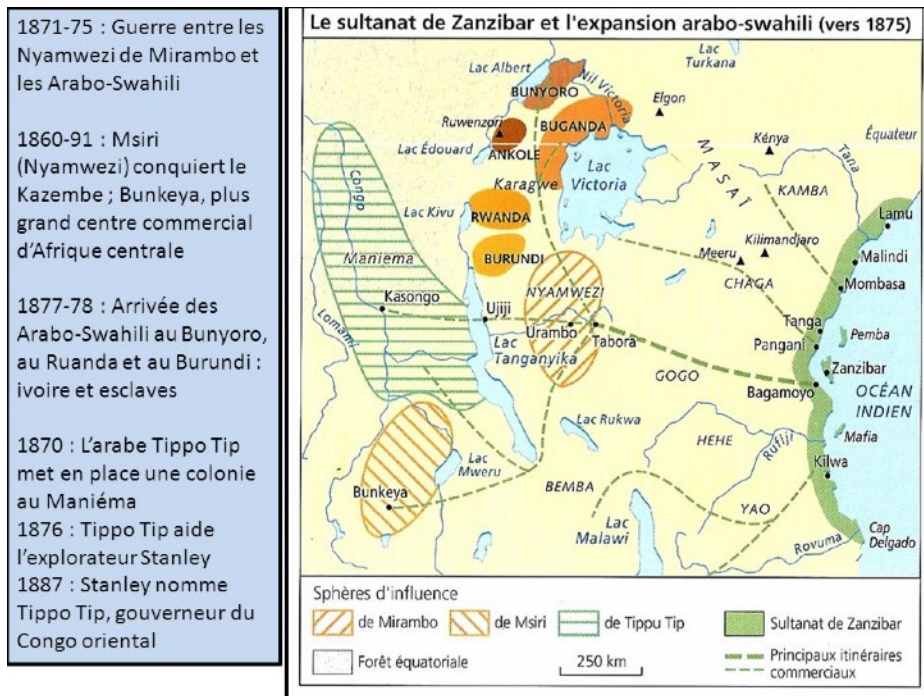
La dernière partie de cet article a abordé les implications de l'attention portée par l'Église d'Occident aux enjeux spirituels et sociaux posés à l'époque par la présence de l'islam et de ses partisans au centre de l'Afrique. Elle souligne l'importance de la mission de l'Église et établit le lien entre le témoignage en actes et l'annonce de l'Évangile. En effet, l'engagement de l'Église pour le bien-être de l'humanité fait partie intégrante de l'annonce de l'Évangile. Ainsi, le témoignage que l'Église est appelée à rendre au monde passe autant par la parole que par les actes. C'est sans crainte qu'elle devrait s'engager sur ce front, où elle est attendue aujourd'hui comme hier.

⁵⁶ « Quatrième Congrès de Lausanne : Proclamation de Seoul », Article 73.

⁵⁷ 1 Jn 3.18.

Annexe

Sultanat de Tippu Tip en Afrique centrale



Source : Baraka Nyamutale, « Mjadala musulmane à l'est de la République Démocratique du Congo: Analyse de ses enjeux dans une perspective missiologique », Thèse de doctorat soutenue à l'Université Shalom de Bunia en mars 2023.

La beauté du concept de l'auto-théologisation de Paul Hiebert à l'épreuve de la réalité du terrain

Lukas Rauber¹

Introduction

Avec mon épouse, nous avons travaillé pendant vingt-six ans dans une zone fortement musulmane du Sénégal, et c'était difficile. Comment faire connaître Jésus dans un milieu aussi imprégné, structuré et contrôlé par l'islam, sans passer par la case de la destruction de la culture hôte ? Comment aider les gens du cru à s'approprier l'Évangile, à l'exprimer avec leurs mots, dans leurs catégories, à l'intégrer dans leur vision du monde, et à permettre à cette vision d'évoluer sous l'action de l'Évangile, plutôt que de transmettre la foi chrétienne comme une série de propositions théologiques prêtes à l'emploi, dont la recette a été mûrie pendant deux mille ans dans l'Occident chrétien ?

La réflexion de la missiologie sur la contextualisation², l'auto-théologisation (ang. *self-theologising*) et la pratique de l'évangélisation transculturelle pionnière peut-elle nous aider ? Ce sont là les questions auxquelles cet article cherche à apporter une contribution, en s'appuyant largement sur notre mémoire de recherche concernant l'impact du concept d'auto-théologisation sur le travail au Sénégal³.

¹ L'auteur est titulaire d'un master en missiologie de All Nations Christian College (Angleterre). Il est témoin transculturel et formateur en Afrique de l'Ouest depuis plus de 30 ans.

² Pour une introduction à la notion de contextualisation, voir Matthew COOK, Rob HASKELL, Ruth JULIAN, Natee TANCHANPONGS et Hannes WIHER, pour l'édition française, avec la collaboration de Bernard HUCK (sous dir.), *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, Nuremberg/Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis, 2015.

³ Voir Lukas RAUBER, *L'auto-théologisation au Sénégal. Dans quelle mesure le concept y est connu et appliqué, et quels seraient de possibles progrès*, Mémoire de master en missiologie, soutenu à All Nations (Angleterre), mars 2023. Accessible sur <https://independent.academia.edu/LukasRAUBER>.

Après une brève description du contexte historique dans lequel les mots « contextualisation » et « auto-théologisation » ont été forgés, nous chercherons à dégager, dans les écrits de Paul Hiebert, le sens du terme auto-théologisation (*self-theologising*) et sa relation avec la notion de contextualisation. Nous verrons ensuite ce qui a été dit au sujet de l'introduction du couple contextualisation / auto-théologisation dans la pratique du travail pionnier, en soulignant les difficultés de l'entreprise. Enfin, nous terminerons en mettant en lumière les séquelles que ces difficultés ont laissées dans la réalité du travail au Sénégal.

Paul Hiebert⁴ et l'auto-théologisation

Le contexte historique de l'introduction du mot auto-théologisation

La période des grandes découvertes des XVe et XVIe siècles et de la colonisation qui s'en est suivie, s'est accompagnée d'un sentiment de supériorité culturelle et militaire des puissances coloniales occidentales. Dans ce contexte, l'Église pouvait soit se démarquer des pouvoirs séculiers, soit les imiter. Il y eut bien des tentatives d'approches respectueuses des cultures des peuples vers lesquels on allait, notamment au XVIIe siècle de la part des Jésuites et de la Congrégation pour la Propagation de la Foi, mais aucune ne survécut à la « controverse des rites ». La bulle papale qui en résulta ne permettait plus que « les concessions les plus insignifiantes aux coutumes locales »⁵.

Dès lors, « l'autre » était perçu comme une *tabula rasa* : tantôt page blanche symbole d'innocence ou d'ignorance, tantôt table qu'il fallait d'abord nettoyer. Dans tous les cas, une surface sur laquelle on pouvait librement écrire pour christianiser et civiliser.

John Pobee décrit bien l'attitude générale :

Les Églises historiques ont, dans l'ensemble, appliqué la doctrine de la *tabula rasa* [...] selon laquelle il n'y a rien dans la culture non chrétienne sur lequel le

⁴ Paul Gordon HIEBERT (1932-2007), missionnaire anabaptiste de nationalité américaine, né en Inde de parents missionnaires, lui-même missionnaire en Inde, anthropologue et missiologue.

⁵ David J. BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, Orbis Books, 1991, p. 449.

missionnaire chrétien puisse s'appuyer et que, par conséquent, chaque aspect de la culture traditionnelle non chrétienne devait être détruit avant que le christianisme puisse être construit⁶.

Wilbert Shenk ajoute que « le postulat de base était que [...] la chrétienté historique était la manifestation d'une culture qui avait été christianisée et que le but était de reproduire cette synthèse religieuse et culturelle dans toutes les autres cultures »⁷, et Darrell Whiteman conclut : « nous avons souvent présupposé que notre interprétation culturellement conditionnée de l'Évangile était l'Évangile »⁸. Cette attitude ne pouvait que conduire à une Église étrangère à son propre milieu, incapable de devenir indigène malgré le temps qui passe, et malgré l'introduction, dans les années 1850, de la formule des trois autonomies par Henry Venn et Rufus Anderson⁹ censée favoriser cette indigénisation. Elle s'est aussi accompagnée de nombreux effets négatifs : souffrance et aliénation,

⁶ John S. POBEE, « Political Theology in the African Context », *African Theological Journal*, vol. 11, 1982, p.169. Cité par HIEBERT, « Critical Issues », p. 72. Toutes les traductions de langues étrangères sont les nôtres sauf mention contraire.

⁷ Wilbert SHENK, « The Missionary Encounter with Culture since the Seventeenth Century », in *Appropriate Christianity*, sous dir. Charles H. KRAFT, Pasadena, William Carey Library, 2005, p. 37.

⁸ Darrell L. WHITEMAN, « The Function of Appropriate Contextualization in Mission », in *Appropriate Christianity*, p. 53. Italiques dans l'original.

⁹ En anglais la formule dit *self-supporting, self-governing, self-propagating*. Ce sont des termes difficiles à rendre en français. Les traductions principales trouvées parlent d'auto-financement, auto-gouvernance et auto-propagation, ou d'autonomies de financement, de gouvernance et de propagation. Hannes Wiher utilise « l'autonomie financière, l'autonomie administrative, l'autonomie missionnaire », et dans le livre *Mission et Culture* de Hiebert, *self-governing* est traduit par « autonomie dans la direction et la gestion des affaires ». Quel que soit le choix fait, on se retrouve toujours à un moment où un autre devant la difficulté que la traduction en français ne dit pas exactement ce que dit l'anglais. HIEBERT, *Mission et culture*, St-Légier, Emmaüs, 2002, p. 218, note 1 ; Hannes WIHER, « Introduction : Qu'est-ce que la contextualisation ? », in *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, COOK et al., p. 4.

tensions et conflits entre la jeune Église et les missionnaires, syncrétisme, etc.¹⁰.

Accommodation/adaptation dans les milieux catholiques et indigénisation dans les milieux protestants constituaient les termes principaux du vocabulaire pour décrire la place minime accordée à la culture dans l'expression de la foi chrétienne jusqu'au milieu du XXe siècle¹¹.

En 1971, le mot « contextualisation » fut introduit lors d'une consultation du Fonds pour l'Éducation Théologique (TEF) du Conseil œcuménique des Églises (COE)¹². L'intention était que le terme couvre le même champ sémantique que celui d'indigénisation¹³, mais avec une approche plus dynamique, reconnaissant que les cultures ne sont pas statiques mais en constante évolution¹⁴. Et surtout, en affirmant vouloir de la « contextualisation dans la *mission*, [...] l'*approche théologique*, [...] la *méthode éducative* [...] et] la *structure* »¹⁵, le TEF ouvrait la porte à la prise en compte du contexte dans la formulation de la théologie.

Le mot contextualisation ne posait pas de problèmes particuliers tant qu'on le limitait aux domaines de l'évangélisation, de l'éducation et du leadership. Mais l'idée de contextualiser la théologie était difficile à accepter pour le monde évangélique, qui en fut ébranlé pendant plus de

¹⁰ Ces effets négatifs (souffrance et aliénation, tensions et conflits entre la jeune église et les missionnaires, et syncrétisme) ont été développés dans RAUBER, *L'auto-théologisation au Sénégal*, p. 15-17.

¹¹ BOSCH, *Transforming Mission*, p. 448.

¹² On trouve souvent la date de 1972 pour cette introduction : 1971, c'est l'année de la première utilisation du mot durant la consultation, et 1972 l'année de publication de *Ministry in Context*, le rapport de cette consultation. Voir Benjamin L. HARTLEY, « Contextual Theology from the Margins: Historical and Missiological "Spade Work" », Papier présenté au groupe d'étude « Contextual Theology from the Margins » de la Commission « Faith and Order » du Conseil des Églises, à la conférence à San Juan, Puerto Rico (USA), septembre 2012, p. 9.

¹³ TEF Staff, *Ministry in Context. The Third Mandate Programme of the Theological Education Fund (1970-77)*, Bromley (Kent), The Theological Education Fund, 1972, p. 20.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 20-21. Italiques dans original.

vingt ans¹⁶. C'est dans ce contexte qu'en 1981, Paul Hiebert introduisit un terme supplémentaire : « l'auto-théologisation »¹⁷.

L'auto-théologisation

Hiebert décrit à plusieurs reprises *self-theologising* (l'auto-théologisation) comme la quatrième autonomie¹⁸, établissant ainsi un lien avec les trois autonomies de Venn et Anderson. Curieusement, il ne l'emploie qu'une douzaine de fois dans l'ensemble de ses écrits et semble très à l'aise avec le mot contextualisation¹⁹. Pourquoi, alors, avoir introduit le terme auto-théologisation, et quelle est la relation entre les deux ?

¹⁶ Pour ce problème, voir notamment McTair WALL, « Les évangéliques, la Bible et la contextualisation : obstacles et ouvertures », *Théologie évangélique* vol. 23, no. 2, 2024, p. 71-89.

¹⁷ Paul HIEBERT, *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids, Baker Book House, 1985, chapitre 8. Hiebert utilise le terme *self-theologising*, pour faire le lien avec les 3 autonomies (*the three selfs*) de Venn et Anderson. Pour Hiebert, l'auto-théologisation (*self-theologising*) est la quatrième autonomie (*the fourth self*).

¹⁸ HIEBERT, « Contextualization's Challenge to Theological Education », *Occasional Papers of the Council of Mennonite Seminaries and Institute of Mennonite Studies*, No. 2, 1981, p. 32 ; « Appendix A: A Study Guide », *Foundations of Mennonite Brethren Missions*, sous dir. G. W. PETERS, Hillsboro (KS), Kindred Press, 1984, p. 183 ; « The Missiological Implications of an Epistemological Shift », *Theological Students Fellowship Bulletin*, vol. 8, no. 5, mai-juin 1985, p.16 ; « Critical Contextualization », *International Bulletin of Missionary Research*, vol.11, no.3, juillet 1987, p.106 ; « Metatheology: The Step beyond Contextualization », in *Reflection and Projection. Missiology at the Threshold of 2001*, sous dir. Hans KASDORF et Klaus W. MÜLLER, Bad Liebenzell, Liebenzeller Missions Verlag, 1988, p. 387 ; « Beyond Anti-Colonialism to Globalism », *Missiology: An International Review*, vol. XIX, no. 3, 1991, p. 267 ; *Mission et culture*, p. 217, 220-221, 245.

¹⁹ Dans les 158 articles de journaux ou chapitres de livres publiés en anglais par Hiebert auxquels nous avons eu accès, nous avons trouvé 269 occurrences du mot contextualisation, dans 45 articles ou chapitres de livres différents, soit 22 fois plus souvent que son propre mot auto-théologisation, dont nous n'avons trouvé que douze occurrences, dans neuf documents différents.

L'auto-théologisation, une contextualisation de la théologie

Depuis les années 1970, la question de la quatrième autonomie est devenue le centre des débats sur la mission. Les Églises d'autres cultures ont-elles le droit, voire la responsabilité, de lire et d'interpréter les Écritures dans leurs propres contextes historiques et culturels ? La contextualisation de la théologie est une question plus explosive que les questions antérieures d'indigénisation, qui concernaient davantage la politique de l'Église et les symboles culturels²⁰.

Dans cette citation, Hiebert affirme que la quatrième autonomie – l'auto-théologisation introduite en 1981 – était déjà largement discutée dans les années 1970, à une époque où l'on débattait en réalité de la contextualisation, et il utilise alternativement le terme « quatrième autonomie » et « contextualisation de la théologie », comme des quasi-synonymes. Cela montre sans équivoque que, pour lui, auto-théologisation signifie contextualisation de la théologie.

Dans sa définition du mot contextualisation, le TEF avait identifié quatre domaines d'application (voir ci-dessus). L'auto-théologisation selon Hiebert – c'est-à-dire la quatrième autonomie – se concentre précisément sur l'un de ces domaines : la contextualisation de la théologie.

L'auto-théologisation, une contextualisation émique

Dans ses écrits, Hiebert affirme de manière répétée le droit, pour les croyants de tous les arrière-plans culturels et nationaux, d'interpréter les Écritures²¹. Selon lui,

nous devons affirmer le sacerdoce de tous les croyants. Les chrétiens indiens, africains et chinois ont le droit et la responsabilité d'interpréter les Écritures

²⁰ HIEBERT, « Beyond Anti-Colonialism », p. 267.

²¹ Voir par exemple, Paul G. HIEBERT, « Cultural Relativism and Theological Absolutes », *Direction*, vol. 2, no. 1, janvier 1973, p. 5 ; « Mission Principles and Policies », *Mission Principles & Policies of the Mennonite Board of Missions & Services*, Hillsboro (KS), Mennonite Brethren Board of Missions and Services, 1977, p. 8-9 ; « Critical Contextualization », *Missiology : An International Review*, vol. XII, no. 3, juillet 1984, p. 293 ; « How far can we go? », *The Enterprise*, 1987, p. 19 ; « Metatheology », p. 387 ;

dans leur contexte. Ils sont confrontés à des questions auxquelles les chrétiens occidentaux n'ont pas été confrontés. Et les théologies qui leur sont apportées de l'Occident sont colorées par les visions du monde occidentales²².

Souvent, il le fait sous forme de questions destinées à susciter la réflexion²³ :

Il faut y ajouter la quatrième autonomie : l'auto-théologisation. Une église nationale a-t-elle le droit de développer sa propre théologie sur la base de sa propre lecture des Écritures et de l'application des principes scripturaires à son propre contexte culturel ? Ou bien l'Église d'envoi conserve-t-elle le droit de contrôler la théologie de la nouvelle Église ?²⁴

Et à sept reprises, comme dans la citation précédente, il établit explicitement un lien entre ce droit d'interpréter les Écritures et l'auto-théologisation²⁵. Dans les écrits de Hiebert, l'auto-théologisation est donc la contextualisation émique de la théologie, comme le suggère également le préfixe *self* en anglais.

L'auto-théologisation, une contextualisation où tous participent

Mais ce droit, pour tous les croyants, d'interpréter les Écritures, Hiebert le lie aussi à sa compréhension du sacerdoce de tous les

(continuation de la note 21): « Beyond Anti-Colonialism to Globalism », p. 267; « Epistemological Foundations for Science and Theology », *Theological Students Fellowship Bulletin*, vol. 8, no. 4, mars-avril 1985, p. 8 ; « Gospel and Culture: The WCC Project », *Missiology: An International Review*, vol. XXV, no. 2, avril 1997, p. 203 ; « The Missionary as Mediator of Global Theologizing », in *Doing Theology in a Globalizing World*, sous dir. Craig Ott et Harold Netland, Grand Rapids, Baker Book House, 2006, p. 306.

²² HIEBERT, « How far », p. 19.

²³ HIEBERT, « Appendix A: A Study Guide », p. 183 ; « Metatheology », p. 387 ; « Beyond Anti-Colonialism », p. 267 ; *Mission et culture*, p. 220.

²⁴ HIEBERT, « Appendix A: A Study Guide », p. 183.

²⁵ *Ibid.* ; HIEBERT, « Metatheology », p. 387 ; « Beyond Anti-Colonialism », p. 267 ; « Gospel and Culture », p. 203 ; *Mission et culture*, p. 220, p. 245-246 ; « The Missionary as Mediator », p. 306.

croyants²⁶, un autre thème qui lui est cher²⁷. Le fait que, dans plus de la moitié des occurrences respectives des termes « auto-théologisation » et « sacerdoce universel des croyants », Hiebert les associe au principe biblique selon lequel chaque individu a le droit d'étudier et d'interpréter les Écritures pour lui-même, montre leur nature indissociable. Ce qu'on dira de l'un vaudra donc aussi pour l'autre.

Hiebert a une vision large de ceux qui ont le droit de lire et d'interpréter les Écritures. Pour lui, comme nous l'avons vu, cette prérogative appartient aux croyants de tous les contextes géographiques et culturels, et elle revient, individuellement, à chaque croyant. Mais Hiebert la reconnaît aussi à des communautés, à des Églises²⁸ qui deviennent ainsi des communautés herméneutiques²⁹. Ces communautés doivent être des lieux où l'interprétation individuelle est écoutée et peut être corrigée ; des lieux où le jeune croyant est impliqué, tôt dans son cheminement spirituel, dans le processus de réflexion et de décision du groupe — y compris en ce qui concerne l'interprétation de la Bible³⁰ — avec la possibilité de faire des erreurs, celles-ci faisant partie intégrante du processus d'apprentissage. Car c'est principalement par nos erreurs

²⁶ Hiebert fait ce lien une vingtaine de fois, dont voici une liste incomplète : « Cultural Relativism », p. 6 ; « Mission Principles », p. 9 ; « Contextualization's Challenge », p. 34 ; « Critical Contextualization (1) », p. 293 ; « Epistemological Foundations », p. 8 ; « How far », p. 19 ; « Metatheology », p. 388 ; *Mission et culture*, p. 228-229 ; « The Missionary as Mediator », p. 306.

²⁷ Ce thème du sacerdoce de tous les croyants apparaît dans 23 des 158 écrits de Hiebert déjà mentionnés, avec 42 occurrences, soit 3,5 fois plus souvent que le mot auto-théologisation.

²⁸ HIEBERT, « Mission Principles », p. 9 ; « Metatheology », p. 392.

²⁹ HIEBERT, « Critical Contextualization (2) », p. 110 ; « What Anabaptists Can Offer the City », *Connections* vol. 6, no. 3, 1990, p. 2 ; « Checks against Syncretism », *Christianity Today*, vol. 35, no. 2, 1991, p. 40 ; « An Anthropologist Looks at Worldviews: The Invisible Worlds in Which We Live », *Brethren in Christ. History and Life*, vol. 21, avril 1998, p. 141 ; « Transforming Worldviews », *Mission Focus: Annual Review*, vol. 10, 2002, p. 29-30 ; *Mission et culture*, p. 228-229 ; « Syncretism and Social Paradigms », in *Contextualization and Syncretism. Navigating Cultural Currents*, sous dir. Gailyn Van Rheenen, Pasadena, William Carey Library, 2006, p. 44.

³⁰ HIEBERT, « Critical Contextualization (1) », p. 293.

que nous apprenons et que nous grandissons³¹. Comme Hiebert l'a magnifiquement exprimé : « comme prêtres dans le royaume de Dieu, nous avons la faculté d'interpréter la Parole divine. Et comme membres du corps du Christ, nous avons la responsabilité de nous mettre à l'écoute les uns des autres »³². L'Église est donc le lieu où se développe ce qu'il appelle alternativement une « méta-théologie » ou un « pas au-delà de la contextualisation »³³, qu'il définit lui-même comme une théologie sur la manière de faire de la théologie³⁴.

Hiebert défend également l'idée que le privilège de s'engager dans l'auto-théologisation appartient aux jeunes : aux jeunes Églises³⁵ et aux jeunes croyants³⁶. Et il nous exhorte tous à cette ouverture à l'action de l'Esprit Saint :

La tâche centrale de la mission [...] est d'amener les gens au Christ et à l'étude de la Bible par eux-mêmes. Nous devons avoir confiance que le Saint-Esprit guidera les *convertis* dans le développement de leurs théologies, tout comme nous sommes confiants qu'il nous a conduits à une compréhension croissante de la vérité. L'autonomie théologique est la plus difficile des autonomies à accorder aux individus et aux Églises³⁷.

L'auto-théologisation, une contextualisation où la théologie est vue comme une interprétation

Dans sa conception du sacerdoce universel des croyants, Hiebert l'associe étroitement à une posture épistémologique particulière : le réalisme critique³⁸. Dans une conception réaliste critique, la théologie est considérée comme distincte des Écritures, comme une interprétation

³¹ Ibid., p. 294.

³² HIEBERT, *Mission et culture*, p. 228-229.

³³ HIEBERT, « Metatheology », p. 383-395.

³⁴ HIEBERT, « Influences! », *Theology, News and Notes*, vol. 34, no. 03, novembre 1987, p.15 ; « Transforming Worldviews », p. 29-30 ; « The Missionary as Mediator », p. 306.

³⁵ HIEBERT, « Metatheology », p. 387 ; *Mission et culture*, p. 235, p. 245.

³⁶ HIEBERT, « Critical Contextualization (1) », p. 293 ; *Mission et culture*, p. 230.

³⁷ HIEBERT, « Cultural Relativism », p. 5. Italiques ajoutées.

³⁸ HIEBERT, « Epistemological Foundations », p. 8 ; HIEBERT, « Metatheology », p. 388.

humaine — et donc faillible — des données infaillibles reçues de Dieu³⁹. Par conséquent, l'inévitable pluralité des théologies induite par la contextualisation ne conduit pas au relativisme, car pour Hiebert, « [la] Bible [reste] la source et la règle de la foi et de la vie chrétiennes, et le critère final auquel nous mesurons la vérité théologique »⁴⁰.

Bilan

Même si Hiebert n'utilise pas fréquemment le mot auto-théologisation, il est convaincu de son importance, de sa capacité à « remettre en question les fondations mêmes de l'Église »⁴¹, de sa qualité de « centre des débats sur la mission »⁴².

Et pour cause ! En parlant « d'auto-théologisation », Hiebert parle de la contextualisation 1) de la théologie, 2) réalisée de manière émique 3) par des individus et des Églises, jeunes ou mûrs dans la foi, y compris de nouveaux convertis, 4) dans une approche réaliste critique, qui voit la Bible et nos théologies comme distinctes – ces dernières n'étant que des interprétations humaines et contextuelles de la première.

La notion de contextualisation nous avait déjà permis de comprendre qu'il ne suffit pas d'ajouter un peu de couleur locale à la proclamation du message de la bonne nouvelle — un minimum de folklore sans incidence sur la théologie sous-jacente. Au contraire, c'est tout notre « système intégré de croyances [...], de valeurs [...], de coutumes [...], et d'institutions qui expriment ces croyances, valeurs et coutumes »⁴³ qui doit être revu à la lumière de l'Évangile, afin de s'appuyer sur ce qui est déjà présent et conforme au sens de ce message, et de confronter ce qui lui est contraire.

Et cela, seules les personnes elles-mêmes du milieu peuvent le faire elles-mêmes, parce qu'elles seules appréhendent les parties immergées de l'iceberg qu'est leur culture. C'est donc l'auto-théologisation qui nous permettra d'accomplir pleinement cette tâche – et non la contextualisation

³⁹ *Ibid.* ; HIEBERT, « Metatheology », p. 389.

⁴⁰ HIEBERT, « Epistemological Foundations », p. 8.

⁴¹ HIEBERT, « Contextualization's Challenge », p. 32.

⁴² HIEBERT, « Beyond Anti-Colonialism », p. 267.

⁴³ Définition de la culture donnée dans : *Lausanne Occasional Paper. The Willowbank Report. Consultation on Gospel and Culture*. Willowbank, Janvier 1978. En ligne : <https://lausanne.org/content/lop/lop-2#2>.

opérée par l'étranger. Le mot introduit par Hiebert est donc particulièrement utile pour nous rappeler cette vérité dans les contextes d'évangélisation transculturelle pionnière.

L'introduction de la paire contextualisation / auto-théologisation dans la pratique du travail pionnier

L'idéal de Roland Allen et de Paul Paul Hiebert

C'est justement pour ces situations pionnières transculturelles que Roland Allen écrivait, dans les années 1920, que :

nous ne pouvons pas fonder une Église étrangère gouvernée et dirigée par des étrangers et ensuite dire à un moment donné : « Rendons-la indigène ou autochtone par un processus de transfert de responsabilités ». Si l'Église doit être indigène, elle doit germer dans le sol dès les premières graines plantées⁴⁴.

Dans la section précédente, nous avons entendu Hiebert exprimer son attente de voir les convertis lire leur Bible et, guidés par le Saint-Esprit, commencer à développer leur propre théologie⁴⁵. Cette citation d'Allen nous révèle son rêve d'une Église profondément indigène « dès les premières graines plantées ». Il avait déjà formulé une pensée complémentaire : « Les tout premiers groupes de convertis doivent être si bien équipés de toute l'autorité spirituelle qu'ils pourront se multiplier sans référence nécessaire à nous [les missionnaires étrangers] »⁴⁶. Mais il était également conscient du principal obstacle à cette vision : notre « peur pour la doctrine »⁴⁷. Que voulait dire Allen par « germer dans le sol dès les premières graines plantées »⁴⁸ ? Est-ce une métaphore pour signifier que la contextualisation doit commencer avec le premier converti

⁴⁴ ROLAND ALLEN, *The Spontaneous Expansion of the Church. And the Causes which Hinder it*, Londres, World Dominion Press, 1956, p. 2. Roland Allen (1868-1947), prêtre anglican, missionnaire en Chine et missiologue fut un précurseur à bien des niveaux.

⁴⁵ HIEBERT, « Cultural Relativism », p. 5.

⁴⁶ ALLEN, *The Spontaneous Expansion of the Church*, p. 1. Italiques dans original.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 55-76.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 2.

? Et qu'entend-il par « autorité spirituelle » ? Le droit de s'engager dans l'auto-théologisation en fait-il partie ? Nous pensons que la réponse à ces deux questions est oui.

Le rêve d'Allen et de Hiebert pour le travail transculturel pionnier est que la théologisation soit faite avant tout par les gens du contexte eux-mêmes, à commencer par le premier converti — qui sera nécessairement un laïc.

Quand l'idéal se heurte à la réalité

Mais comment passer de l'idéal à sa réalisation ? Louis Luzbetak⁴⁹ nous propose que :

dans les phases initiales, l'Église d'envoi ne peut rien faire d'autre que de *traduire* le Christ, même si sa traduction du Christ dans l'autre culture sera inévitablement défectueuse. Elle sera défectueuse parce qu'une grande partie de la traduction initiale sera nécessairement imposée à la communauté locale par une Église d'envoi qui ne comprend pas, et ne peut pas comprendre pleinement les manières de faire et les valeurs locales⁵⁰.

Pour Luzbetak, à ce stade, il faut commencer comme on l'a toujours fait : il n'y a pas encore de place pour une théologisation effectuée par les personnes de la culture même. Et Hiebert confirme que c'est bien là le chemin à suivre : « À ce stade, le missionnaire doit prendre l'initiative dans la contextualisation du message biblique dans la culture locale »⁵¹.

Paradoxalement, dans le même temps, l'objectif reste que la graine devienne :

une nouvelle plante qui sera pleinement du lieu, pleinement du temps, et pleinement chrétienne (c'est-à-dire pleinement incarnée). La nouvelle Église

⁴⁹ Louis Joseph Luzbetak (1918-2005), fut prêtre catholique américain, anthropologue et missiologue.

⁵⁰ LUZBETAK, *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*, Maryknoll, Orbis Books, 1993, p. 79-80. Italiques dans l'original.

⁵¹ HIEBERT, *Anthropological Insights for Missionaries*, p. 215. Italiques ajoutées. Pour cette citation, nous n'avons pas suivi la traduction officielle parue dans HIEBERT, *Mission et culture*, p. 244.

locale doit être *du* terroir – plantée, pas transplantée, pas *simplement* traduite comme dans le cas de l’accommodation traditionnelle⁵².

On fait donc face à une première difficulté : dans la pratique, l’idéal d’une indigénéité dès les semailles — selon Allen — se heurte à la nécessité de passer par une contextualisation effectuée par le messenger transculturel, « une traduction [...] inévitablement défectueuse », alors même que, nous dit Luzbetak, on veut « une Église [...] plantée [dans le terroir], pas simplement traduite » !

Passer par une traduction — qui plus est, une traduction défectueuse — pour arriver à un résultat qui ne soit pas simplement une traduction : la difficulté de l’entreprise est manifeste jusque dans les mots utilisés pour la décrire.

Et comment on continue ?

Pour dépasser le stade initial où l’étranger doit montrer le chemin, Hiebert propose trois actions complémentaires :

- encourager l’Église à « s’attaquer à la question de la contextualisation de l’Évangile dans son propre cadre culturel »⁵³ ;
- « enseigner à tous les chrétiens à étudier et à interpréter la Bible pour eux-mêmes, et à mettre son message en pratique dans leur vie »⁵⁴ ;
- « former des dirigeants »⁵⁵.

Mais cette étape aussi pose problème : la nature nous enseigne que l’ADN est transmis au fœtus dès sa conception. Si un projet pionnier d’implantation d’Églises commence avec un missionnaire – par définition un professionnel extérieur au contexte – qui explique l’Évangile de manière contextualisée, la contextualisation étiq­ue faite par un professionnel fera partie de l’ADN de l’Église. Mais pas le gène de l’auto-théologisation, une contextualisation émiq­ue pouvant aussi être faite par des laïcs. Comment alors le missionnaire convaincra-t-il, dans un

⁵² LUZBETAK, *The Church and Cultures*, p. 79. Italiques dans l’original.

⁵³ HIEBERT, *Mission et culture*, p. 242.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 244-245.

⁵⁵ HIEBERT, *Anthropological Insights*, p. 215.

second temps, les premiers membres de l'Église, relativement peu formés par rapport à lui, de devenir des leaders « capables [...] de s'attaquer aux questions théologiques qui se posent à l'intérieur de leur contexte culturel »⁵⁶

Hiebert est conscient du problème et le décrit assez longuement⁵⁷, tout en nous disant qu'« il est particulièrement urgent que nous, les évangéliques, nous encourageons des dirigeants indigènes à devenir des théologiens »⁵⁸. Mais que veut dire urgent ? Hiebert nous avait déjà dit que l'expérience générale est que cela prend deux ou trois générations jusqu'à ce que des théologiens locaux suffisamment formés osent soulever des questions sur les insuffisances de l'étranger en matière de théologie contextualisée⁵⁹. Comment éviter, entre-temps, l'introduction massive d'une théologie peu ou non contextualisée – et son corollaire : l'absence de réponses adéquates aux questions soulevées par le contexte ? Et si la souffrance et l'aliénation, les tensions et les conflits, et le syncrétisme étaient des caractéristiques de la période sans contextualisation, de la période où le missionnaire définissait la théologie, comment éviter que ces maux ne se répètent en attendant que l'Église ose se lancer dans l'auto-théologisation ?

Bilan

Il est facile pour une Église mûre de trouver de l'aide dans la littérature missiologique pour se lancer dans une réflexion sur son degré d'adaptation à son contexte et, si nécessaire, pour aller plus loin dans une contextualisation émique (par les insiders). Il est tout aussi facile – et pour s'en convaincre, il suffit par exemple de voir l'abondance de la littérature sur les insider movements – de trouver de l'aide pour démarrer, d'une manière raisonnablement bien contextualisée, un travail d'implantation d'Église dans un milieu transculturel pionnier, pour que, en reprenant les mots de Luzbetak, la traduction du Christ ne soit pas trop défectueuse. Mais où trouver de l'aide pour passer de cette première phase de Hiebert et Luzbetak – la contextualisation étique (par les

⁵⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 244-245.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 245.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 221.

outsiders) – à la deuxième – la contextualisation émique, l'auto-théologisation ? Et surtout pour que ce passage se fasse sans heurts ? Existe-t-il des cas réels de transitions sans heurts de la première étape de l'évangélisation pionnière de Hiebert et Luzbetak à leur deuxième étape ?

Ce que nous apprend la recherche de terrain

Méthodologie

Notre recherche sur le terrain, au Sénégal, a été menée comme une recherche qualitative, par le biais d'entretiens semi-structurés. Dix personnes ayant un rôle de leader d'une Église, d'une structure de formation biblique/théologique ou d'une mission ont été sélectionnées, afin de former un panel aussi représentatif que possible des différentes catégories sociales⁶⁰.

Huit questions, tournant autour de la contextualisation et de l'auto-théologisation, ont été posées, permettant aux personnes interviewées d'exprimer librement leur connaissance du sujet et leurs opinions⁶¹.

Le modèle hérité de l'Histoire

Les progrès des missions évangéliques au Sénégal ont été plus lents que dans la plupart des pays voisins. L'Église, dans les zones du Sénégal à prédominance de religions traditionnelles africaines (RTA), en était à ses tout débuts au moment où le concept de contextualisation a été introduit et commencé à être mis en pratique dans le monde. Le travail dans les

⁶⁰ Nous avons veillé à la diversité en termes d'âge, d'affiliation ecclésiale, et de contexte religieux et géographique d'origine. Le critère homme-femme n'a pas pu être retenu car il n'y avait pas de femmes pasteures au Sénégal, et nous ne connaissions aucune femme qui occupait au moment de la recherche un rôle de leadership ni dans les structures d'enseignement ni dans les missions.

⁶¹ La personne interviewée pouvait ainsi répondre aux questions sur sa compréhension de la terminologie utilisée et de l'impact que les notions de contextualisation et d'auto-théologisation ont sur la vie, la foi et le ministère, dire si elle soutenait ou pas l'idée que la théologie puisse être contextualisée, évoquer les situations au Sénégal où la contextualisation est pratiquée. Et y ajouter librement ses pensées sur tout point connexe suscitées par les huit questions posées.

régions RTA du Sénégal aurait donc pu être influencé par ces notions de contextualisation et d'auto-théologisation. L'a-t-il été ?

Tout au contraire : la recherche de terrain révèle qu'au Sénégal, même aujourd'hui, le modèle non contextualisé reste largement suivi par les missionnaires⁶². Parmi eux, les missionnaires latinos, sud-coréens et d'Afrique centrale ont été décrits plus souvent que les autres comme présentant l'Évangile tel qu'il est exprimé dans leurs pays et dénominations d'origine, sans contextualisation. Pour certains, des mots durs ont été employés, affirmant qu'ils étaient « les pires ». Les missionnaires occidentaux actuellement au Sénégal ont reçu une appréciation légèrement plus positive. Ce constat est étonnant : ce sont précisément les Églises d'Amérique latine, d'Asie et d'Afrique subsaharienne qui se sont battues pour le droit à l'autonomie théologique. Pourtant, les missionnaires venus de ces régions sont perçus comme n'accordant pas ce même droit à ceux à qui ils apportent l'Évangile, malgré le changement de paradigme qu'ils ont eux-mêmes contribué à initier.

Le côté cyclique

Lorsqu'on parle d'atteindre le contexte musulman du Sénégal – environ 95 % de la population –, nos trois interlocuteurs engagés dans un ministère en milieu musulman s'accordent à dire que l'Église sénégalaise, principalement issue d'un arrière-plan RTA, leur impose, sans en être consciente, de suivre son propre modèle d'Église. Selon les mots d'Efwe⁶³ :

La résistance actuelle [à la contextualisation] vient des nationaux, pour ainsi dire. Surtout dans les groupes qui sont plus établis. [...] Il serait presque plus facile de sortir et de commencer quelque chose de complètement nouveau, et vous n'auriez pas cet héritage⁶⁴.

Le modèle historique de la non-contextualisation est donc reproduit à son tour par les Églises du Sénégal⁶⁵. Et nous commençons à observer une attitude cyclique : historiquement, du XVI^e siècle jusqu'en 1971, l'évangélisation du monde s'est faite avec une considération minimale

⁶² RAUBER, « L'auto-théologisation au Sénégal », Annexe 5, code 7.2.3.

⁶³ Efwe, Emwe, Afsen et Capsen sont les pseudonymes de quatre des personnes interviewées.

⁶⁴ RAUBER, « L'auto-théologisation au Sénégal », p. 40.

⁶⁵ *Ibid.*, annexe 5, code 7.2.2.

pour la culture des milieux où l'on œuvrait. Aujourd'hui, plus de cinquante ans après l'introduction du concept de contextualisation, même ceux qui viennent de régions du monde ayant dénoncé ce manque de respect pour les cultures travaillent encore principalement sans respecter les cultures des peuples sénégalais vers lesquels ils sont envoyés. Et l'Église sénégalaise qui en a résulté – et qui se plaint de ce manque de respect de la part des premiers envoyés occidentaux et de ceux du Sud global – peine elle-même à permettre aux ministères engagés en milieu musulman de le faire de manière culturellement respectueuse. Quand, et surtout comment, sortirons-nous de cette spirale ?

La difficulté du passage de l'étiqque à l'émiqque

Le titre de cette sous-section pourrait également être formulé ainsi : « la difficulté du passage d'une contextualisation faite par des personnes extérieures au milieu (étiqque) à l'auto-théologisation (émiqque) ». Dans le cadre de notre recherche, une seule contribution a abordé ce sujet, car une seule personne, Emwe, était arrivée à ce stade du travail et donc consciente de la nécessité de cette transition. Emwe est un missionnaire, un étranger, qui essaie, comme le recommande Hiebert, d'« enseigner à tous les chrétiens à étudier et à interpréter la Bible par eux-mêmes, et à mettre son message en pratique dans leur vie »⁶⁶. Emwe témoigne :

Même dans une situation où le missionnaire dit « nous ne pouvons pas faire [la théologie contextuelle], c'est à vous de la faire », et à ce moment-là, la volonté du missionnaire n'est pas un obstacle, mais sa position, sa raison d'être et son rôle sont un obstacle. Ainsi, nous sommes l'obstacle à ce moment-là, même lorsque nous disons « s'il vous plaît, faites ceci »⁶⁷.

Plus haut, nous nous demandions s'il existait des cas réels de transition sans heurts entre la première et la deuxième étape de l'évangélisation pionnière, telles que recommandées par Hiebert et Luzbetak. On ne saurait bien sûr généraliser à partir d'un seul exemple, mais l'expérience d'Emwe confirme néanmoins la difficulté d'introduire l'auto-théologisation comme deuxième étape.

⁶⁶ HIEBERT, *Mission et culture*, p. 244-245.

⁶⁷ RAUBER, « L'auto-théologisation au Sénégal », p. 41.

Souffrance et aliénation, tensions et conflits, et syncrétisme

Ces mots ont déjà été introduits dans la partie historique comme des effets négatifs inhérents à la non-contextualisation. Dans la recherche de terrain, nous avons veillé à ne pas poser de questions directes sur la présence de ces symptômes au Sénégal, pour ne pas induire des réponses qui ne seraient pas spontanées. Mais nous sommes restés attentifs aux manifestations possibles de ces effets négatifs dans les contributions, et elles n'ont pas manqué dans les réponses aux questions de recherche posées.

Syncrétisme

En réponse à la question de savoir si la valeur de la contextualisation a été reconnue par les églises du Sénégal, nos interlocuteurs ont donné des exemples de points pour lesquels les croyants ont besoin aujourd'hui de comprendre la différence entre ce que dit leur culture et ce que dit l'Évangile. Et cela montre clairement une appréciation de la valeur de la contextualisation : on cherche à évaluer la culture à la lumière des Écritures, on cherche des réponses bibliques à des questions soulevées par la contexte. Mais indirectement, cela implique aussi que les missionnaires qui ont apporté l'Évangile n'ont pas répondu à ces questions et ont laissé les croyants en difficulté par manque d'un enseignement pertinent.

Un exemple donné par Afsen : la pratique des sacrifices locaux a été interdite, au lieu de montrer que le sacrifice de Jésus les rendait inutiles⁶⁸. Afsen souligne la différence entre la conception du sacrifice dans la théologie occidentale, qui le lie à l'expiation et la conception locale où le sacrifice est lié à la prière à l'idole et est le préalable à toute demande, comme du travail, ou une épouse, ou encore la protection contre un mauvais sort⁶⁹. Dans une situation de crise, la tentation sera grande de

⁶⁸ *Ibid.*, p. 38-39.

⁶⁹ Cette partie sur le sens traditionnel du sacrifice n'a pas été rapporté dans notre travail sur l'auto-théologisation au Sénégal, mais fait partie des contributions reçues lors de la recherche sur le terrain.

revenir aux sacrifices pour obtenir ce dont on a besoin, tombant ainsi dans ce que Tite Tiénou appelle le « synchrétisme pratique »⁷⁰.

Domination, tensions et souffrance

Malgré l'atmosphère positive, amicale et paisible, nous avons relevé dans les entretiens bien des mots indiquant la souffrance des personnes interviewées ainsi que la tension qu'elles vivent avec ceux qui continuent à agir d'une manière insensible à la culture locale.

Ces plaintes parlent de la nécessité de devoir s'opposer aux missionnaires quand ceux-ci cherchent à imposer leurs décisions basées sur une mauvaise compréhension de la culture. Elles disent que, lors de la transmission de la responsabilité générale de la direction d'une dénomination, les missionnaires vont garder la direction de l'école biblique, et donc continuer à contrôler la théologie enseignée. Ces plaintes parlent de clashes, de contrôle, de manipulation par le missionnaire, de théologie importée, du fait que l'Occident envoie des enseignants qui, en plus d'une approche peu ou pas contextualisée, occupent l'espace et empêchent depuis des années les réunions de pasteurs sur la contextualisation de se tenir⁷¹. Alors qu'ils auraient besoin de réfléchir⁷². Ce n'est pas sans rappeler la plainte de nos frères du Sud Global de la première partie du XXe siècle⁷³.

⁷⁰ Tite TIÉNOU, « Issues in the Theological Task in Africa Today », *East Africa Journal of Evangelical Theology*, vol. 1, no. 1, 1982, p. 5.

⁷¹ RAUBER, « L'auto-théologisation au Sénégal », p. 42.

⁷² La fin de la pensée de Capsen n'avait pas été rapporté dans notre travail sur l'auto-théologisation au Sénégal, mais fait bien partie des contributions reçues lors de la recherche sur le terrain.

⁷³ Voir par exemple Musa W. DUBE, « Reading for decolonization (John 4.1-42) », in *John and Postcolonialism. Travel, Space, and Power*, sous dir. Musa W. DUBE et Jeffrey L. STALEY, Londres, Sheffield Academic Press, 2002, p. 51 ; John S. MBITI, « Christianity and African Culture », *Journal of Theology for Southern Africa*, vol. 20, 1977, p. 30 ; Kofi APPIAH-KUBI & Sergio TORRES (sous dir.), *African Theology en Route*, Maryknoll, Orbis Books, 1979, p. viii.

Bilan

Si notre recherche de terrain montre que l'Église du Sénégal a compris la valeur de la contextualisation et cherche à progresser dans cette direction – partie à laquelle nous avons seulement fait allusion dans cet article –, elle met aussi en évidence que le modèle principal utilisé actuellement dans l'évangélisation transculturelle dans ce pays montre peu ou pas de respect des cultures locales. De plus, de manière cyclique, ceux qui ont souffert à cause d'une non-contextualisation dans l'évangélisation de leur contexte reproduisent ce modèle à l'identique. Et, finalement, que tous les symptômes négatifs classiques liés à la non-contextualisation se retrouvent aussi dans l'évangélisation récente du Sénégal.

Conclusion

L'histoire de l'Église est inséparable de l'histoire du monde. Mais si Jésus nous rappelle que notre place est dans le monde sans que nous soyons simultanément du monde (Jn 17.11, 14-16), vivre cette double réalité a toujours été une difficulté, tant dans l'histoire de l'Église que dans notre expérience personnelle. En ce sens, constater que, pendant plusieurs siècles, l'Église de l'Occident a partagé avec son contexte une même vision de la supposée supériorité de sa civilisation chrétienne n'est pas un jugement sur ceux d'une autre époque, mais la reconnaissance que nous sommes tous trop « du monde », que nous avons tous des œillères, des angles morts, des domaines où nous ne sommes pas conscients de notre alignement de pensée sur celle du monde plutôt que sur celle du Christ. Pardon, Seigneur, pour ces siècles d'aveuglement, à nous les Occidentaux, sur cette question. Pardon, à vous, nos frères et sœurs des « terres de mission », pour les souffrances que nous vous avons infligées.

L'introduction du mot contextualisation a marqué un tournant. L'Église reconnaissait enfin la valeur de toutes les cultures, et la nécessité pour le semeur dont parlait Jésus de semer sa semence dans les bonnes terres de chaque peuple, et non de faire des pépinières dont on pourrait ensuite exporter les jeunes plants. Ce terme invite à la fois le messager transculturel à transmettre le message de l'Évangile avec un profond respect pour la culture hôte, et permet en même temps aux Églises « en terre de mission » – qui avaient souffert jusqu'ici de la non-prise en compte de leur contexte – de faire un rattrapage : pouvoir réfléchir sans

stigmatisation à ce que l'Évangile signifie dans leur propre culture. Le mot auto-théologisation, de son côté, rappelle au même messenger transculturel que sa contextualisation « étique » sera toujours insuffisante, et que l'un de ses rôles est de favoriser, le plus tôt possible dans le processus, l'implication des personnes du contexte dans la formulation de la théologie.

La pratique – qu'elle soit formulée sous forme de résultats d'une recherche de terrain ou de réflexions missiologiques comme celles de Hiebert ou Luzbetak – met en évidence la quasi-impossibilité du passage à l'auto-théologisation dès lors qu'on découpe le processus d'évangélisation en deux étapes : une contextualisation assurée d'abord par le missionnaire extérieur, suivie plus tard par une auto-théologisation menée par la jeune Église. Dans l'attente du démarrage de cette deuxième étape, tous les errements sont possibles : contextualisations insuffisantes voire inexistantes, reproduction cyclique de modèle sans contextualisation, ou incapacité du missionnaire à répondre de manière biblique aux questions soulevées par le contexte. Et cela, simplement parce qu'il est un étranger, qui ne voit que la partie émergée de l'iceberg culturel et ne parvient pas à décrypter ce qui se passe sous la ligne de flottaison de la culture et de la vision du monde. Les symptômes classiques repérés dans la période de non-contextualisation d'avant 1971 suffisent à nous convaincre qu'il y a un problème, au moins au Sénégal.

Y a-t-il des expériences réelles de transition sans heurts entre ces deux étapes ? Si elles existent, elles ne sont guère mises en avant, et mériteraient de l'être davantage par le monde missiologique.

Existe-t-il d'autres alternatives ? Peut-on ignorer la première étape et commencer directement avec la deuxième ? Autrement dit, impliquer ceux à qui l'on cherche à transmettre le Message dans une forme d'auto-théologisation dès la phase de découverte de l'Évangile, avant même qu'ils ne fassent un premier pas de foi ?

Le témoignage de Paul et David Watson sur l'approche qu'ils ont nommée *Un Évangile contagieux*⁷⁴ semble aller dans ce sens, mais une description précise de son lien avec l'auto-théologisation et une analyse missiologique seraient bienvenues pour aller plus loin.

⁷⁴ David L. WATSON & Paul D. WATSON, *Un Évangile Contagieux*, Romanel-sur-Lausanne, La Maison de la Bible, 2017.

Nous, témoins transculturels engagés dans l'évangélisation pionnière, sommes reconnaissants à nos grands frères pour ces magnifiques pensées qui touchent nos cœurs et nous font dire : « Oui, Seigneur, je veux rester dans la confiance que le Saint-Esprit saura guider, dans le développement de leurs théologies, les convertis de ce peuple jusqu'ici sans accès à l'Évangile. Je veux apprendre à leur accorder l'autonomie théologique, pour que l'Église qui naîtra soit une nouvelle plante, pleinement du lieu, pleinement du temps et pleinement chrétienne. »⁷⁵

Mais nous aurions besoin de davantage d'aide, pour que le rêve de Hiebert, Luzbetak et Allen ne demeure pas un idéal inaccessible.

Bibliographie – pour aller plus loin

ALLEN, Roland, *The Spontaneous Expansion of the Church. And the Causes which Hinder it*, Londres, World Dominion Press, 1956.

COOK, Matthew, HASKELL, Rob, JULIAN, Ruth, TANCHANPONGS, Natee, et WIHER, Hannes pour l'édition française, avec la collaboration de Bernard HUCK (sous dir.), *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, Nuremberg/Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis, 2015.

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

HIEBERT, Paul G., « Cultural Relativism and Theological Absolutes », *Direction*, vol. 2, no. 1, janvier 1973. <https://directionjournal.org/2/1/cultural-relativism-and-theological.html>

HIEBERT, Paul G., « Critical Contextualization », *Missiology : An International Review*, vol. XII, No. 3, juillet 1984.

HIEBERT, Paul G., « Metatheology: The Step beyond Contextualization », in *Reflection and Projection: Missiology at the Threshold of 2001*, sous dir. Hans KASDORF et Klaus W. MÜLLER, Bad Liebenzell, Liebenzeller Missions Verlag, 1988.

⁷⁵ Cette prière est un patchwork de citations de HIEBERT, « Cultural Relativism », p. 5 et LUZBETAK, *The Church and Cultures*, p. 79, insérées dans notre réponse à Dieu.

- HIEBERT, Paul G., « Beyond Anti-Colonialism to Globalism », *Missiology: An International Review*, vol. XIX, no. 3, 1991.
- HIEBERT, Paul G., « Critical Issues in the Social Sciences and Their Implications for Mission Studies », *Missiology: An international Review*, vol. XXIV, no. 1, janvier 1996.
- HIEBERT, Paul G., « Chapitre 8 : La quatrième autonomie », *Mission et culture*, St-Légier, Emmaüs, 2002, p. 217-255.
- WATSON, David L. & WATSON, Paul D., *Un Évangile Contagieux*, Romanel-sur-Lausanne, La Maison de la Bible, 2017.