

Missiologie évangélique

Vol. 14, n° 1, 2026



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. 3-4.

Le « salut lignager » bamiléké : analyse d'une vision du monde en tension avec l'Évangile.

Maurice Yomsi, p. 5-24.

La notion d'âme à la lumière de la Bible et des sciences : une étude anthropologique et missiologique.

Hannes Wiher, p. 25-61.

Richesse et apports pour la mission d'une lecture de la Bible avec un arrière-plan asiatique.

Jerry Hwang, p. 62-69.

La missiologie de la vie publique et ses implications pour le contexte français.

Rachel Spencer, p. 70-88.

Editorial

Damien Wary

Pour ce nouveau numéro de Missiologie Évangélique nous avons la joie de vous proposer un panel aussi varié (dans leurs origines et leurs manières d'aborder la mission) que cohérent (dans leur passion commune à vivre et faire vivre la mission).

Maurice Yomsi se base sur le modèle missiologique « wiherien » d'analyse de la vision du monde par le biais de cinq concepts sotériologiques (Dieu, être humain, mal, péché, salut), pour examiner le progrès de l'évangile au sein du peuple Bamiléké. L'auteur décrit avec précision les mécanismes qui sous-tendent la compréhension du monde de ce peuple et donne par là un exemple concret d'analyse culturelle qui vient se mettre au service de la mission.

Hannes Wiher propose une analyse poussée des termes liés à la notion d'âme. En missiologue accompli, il prend le parti de démontrer comment les diverses visions du monde peuvent s'enrichir mutuellement sur le sujet. Une anthropologie biblique équilibrée n'oppose pas une vision analytique et une vision holistique mais les combine harmonieusement.

Jerry Hwang, fort de sa riche expérience à la fois dans le domaine de la théologie biblique et de la missiologie, vient nous secouer en montrant comment dans notre contexte occidental notre compréhension de l'Ancien Testament peut nous servir de pont afin de mieux saisir les visions du monde asiatiques. À la lecture, on constatera aisément que la réciproque est aussi vraie : les visions du monde asiatiques viennent éclairer une « face cachée » de l'Ancien Testament, qu'il s'agisse ici des accents asiatiques du livre de Job ou encore du monde invisible du Psaume 121. La récente éclipse solaire devrait d'ailleurs nous pousser sur le plan de la théologie biblique à réapprendre à contempler le soleil, *émerveillés ensemble*, chacun avec nos lunettes sur les yeux, main dans la main.

Rachel Spencer nous livre un avant-goût de ses recherches doctorales dirigées par Stefan Paas : à la suite de la théologie publique, la missiologie publique nous invite à repenser nos stratégies missionnaires afin de vivre fidèlement dans l'espace public en tant que chrétien évangélique. Offrant une solide base biblique, théologique et missiologique, cet article bouscule les lignes et invite à une présence fidèle au sein de la société

française sans se laisser tenter ni par le repli sur soi ni par une confrontation infructueuse avec notre culture. La stratégie d'implantation d'églises est décrite comme parfois trop offensive et restrictive et ainsi remise en question au profit d'une approche missiologique plus sereine et plus large.

Que ces quelques articles soient l'occasion de penser la mission de manière toujours plus précise, profonde et concrète à la fois.

Le « salut lignager » bamiléké : analyse d'une vision du monde en tension avec l'Évangile

Maurice Yomsi¹

Introduction

Jusqu'à ce jour, le peuple bamiléké attend encore d'être touché en profondeur par l'Évangile². Ce peuple, très actif et dynamique dans le domaine économique, est doté d'une culture traditionnelle riche³. Pourtant, dans sa majorité, il continue à considérer l'Évangile comme l'invasion d'une culture étrangère, hostile à ses traditions et dangereux pour son épanouissement culturel. Il apparaît en effet que le contact des Bamiléké avec l'Évangile depuis le début du XXe siècle n'a pas entièrement abouti à un dialogue productif ; en conséquence, la tension entre sa vision traditionnelle du monde et celle véhiculée par l'Évangile demeure vive.

Le nœud de cette tension réside dans le fait que la conversion au Christ n'a souvent pas atteint le niveau de la « vision du monde ». À cet égard, la vision du monde peut être comprise comme une carte mentale constituée de présuppositions cognitives, évaluatives et affectives qui organisent la vie d'un peuple⁴. Hannes Wiher suggère que la vision du monde peut être opérationnalisée par cinq concepts : Dieu, l'être humain, le mal, le péché

¹ Le Rév. Dr. Maurice Yomsi enseigne dans plusieurs facultés de théologies évangéliques au Cameroun, y compris la FATEB et la FATECAM. Sa recherche porte principalement sur la communication de l'Évangile auprès des Bamiléké du Cameroun. Sa thèse de doctorat (PhD), soutenue à la FATEB en été 2026, est intitulée « L'Évangile pour le peuple bamiléké : enjeux et défis du salut lignager ».

² Pour comprendre cette notion, voir Hannes WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur (seconde partie) », *Théologie évangélique* vol. 12, 3, 2013, p. 61-88.

³ Emmanuel GHOMSI, « Les Bamiléké du Cameroun : essai d'étude historique des origines à 1920 », thèse de doctorat soutenue à la Faculté des Lettres de Paris en 1972, p. 16.

⁴ WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur (première partie) », p. 76.

et le salut⁵. Or, l'absence de transformation à ce niveau profond peut conduire inéluctablement à un syncrétisme qu'on peut qualifier de « christiano-païen »⁶.

Dès lors, cet article pose la question suivante : comment la conception bamiléké de Dieu, de l'être humain, de mal, de péché et de salut configure-t-elle un système de « salut lignager » qui entre en tension avec le message de l'Évangile ?

L'objectif de cet article est de proposer une analyse de la vision bamiléké du monde à partir de ces cinq notions pour dégager les besoins et les aspirations fondamentaux de ce peuple.

Pour ce faire, notre méthodologie repose sur une approche qualitative combinant des données documentaires et des recherches empiriques issues d'entretiens avec des patriarches, des notables et des experts bamiléké. Nous utilisons comme fondement exégétique linguistique l'anthropologie cognitive⁷ et comme cadre d'analyse le modèle des cinq concepts sotériologiques de Hannes Wiher⁸. Ce modèle d'analyse est utile, car il permet d'interroger les réalités transcendantes, la nature de l'être humain, la nature du mal et du péché, ainsi que la solution salvifique proposée par une culture. Afin d'entamer cette réflexion, il convient d'examiner en premier lieu le rapport du peuple bamiléké à l'Être suprême.

I. L'Être suprême des Bamiléké

Dans le contexte bamiléké il existe une conception de l'existence d'un Être suprême dont les attributs sont tantôt en continuité, tantôt en discontinuité avec le Dieu de la Bible. Dès lors, afin d'explorer cette notion, nous nous focaliserons sur son identité et ses attributs.

⁵ Voir WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur (seconde partie) », p. 64-66.

⁶ Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews. An Anthropological Understanding on How People Change*, Grand Rapids, Baker 2008, p. 10.

⁷ Robert BADENBERG, « *Exister sans plus* », ce n'est « même pas exister ». *Recherche ethnolinguistique sur la vision du monde et la notion de personne des Bemba*, Carlisle, Langham, 2025, p. 39.

⁸Hannes WIHER, *Who Are You, and Who Am I? Learning to Understand Peoples and Their Cultures to Improve Relationships and the Sharing of the Good News*, Carlisle, Langham, 2024, p. 45.

A. Identité et attributs de *Si*

Il convient de noter que l'Être suprême dans la culture ghomala⁹ s'appelle *Si*, un terme signifiant « sol » ou « terre ». Il est également nommé *Tsepo*, c'est-à-dire celui qui est au-dessus de tout. Par ailleurs, *Si* peut aussi représenter un insecte qui présage de bonnes nouvelles à ceux qui le voient. Selon le voyant et guérisseur bamiléké Dzuyokam, cet insecte est appelé *ngamdo*¹⁰. Quoi qu'il en soit, contrairement à l'affirmation de Jean Hurault selon laquelle « la notion d'un dieu suprême créateur du monde ne paraît pas se rencontrer » chez les Bamiléké¹¹, nos recherches confirment que les Bamiléké conçoivent un Être suprême créateur, omniscient, omnipotent, à la fois invisible et insaisissable¹².

B. *Si* : une divinité entre immanence et transcendance

Sur le plan théologique, à l'opposé de W. J. Edmonston-Scott qui pense que chez les Bantu l'Être suprême n'est pas immanent¹³, la croyance bamiléké rejoint plutôt la thèse d'E. Bolaji Idowu (1913-1993) selon laquelle la pensée générale en Afrique est une croyance simultanée en un Dieu immanent et en un Dieu transcendant¹⁴.

Concrètement, la croyance bamiléké affirme l'immanence de Dieu à travers des sanctuaires naturels (*mtsopsi*)¹⁵. Toutefois, elle met

⁹ L'aire linguistique ghomala' telle que définie par la cartographie administrative des langues du Cameroun constitue la délimitation de cet article. Pour plus d'informations, voir : Charles BINAM BIKOI et al., *Cartographie administrative des langues du Cameroun*, Yaoundé, Cerdotola, 2012, p. 99.

¹⁰ Franc DZUYOKAM interviewé à Bandjoun le 6 mai 2023 en tant que voyant et guérisseur bamiléké.

¹¹ Jean HURAUULT, *La structure sociale des Bamiléké*, Paris, Mouton, 1962, p. 116.

¹² Pola WABO interviewé à Yaoundé le 11 juillet 2023 en tant que fils du village Bandjoun.

¹³ W. J. EDMONSTON-SCOTT, *Elements of Negro Religion. Being a Contribution to the Study of Indo-Bantu Comparative Religion*, Édimbourg, Morrison and Gibb, 1988, p. 6.

¹⁴ E. BOLAJI IDOWU, *African Traditional Religion. A Definition*, Londres, SCM, 1973, p. 155.

¹⁵ Emmanuel TCHUMTCHOUA a été consulté le 06 septembre 2025 en tant qu'expert et originaire bamiléké de l'aire ghomala'. Il est professeur d'histoire et chef de département d'histoire à l'Université de Douala.

particulièrement l'accent sur sa transcendance. En effet, la majorité des Bamiléké considèrent que cet Être suprême est éloigné de leurs préoccupations quotidiennes. Selon l'explication du notable et du secrétaire du Chef de Batié, Nzegang, « *Si* est très occupé », car il aurait tant de choses à créer et à planifier qu'une audience est nécessaire pour l'approcher¹⁶. C'est d'ailleurs ce qui pousse Elizabeth Isichei à décrire l'Être suprême en Afrique comme un « Grand Dieu éloigné »¹⁷.

Il en résulte que, pour la majorité des Bamiléké, le bien, le bonheur et la bénédiction qu'ils reçoivent de *Si* sont intimement liés non pas à une foi abstraite, mais à l'harmonie de leur relation avec leurs ancêtres. En d'autres termes, cette perception justifie le recours aux ancêtres comme médiateurs indispensables. Ce constat nous mène naturellement à examiner comment la conception même de l'être humain soutient ce besoin de médiation.

II. L'anthropologie bamiléké : du double spirituel à l'être communautaire

D'emblée, la pensée de Clifford GEERTZ (1926-2006), selon laquelle l'être humain est le produit de la culture¹⁸ confirme l'analyse des données recueillies sur le terrain. En effet, pour comprendre l'homme bamiléké, il faut d'abord décrypter la manière dont sa culture appréhende et organise son être.

A. Les composantes de l'être humain (*Monoun*)

Chez les Bamiléké, l'être humain (*Monoun*) est un sujet qui pense et agit volontairement. Toutefois, sa constitution dépasse de loin la simple enveloppe charnelle. Outre le corps physique (*naye*), l'anatomie intègre toute une série de centres vitaux tels que : *theu* « tête », *shwe* « bouche », *ntugn* « cou », *bôp* « thorax » *vam* « ventre », *mpû* « mains », *mkwe* « pied », *mbetse* « yeux ». À ce titre, il est intéressant de noter que *mtegn* « oreilles »

¹⁶ André NZEGANG GUEPSI a été interviewé à Batié le 05 mai 2023 en tant que notable et secrétaire du Chef de Batié.

¹⁷ Elizabeth ISICHEI, *The Religious Traditions of Africa. A History*, Londres, Westport, 2004, p. 230.

¹⁸ Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 52.

peuvent être deux ou quatre selon les capacités de la personne d'entrer dans le monde parallèle¹⁹.

Au-delà de ces membres l'humain chez les Bamiléké est doté d'un corps immatériel où loge le « siège des sentiments, de l'intellect et du caractère » (SSIC). C'est *tum* (cœur) qui représente ce SSIC. Le SSIC est l'endroit du corps où l'on expérimente la joie (*senye*, en ghomala'), la peur (*ewae*, en ghomala') ou la colère (*lùn*, en ghomala')²⁰. Cependant, malgré la complexité de cette structure interne, l'aspect le plus fondamental de cette anthropologie demeure sans conteste l'existence du *ghenye*.

B. *Ghenye* et la survie après la mort

Fondamentalement, le *ghenye* est une entité immatérielle qui coexiste avec le corps et peut agir indépendamment de lui, comme on l'observe notamment dans les rêves. À ce titre, il fait office de pont entre le monde visible des vivants et l'univers invisible des esprits, des ancêtres et des divinités.

Pour mieux saisir cette notion, on peut comparer *Ghenye* au reflet de la personne dans un miroir. Ce reflet serait la forme identique invisible et spirituel de la personne physique. Il convient toutefois de souligner qu'il semble ne pas avoir de termes équivalents strict en français. Certes on peut tenter de le traduire par « esprit », « âme », « respiration » ou encore par « souffle », mais ses caractéristiques essentielles indiquent avant tout qu'il s'agit de la personne elle-même, sous une forme immatérielle. C'est ce que Lothar Käser qualifie de « double spirituel »²¹.

Par ailleurs, une particularité que l'on retrouve chez les Bamiléké est la possibilité pour une personne de s'associer à un animal. C'est ainsi que, lorsque cette personne meurt, son double manifeste des apparitions²². Selon Léon Kamga, *ya'* serait l'aspect de l'humain qui s'associe avec l'animal possédant les éléments vitaux du *ghenye*²³.

¹⁹ Selon Timothé FOTSO interviewé à Batié le 7 mai 2023 en tant que notable du village Batié.

²⁰ Pour la notion de SSIC, voir Lothar KÄSER, *Voyage en culture étrangère. Guide d'ethnologie appliquée*, Charols, Excelsis, 2015, p. 170.

²¹ *Ibid.* p. 237.

²² *Ibid.*

²³ LÉON KAMGA, *Le B-A BA de la pensée bamiléké. Introduction au discours des peuples bamiléké*, Yaoundé, Afrédit, 2015, p. 59.

Toutefois, l'enseignant de langue Ghomala' Djuembon fait une importante distinction capitale entre ces deux notions (*ghenye* et *ya'*). D'après son analyse, *ghenye* est ce qui rentre chez *Si* après la mort d'une personne, tandis que *ya'* est l'aspect de l'homme qui devient ancêtre²⁴. En ce sens, *Ya'* pourrait être le centre vital du *ghenye*. Ce centre vital est l'essence de *ghenye* ; c'est-à-dire ce sans quoi *ghenye* perdrait toute sa substance et son existence. *Ya'* pourrait aussi être la manifestation de l'esprit bienveillant qui repose dans les lieux sacrés familiaux.

En définitive, il semble ne pas exister un consensus sur l'identité de l'être qui survit à la mort ou de l'aspect de l'être humain qui s'associe aux animaux. Cependant, l'idée selon laquelle cette entité ou ces entités existent est une réalité dans la culture bamiléké. Au regard de nos recherches, *ya'* serait l'aspect de *ghenye* qui reste en contact avec les humains après la mort. Il semble donc que *ya'* deviendrait l'ancêtre.

Cette survie de l'individu par-delà la mort ne se conçoit cependant pas de manière isolée, car elle s'inscrit dans une structure sociale précise.

C. L'individu comme être communautaire

Au-delà de sa structure matérielle et immatérielle, le Bamiléké est intrinsèquement un être communautaire qui ne peut exister en dehors de son groupe. En effet, l'individu isolé ne représente rien aux yeux de la société. L'identité se décline par la lignée : le titre, le village, le nom du père et celui du fondateur de la concession. C'est précisément cette réalité qui conduit Enoch Katte Kwayeb à affirmer dans son ouvrage, *Les institutions de droit public du pays bamiléké (Cameroun) : Évolution et régime actuel* (1960) que l'individu doit s'intégrer dans le groupe pour bénéficier de la solidarité collective²⁵. Selon cet auteur, il en ressort que l'identité individuelle chez les Bamiléké tend à se fondre dans celle de la communauté.

Par extension, cette fusion de l'individu dans la lignée explique pourquoi la procréation est érigée en valeur cardinale : elle est le

²⁴ DJUEMBON, consulté à Bandjoun le 09 mai 2024

²⁵ Enoch KATTE KWAYEB, *Les institutions de droit public du pays bamiléké (Cameroun). Évolution et régime actuel*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1960, p. 37.

mécanisme même de l'immortalité. Comme le souligne Michel Kenmogne, « personne ne meurt dans la société bamiléké sauf s'il n'a pas laissé en place un successeur »²⁶. Dans cette optique, la procréation est au-delà d'un acte biologique ; elle enclenche le processus de l'immortalité.

En somme, la survie après la mort chez les Bamiléké dépend donc de la présence d'un successeur (*dzu*) en qui l'esprit du défunt continue de vivre. Dès lors, cette conception de la survie transforme radicalement la notion de salut. Il ne se conçoit pas de manière individuelle, mais comme la perpétuation de la lignée sous la protection des ancêtres.

Cette nécessité de continuité lignagère nous amène à approfondir le rôle pivot de ceux qui, bien qu'invisibles, assurent la stabilité du groupe : les ancêtres.

D. La relation des Bamiléké avec leurs ancêtres

Dans cette vision du monde, le culte rendu à *Si* passe impérativement par des intermédiaires, principalement les ancêtres. Cette relation s'établit dans des lieux précis : le sanctuaire des crânes (*dientsefe*), réservé au lignage, et les lieux sacrés (*mtsop si*). À cet égard, le rôle des voyants (*mkamsi*) est ici crucial, car ils décodent les causes des malheurs et indiquent les rituels nécessaires pour restaurer l'harmonie avec les ancêtres.

Toutefois, il est important de noter que la relation entre les ancêtres et leurs progénitures est généralement marquée par la crainte que par l'affection²⁷. C'est poussé par la peur pour leur sécurité qu'une partie des Bamiléké chercherait le contact ou resterait en contact avec leurs ancêtres²⁸.

Le contact entre les ancêtres et les membres de leurs familles peut être direct ou indirect. Tous les enquêtés à nos interviews indiquent que ce

²⁶ Michel KENMOGNE, « L'Église et l'institution successorale chez les Ghomala' de l'Ouest Cameroun : entre mutisme et dialogue », in *Vivre l'Évangile en Contexte*, sous dir., Michel KENMOGNE et Ruben POHOR, Yaoundé, Initiative Francophone, 2021, p. 123.

²⁷ Geoffrey PARRINDER, *African Traditional Religion*, 3e ed., Londres, Sheldon Press, 1954, p. 59.

²⁸ Benjamin AKOH AMBE, *Funérailles et Pratiques des Sacrifices dans les Traditions Bamilékés. Comment inculturer les funérailles et le culte des crânes*, Baffoussam, imprimerie populaire, 2011, p. 71.

contact passe généralement par les rêves. La progéniture peut donc recevoir de ses ancêtres des directives, des instructions, des avertissements, des blâmes et même des menaces. À ce propos, Victor Barnouw (1915-1989) considère que l'animisme tire ses origines des rêves²⁹. Ce qui selon lui ferait du contact avec les ancêtres les origines de la religion bamiléké. Toutefois, nous pensons que même sans les rêves, la religion bamiléké existerait encore, puisque les ancêtres peuvent entrer en contact avec leurs progénitures par d'autres moyens. C'est par exemple le cas des *mkamsi* « voyants » et des *mdzu* « successeurs ».

Ainsi, les ancêtres peuvent s'adresser ou entrer en contact avec leurs progénitures de manière indirecte. Dans ce cas, ceux-ci font intervenir les intermédiaires pour communiquer leur pensée à leurs progénitures. *Mkamsi* et *mdzu* semblent être les personnes les plus sollicitées à cet effet. Toutefois l'on doit au préalable remplir les conditions d'ancestralité pour pouvoir secourir ou pourvoir aux besoins de sa progéniture³⁰.

Lorsqu'on devient ancêtre, on joue principalement le rôle de médiateur entre *Si* et ses descendants. Ceux-ci sont tenus de respecter les consignes et les traditions laissées par les ancêtres pour bénéficier de leurs bénédictions. La relation entre les ancêtres et leur lignée peut être en tension lorsque ceux-ci ne se soumettent pas à leurs traditions. Elle peut aussi être dynamique lorsque ces derniers respectent les normes coutumières et traditionnelles reçues des ancêtres.

En définitive, les sollicitations adressées à *Si* par le biais de la médiation ancestrale concernent prioritairement la santé, la prospérité et la protection contre les ennemis. Il en ressort que le salut bamiléké ne se définit pas comme une libération abstraite ou eschatologique, mais plutôt comme une garantie de continuité et de sécurité au sein de la cellule familiale. C'est ce que l'on peut appeler un « salut lignager ». Or, force est de constater que la médiation ancestrale qui soutient ce salut entre en tension avec la figure de l'unique médiateur entre Dieu et les hommes que proclame la Bible : Jésus-Christ (1 Tm 2.5). Ce décalage nous invite désormais à explorer plus spécifiquement les racines de cette rupture en abordant les notions de mal et de péché.

²⁹Victor BARNOUW, *An Introduction to Anthropology*, 3^e ed., Homewood, The Dorsey Press, 1978, p. 219.

³⁰ Pour les conditions à l'ancestralité, voir Dieudonné WATIO, « Le culte des ancêtres chez les Ngyemba et ses incidences pastorales », thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris-Sorbonne en juin 1986, p. 26-29.

III. Les notions de mal et de péché chez les Bamiléké

À la différence des catégories théologiques occidentales qui se basent sur la distinction de κακός (ce qui est naturellement et moralement mauvais, pernicieux ou destructif)³¹ et de ἀμαρτία (un manquement aux standards humains ou divins, un état ou une puissance qui pousse à agir mal)³², les Bamiléké n'opèrent généralement pas de distinction entre ces deux notions. En réalité, les deux termes grecs renvoient à la notion unique de *nwechepong* chez les Bamiléké, qui signifie littéralement « une chose qui n'est pas bonne ».

A. La nature de *nwechepong* : une approche holistique du mal

En nous appuyant sur la typologie de John Mbiti, nous pouvons diviser *nwechepong* en deux dimensions : le mal naturel et le mal moral³³.

D'une part, *nwechepong* en tant que « mal naturel » correspondrait à « ces expériences dans la vie humaine qui engagent la souffrance »³⁴. Plusieurs expériences humaines « naturelles » peuvent effectivement entraîner la souffrance humaine. Ainsi, chez les Bamiléké, cette souffrance humaine peut être aussi considérée comme un *nwechepong*.

Cependant, sur la base des recherches de Cameron Robert Mitchell, dans les sociétés africaines ces phénomènes qu'on peut qualifier de *mnwechepong* « maux » naturels ne sont pas toujours considérés comme naturels³⁵. Dans la même veine, *nwechepong* moral chez les Bamiléké renvoie à « ce que l'être humain fait contre son prochain »³⁶.

³¹ Joseph HENRY THAYER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament: Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, New York, Harper & Brothers., 1889, p. 320-321.

³² William ARNDT *et al.*, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 50-51.

³³ John S. MBITI, *La philosophie et les religions africaines*, Nairobi, Heinemann, 1969, p. 213.

³⁴ *Ibid.* p. 214.

³⁵ Cameron Robert MITCHELL, *African Primal Religions*, Texas, SCM Press, 1977, p. 64.

³⁶ *Ibid.*

D'autre part, et dans la même veine, *nwechepong* moral quant à lui pourrait renvoyer à la violation des normes et des coutumes, liées à l'éthique sociale. Il s'agit des normes qui régissent la conduite dans la société³⁷. C'est le cas du manque de respect aux autorités, aux aînés et surtout au chef du village³⁸. C'est aussi le cas pour la non-soumission aux jours interdits du calendrier bamiléké ou de taper le tam-tam pendant l'année culturelle bamiléké³⁹. Il inclut aussi le manque de respect à ses ancêtres. Manquer du respect à ses ancêtres c'est délibérément choisir de ne pas obéir aux instructions qu'ils ont laissées pendant qu'ils étaient parmi les vivants⁴⁰. Il peut aussi consister à ne pas suivre les injonctions qu'ils donnent depuis le monde des ancêtres par *mkamsi* « voyants »⁴¹. Il s'agit aussi du fait de souiller les lieux sacrés en y allant offrir des sacrifices sans la permission du *dzu* « successeur »⁴². L'analyse de ces notions nous permet de comprendre que *nwechepong* n'est jamais un acte isolé ; il est une rupture d'équilibre dont les répercussions sont immédiates.

B. Manifestations et conséquences du mal

Fondamentalement, le mal se manifeste par la rupture de l'ordre établi. Dans cette perspective, le mal est intrinsèquement lié à la négligence face aux exigences des ancêtres ou à la violation des interdits coutumiers.

L'une des fautes les plus graves qu'un Bamiléké puisse commettre est de *ne tak ban lou na mta*, littéralement « laisser la pluie tomber sur les ancêtres »⁴³. Cette négligence consiste à ne pas recueillir le crâne de son ancêtre pour le mettre dans un sanctuaire à l'abri des intempéries.

³⁷ MBITI, *La philosophie et les religions africaines*, p. 213.

³⁸ Calvin GANNOU a été interviewé à Yaoundé le 20 juillet 2023 en tant qu'un jeune originaire de Bamendjou.

³⁹ Cédric NGASSA a été interviewé à Yaoundé le 18 juillet 2023 en tant que jeune Bassaba.

⁴⁰ Jean FOTON a été interviewé à Yaoundé le 30 juillet 2023 en tant qu'originaire de Bamendjou.

⁴¹ Jean de Dieu LIALO a été interviewé à Yaoundé le 25 juillet 2023 en tant qu'originaire de Baham.

⁴² Roméo NGOUSSO a été interviewé à Yaoundé, le 16 juillet 2023 en tant que notable Bayangam.

⁴³ *Ibid.*

De même, d'autres manquements graves concernent la volonté de *new pi tse* c'est-à-dire « faire disparaître le nom de l'ancêtre »⁴⁴. Plusieurs actions constituent cette infraction. Cela inclut des actes tels que *ne fing twesi* « vendre la tombe » ou plus explicitement « vendre la maison de l'ancêtre »⁴⁵, ou encore *ne kangne ne fowoh* « ne pas continuer les fonctions de son ancêtre à la chefferie »⁴⁶.

Une autre offense généralement considérée comme lourde, est celle de *ne kangne ne fikwoh* « refuser de faire descendre la chaise ». Il s'agit d'un acte de rébellion d'un *dzu* « successeur » qui refuse d'appartenir à la société secrète de son ancêtre.

Il est intéressant de noter que la punition des ancêtres dépend du genre de l'ancêtre offensé. Selon les observations de Fotso, la punition infligée par une femme est généralement lente, laissant le temps aux descendants de revenir à la raison, tandis que « lorsque c'est l'homme il frappe pour attirer l'attention »⁴⁷.

Par ailleurs, la sanction est souvent graduelle. Elle débute généralement par des blocages, des opportunités manquées ou des avancements ratés au travail⁴⁸. Si l'offense persiste elle peut dégénérer en « sécheresse financière » et des échecs à répétition⁴⁹, puis en des malheurs physiques (des accidents, des maladies graves difficiles à diagnostiquer à l'hôpital)⁵⁰. En dernier recours, les ancêtres peuvent infliger la peine capitale ou une malédiction capable de poursuivre la lignée jusqu'à la troisième génération⁵¹.

Pour éviter cette malédiction, le contrevenant peut procéder à la réconciliation par l'intermédiaire du médiateur de la famille ou du groupe. Si le délinquant est décédé ou dans l'incapacité de faire les rites de la

⁴⁴ KENGNE BOBDA a été interviewé à Yaoundé le 12 juillet 2023 en tant que jeune de Baham.

⁴⁵ LIALO, interviewé Yaoundé le 25 juillet 2023.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ FOTSO, interviewé à Batié, le 07 mai 2023.

⁴⁸ Joseph FOKOUA a été interviewé à Yaoundé le 10 juillet 2023 en tant qu'originaire de Bandjoun.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ MAKOUDEM, interviewé à Yaoundé le 11 juillet 2023.

⁵¹ Rosine KENMOGNE DZUKU a été interviewée à Yaoundé le 27 juillet 2023 en tant qu'originaire de Baham.

réconciliation, ceux-ci peuvent être accomplis par ses descendants ou ses ascendants⁵².

En somme, cette sanction démontre que les descendants doivent leur salut de la restauration de l'harmonie avec les ancêtres. Ils leur doivent donc soumission et respect. Ainsi, selon la nature du *nwechepong*, qu'il s'agisse de *ne wuoh vagne* « réconciliation » ou de la punition, l'on perçoit que les Bamiléké croient que leur bénédiction ou leur malédiction tirent leur source soit de l'obéissance, soit de la rébellion aux exigences de leurs ancêtres. Lorsqu'un *nwechepong* est causé, celui-ci impose de faire *ne wuoh vagne* « la réconciliation ».

Ne wuoh vagne signifie littéralement « écraser ou effacer ». La majorité des enquêtés de nos interviews pensent que *ne wuoh vagne* est faite chez les Bamiléké soit par l'intermédiaire d'une seule personne soit par l'intermédiaire de plusieurs selon l'ampleur des dégâts causés à l'harmonie du groupe.

D'après nos données empiriques, l'on peut déduire qu'il existe quatre résultats de *ne wuoh vagne*. Elle peut se solder par 1) la restitution (*nè pa*), 2) l'expiation (*vènyè nwè*), 3) la substitution (*puegne*) ou 4) le remplacement (*na tuwé*). Une illustration de la réconciliation dans le cadre de l'évangélisation des Bamiléké est faite par Kenmogne dans son article intitulé « Bible Translation as Justice » (2024)⁵³. Il présente *bvanye* « rite de réconciliation » comme une manière contextuelle de communiquer l'Évangile aux Bamiléké⁵⁴.

Pour ce qui concerne *mnwechepong*⁵⁵ collectifs, c'est Tchumtchoua qui nous fait une description assez détaillée.

La cérémonie de réconciliation que l'on appelle « *Ne wuoh vagne* » est un acte familial et communautaire. Lorsque dans une famille, il y a eu beaucoup de mésententes, de conflits, de trahisons même les plus graves, le chef de famille ou les aînés convoquent une réunion au cours de laquelle et dans le style de la palabre africaine, les participants exposent les problèmes et prennent des résolutions. À la fin de la réunion, on organise cette cérémonie de réconciliation qui consiste à faire lécher à tout le monde une poudre noire mélangée avec de

⁵² TCHUMTCHOUA, consulté le 13 mai 2025.

⁵³ Michel KENMOGNE, « Bible Translation as Justice », *Journal of Translation* vol. 20, n° 1, 2024, p. 121.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ C'est le pluriel de *nwechepong*. En langue Ghomala', le pluriel se forme en ajoutant la lettre « m » au début du mot.

l'huile de palme. Par cet acte, chacun s'engage à faire table rase du passé c'est-à-dire à oublier le passé, à ne plus l'évoquer, à pardonner à son frère et à sa sœur pour repartir sur de nouvelles bases. Ce type de serment se fait en prenant à témoin *Si* et les ancêtres. La violation de ce serment constitue un péché. Cette cérémonie peut se faire aussi au niveau du clan et du village⁵⁶.

Vènyè nwè « expiation »⁵⁷ du mal commis est aussi une sorte de réconciliation pour rétablir l'harmonie brisée par un acte de repentance. *Vagne* « expier » signifie « enlever » ou « ôter » le tort causé à une personne. L'expiation du mal dans l'univers symbolique bamiléké consiste en un ensemble de rituels accomplis pour ôter de la communauté le mal ou ses malédictions. C'est le cas par exemple du sacrifice d'animaux.

Vènyè nwè « expiation » incorpore dans son sens un appel à se repentir. La repentance peut se faire de façon privée, lorsqu'il s'agit d'une offense personnelle et/ou individuelle. L'exemple le plus cité est le fait qu'une personne désignée à la succession refuse de devenir *dzu* « successeur »⁵⁸. L'harmonie de l'ordre établi par les ancêtres étant brisée, *ne wuoh vagne* « réconciliation » consistera donc à aller dans *diemtsefe* « sanctuaire des crânes » de celui auquel on succède pour confesser sa rébellion et s'engager à prendre la succession.

La repentance peut également être publique. Elle peut se faire lors d'une réunion de famille⁵⁹. Le coupable d'une usurpation de titre successoral se lève et demande pardon à la famille d'avoir manipulé pour recevoir la succession⁶⁰. *Ne wuoh vagne* « réconciliation » consistera donc à aller dans *diemtsefe* demander pardon et à restituer la succession à qui de droit⁶¹. Dans les deux cas de « repentance », celle-ci est suivie d'un sacrifice pour apaiser la colère des ancêtres.

⁵⁶ TCHUMTCHOUA, consulté le 06 octobre 2025.

⁵⁷ L'expiation du mal dans l'univers symbolique bamiléké consiste en un ensemble de rituels accomplis pour ôter le mal ou ses malédictions de la communauté. C'est le cas, par exemple, du sacrifice d'animaux.

⁵⁸ GUEKAM a été interviewé à Yaoundé le 14 juillet 2023 en tant qu'originaire de Bandjoun.

⁵⁹ Gabriel KENMOGNE a été interviewé à Yaoundé le 12 juillet 2023 en tant que notable baham.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Fabien DJUINANG a été interviewé à Yaoundé le 17 juillet 2023 en tant que traditionaliste baham.

Selon Tchumtchoua, *na tuwé* « remplacement » est le quatrième résultat de la réconciliation dans la société bamiléké. *Na tuwé* c'est « faire pour sa tête » à la place de quelqu'un d'autre. Le rétablissement de l'harmonie brisée par le mal et la quête du pardon peuvent exiger deux rites essentiels. Il s'agit du *sok swa* « rite de lavage » ou d'effacement du mal ou de la malédiction et du *te do* « rite de réconciliation » ou de l'effacement des infractions du groupe ou de la famille lorsque le mal commis par plusieurs personnes met en péril la survie du groupe⁶². Le but de *ne wuoh vagne* « réconciliation » est de rééquilibrer l'harmonie ou la paix sociale brisée par *nwechepong*. Lorsque *ne wuoh vagne* n'est pas faite, la personne qui a commis *nwechepong* doit être punie.

L'excommunication est l'acte par lequel la communauté prend la décision de se séparer d'une personne, à cause du mal commis par cette dernière. L'expression utilisée en ghomala' est *ne fôk ve* qui signifie « souffler sur les cendres ». Cette expression est utilisée pour des actes odieux et des fautes infamantes qui rendent la cohabitation avec la personne impossible.

Néanmoins, cette compréhension du *nwechepong* présenté ainsi comme simple déséquilibre relationnel constitue également un frein à l'appropriation de la notion biblique de péché. En effet, au-delà de l'aspect sociologique du déséquilibre communautaire, la Bible souligne l'état relationnel rompu entre l'être humain et Dieu (És 59.1-3). Elle exige donc une *ne wuoh vagne*, c'est-à-dire une « réconciliation » verticale entre le Créateur et l'humanité. Selon les Écritures, le médiateur unique de cette réconciliation est Jésus-Christ (2 Co 5.17-20), cette restauration étant l'une des finalités centrales du salut biblique. Cette tension entre le concept de *nwechepong* et la vision biblique du péché nous amène logiquement à définir ce que constitue réellement la notion de salut pour le peuple bamiléké.

IV. La notion de salut chez les Bamiléké : vers un « salut lignager »

Il est admis que toutes les religions offrent une sorte d'espoir ou de salut à leurs membres. À ce propos, Tokunboh Adeyemo (1944-2010) affirme avec justesse que « les concepts de salut traversent et surpassent

⁶² TCHUMTCHOUA, consulté le 13 mai 2025.

les différents systèmes religieux »⁶³, soulignant ainsi l'universalité de cette quête malgré la diversité des formes qu'elle revêt. Toutefois, pour comprendre la spécificité de la démarche des Bamiléké, il faut examiner ce qu'ils considèrent comme leur bien suprême.

A. Définition et mécanismes du salut

D'un point de vue linguistique, la conception bamiléké du salut nous renvoie à ce que les Bamiléké considèrent comme « bien suprême ». Il est révélateur de constater que, le mot salut chez les Bamiléké est le même que celui de « vie » (*vok*). Au-delà de cette acception, *vok* signifie également « échapper à un danger » ; il peut en outre revêtir le sens d'« exister, chercher le bien de quelqu'un, venir au secours de celui qui souffre » ou encore « entrer dans le repos ».

Cette pluralité de sens de la notion de salut induit un décalage théologique majeur. Si pour Byang Kato (1936-1975) le problème fondamental de tout être humain est le péché⁶⁴, chez les Bamiléké, ce problème semble être avant tout la sécurité la vie sur terre et celle de la communauté contre tous les dangers connus et inconnus, potentiels et à venir. Dès lors, cette sécurité semble trouver sa source principale dans l'harmonie avec ses ancêtres.

En d'autres termes, les Bamiléké seraient en quête d'un refuge. Ils cherchent ce qui peut assurer la sécurité de leur existence et celle de leur communauté dans cette vie. C'est précisément ce besoin de protection qui justifie le recours au totémisme et au culte des ancêtres chez les Bamiléké. À cet égard, Dieudonné Toukam explique que les Bamiléké se livrent à la pratique du totémisme non seulement pour se protéger en temps de guerre, mais aussi pour trouver des solutions de guérison dans des situations de maladie et pour la sécurité contre les dangers nocturnes⁶⁵. Cette analyse est complétée par Léon Kamga qui souligne que les ancêtres

⁶³ TUKUNBOH ADEYOMO, « The Idea of Salvation in Contemporary World Religions », in *Issues in African Christian Theology*, sous dir., Samuel NGEWA, Mark SHAW et Tite TIENOU, Nairobi, East African Educational Publishers, 1998, p. 199.

⁶⁴ BYANG KATO, « The Theology of Eternal Salvation », in *Issues in African Christian Theology*, p. 193.

⁶⁵ Dieudonné TOUKAM, *Histoire et anthropologie du peuple bamiléké*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 211.

bamiléké jouent le rôle de « gardiens et protecteurs de la famille »⁶⁶. Pour cet auteur, il est clair que dans l'univers symbolique bamiléké, la protection de leur famille est de la responsabilité directe des ancêtres. Cette protection, bien que globale, s'articule autour de plusieurs axes concrets qu'il convient d'identifier.

B. Les dimensions du salut chez les Bamiléké

À la lumière de nos investigations, nous avons pu déterminer trois dimensions du salut chez les Bamiléké : 1) la dimension matérielle, 2) la dimension communautaire et 3) la dimension eschatologique.

1. La dimension individuelle du salut : sécurité et prestige

La dimension du salut qu'on peut qualifier de matériel chez les Bamiléké renvoie à la sécurité physique, intellectuelle, spirituelle et financière de l'individu.

Sur le plan intellectuelle, la sécurité renvoie d'abord au succès académique. Les Bamiléké veulent réussir à l'école ou ils veulent voir leurs enfants réussir. Ensuite la sécurité intellectuelle renvoie à la direction de « vie ». Nos enquêtés parlent de *Si hé madjie* « que dieu ouvre la route » ou « que dieu te soit favorable ». Enfin, il est important de relever qu'une partie des Bamiléké croient que leurs ancêtres peuvent les aider à faire le bon choix quand ils font face à plusieurs choix possibles⁶⁷.

Parallèlement, la sécurité spirituelle consiste à la protection contre les dangers invisibles. Elle renvoie donc à se protéger contre ces pouvoirs maléfiques qui pourraient leur faire du mal ou causer du tort aux membres de leurs familles. Le recours à un pouvoir supérieur pour la protection paraît donc nécessaire⁶⁸.

Enfin, la sécurité financière réfère à la quête de la prospérité matérielle et financière, du prestige et de l'honneur. Pour une grande partie des Bamiléké, avoir de nombreux biens matériels et la capacité financière de

⁶⁶ Léon KAMGA, *La'akam ou le carnet d'initiation au savoir-être et au savoir-vivre bamiléké*, p. 385.

⁶⁷ WABO, interviewé à Yaoundé, le 11 juillet 2023.

⁶⁸ GUEKAM, interviewé à Yaoundé, le 14 juillet 2023.

s'offrir tout ce qui peut contribuer à son prestige est un signe tangible de réussite, d'honneur et de succès social⁶⁹.

2. La dimension communautaire du salut : solidarité et protection

Il ressort également de nos recherches empiriques que le salut chez les Bamiléké revêt une forte dimension collective. Il peut se décliner en deux axes qui sont liés : le salut *de* la communauté et le salut *par* la communauté.

Le salut « de » la communauté semble tirer son fondement de l'harmonie avec les ancêtres. Le peuple bamiléké est un peuple solidaire. C'est la famille, la lignée ou la tribu qui compte. Réussir seul ou prospérer seul en pays bamiléké n'est pas vraiment considéré comme prospérer. Serait considéré comme une personne prospère celui qui fait prospérer toute la communauté⁷⁰. Ce salut « de » la communauté peut prendre diverses formes. L'une d'elles est de pourvoir aux besoins de la communauté⁷¹. Celui qui est prospère peut faire bitumer la route qui mène au village, il peut le pourvoir en eau potable, en énergie électrique ou faire réparer un pont dans le village.

Le salut « par » la communauté, quant à lui, réside dans la protection ou la sécurité que le groupe garantit à ses membres. L'exemple typique du salut « par » la communauté se trouve dans les regroupements des associations. Les membres de ces associations s'engagent à se défendre et à se secourir mutuellement lorsqu'un membre est en danger ou est dans le besoin. De même, la famille ou la lignée elle-même peut, par le biais de son *dzu* « successeur », offrir des sacrifices aux ancêtres au nom de la collectivité⁷². Le but de ces sacrifices est souvent la protection de la famille ou de la lignée et la bénédiction par les ancêtres.

3. La dimension eschatologique : la victoire sur la mort

Quant au salut dit eschatologique, il fait allusion à la vie après la mort ou à l'espérance qu'un groupe d'individus a concernant ce qui arrivera de l'être humain après la mort. La culture bamiléké a aussi une conception de la vie après la mort ou, pour mieux l'exprimer, de la victoire sur la mort.

⁶⁹ Gaëtan TEGONG a été interviewé à Bandjoun, le 6 mai 2023 en tant que notable des neuf.

⁷⁰ SOUOP a été interviewé à Baleng, le 29 mai 2023 en tant que patriarche.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² FOTSO, interviewé à Batié, le 07 mai 2023.

La croyance à l'immortalité de l'âme qui est une caractéristique invariable de beaucoup des religions traditionnelles⁷³ se trouve ancrée dans cette culture.

La culture bamiléké croit que celui qui commet *nwechepong* « mal/péché », reçoit sa punition soit par la communauté, soit par l'institution de la chefferie ou par les ancêtres qui sont des juges indéfectibles⁷⁴. Il est frappant de noter que la notion d'enfer chez les Bamiléké vient du christianisme. Il apparaît que la notion bamiléké de la mort est semblable à celle des Manianga⁷⁵. Dans cette communauté, comme dans celle des Bamiléké, la mort est définie comme un départ, un changement. Mourir c'est « quitter le monde visible pour le monde invisible »⁷⁶.

Dans cette perspective, le Bamiléké, avant son départ (mort), brave la mort en laissant une progéniture et un *dzu* « successeur ». Un tel Bamiléké semble donc « sauvé », c'est-à-dire en sécurité face à la mort. Contrairement aux Igbo du Nigéria qui croient que « l'homme est ontologiquement lié à Dieu »⁷⁷, le Bamiléké est prioritairement lié à sa lignée familiale.

De même, nos recherches ne nous ont pas conduits à l'idée d'un monde après la mort où, selon ses œuvres ou ses actions morales, l'être humain accèdera à une félicité quelconque comme chez les Igbo⁷⁸. Ce que nos recherches démontrent, c'est qu'après sa mort, lorsque les conditions d'accès à l'ancestralité sont réunies, le Bamiléké devient un ancêtre⁷⁹.

En somme, cette analyse démontre que deux affirmations de Lothar Käsér s'appliquent avec acuité à la réalité bamiléké. La première souligne

⁷³ Paul RADIN, *Primitive Religion. Its Nature and Origin*, New York, Dover Publications, 1957, p. 269.

⁷⁴ NZEGANG, interviewé Batié le 05 mai 2023.

⁷⁵ Une ethnie de la République démocratique du Congo.

⁷⁶ Simon BOCKIE, *Death and the Invisible Powers. The World of Kongo Belief*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. 83. Les experts bamiléké n'ayant pas encore travaillé sur les notions que nous essayons d'analyser, nous sommes obligés de trouver d'autres experts des cultures similaires.

⁷⁷ Emilie IKENGA-METUH, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha, Imico Publishers, 1987, p.114.

⁷⁸ Cyril C. OKOROCHA, *The Meaning of Religious Conversion in Africa. The Case of the Igbo of Nigeria*, Aldershot, Avebury, 1987, p. 161.

⁷⁹ Voir Dieudonné WATIO, « Le culte des ancêtres chez les Ngyemba et ses incidences pastorales », p. 26-29.

que, dans les religions traditionnelles, « le péché n'est pas puni dans l'au-delà, mais dès ici-bas ». La seconde confirme que l'idée de l'enfer est intrinsèquement étrangère à ces systèmes de pensée⁸⁰. Dès lors, on peut affirmer que la notion de salut chez les Bamiléké repose sur trois piliers essentiels :

1. La médiation ancestrale : Les ancêtres agissent comme les garants indispensables de la bénédiction divine (*Si*).
2. La procréation : Érigée en valeur cardinale, elle enclenche le processus d'immortalité. Le successeur (*dzu*) permet au défunt de perpétuer sa présence et son action au sein de la communauté.
3. L'harmonie rituelle : Le respect scrupuleux des rites au sanctuaire des crânes (*dientsefe*) assure la protection du lignage contre les influences malveillantes.

Ces piliers entrent toutefois en tension avec la notion de salut biblique, laquelle repose prioritairement sur la foi en Jésus-Christ comme unique fondement de la réconciliation avec Dieu et de la vie éternelle.

Conclusion

L'analyse de la vision bamiléké du monde, structurée par les notions d'Être suprême, d'être humain, de mal/péché et de salut, met en lumière la profondeur des racines culturelles qui conditionnent la réception de l'Évangile. Il apparaît clairement que pour ce peuple, le salut ne s'articule pas comme une libération abstraite du péché, mais s'établit dans une harmonie dynamique entre les vivants et les ancêtres, garantie par la continuité de la lignée. Dans ce cadre, être sauvé consiste à mourir en laissant une descendance et en demeurant en communion avec ses prédécesseurs.

Perçu sous cet angle, le salut chez les Bamiléké s'apparente davantage à la notion de *yasha* en hébreu qu'à celle de *soteria* en grec. Selon David Bosch, la première renvoie à une délivrance face à un danger ou une catastrophe liée au monde physique, tandis que la seconde implique une

⁸⁰ Lothar KÄSER, *Animisme. Introduction à la conception du monde et de l'homme dans les sociétés axées sur la tradition (orale), à l'usage des agents de coopération et des envoyés d'Église outre-mer*, Charols : Excelsis, 2010, p. 239.

libération de l'existence corporelle et de la vie matérielle au profit de la « vie éternelle »⁸¹.

Le salut lignager bamiléké apparaît donc comme la conviction que les aspirations et les besoins fondamentaux de la communauté relèvent de la compétence directe ou indirecte des ascendants et de la pérennité des descendants. Il suggère que tout bien-être est une émanation des ancêtres ; qu'ils soient encore vivants ou qu'ils aient déjà intégré la communauté des ancêtres ; et de la conformité des descendants aux normes ancestrales.

Sur la base de cette analyse, cet article démontre que le défi de l'évangélisation en pays bamiléké ne réside pas tant dans l'adhésion à de nouvelles croyances que dans la transformation de la « vision du monde »⁸² qui définit le sens du bonheur et de la survie pour ce peuple.

Une communication de l'Évangile, soucieuse de fidélité biblique et de pertinence culturelle, doit engager un dialogue avec cette quête du salut lignager. C'est seulement ainsi que le Christ pourra être présenté comme le médiateur ultime, capable d'offrir une sécurité qui transcende la solidarité lignagère tout en honorant la richesse de cet héritage culturel.

⁸¹ David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, trad. J. P. Bagot, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 265.

⁸² Pour mieux comprendre cette notion, voir: Hannes WIHER, *Who Are You, and Who Am I? Learning to Understand Peoples and Their Cultures to Improve Relationships and the Sharing of the Good News*, Carlisle, Langham, 2024, p. 33.

La notion d'âme à la lumière de la Bible et des sciences : une étude anthropologique et missiologique

Hannes Wiher¹

Résumé

Cet article propose une réflexion sur la notion d'âme et s'interroge sur la manière dont on peut en parler aujourd'hui, sur la distinction entre âme et esprit, et sur la relation entre le corps et l'âme. Ces réflexions sont menées à la lumière de la Bible, de l'anthropologie culturelle, de l'histoire de la mission, des neurosciences et de la philosophie. L'auteur conclut que l'être humain vit dans la tension entre l'unité d'une « âme incarnée » et la dualité d'un corps matériel et d'un esprit immatériel. Plusieurs formulations ont été proposées dans la littérature pour désigner cet « holisme qualifié ».

Abstract

This article asks how we can think the concept of the soul and talk about it today, whether soul and spirit can be distinguished from one another, and how the relationship between body and soul should be understood. These considerations are explored in the light of Scripture, cultural anthropology, mission history, neuroscience and philosophy. The author concludes that human beings live in the tension between the unity of an “embodied soul” and the duality of material body and immaterial spirit. Several formulations for this “qualified holism” have been proposed in the literature.

¹ Hannes Wiher est professeur de missiologie dans plusieurs facultés de théologie du monde francophone et co-fondateur du Réseau de missiologie évangélique en Europe francophone (REMEEF, <https://www.missiologie.net>).

Alors que le psalmiste peut s'adresser à son âme comme à un vis-à-vis – par exemple dans le Psaume 103 : « Mon âme, bénis l'Éternel » – l'Européen contemporain ne pourrait guère s'exprimer ainsi. Il parlerait de soi-même plutôt en termes de « je » ou de « moi », appuyé sur la psychologie, une science qui s'est développée au cours du xx^e siècle et qui, par ailleurs, porte le mot grec pour l'âme (*psuchè*) dans son nom. En revanche, l'Africain et l'Asiatique moyens n'auraient pas de problème avec la manière dont les auteurs bibliques s'expriment. Dans cette ligne de pensée, les comités de révision des traductions de la Bible sont appelés à réfléchir à une formulation qui puisse à la fois traduire ce que les auteurs bibliques ont voulu exprimer et qui soit en même temps compréhensible pour les lecteurs contemporains. Lorsque des cultures très différentes appartiennent à la même zone linguistique, comme c'est le cas par exemple pour le français et l'anglais, cette tâche devient difficile.

Dans cet article on se demandera comment comprendre la notion d'âme et comment parler d'elle aujourd'hui. On verra si l'âme et l'esprit sont à distinguer ou non, et comment envisager la relation entre le corps et l'âme. On entreprendra cette réflexion à la lumière de la Bible et des sciences. Il s'agit donc d'une vue d'ensemble interdisciplinaire dans une perspective missiologique. Dans le cadre limité de cet article, nous n'avons toutefois pas la prétention de toucher à tous les contours de la question. On commencera par voir ce que dit la Bible sur la notion d'âme et on confrontera ces données aux propos de l'anthropologie culturelle. Ensuite on examinera comment les traducteurs de la Bible ont procédé au cours de l'histoire de la mission. Puis on cherchera à savoir ce que les neurosciences ajoutent au dialogue interdisciplinaire. Enfin, pour savoir comment harmoniser les apports des différentes sciences, on aura recours à la philosophie. Finalement, on rassemblera les différents résultats dans une évaluation critique à la lumière de la Bible.

Anthropologie biblique

Dans la Bible, on voit les humains s'entretenir avec Dieu. Ils se laissent sonder, remettre en question et interpeller par Dieu². Toutefois, ils ne

² Pour l'anthropologie biblique, nous renvoyons essentiellement aux articles pertinents du *Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, et du *Grand Dictionnaire de Théologie*, sous dir. Walter TREIER et Walter A. ELWELL, Charols, Excelsis, 2021.

peuvent comprendre entièrement le Dieu omniscient, omniprésent, omnipotent, rédempteur et conducteur (Ps 139). Pour l'être humain, ce Dieu créateur est à la fois proche et lointain. Dieu est proche de par sa connaissance intime et son aide continue. Il est lointain comme le « tout autre », le créateur au-dessus de la création (És 29.16). La relation entre l'être humain et Dieu repose sur le fait que l'homme a été créé en l'image de Dieu (Gn 1.26s) et sur l'alliance conclue entre eux (Gn 6.18 ; 15.18 ; Ex 19.5 ; Lc 22.20 ; 1 Co 11.25).

Une approche vétérotestamentaire synthétique de l'âme

La Bible ne livre pas une anthropologie systématique. Dans l'Ancien Testament, on trouve, selon Hans Walter Wolff (1911-1993), une pensée synthétique et stéréométrique pour décrire l'être humain³. La pensée synthétique veut dire qu'une partie du corps peut désigner tout l'être humain (És 52.7 ; Jg 7.2). La pensée stéréométrique, quant à elle, signifie que les différentes parties du corps sont largement interchangeables et désignent aussi leurs fonctions (Ps 6.3-5 ; 84.3 ; Pr 2.10s ; 18.15). Dans ce sens, les notions telles que le cœur, l'âme, le corps et l'esprit, mais également l'oreille et la bouche, les mains et les bras sont interchangeables. L'anatomie de l'Ancien Testament présente l'être humain comme composé des os, de la chair, de la peau et des nerfs (Jb 10.11). Mais afin de compléter la création de l'homme, Dieu « insuffla dans ses narines un souffle [*neshama*] de vie, et l'homme devint un être vivant [*nèfèch hayah*] » (Gn 2.7). Quand Dieu veut faire revivre des ossements humains dans Ézéchiél, au lieu de *nèfèch* le mot hébreu utilisé est *ruah*, un terme qui est traditionnellement traduit par « esprit » (Éz 37.5s, 14).

Malgré cette pensée synthétique et stéréométrique Wolff essaie de caractériser les différents aspects du corps : les « os » (*ètsèm*) désignent la structure fondamentale de l'être humain (Ps 139.15). Walther Eichrodt (1890-1978) voit en eux également un organe de l'âme⁴. La « chair » (*basar*) souligne la fragilité humaine, l'homme ayant été tiré de la poussière. Wolff le nomme « l'homme périssable ». La *nèfèch* (littéralement la « gorge »), traditionnellement traduite par « âme »,

(Suite de la note 2 : Pour l'Ancien Testament, voir Hans Walter WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, trad. Étienne DE PEYER, Genève, Labor et Fides, 1974, p. 13-74, et Walther EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, trad. J. A. BAKER, Londres, SCM, 1975, p. 131-151. WOLFF, *Anthropologie*, p. 13-15.

⁴ EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, p. 146.

désigne l'« homme en état de nécessité » débordant de besoins et de convoitises. Il aspire à la vie, c'est-à-dire à Dieu. Le « cœur » (*léb*) représente le centre de la personne. Cette notion anthropologique de l'Ancien Testament est la plus fréquente et comprend les domaines du corps, des sentiments, de l'intellect et de la volonté. Elle comprend toutes les dimensions de l'existence humaine, y compris ce qu'on appelle dans la tradition gréco-romaine la conscience. Wolff voit en elle « l'homme doué de raison ». L'« esprit » (*ruah*) décrit l'« homme doté de pouvoir » et muni de la puissance de vie donnée par Dieu. Ce terme peut également être utilisé pour les différents états d'âme de l'être humain (Jg 8.3 ; Jos 2.11) et se rapproche de l'utilisation du cœur. Il devient ainsi le centre de la volonté et de l'action de l'être humain.

L'unité néotestamentaire de l'être humain dans la continuité avec la conception vétérotestamentaire

Comme la majorité des auteurs du Nouveau Testament sont d'origine juive, on y rencontre une influence notable de l'Ancien Testament, mais également des champs sémantiques partiellement différents sous influence hellénistique⁵. La notion de corps (*basar*) est rendue dans le Nouveau Testament par *sarx* « chair » et *soma* « corps ». *Soma* désigne l'être humain en tant que personne, alors que *sarx* décrit l'homme en tant que créature, donc également comme être faible, corrompu par le péché. En revanche, dans l'Ancien Testament, le corps (*basar*) désigne la partie de l'être humain qui souffre de la maladie ou de la mort, mais pas la concupiscence qui est bien plus représentée par la notion de « gorge/âme » (*nèfèch*). Le champ sémantique du « cœur » est rendu dans le Nouveau Testament par *kardia* « cœur » et par *nous* « intelligence, raison, sens ». Les deux représentent le centre de la personne, la personne toute entière, un être religieux et doté d'une conscience morale. Les champs sémantiques de l'âme et de l'esprit dans les deux Testaments sont largement identiques, c'est-à-dire *psuchè* « âme » et *pneuma* « esprit » correspondent largement aux notions hébraïques *nèfèch* et *ruah*. Par

⁵ Pour l'anthropologie du Nouveau Testament, nous renvoyons aux articles spécifiques dans le *New International Dictionary of New Testament Theology*, sous dir. Colin BROWN, Carlisle, UK, Paternoster, 1986, et Herman RIDDERBOS, *Paul. An Outline of His Theology*, trad. J. R. DE WITT, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 115-118, 126-130.

contre les termes français contemporains ont des significations différentes.

Pendant la vie de l'être humain, l'âme est intimement unie au corps, tous deux étant un don de Dieu. De plus, le corps est, selon l'apôtre Paul, le temple du Saint-Esprit (1 Co 6.19). Après la mort du corps, l'âme continue d'exister dans un état désincarné (Hé 12.23 ; Ap 6.9-10). Après cette période intermédiaire, l'âme sera réunie au corps lors de la résurrection finale, cette fois dans un corps impérissable et immortel (1 Co 15.52-54 ; 2 Co 5.1-5 ; Ph 3.20-21). Ainsi, la Bible enseigne l'existence d'une « âme incarnée » et la perspective d'une résurrection corporelle.

Bilan intermédiaire

En parlant de l'aspect immatériel de l'être humain, selon Wolff, on ne doit pas oublier que pour un Hébreu l'homme forme une unité : il n'a pas une âme, mais il est une âme, il n'a pas un corps, il est un corps⁶. L'approche de Wolff est décidément holistique. En revanche, compte tenu de la doctrine de l'état intermédiaire – lorsque l'âme existe dans un état désincarné⁷ – les êtres humains sont également une « dualité ontologique » constituée d'un corps et d'une âme, ce qui implique un « dualisme de la substance »⁸. Des concepts anciens tels que la « dichotomie »⁹ et la « trichotomie »¹⁰ décrivent cette dualité en nommant les différentes parties de l'être humain. Ils émanent d'un système de pensée analytique et sont donc en tension avec la pensée hébraïque

⁶ Cf. WOLFF, *Anthropologie*, p. 13-15.

⁷ Stan W. WALLACE, *Have We Lost Our Minds ? Neuroscience, Neurotheology, the Soul, and Human Flourishing*, Eugene, OR, Wipf & Stock, 2024, p. 126-129 ; John W. COOPER, *Body, Soul and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 160-164 : « Il est clair que la doctrine de l'état intermédiaire exige logiquement la possibilité que les personnes puissent exister sans corps terrestre » (p. 164).

⁸ L'ontologie (du grec *ontos* « être » et *logos* « science ») est la science de ce qui est, de la nature de l'être. Le dualisme ontologique peut être divisé en trois types dont le dualisme de la substance (ou dualisme cartésien).

⁹ Point de vue selon lequel l'homme se compose de deux parties, une matérielle et une immatérielle, corps et âme.

¹⁰ Conception que l'homme se compose de trois parties, corps, âme et esprit.

synthétique et stéréométrique – non en opposition directe¹¹. Afin de réunir les deux approches – holistique et dichotomique – dans un concept unique, Millard Erickson (né en 1932) parle d'une « unité conditionnée » (*conditional unity*), tandis que John Cooper, Stan Wallace et d'autres évoquent une « unité fonctionnelle »¹².

De plus, l'Hébreu voit l'homme comme faisant partie de la communauté, comme un « être social » (*homo socialis*), gardé et relié au sein de la famille, de la parenté, de la lignée et du peuple¹³. Wheeler Robinson (1872-1945) décrit cette orientation sur le groupe comme une « personnalité collective » (*corporate personality* ; Dt 26.5-10 ; Jos 24.15 ; Jr 31.29s)¹⁴. En conséquence, des notions comme le salut et la justice comprennent des éléments communautaires, qui concernent le bien de la communauté et le comportement à adopter au sein de celle-ci.

La conception séculière de l'homme est fondamentalement différente de la conception hébraïque. Elle considère l'être humain comme un individu autonome et indépendant de Dieu, des autres humains et de la nature. Cette conscience individuelle jointe à une responsabilité individuelle fait apparaître la grande différence qui existe par rapport à l'identité hébraïque de groupe. Selon la pensée analytique, l'être humain est composé de différentes parties qui sont souvent en conflit entre elles. Ainsi sont soulignés l'antagonisme entre le corps et l'esprit, et une plus grande importance est attribuée à l'un ou à l'autre. En revanche, la Bible met en garde contre une autre dichotomie, non celle du corps et de l'esprit, mais celle de l'attitude extérieure et des motivations intérieures (És 26.13). De son côté le lien fréquent entre le corps et le péché découle de la fausse interprétation de l'utilisation linguistique paulinienne du

¹¹ Cf. p. ex. Millard J. ERICKSON, *Christian Theology*, Grand Rapids, Baker, 1985, p. 520-527.

¹² ERICKSON, *Christian Theology*, p. 536-538. Dans la ligne de l'approche hébraïque holistique et face à la dualité évidente, différents auteurs ont proposé des formulations pour caractériser l'holisme particulier de l'anthropologie biblique. Cf. p. ex. Lydia JAEGER, sous dir., *L'âme et le cerveau*, Charols, Excelsis, 2009 ; COOPER, *Body, Soul and Life Everlasting*, p. 160-164 ; Joel B. GREEN, sous dir., *In Search of the Soul. Four Views of the Mind-Body Problem*, Downers Grove, IVP, 2005 ; WALLACE, *Have We Lost Our Minds*, p. 27, 52-55, 97, 123-125.

¹³ WOLFF, *Anthropologie*, p. 188.

¹⁴ H. Wheeler ROBINSON, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1946, p. 70.

terme « chair » (*sarx*)¹⁵. Les distinctions entre le cœur et la tête, les sentiments et l'intellect, ne sont pas non plus bibliques (cf. Pr 23.7). Elle trouve son origine dans la division grecque du centre de la personne¹⁶. La notion hébraïque de cœur comprend les sentiments, l'intellect et la volonté.

En conclusion, la conception séculière des choses en Europe et en Amérique du Nord est centrée sur l'homme. Alors que l'homme européen et nord-américain individualiste est autonome, l'Africain et l'Asiatique sont pris dans un réseau relationnel dans lequel il est nécessaire de garder l'harmonie. Par contraste, la conception biblique de l'homme est théocentrique.

Anthropologie culturelle

Les approches de la notion d'âme dans les différentes cultures sont très diverses. Les religions traditionnelles en ont une approche très particulière. Il est significatif que l'anthropologie culturelle leur affecte le nom scientifique d'animisme, s'appuyant sur la notion d'*animus/anima*, terme latin qui est à l'origine du mot français « âme ». *Animus/anima* était un être spirituel dans l'univers romain, qui accompagnait le corps et assurait son bien-être. On se limitera donc dans cette section à présenter la notion d'âme dans l'animisme.

Il convient de noter que les conceptions animistes sont des interprétations des expériences de la vie et du monde. Elles sont donc des manières de se voir soi-même et le monde, en quelque sorte des « lunettes », c'est-à-dire des visions du monde. Lothar Käser (né en 1938) a développé un modèle qui permet de comprendre la majorité de ces cultures à l'aide de deux modèles. Nous le suivrons dans cette section¹⁷. On présentera d'abord le Siège des sentiments, de l'intellect et du caractère et ensuite la notion de double spirituel.

¹⁵ RIDDERBOS, *Paul*, p. 115s, 127.

¹⁶ Pour la division grecque du centre de la personne, cf. la section « Histoire de la mission ».

¹⁷ Lothar KÄSER, *Animisme. Introduction à la conception du monde et de l'homme des sociétés traditionnelles (orales)*, Charols, Excelsis, 2010.

Le Siège des sentiments, de l'intellect et du caractère

Un organe important du corps est le Siège des sentiments (joie, peur, colère), de l'intellect (réflexions, mémoire) et du caractère (volition, personnalité). Certains l'appellent « âme du corps ». À la suite de Käser, on l'appellera en abrégé le SSIC¹⁸.

Les membres de cultures animistes situent le SSIC dans un grand organe du corps (cœur, foie, reins, intestins, etc.) et également dans le double spirituel (cf. Jb 19.27 ; Ps 7.10 ; 16.7 ; 73.21, etc.). Dans un grand nombre de cultures, c'est le cœur. Chez les Grecs, ce sont également les intestins. C'est pourquoi, quand Jésus est ému de compassion, c'est le mot grec pour un mouvement des intestins qui est utilisé (*splanchnizomai*, Mt 14.14). Chez les membres des Nations Premières américaines, c'est le cuir chevelu, le scalp, qui est enlevé et brûlé si l'on veut détruire l'« âme ».

Le SSIC fonctionne comme un organe du corps à part entière. Il ne possède donc pas une indépendance comme c'est couramment le cas pour l'âme dans la conception occidentale. À la mort du corps, le SSIC arrête ses fonctions et cesse d'exister. Le SSIC inclut également ce que dans la tradition gréco-romaine on appelle la conscience. Les animaux, les humains et les êtres spirituels en possèdent un, au contraire des plantes et de la matière inanimée. En revanche, les êtres humains se distinguent des animaux par une intelligence supérieure, donc un SSIC qualitativement différent. Les individus particulièrement intelligents peuvent posséder plusieurs SSIC.

Le SSIC peut être influencé par des êtres spirituels, que ce soit par un contact corporel ou simplement par la proximité. La présence d'un être spirituel bienveillant peut favoriser la bonne humeur, des capacités intellectuelles accrues et un comportement social adéquat. Inversement, des êtres spirituels malveillants causent la mauvaise humeur, des capacités intellectuelles diminuées jusqu'à la folie ou un comportement agressif. De tels états sont compris comme maladies et traités avec des « médicaments » qui peuvent « éclaircir » le SSIC. Ces « médicaments » ont de l'utilité pour empêcher le trac et la honte, passer les examens, célébrer les rituels correctement et pour augmenter l'attractivité sexuelle. Il y a également des « médicaments » qui peuvent « obscurcir » le SSIC pour affaiblir un ennemi, l'empêcher d'exécuter une action, le faire échouer

¹⁸ *Ibid.*, p. 169-182.

dans la célébration d'un rituel ou abandonner une action par découragement.

Le SSIC est aussi l'organe avec lequel on apprend (lat. *apprehendere* « saisir, apprendre », dérivé de *ad-prehendere* « accrocher »). Selon la conception animiste de l'homme, les enfants apprennent plus facilement parce qu'ils ont un SSIC mou, dans lequel on peut accrocher quelque chose plus facilement. Au cours de la vie, le SSIC devient plus grand et plus dur, et s'ouvre petit à petit. L'enfant acquiert la langue par le développement du SSIC, pour ainsi dire « sans apprendre ». Les malformations du SSIC causent des défauts de personnalité, un manque d'intelligence et de contrôle de soi. Ces conceptions ont évidemment des conséquences substantielles pour l'éducation des enfants et le traitement de maladies psychiques. Après avoir examiné le SSIC, on étudiera le double spirituel.

Le double spirituel

Dans la conception animiste, le monde est composé d'êtres et d'objets matériels et d'êtres et d'objets spirituels¹⁹. Ces derniers sont invisibles, sauf pendant le rêve et la transe. On les appelle *doubles spirituels*. Les montagnes, les rivières, les cascades, les arbres, les villages, les humains, les animaux, les statues et les masques ont donc des doubles spirituels. Un double spirituel accompagne chaque objet et être matériel pendant son existence. Il est en quelque sorte son « âme », son « ange gardien ». Ainsi, dans la vision animiste du monde, la nature devient « animée, dotée d'une âme ». La conception animiste de l'« au-delà » diffère donc résolument de celle de l'Occident christianisé. Les deux « mondes », le visible et l'invisible, ne sont séparés ni géographiquement ni temporellement et sont profondément interdépendants. Les êtres spirituels ont toutefois davantage de pouvoir et de poids. C'est pourquoi ils sont vénérés. Il existe donc un ordre hiérarchique. L'autorité et le pouvoir peuvent être interprétés dans la conception animiste du monde en termes de *mana*, « un effet hors du commun »²⁰. Sur la base d'une conception animiste du monde, les humains cherchent l'harmonie avec les êtres spirituels, ainsi qu'avec les morts (les ancêtres), souvent par des offrandes et des sacrifices. Ce sont donc des systèmes culturels et religieux à prédominance relationnelle et holistique.

¹⁹ KÄSER, *Animisme*, p. 101-113, 185-217.

²⁰ *Ibid.*, p. 67-90.

Le double spirituel ressemble exactement à son être ou objet matériel dans la forme, la couleur, le goût et l'odeur. Il n'est pas lié à l'espace ou au temps. Il peut donc pénétrer dans un être ou objet matériel (de préférence par les ouvertures comme la bouche ou les oreilles) et l'influencer. Il peut avoir une influence positive (une bonne idée, un état de bonheur) ou négative (dépression, maladie, agression). Il est en principe immortel et indestructible, même si l'être matériel est blessé ou détruit. À titre d'exemple, il n'aura pas une jambe amputée comme son pendant matériel. En cas de sacrifice, c'est le double spirituel qui est visé par celui qui apporte le sacrifice. Un sacrifice devant une statue s'adresse également au double spirituel et non à la statue matérielle.

Les doubles spirituels sont considérés comme préexistants. À la mort d'un corps ils peuvent chercher un autre corps, normalement celui d'un petit-fils du défunt. Malgré le parallèle, il n'est pas approprié de parler de réincarnation.

Dans la littérature, le double spirituel est également appelé « *âme libre* » ou « *ego des rêves* », parce qu'il quitte le corps pendant le rêve pour des promenades. Ainsi, les rêves sont considérés comme des expériences des doubles spirituels. Si le double spirituel s'éloigne du corps pendant une période prolongée, le corps devient fatigué, puis malade, puis comateux et meurt finalement. C'est ce qui arrive quand un spécialiste du monde invisible (un chamane ou un médium) élimine le double spirituel. On parle alors de « mangeur d'âme ».

Chez les personnes qui possèdent plusieurs doubles spirituels, un seul d'entre eux remplit la fonction d'ego des rêves et occupe une place particulière. Il se distingue des autres doubles spirituels de deux façons :

- Seul le premier double spirituel (l'ego des rêves) survit à la mort et devient un ancêtre ;
- Seules les expériences du premier double spirituel (l'ego des rêves) deviennent le contenu des rêves.

Bilan intermédiaire

La conception de l'homme inclut une anatomie et une physiologie de l'être humain et des modèles prescriptifs indiquant comment il doit être. Les conceptions biblique et animiste de l'homme sont holistiques et relationnelles, alors que la première est théocentrique et la seconde anthropocentrique. Dans les deux cas, le centre de la personne est le plus souvent le « cœur », qui englobe les sentiments, les pensées et le caractère appelé SSIC par Käser. La vision séculière du monde est également

anthropocentrique. Le tableau suivant présente ces données schématiquement²¹.

La conception animiste anthropocentrique du monde

	Conscience axée sur la relation		Conscience axée sur la règle	
	Vision holistique	Vision hébraïque	Vision dichotomique	Vision séculière
Couches de la création		Dieu		Aspect invisible exclu
	Être suprême		Esprit	
	Esprits Ancêtres	Esprits AnGES	Sphère moyenne exclue	
	Humains Animaux Plantes Matière	Humains Animaux Plantes Matière	Humains Animaux Plantes Matière	Humains Animaux Plantes Matière

De plus, les conceptions biblique et animiste de l’homme incluent toutes deux une dichotomie entre les aspects matériel et immatériel, avec des variations particulières dans chacune d’elles. Dans l’histoire européenne, inspirée d’idées grecques, deux conceptions de la composition de l’être humain se sont distinguées : l’être humain composé d’un corps et d’une âme (dichotomie) et l’être humain composé d’un corps, d’une âme et d’un esprit (trichotomie). Les cultures animistes, conformément à leur vision du monde, partent d’une conception différente de l’être humain. Le corps est accompagné en quelque sorte de trois « âmes » : 1) de son SièGe des sentiments, de l’intellect et du caractère (SSIC), situé par exemple dans le cœur, et 2) de son double spirituel, avec 3) son SSIC à lui. Suivant la classification gréco-européenne,

21 Pour une discussion plus détaillée de la vision du monde et de l’orientation de la conscience, cf. WIHER, *Introduction à la missiologie*, Partie II : Les cultures.

on pourrait parler de « quadrotomie ». Le tableau suivant présente ces données schématiquement²².

Conceptions européennes (grecques) de l'homme	Conception animiste de l'homme
- Corps et âme (dichotomie) - Corps, âme et esprit (trichotomie)	- Corps, SSIC du corps, double spirituel, SSIC du double spirituel (« quadrotomie »), deuxième double spirituel, SSIC du deuxième double spirituel,
Perspective analytique	Perspective holistique

Histoire de la mission

Après la réflexion sur la notion d'âme dans les cultures de la Bible et dans l'animisme, on s'intéressera aux efforts de traduire les termes bibliques désignant l'âme pour les cultures animistes au cours de l'histoire de la mission.

Transformation des termes désignant les doubles spirituels au contact du christianisme

On constate qu'au cours de l'histoire de la mission, les termes qui désignaient autrefois les doubles spirituels ont été transformés par le contact avec le christianisme pour en venir à désigner un SSIC, le siège des sentiments, de l'intellect et du caractère, donc le siège du caractère moral d'une personne. On peut observer cela pour les termes grecs (*psuchè*, *pneuma*), les termes latins (*animus*, *anima*, *spiritus*) et également certains termes des langues indo-européennes. À titre d'exemple, le terme allemand *Seele* est composé de *see* « lac » et de la particule « l » indiquant une appartenance. Chez les Goths animistes, il désignait les êtres

²² Le SSIC et le double spirituel sont présentés pratiquement dans Robert BADENBERG, « *Exister, sans plus* », *ce n'est même pas exister. Recherche ethnolinguistique sur la vision du monde et la notion de personne des Bemba*, Carlisle, UK, Langham, 2026.

spirituels aquatiques, donc des esprits de morts²³. Avec la christianisation, le terme s'est transformé en un SSIC, donc en « âme » (de manière analogue, le terme français est dérivé du latin *anima*). L'origine de cette transformation se trouve dans la traduction de la Bible en gothique par le missionnaire Ulfila (311-383) qui a rendu le grec *psuchè* par le gothique *saiwala*. Le terme germanique commun, dont sont issus les branches orientale (gothique), scandinave et occidentale (prédécesseur de l'allemand et de l'anglais), donne *saiwalô*, ce qui signifie « provenant du lac, appartenant au lac ». On peut donc conclure que, par l'intermédiaire du mot vieil anglais *sâwl* et le vieux haut allemand *sêula*, le terme anglais contemporain *soul* et l'allemand *Seele* sont des « dérivés indirects » du germanique commun *saiwalô* et des « cousins indirects » du gothique *saiwala*²⁴.

En rétrospective, on doit conclure que les traducteurs européens de la Bible ont mal interprété les conceptions animistes grecques. Ainsi, ils ont créé une certaine confusion des notions d'âme dans les langues indo-européennes, comme on le voit dans le tableau ci-dessous. Ceci n'est pas le cas en hébreu et dans les langues des peuples animistes (malinké et kikongo par exemple) : les notions d'âme y sont bien ordonnées en SSIC (*leb*, *sondomê*, *ntima* « cœur ») et double spirituel (*ruah*, *nii*, *mfumu kutu*).

Classification de la notion d'âme dans quatre langues

Fonction	Français	Hébreu	Malinké	Kikongo
Siège des sentiments	âme	<i>leb</i>	<i>sondomê</i>	<i>ntima</i> , <i>moyo</i>
Siège de l'intellect	esprit	<i>leb</i>	<i>sondomê</i>	<i>ntima</i> , <i>moyo</i>
Siège du caractère	?	<i>leb</i>	<i>sondomê</i>	<i>ntima</i> , <i>moyo</i>
Partie immortelle	âme	<i>ruah</i>	<i>nii</i>	<i>mfumu kutu</i>
Être spirituel	esprit	<i>ruah</i>	<i>nii</i>	<i>mfumu kutu</i>

²³ L'idée que les lacs sont l'endroit où habitent les esprits, pour ainsi dire le « réservoir des âmes », perdure dans la tradition indo-européenne selon laquelle les cigognes apportent les enfants.

²⁴ Pour la transformation de la notion d'âme au cours de l'histoire de la mission, cf. Hans-Peter HASENFRATZ, *Die Seele*, Zurich, TVZ, 1986, p. 88-93.

L'accueil du christianisme par le peuple kikongo, à l'embouchure du fleuve Congo a transformé le double spirituel *moyo* « souffle » en un SSIC et l'a ainsi rapproché de *ntima* « cœur ». Le terme pour le double spirituel, *mfumu kutu*, litt. « chef de l'oreille », a disparu en grande partie. Nous en concluons qu'une conception biblique de l'homme n'a apparemment pas besoin d'une notion de double spirituel.

Scission du SSIC dans la culture grecque

Dans la langue grecque, la transformation des notions pour double spirituel en un SSIC introduit une complication supplémentaire. Nous la présentons dans le tableau ci-dessous. Au temps d'Homère au XII^e siècle av. J.-C., les *psuchoi* (« âmes », pluriel de *psuchè* « âme ») désignent des doubles spirituels. Au temps de Platon (au V^e siècle av. J.-C.), le singulier *psuchè* remplace le pluriel *psuchoi* et commence à désigner également un SSIC. Après Platon (après le V^e siècle av. J.-C.) *pneuma* (« esprit ») remplace les termes *psuchoi* et *psuchè* pour désigner les doubles spirituels. Depuis lors, les termes *psuchè*, *nous* et *kardia* désignent un SSIC. Avec la christianisation en Grèce aux I^{er} et II^e siècles de notre ère, la notion de *pneuma* commence à désigner également un SSIC.

L'élément de cette transformation, source des plus grandes conséquences pour nous aujourd'hui, consiste en ce que le SSIC se scinde en deux, en « raison » (*nous*) située dans la tête et en « sentiments » situés dans le cœur (*kardia*). Cette scission du SSIC, très atypique pour une culture animiste, se poursuit en latin avec *ratio* « raison » et *cor* « cœur » et ensuite dans les langues indo-européennes.

Transformation des notions d'âme en grec

	Homère	Platon	après Platon
Double spirituel	<i>psuchoi</i>	<i>psuchè</i>	<i>pneuma</i>
SSIC	<i>nóos</i>	<i>psuchè</i>	<i>psuchè, nous, kardia</i>

Bilan intermédiaire

Les efforts de traduction de la Bible au cours de l'histoire de la mission montrent bien comment la confusion concernant la notion d'âme a été introduite dans les langues indo-européennes. Alors que les langues des cultures animistes ainsi que l'hébreu maintiennent une séparation des

termes pour les notions de double spirituel et de SSIC, les langues indo-européennes présentent un mélange. De plus, comme la culture grecque a introduit une scission dans la notion de SSIC, les langues et les cultures influencées par elle ont conservé cette séparation des sentiments et de l'intellect. On la retrouve aujourd'hui dans leur localisation respective dans le cœur et la tête et dans leur association aux termes d'âme pour les sentiments et d'esprit pour l'intellect. Sur la base de ces données, il serait recommandé de jumeler les termes d'âme et d'esprit et de concevoir l'aspect immatériel de l'être humain comme « âme/esprit ». On peut conclure qu'au contact avec le christianisme les notions de double spirituel ont disparu. Les termes désignant des doubles spirituels ont ainsi été transformés et désignent aujourd'hui le SSIC.

Neurosciences

Après avoir examiné les efforts de traduction des termes bibliques relatifs à l'âme au cours de l'histoire de la mission, on examinera la contribution des neurosciences à la notion d'âme. Les neurosciences sont l'étude multidisciplinaire du système nerveux (le cerveau, la moelle épinière et le système nerveux périphérique), qui combine des approches de la physique, de la chimie, de la physiologie, de la biologie moléculaire, de la psychologie et de la médecine, pour n'en citer que quelques-unes. Leur objectif est de mieux comprendre les bases biologiques de l'apprentissage, de la mémoire, des sentiments, du comportement, de la perception, de la cognition et de la conscience, qui sont toutes des fonctions de l'âme. Avec l'arrivée des neurosciences dans le concert des disciplines académiques vers la fin du xx^e siècle, l'approche de la notion d'âme prend une tournure novatrice : on tente désormais une approche de la notion d'âme par le biais de la neurobiologie. Bien que cette nouvelle approche ne soit qu'un point de vue sur la notion d'âme parmi d'autres et ne peut pas vraiment supplanter les autres, les neurobiologistes semblent parfois tenter de remplacer les autres perspectives. C'est pourquoi nous

avons consacré davantage d'espace à préciser le rôle du cerveau par rapport à l'âme²⁵.

Fonctionnement local, modal ou global

Pendant les dernières décennies, grâce aux techniques d'imagerie, les neurosciences ont pu démontrer dans quelles régions du cerveau sont localisés les efforts intellectuels, les sentiments comme l'amour, la peur, la colère, la joie, la tristesse ou le bonheur, l'activité motrice ou les sensations tactiles, auditives, visuelles, gustatives ou olfactives. Les capacités linguistiques, par exemple, sont localisées, chez une personne droitière, dans la région temporale de l'hémisphère gauche. Dans le cas d'une apoplexie dans cette partie du cerveau, on perd la capacité de parler et de comprendre ce qui est dit.

Toutefois, par rapport à ces résultats de localisation il y a un débat en cours : dans quelle mesure ces localisations sont-elles pertinentes ? Pour assurer ces fonctions le cerveau ne fonctionne-t-il pas dans une forme modale à l'aide de plusieurs régions ou même des deux hémisphères entiers ? Ou fonctionne-t-il plutôt avec toutes les régions, comme un ensemble indivisible ? Ces localisations seraient-elles des illusions, car des circuits de régulation dans plusieurs régions ou dans l'ensemble du cerveau seraient nécessaires pour les différentes fonctions ? Dans le cas d'une perte, d'autres régions du cerveau pourraient-ils suppléer à la fonction ou la compenser ? Rien n'exclut que dans les régions dans lesquelles l'imagerie ne montre pas de changement d'activités neuronales, il y ait une activité neuronale essentielle mais non détectable.

Une deuxième question est de savoir dans quelle mesure cette imagerie fournit des résultats qui correspondent à une réalité. Car ces techniques ne mesurent pas l'activité neuronale elle-même, infiniment petite, mais une augmentation ou une diminution de la consommation d'oxygène et du flux du sang. Afin d'augmenter les différences minimes entre les régions cérébrales, les ordinateurs font des calculs de soustraction. Ce sont des calculs statistiques de moyennes sur des

²⁵ Dans cette section, nous nous inspirons principalement de Mark F. BEAR *et al.* (sous dir.), *Neuroscience. Exploring the Brain*, Baltimore, Lippincott, 2002 ; Gerhard ROTH et Nicole STRÜBER, *Wie das Gehirn die Seele macht* (Comment le cerveau génère l'âme), Stuttgart, Klett-Cotta, 2014 ; Gerhard ROTH, *Über den Menschen* (De l'être humain), Berlin, Suhrkamp, 2021 ; Thomas FUCHS, *Ecology of the Brain*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

millions de neurones et de grands échantillons de sujets testés, donc des abstractions mathématiques. Correspondent-ils à une réalité cérébrale ? Il faut donc de la prudence dans l'interprétation des résultats de l'imagerie.

Fonctionnement largement inconscient

Au cours des dernières décennies, les neurosciences ont confirmé l'hypothèse freudienne que la majorité des activités du cerveau se déroulent sans devenir conscientes. C'est une petite partie des activités neuronales seulement que le cortex, après des circuits dans les régions sous-corticales et corticales, porte à notre connaissance.

En 1979, le physiologiste Benjamin Libet (1916-2007) a mené une série d'expériences²⁶. Elles ont montré que le centre moteur du cerveau commence à préparer un mouvement avant même que la personne ait conscience d'avoir décidé de l'exécuter dans l'immédiat. Le décalage temporel entre le potentiel de disponibilité et la décision volontaire est d'environ 0,35 seconde, le mouvement réel se produisant environ 0,2 seconde plus tard. L'importance de ces expériences pour la philosophie de l'esprit a fait l'objet de vives discussions.

Libet et de nombreux neurobiologistes ont d'abord interprété cela comme la preuve que notre cerveau prend la décision avant qu'on en prenne conscience, et que le libre arbitre est une illusion. Plus tard, Libet a suggéré que la volonté consciente n'initie peut-être pas l'action, mais qu'elle a encore la capacité, dans un délai de 0,1 seconde, d'arrêter le mouvement qui a déjà été lancé par une décision consciente (le « veto » ou la fonction de contrôle de la volonté). Des expériences ultérieures ont montré que cette décision de veto est également prise inconsciemment après un potentiel de préparation. Aujourd'hui, les neurobiologistes considèrent généralement qu'un mouvement peut encore être annulé, lorsque les signaux d'arrêt apparaissent plus de 0,2 seconde avant le début du mouvement. Pour eux, cet intervalle semble être un « point de non-retour ».

Les théologiens, philosophes et psychologues critiquent les expériences de Libet et celles qui ont suivi, arguant que la décision d'effectuer un mouvement ne ressemble en rien à un processus décisionnel. Un tel processus ne dure pas quelques millisecondes, mais

²⁶ Benjamin LIBET, *L'esprit au-delà des neurones. Une exploration de la conscience et de la liberté*, trad. Alessia WEIL, Paris, le Grand Livre du Mois, 2012.

plutôt des jours, des semaines, voire des mois ou des années, pendant lesquels plusieurs options sont pesées les unes par rapport aux autres. Par conséquent, selon leur critique, ces expériences constituent une base totalement inappropriée pour tirer des conclusions sur les processus décisionnels.

Dans ce débat sur le libre arbitre, qui dure d'ailleurs depuis 2500 ans, les théologiens et les philosophes insistent sur le libre arbitre comme condition préalable nécessaire à une éthique, tandis que les neurobiologistes pensent qu'il s'agit d'une illusion. Roth note à juste titre que le libre arbitre en tant que causalité mentale n'est pas mesurable empiriquement et n'est donc, d'un point de vue scientifique, ni falsifiable ni vérifiable. On reviendra plus loin sur le problème du libre arbitre²⁷.

Fonctionnement à prédominance végétative et affective

Face à la pléthore des données produites par les neurosciences, Gerhard Roth (1942-2023) a élaboré, sur la base du système limbique, un modèle novateur et simplificateur de la personnalité à quatre niveaux²⁸. Le système limbique est considéré par les neurobiologistes comme le siège du psychisme, y compris des sentiments, des motivations et des objectifs inconscients et conscients.

Le niveau limbique inférieur est celui de la régulation des fonctions vitales végétatives comme le pouls, la tension, la respiration, la digestion et la sexualité. En font partie plusieurs structures du diencephale : l'hypothalamus, le gris périaqueducal, le noyau bleu et les noyaux du raphé.

Le niveau limbique intermédiaire régule les sentiments inconscients et leur évaluation, toujours inconsciente. Il est l'élément le plus important du cerveau pour le psychisme. En font partie d'autres structures du diencephale : l'amygdale, le corps striatum, le thalamus et l'hippocampe.

Le niveau limbique supérieur est celui des sentiments conscients comme l'amour, la peur, la colère, la joie, la tristesse et le bonheur, et des motifs conscients, de la socialisation et de l'éducation. En font partie les

²⁷ ROTH, *Über den Menschen*, p. 231s. Voir la section « Le cerveau et la personne » ci-dessous.

²⁸ Gerhard ROTH et Nicole STRÜBER, *Wie das Gehirn die Seele macht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2014, p. 63-94.

régions limbiques du cortex de l'hémisphère droit : le cortex orbitofrontal, le cortex cingulaire et le cortex insulaire.

Le quatrième est le niveau cognitif et linguistique qui est représenté par le cortex associatif de l'hémisphère gauche. En font partie 1) les régions primaires et secondaires sensorielles (somato-sensorielle, visuelle, auditive, gustative et vestibulaire) ; 2) les régions primaires et secondaires motrices où sont régulés les mouvements volontaires ; 3) les régions associatives pour la perception cognitive, complexe (représentation, mémoire, langage) ; 4) les régions exécutives où le comportement est préparé et planifié.

Le tableau suivant reprend schématiquement le modèle de la personnalité selon Roth avec les trois niveaux limbiques et le niveau cognitif et communicatif. Les quatre niveaux s'influencent mutuellement, l'influence étant plus forte du bas vers le haut que dans le sens inverse.

Les quatre niveaux de la personnalité selon Roth

Ego cognitif et communicatif	Ego individuel et social
4) Cortex associatif gauche	3) Cortex associatif droit
Soi inconscient	
2) Conditionnement émotionnel, récompense, motivation	
1) Contrôle des fonctions végétatives vitales	

De plus, Roth distingue deux types de personnalité, à partir des six systèmes psycho-neuraux fondamentaux qu'il identifie²⁹ : d'une part, la « personne dynamique », qui se caractérise par un désir prononcé de récompense, un esprit d'entreprise et une ouverture d'esprit envers les autres, tandis que la perception des risques n'est pas particulièrement prononcée. D'autre part, Roth décrit le type de la « personne stable », qui montre une tendance générale à éviter le risque. Elle aime la paix et l'ordre et préfère les relations durables.

²⁹ Selon Roth, les six systèmes psycho-neuraux fondamentaux sont les suivants : gestion du stress, auto-sécurisation, récompense et motivation, attachement et empathie, contrôle des impulsions, sens de la réalité et perception des risques. ROTH, *Über den Menschen*, p. 72-75.

À partir de ce modèle de la personnalité, les processus végétatifs et les sentiments inconscients semblent avoir une influence dominante sur le fonctionnement de la personnalité. Ces observations confirmeraient les conclusions de la psychanalyse. Toutefois, lorsque l'on examine ce modèle de personnalité, il est important de noter que Roth ne décrit que des processus neurobiologiques et qu'il adopte le point de vue selon lequel les processus mentaux sont un épiphénomène du cerveau³⁰. Plus tard, Roth changera de position pour adopter le « dualisme interactif ». On reviendra ci-dessous sur ce sujet et sur la question des influences ascendantes et descendantes entre le cerveau et la personnalité³¹.

Bilan intermédiaire

L'apport des neurosciences à la notion d'âme reste encore provisoire, à cause de la nouveauté de la discipline. Le débat sur un fonctionnement local, modal ou global du cerveau est encore en cours. La thèse freudienne, selon laquelle le psychisme fonctionne majoritairement dans le domaine inconscient, semble être confirmée par les neurosciences. De plus, les modèles de personnalité du MBTI³² (*Myers Briggs Type Indicator*) et les « *Big Five*³³ », qui ont été développés de manière entièrement pragmatique et s'appuient sur une auto-évaluation des sujets testés, sont complétés par un modèle qui applique de manière cohérente les découvertes neurobiologiques relatives au système limbique. Il met en évidence un fonctionnement principalement végétatif et affectif de la personnalité. Cependant, lorsqu'on évalue les résultats des neurosciences,

³⁰ Voir la section « Le cerveau et l'esprit » ci-dessous.

³¹ Roth, *Über den Menschen*, 267s, 286-291. Voir les sections « Le cerveau et l'esprit » et « Le cerveau et la personne » ci-dessous.

³² Créé en 1962 par Isabel Briggs Myers (1897-1980) et sa mère Katherine Cook Briggs (1875-1968), le MBTI est développé à partir de la typologie jungienne. Il définit seize types de personnalité selon quatre axes principaux : l'orientation de notre énergie (extravertie ou introvertie), la façon dont on collecte des informations (sensation ou intuition), notre prise de décision (la pensée ou le sentiment), et la façon dont on gère l'environnement (la perception ou le jugement).

³³ Les prétendus « *Big Five* », qui ont été extraits d'un grand nombre de données empiriques par des analyses factorielles, sont l'ouverture à l'expérience (*openness to experience*), le souci du travail bien fait (*conscientiousness*), l'extraversion, l'amabilité (*agreeableness*) et la stabilité émotionnelle (*neuroticism*), connus sous le sigle « OCEAN ».

il est important de garder à l'esprit que cette discipline se limite à l'étude des processus neurobiologiques – c'est-à-dire les « effets » de l'« âme/esprit » – et laisse de côté les processus mentaux – c'est-à-dire l'« âme/esprit » elle-même.

Philosophie

Après ce parcours interdisciplinaire, la question se pose de savoir comment articuler les déclarations des différentes sciences avec la Bible³⁴. C'est la philosophie – particulièrement les sous-disciplines de la métaphysique³⁵ et de l'épistémologie³⁶ – qui nous aidera à poser les jalons pour l'intégration des données. Après avoir discuté de l'intégration des données scientifiques et bibliques en général, on réfléchira sur la compatibilité des acquis de la philosophie et des neurosciences, en d'autres mots, sur le rapport entre le psychisme et le corps, particulièrement le cerveau, et sur le rapport entre l'être humain et le cerveau et leur relation au monde extérieur. On terminera cette section par une réflexion sur l'épanouissement humain.

Intégration des données bibliques et scientifiques

L'étude de l'âme étant une démarche interdisciplinaire, il est inévitable de devoir intégrer les résultats des analyses de la Bible avec les données des différentes sciences. C'est vrai qu'au cours de l'histoire, les évangéliques ont en général hésité à le faire. Nous suivons ici l'exemple du grand théologien Augustin (354-430). Impressionné par la grande éloquence d'Ambroise, le grand prédicateur de Milan, Augustin est probablement le premier à appliquer d'une manière systématique la rhétorique classique à la prédication chrétienne. Il fait cela sur la base d'une idée tirée du livre de l'Exode où les Israélites prennent l'or de la

³⁴ Dans cette section, nous nous appuyons sur Thomas FUCHS, *Ecology of the Brain*, Oxford, Oxford University Press, 2018 ; ROTH, *Über den Menschen* ; WALLACE, *Have We Lost Our Minds ?*

³⁵ La métaphysique (du grec *meta* « derrière, au-delà » et *phusis* « nature, constitution naturelle ») est la discipline philosophique qui traite de ce qui se cache derrière le monde naturel perceptible par les sens, c'est-à-dire les raisons ultimes de l'être.

³⁶ L'épistémologie (du grec *épistèmè* « connaissance ») est la discipline philosophique qui pose la question de savoir comment on peut connaître.

nation idolâtre d'Égypte (Ex 11.2 ; 12.35s). Dans la même logique, Augustin pense pouvoir profiter de la richesse de la méthode rhétorique.

Mais « Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? » (1 Co 1.20). Étant donné que le créateur de l'univers est aussi le Dieu qui a révélé la Bible, on peut impliquer que les faits de la science, c'est-à-dire les données de l'univers, traduisent également la sagesse de Dieu. Le rapport entre la Bible, la théologie et les sciences ne devrait donc pas forcément comporter des conflits entre les faits, mais pourra susciter des différences de perception et d'interprétation comme le présente le tableau ci-dessous.

Rapport entre la Bible, la théologie et les sciences

	Faits théologiques (la Bible)	Perceptions théologiques	Interprétations théologiques
Faits scientifiques	Pas de conflit	Conflit possible	Conflit possible
Perceptions scientifiques	Conflit possible	Conflit possible	Conflit possible
Théories scientifiques	Conflit possible	Conflit possible	Conflit possible

Pratiquement, on appuie ses analyses presque toujours sur des perceptions et des interprétations de la Bible et des perceptions et des théories de la science qui, elles, sont des interprétations des faits de l'univers. Il y a donc possibilité de conflit entre les résultats.

Comment donc harmoniser les données des sciences avec celles de la Bible ? On prendra soin d'intégrer les résultats de sciences pratiquées d'après une vision théiste avec une théologie critique réaliste. Le réalisme critique est la théorie selon laquelle certaines de nos données sensorielles représentent avec précision des objets externes (une position en accord avec le réalisme naïf), tandis que d'autres ne le font pas (une position en opposition au réalisme naïf)³⁷. À partir de l'époque des Lumières, les sciences sont en général développées et pensées sur la base d'une vision séculière du monde.

³⁷ Cf. Paul G. HIEBERT, *Missiological Implications of Epistemological Shifts. Affirming Truth in a Modern/ Postmodern World*, Harrisburg, PA, International Trinity Press, 1999.

Que signifie pratiquement une *théologie critique réaliste* ? En formulant les choses négativement, elle abandonne le présupposé que les systèmes de pensée des différentes sciences sont uniformes. Positivement formulée, une théologie critique réaliste reconnaît que les systèmes de pensée des sciences sont différents. Elle abandonne une position qui aurait naïvement confiance en la possibilité de concilier les différents systèmes de pensée. Une théologie critique réaliste s'attend donc à des systèmes de pensée différents qu'il faut coordonner de manière critique sur la base d'une vision théiste. De plus, elle exigera une complémentarité des sciences diachroniques³⁸ (les théologies biblique et narrative et les sciences historiques) avec des sciences synchroniques (la théologie systématique et les sciences humaines).

Les fondements d'une intégration des données des sciences différentes étant posés, on se demandera comment penser le rapport entre le corps et l'âme, entre le cerveau et l'esprit.

Le cerveau et l'esprit

Pour commencer, il convient de noter que personne n'a une compréhension concrète de la manière dont l'organe matériel du cerveau interagit avec la contrepartie immatérielle de l'esprit. Depuis l'avènement de la physique moderne au début du xx^e siècle, la distinction entre le matériel et l'immatériel est devenue floue : les particules élémentaires « matérielles » se transforment en ondes énergétiques « immatérielles » et vice versa. Les spécialistes de la philosophie de l'esprit insistent sur le fait qu'il existe un « fossé explicatif fondamental » entre les processus neurobiologiques et les processus mentaux. D'autres philosophes indiquent que la dichotomie entre le cerveau et l'esprit n'est qu'une conséquence du dualisme cartésien et que la volonté consciente peut influencer les actions. Les théologiens, quant à eux, soulignent que Jésus et les apôtres guérissaient par la parole. Ainsi, la question du rapport entre le cerveau et l'esprit est fortement influencée par la position philosophique de chaque auteur. On peut distinguer trois positions principales parmi les neurobiologistes, les psychologues, les philosophes et les théologiens.

³⁸ Une approche diachronique (du grec *dia* « au travers » et *chronos* « temps ») considère l'évolution d'un phénomène au cours du temps. En revanche, une approche synchronique observe quelque chose à un moment spécifique.

La première position présuppose une identité des processus neuronaux et mentaux. Selon cette position, l'imagerie montre les traces du psychisme même. En termes philosophiques, cela représente un réductionnisme évident, connu comme physicalisme réducteur. Le physicalisme est la position selon laquelle tout est physique et qu'il n'y a rien au-dessus. En tant que tel, il est proche du naturalisme, une conception selon laquelle le monde doit être compris comme un événement purement naturel, que tout a des causes naturelles et qu'il n'existe rien de « surnaturel ». Le physicalisme est également proche du scientisme, une conception selon laquelle la science et la méthode scientifique sont le seul ou le meilleur moyen d'accéder à la vérité.

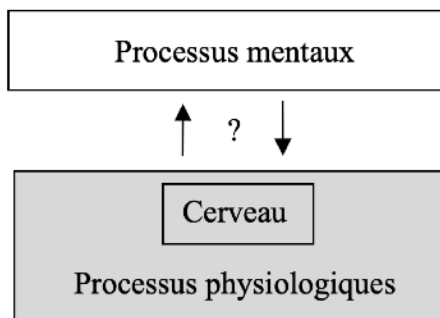
La deuxième position, qui représente le discours majoritaire des neurobiologistes, soutient la conception que c'est le cerveau qui produit l'âme³⁹. Les processus mentaux seraient donc un *épiphénomène du cerveau* et, selon l'avis de plusieurs, une tromperie pure et simple du porteur destinée à satisfaire l'individu par cette illusion. Le préalable épistémologique de cette position est un *réalisme métaphysique*, un physicalisme non réducteur aussi appelé épiphénoménalisme.

La troisième position suppose une certaine autonomie des deux entités, donc une dualité entre le cerveau et l'esprit. Parmi les tenants de cette position, il existe des points de vue très divergents sur le rapport entre les deux entités. Premièrement, il existe le « dualisme interactif », qui part du principe que le cerveau « matériel » et l'esprit « immatériel » interagissent d'une manière ou d'une autre. Certains émettent l'hypothèse d'une interaction « physique » par le biais de l'énergie électromagnétique et supposent l'existence d'une particule élémentaire inconnue, tout comme le graviton est supposé être à la base de la force gravitationnelle. Deuxièmement, il existe le « dualisme phénoménologique », qui correspond à la « théorie de l'identité à deux aspects ». Il distingue entre la perspective de la troisième personne appliquée par les neurosciences qui analysent le processus neuronal comme objet, et la perspective de la première personne de la philosophie phénoménologique qui étudie la personne vivante⁴⁰. Dépendant de la position philosophique du chercheur, le problème du rapport entre le cerveau et l'esprit est considéré comme résolu, soluble ou insoluble.

³⁹ Voir, par exemple, ROTH et STRÜBER, *Wie das Gehirn die Seele macht* (Comment le cerveau produit l'âme).

⁴⁰ Voir la section « Le cerveau et la personne » ci-dessous.

Rapport entre le cerveau et l'esprit selon la philosophie analytique



On peut résumer les façons de concevoir le rapport du corps avec l'esprit dans les théories contemporaines de la philosophie analytique de l'esprit de manière simplifiée dans le schéma ci-dessous⁴¹.

Le cerveau et le monde extérieur

Les représentants de la deuxième position, qui suppose que l'esprit est un épiphénomène du cerveau, soutiennent l'idée que c'est le cerveau qui construit le monde extérieur sur la base de sa perception sensorielle. Dans cette optique ils suivent René Descartes (1598-1650) et l'idéalisme à sa suite, avec sa théorie imagée de la perception. Le monde extérieur est donc simplement l'image que le cerveau se fait de lui et dont on n'est pas sûr qu'il existe. Les neurosciences, de par leur constructivisme – appelé dans ce cas spécifique neuro-constructivisme – font revivre l'idéalisme et le subjectivisme à sa suite. Mais la conception idéaliste de la perception oublie que les humains sont des êtres corporels.

À ce sujet, l'expérience mise en place par Richard Held (1922-2016) et Alan Hein (né en 1930) en 1963 avec des chatons nouveau-nés est très significative⁴². Comme on le sait bien, ceux-ci sont d'abord aveugles. Un groupe de chatons a pu bouger activement dans l'environnement du test. Chacun du premier groupe était relié à un chaton d'un deuxième

⁴¹ Cf. FUCHS, *Ecology of the Brain*, p. 108.

⁴² Richard HELD et Alan HEIN, « Movement-Produced Stimulation in the Development of Visually Guided-Behavior », *Journal of Comparative Physiology and Psychology* 56, 1963, p. 872-876.

groupe, qu'il tirait passivement dans un chariot. Après plusieurs semaines de ce traitement, les chatons du premier groupe ont été libérés de leur harnais et se déplaçaient tout à fait normalement. Les autres chatons, qui étaient restés passifs, étaient en revanche incapables de s'orienter dans l'espace et de reconnaître les objets, ils trébuchaient et heurtaient les objets sans pouvoir les éviter. Cela signifie que seul l'organisme sensible et mobile façonne l'espace perçu et développe le sens de l'équilibre, ceci à partir de schémas cohérents, sensoriels et moteurs interconnectés.

La déduction tirée de l'expérience de Held et Hein est que le cerveau est un organe qui est en relation constante avec le corps et le monde extérieur, une idée qui a conduit à la notion de « cognition incarnée »⁴³. Le monde est découvert et transformé par une participation active. L'être humain est donc un « être-au-monde »⁴⁴.

Le cerveau et la personne

La troisième position concernant le rapport entre le cerveau et l'esprit suppose une certaine autonomie des deux entités, donc une dualité entre le cerveau et l'esprit. Comme mentionné, il existe des idées très divergentes sur le rapport entre les deux entités. Mais toutes sont d'accord que ce n'est pas le cerveau qui pense, perçoit et agit, mais la personne par le biais du cerveau, qui est l'organe médiateur vers le corps et le monde extérieur.

Concernant le rapport entre les deux entités, l'auteur soutient que le cerveau est formé et formaté au cours de la socialisation que la personne parcourt. Ses expériences avec le monde extérieur s'impriment au moyen de la mémoire dans les structures mêmes du cerveau, grâce à sa plasticité. Cette « neuroplasticité⁴⁵ » est, elle, la base des potentialités qu'une personne réalisera et développera dans sa vie. La personne profite donc de cette unité avec son corps par le biais du cerveau, mais vivra en même temps dans la tension de la dualité entre le corps et l'esprit, en termes

⁴³ Lawrence SHAPIRO, *Embodied Cognition*, New York, Routledge, 2011.

⁴⁴ Expression proposée par le philosophe phénoménologue Maurice MERLEAU-PONTY dans *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

⁴⁵ On entend par plasticité neuronale ou neuroplasticité la capacité des synapses, des cellules nerveuses ou même de régions entières du cerveau à modifier leur anatomie et leur fonction en réponse à leur utilisation, afin d'optimiser les processus en cours.

philosophiques une « dualité ontologique »⁴⁶. Déjà Descartes était tout à fait conscient de cette difficulté : « Les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne peuvent être comprises que de manière obscure par la seule raison ; [...] [ce n'est] que dans l'expérience de la vie et les relations personnelles [...] que l'on apprend finalement à comprendre l'union de l'âme et du corps »⁴⁷. Quand on parle de vie, de conscience, de subjectivité et d'intentionnalité, on traite de la personne, et non du cerveau, qui est certes un organe très particulier, mais néanmoins seulement un organe.

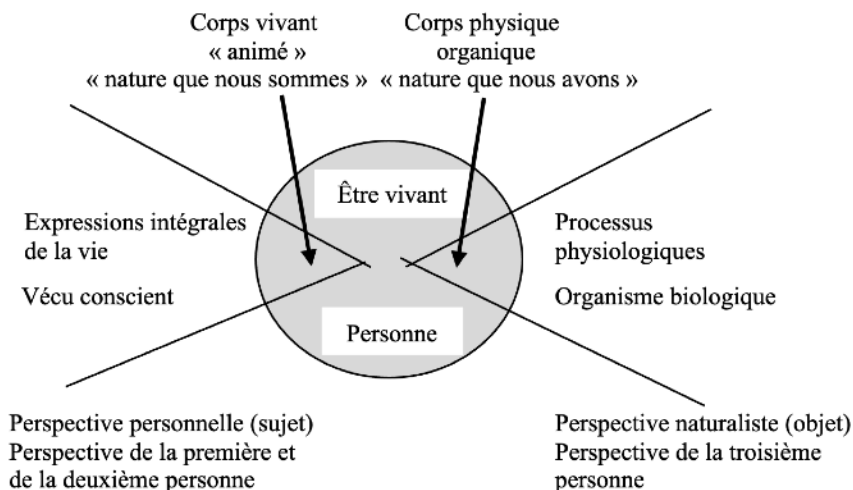
Dans cette ligne de pensée, Edmund Husserl (1859-1938) et Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)⁴⁸, tous les deux des représentants de la philosophie phénoménologique, proposent de compléter la perspective de la troisième personne adoptée par les sciences naturelles en général et les neurosciences en particulier par lesquelles l'être humain et le cerveau sont étudiés comme des objets. Cette perspective, qui exclut l'aspect de la vie, de la subjectivité et de l'intentionnalité, est, selon la philosophie phénoménologique, responsable des problèmes causés par la dualité du cerveau et de l'esprit. En revanche, les perspectives de la première personne (« nous ») et de la deuxième personne (« toi »), qui impliquent une relation participante, ajoutent l'étude de la personne comme sujet vivant. En introduisant le double aspect du corps comme objet et comme sujet (le « corps vivant »), la philosophie phénoménologique tente d'éviter la dualité entre le corps et l'âme des théories contemporaines de la philosophie analytique de l'esprit (voir le schéma dans la section précédente). Ainsi, elle adopte une approche holistique (non dichotomique) de la notion d'âme. En ce sens, elle parle d'une « subjectivité incarnée » ou d'un « soi physique ». En revanche, la Bible

⁴⁶ Le dualisme ontologique peut être divisé en trois types dont le dualisme cartésien (ou dualisme de la substance). Le dualisme cartésien (du nom de Renatus Cartesius, forme latinisée de René Descartes) soutient qu'il existe deux types de substances : mentales et physiques. Il implique que la manière dont l'esprit et le cerveau interagissent est difficile à imaginer. Il est donc à l'origine de cette problématique.

⁴⁷ René DESCARTES, « Lettre à Elisabeth von der Pfalz du 28 juin 1643 », in *Oeuvres*, t. 3, Paris, Bordas, 1989. La citation montre que Descartes a été plus nuancé que ce que les philosophes ultérieurs attribuent au dualisme cartésien.

⁴⁸ Cf. p. ex. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, trad. Jean-François LAVIGNE, Paris, Gallimard, 1952/2018 ; MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*.

Double aspect de la personne selon la philosophie phénoménologique



présente l'être humain comme une « unité fonctionnelle » avec une dualité évidente. C'est devant cet arrière-plan biblique, et non celui de la philosophie phénoménologique, que Dallas Willard et Stan Wallace parlent des humains comme des « âmes incarnées »⁴⁹. On peut résumer l'approche de la philosophie phénoménologique par le schéma simplificateur suivant.

Le cerveau et l'épanouissement humain

Après avoir présenté l'approche dichotomique de la philosophie analytique et l'approche holistique de la philosophie phénoménologique du rapport entre le cerveau et l'esprit et donc de la personne, on conclura cette vue d'ensemble par une réflexion sur la relation entre le cerveau et l'épanouissement humain.

Les neurosciences ont stimulé le développement de nombreuses sous-disciplines, certaines étant des combinaisons avec des disciplines académiques connexes. Outre les principales branches combinées, telles

⁴⁹ Dallas WILLARD, *Spirit of the Disciplines. Understanding How God Changes Lives*, San Francisco, HarperOne, 1999, p. 77 ; WALLACE, *Have We Lost Our Minds*, p. 20, 53, 175.

que la neurogénétique, la neuroimmunologie, la neurolinguistique, la neurophysiologie et la neuropsychologie, une discipline moins connue, la neurothéologie, a fait son apparition. En raison de contraintes d'espace, on ne mentionnera que certains aspects du débat autour de ce sujet.

La neurothéologie⁵⁰, également connue sous le nom de « neurosciences des religions » ou « neurosciences des spiritualités », utilise des méthodes neurobiologiques pour étudier les sentiments et les comportements religieux et spirituels. La neurothéologie doit donc être distinguée de la psychologie des religions, qui examine les conditions et les processus psychologiques qui sous-tendent l'expérience, les pensées, les sentiments et les actes religieux.

Les chercheurs dans le domaine de la neurothéologie examinent les corrélations entre les phénomènes neurobiologiques et les expériences religieuses et spirituelles. En 1975, Stephen Waxman et Norman Geschwind rapportent que les patients atteints d'épilepsie temporale développent des changements notables dans leur perception de soi et leur comportement, notamment une religiosité intense (« hyperreligiosité »)⁵¹. En 1998, Vilaynur S. Ramachandran publie les résultats d'expériences comportementales menées auprès du même type de patients, chez lesquels une réaction physiologique accrue est observée spécifiquement en présence de mots à connotation religieuse⁵². Andrew Newberg, quant à lui, a recours en 2002 à des techniques d'imagerie pour mieux cerner, d'un point de vue neurobiologique, l'expérience de la méditation⁵³. Michael Ferguson démontre en 2021, grâce à l'imagerie biomédicale, que la « substance grise périaqueducale », une région du tronc cérébral, reste

⁵⁰ C'est Aldous Huxley qui utilise le terme « neurothéologie » pour la première fois dans son roman utopique *Island* (New York, Bantam, 1963). Il décrit cette discipline comme une combinaison de neurosciences cognitives et de spiritualité. En 1994, Laurence O. McKinney, avec le but de promouvoir le bouddhisme, publie le premier ouvrage sur le sujet, *Neurotheology. Virtual Religion in the 21st Century*, Cambridge, MA, American Institute for Mindfulness, 1994.

⁵¹ Stephen WAXMAN, Norman GESCHWIND, « The Interictal Behavior Syndrome of Temporal Lobe Epilepsy », *Archives of General Psychiatry* 32, 1975, p. 1580-1586.

⁵² Vilaynur S. RAMACHANDRAN, Sandra BLAKESLEE, *Phantoms in the Brain. Probing the Mysteries of the Human Mind*, New York, Quill William Morrow, 1998.

⁵³ Andrew B. NEWBERG *et al.*, *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, New York, Ballantine Books, 2002.

active en permanence pendant les activités religieuses et spirituelles⁵⁴. En revanche, Mario Beauregard a prétendu montrer en 2006 que les expériences religieuses et spirituelles font intervenir plusieurs régions du cerveau et non une seule « aire de Dieu » (*God spot*)⁵⁵. Tous ces chercheurs observent des correspondances entre les processus neurobiologiques et mentaux.

D'autres études portent sur les effets des pratiques spirituelles sur le cerveau. Au-delà de ces correspondances, leurs auteurs soulignent l'importance de la neuroplasticité pour le développement spirituel. On peut citer ici, entre autres, le psychiatre chrétien Curt Thompson (2010) et le psychologue chrétien Jim Wilder (2021)⁵⁶. Tous les deux mettent l'accent sur l'attachement – des relations saines avec Dieu et avec les autres. Ils estiment que la neuroplasticité peut être améliorée et favorisée par nos pratiques intentionnelles, de sorte que nos connexions neuronales soient en corrélation avec la joie, la paix, la patience, la bonté, la bienveillance, la fidélité, la douceur et la maîtrise de soi (cf. le fruit de l'Esprit en Galates 5.22s). Ces développements de la neurothéologie ont été évalués par le philosophe et théologien Stan Wallace⁵⁷.

Lorsque les neurobiologistes et psychologues soulignent la correspondance entre les processus neurobiologiques et mentaux, cela ne signifie pas que les processus bioélectriques et biochimiques sont identiques à la pensée, au sentiment et à l'amour. Le cerveau ne pense pas, ne ressent pas et n'aime pas. Il n'est que l'organe médiateur de ces expériences d'une personne. De plus, après avoir discuté ci-dessus des différentes options concernant le rapport entre le cerveau et l'esprit, il est facile de reconnaître dans les positions de ces chercheurs l'épiphénoménalisme ou le dualisme interactif. Thompson et Wilder

⁵⁴ Michael FERGUSON *et al.*, « A Neural Circuit for Spirituality and Religiosity Derived from Patients with Brain Lesions », *Biological Psychiatry*, 29 juin 2021.

⁵⁵ Mario BEAUREGARD, « Neural Correlates of a Mystical Experience in Carmelite Nuns », *Neuroscience Letters* 405, 3, 25 septembre 2006, p. 186-190.

⁵⁶ Curt THOMPSON, *Anatomy of the Soul. Surprising Connections Between Neuroscience and Spiritual Practices That Can Transform Your Life and Relationships*, Created Carol Stream, IL, SaltRiver, 2010 ; Jim WILDER, *Renovated. God, Dallas Willard, and the Church That Transforms*, Colorado Springs, CO, NavPress, 2021.

⁵⁷ Stan WALLACE, *Have We Lost Our Minds ? Neuroscience, Neurotheology, the Soul, and Human Flourishing*, Eugene, OR, Wipf & Stock, 2024.

considèrent que les fruits de l'Esprit peuvent être obtenus grâce à la « redirection des neurones », appelée neuroplasticité, une influence ascendante à attribuer à l'épiphénoménalisme. À d'autres endroits, ils suggèrent que les fruits de l'Esprit peuvent « rediriger les neurones », une influence descendante qui s'inscrirait dans le dualisme interactif. Leur position n'est donc pas très claire. Ils ne semblent pas être à l'aise avec un dualisme. Pour eux, après tous ces siècles influencés par le dualisme cartésien, il semble profitable de s'en éloigner.

Lorsque le rapport entre le corps et l'esprit est conçu sans lien entre eux – comme le font les dualismes platonicien et cartésien – on touche au problème de l'interaction entre le corps et l'esprit. Cependant, lorsque le corps et l'esprit sont pensés dans une unité fonctionnelle – comme le fait la Bible – l'interaction semble plutôt naturelle. L'immatériel peut influencer le matériel, sans qu'on comprenne exactement comment. Jésus et Pierre ont guéri les malades par une parole, un acte de langage en termes de la science de la communication (Mc 1.34 ; Lc 9.42 ; Ac 9.34).

Contrairement à Platon (428/427-348/347), Aristote (384-322) avance la conception selon laquelle les choses sont composées de forme et de matière, qui sont intimement liées ; la forme immatérielle (essence) détermine la matière telle qu'elle est. Cette conception est appelée « hylozoïsme » (du grec *hylè* « matière » et *morphè* « forme »). Plus tard, cette notion est reprise par la philosophie stoïcienne. À la suite d'Aristote et du stoïcisme, Thomas d'Aquin (1225-1274) confirme cette relation causale entre l'âme et le corps, selon laquelle le corps résulte de l'âme. Ainsi, pour Aristote et Thomas d'Aquin, l'âme est ce qui anime le corps. On peut donc considérer l'hylozoïsme d'Aristote et de Thomas d'Aquin comme le précurseur de la notion de dualité holistique de Cooper et Wallace⁵⁸.

Sur la base de la conception du corps et de l'âme selon Aristote et Thomas d'Aquin, que peut-on dire des influences ascendantes et descendantes entre le cerveau et la personnalité ? Selon le modèle de personnalité de Roth, l'influence est plus forte dans le sens ascendant que dans l'autre sens⁵⁹. Cependant, comme on l'a observé plus haut, la position de Roth était l'épiphénoménalisme, lorsqu'il a conçu son modèle. Cela implique qu'il a majoritairement décrit l'aspect neurobiologique de la personnalité. Lorsque l'on introduit la personne et l'esprit dans le tableau,

⁵⁸ WALLACE, *Have We Lost Our Minds*, p. 126-129 ; COOPER, *Body, Soul and Life Everlasting*, p. 160-164.

⁵⁹ Voir la section « Fonctionnement à prédominance végétative et affective ».

les influences descendantes entrent naturellement en ligne de compte. Dans la discussion sur l'expérience de Libet⁶⁰, on a rencontré le problème du libre arbitre. Dans cette section, on abordera le problème de l'éthique et de la transformation humaine, qui sont inconcevables si on ne suppose pas une décision consciente et le libre arbitre. On peut conclure que la vie humaine, telle que nous la vivons tous, se fonde non seulement sur des influences ascendantes, mais aussi sur des effets descendants, ce qui implique que l'esprit induit des actions dans le corps.

Concernant la formation spirituelle et l'épanouissement humain, Wallace propose une voie médiane entre le réductionnisme platonicien et cartésien à une « spiritualité pure » et le réductionnisme physicaliste à « former notre cerveau », affirmant à la fois notre dualité ontologique et notre unité fonctionnelle⁶¹. Ce n'est pas la neuroplasticité qui produira l'épanouissement humain, mais la « vie avec Dieu » qui, en suivant Jésus-Christ, aboutira à une vie abondante (Jn 10.10). Ce processus peut être favorisé par des disciplines spirituelles qui, à leur tour, stimuleront la neuroplasticité. Le développement spirituel pose ainsi les bases d'une vie épanouie et donne l'élan nécessaire pour aider les autres à s'épanouir.

Bilan intermédiaire

Quand on intègre des données de la Bible et des sciences, l'épistémologie demande d'articuler des résultats scientifiques obtenus dans une perspective théiste avec une théologie critique réaliste. Dans ce souci, nous avons évalué, par une étude comparée, les acquis de la philosophie analytique, qui propose un modèle avec une dualité du cerveau et de l'esprit, et ceux de la philosophie phénoménologique, qui introduit une approche holistique de la personne incarnée. Le cerveau ne pense ni ne ressent, mais ce sont là des fonctionnalités de la personne. Dans cette perspective, le cerveau devient, pour la personne, l'organe médiateur en relation étroite et constante avec le corps et le monde extérieur. Dans ce contact avec le monde extérieur, les expériences vécues pendant la socialisation d'une personne impriment une structure individuelle dans le cerveau. C'est pourquoi il n'est pas question que celui-ci soit une illusion, comme l'idéalisme et le subjectivisme à sa suite le conçoivent. En revanche, la perception du monde extérieur est commune

⁶⁰ Voir la section « Fonctionnement largement inconscient ».

⁶¹ WALLACE, *Have We Lost Our Minds*, p. 171-175.

à plusieurs personnes. Elle ne peut donc pas être entièrement subjective. Ainsi, sur cette base, on peut conclure que la perception du monde extérieur est à la fois subjective et objective, ce qui revient à la position épistémologique d'un réalisme critique. Dans le même ordre d'idées, l'épanouissement humain n'est pas une fonction de la neuroplasticité, mais c'est plutôt une relation profonde avec Dieu qui mène à une vie épanouie. Les exercices spirituels, à leur tour, peuvent produire la neuroplasticité.

Évaluation critique à la lumière de la Bible

La Bible voit l'être humain comme le vis-à-vis et l'image du Dieu vivant, uni avec lui dans une alliance. L'être humain est donc à la fois sujet et interlocuteur enraciné dans le réseau relationnel de la communauté des humains et de l'alliance avec Dieu. Pour la culture hébraïque, tout comme pour beaucoup de cultures animistes, le centre affectif, cognitif et volitif de la personnalité se situe dans le cœur. Celui-ci n'est pas encore scindé comme dans la culture grecque qui a imprégné les langues et les cultures indo-européennes et a créé une confusion dans les termes pour l'âme. De plus, l'âme fait référence à l'existence après la mort, que les cultures animistes attribuent au double spirituel (traditionnellement traduit par « esprit »), tandis qu'un être spirituel – qui pourrait être un double spirituel – n'est pas associé au terme « âme », mais à celui d'« esprit ». Il existe donc une certaine confusion et un certain désordre.

La question se pose alors de savoir si on doit considérer les êtres humains comme composés d'un corps et d'un « âme/esprit » (dichotomie) ou comme comprenant un corps, une âme et un esprit (trichotomie). D'une part, dans une perspective biblique holistique, les êtres humains forment une unité : ils n'ont pas une âme, mais ils sont une âme ; ils n'ont pas un corps, mais ils sont un corps. Compte tenu de la pensée synthétique et stéréométrique de la Bible, les distinctions entre les termes décrivant les êtres humains semblent alors inappropriées. D'autre part, la dualité des aspects matériel et immatériel de l'être humain est évidente. Les domaines sémantiques distincts de l'« âme » (*nèphèch/psuchè*) comme « être humain en état de nécessité » et de l'« esprit » (*ruah/pneuma*) comme « être humain doté de pouvoir » sembleraient tendre vers une trichotomie. Les partisans de cette position ont une approche analytique et soulignent la différence entre l'influence divine par le Saint-Esprit et la corruption humaine avec ses conséquences pécheresses sur le corps et l'âme. Cette opinion était historiquement défendue par le

gnosticisme et est aujourd'hui reprise par certaines branches des mouvements pentecôtistes et charismatiques, par des Églises d'initiative locale dans différents continents, ainsi que dans les théologies de la domination et de la prospérité. Comme texte-preuve, ils citent souvent 1 Thessaloniens 5.23 (« que tout votre être, l'esprit, l'âme et le corps, soit conservé sans reproche pour l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ », COL). Ce point de vue rejette la pensée synthétique et stéréométrique hébraïque et son utilisation fréquente de synonymes (cf. Dt 6.5 ; Mt 22.37 par ; Hé 4.12). De plus, l'histoire de la mission montre que l'utilisation de termes différents pour désigner l'aspect immatériel de l'être humain n'est pas justifiée. Par conséquent, lorsqu'on hésite entre la dichotomie et la trichotomie pour décrire l'anthropologie biblique, d'un point de vue analytique, la dichotomie semble décrire correctement les aspects matériels et immatériels de l'être humain. Néanmoins, une perspective holistique correspond mieux à la pensée synthétique et stéréométrique de la culture hébraïque. Selon le sujet, l'une ou l'autre approche sera plus appropriée. En fonction de leur vision du monde, des personnes préféreront l'une ou l'autre approche, holistique ou dichotomique. Cependant, pour décrire pleinement l'anthropologie biblique, les deux approches – holistique et analytique – sont nécessaires.

La deuxième question qui se pose est de savoir comment comprendre la relation entre corps et âme/esprit. Le psychisme a sa base matérielle dans les processus neurobiologiques du système limbique du cerveau, mais il dépasse ceux-ci dans les processus mentaux par lesquels il devient le substrat du sujet personnel. La dualité de l'être humain en corps et esprit, qu'indiquent la philosophie analytique et le bon sens, est complétée par la philosophie phénoménologique à l'aide de la notion de « subjectivité incarnée ». De même, les données bibliques suggèrent que l'être humain est une « âme incarnée ». Dans cette ligne de pensées, tant l'animisme qu'Aristote et la philosophie stoïcienne – ces deux derniers dans le cadre de l'hylozoïsme – ont donné naissance au concept analogue de « corps animé » (doté de vie, d'une âme). D'autre part, on trouve la dualité du corps et de l'esprit dans la Bible : après avoir créé l'homme à partir de la matière, Dieu lui insuffle la vie pour en faire un « être vivant » (Gn 2.7). L'être humain doit donc vivre dans cette tension entre l'unité fonctionnelle d'une « personne incarnée » ou d'un « corps animé » et la dualité entre corps matériel et esprit immatériel. Il vit dans un « holisme qualifié », que Millard Erickson appelle une « unité conditionnée », ou une « unité fonctionnelle », comme le proposent John Cooper, Stan Wallace et

d'autres⁶². La Bible prend l'être humain au sérieux dans toutes ses dimensions. Cependant, le débat sur la conception précise de l'holisme spécifique de l'anthropologie biblique et sa formulation se poursuivra en raison de cette tension évidente. En ce qui concerne le développement spirituel, la Bible affirme que c'est une communion intime avec Dieu qui favorise le développement personnel, et non la neuroplasticité. Les exercices spirituels peuvent agir sur la neuroplasticité et ainsi modifier les schémas comportementaux. Mais l'inverse ne fonctionne pas, contrairement à ce que supposent les épiphénoménalistes. Le cerveau reste l'organe médiateur et non la cause.

Un troisième aspect de l'être humain est son caractère social. Selon la Bible, les êtres humains vivent en communauté les uns avec les autres et avec Dieu, comme l'expriment les différentes alliances bibliques ainsi que l'identité de groupe du peuple de Dieu. Les neurosciences, pour leur part, ont découvert, notamment grâce à l'expérience menée par Held et Hein, que le cerveau se forme et se structure à travers sa découverte du monde extérieur et sa participation motrice active à celui-ci. Le cerveau est donc l'organe médiateur de la personne par rapport au monde extérieur. On peut conclure avec la philosophie phénoménologique que l'être humain est un « être-au-monde », c'est-à-dire une personne relationnelle. Le théologien juif hassidique Martin Buber (1878-1965) exprime cela à travers sa formule « Je-Tu »⁶³. Cela correspond aux perspectives de la première et de la deuxième personne, qui présupposent une relation. Buber oppose la formule « Je-Tu » à la formule « Je-Ça », qui réduit l'être humain à un objet dans une perspective de troisième personne, comme le font les sciences naturelles et les neurosciences. À travers ces deux formules, Buber exprime la tension susmentionnée entre l'approche holistique et relationnelle et l'approche analytique de l'existence humaine.

Conclusion

Que peut-on conclure ? Les termes « âme » et « esprit » décrivent l'aspect immatériel de l'être humain, avec ses fonctions telles que la pensée, les sentiments, le caractère, la volonté et la conscience. Celui-ci est en lien constant avec son corps (notamment le cerveau) et le monde

⁶² COOPER, *Body, Soul and Life*, p. xvi, 36-80, 160-64, 194-196 ; WALLACE, *Have We Lost Our Minds*, p. 126-129.

⁶³ Martin BUBER, *Je et tu*, Paris, Aubier Montaigne, 1970.

extérieur. Par ailleurs, le terme « cœur », fréquemment utilisé dans la Bible, désigne également l'ensemble des fonctions psychiques. Après la scission du SSIC dans la culture grecque, il se limite toutefois, dans le langage courant, aux sentiments – bien sûr, outre la description anatomique de l'organe de pompage. En revanche, toutes les fonctions psychiques sont aujourd'hui attribuées au cerveau⁶⁴.

Pour simplifier les complexités de l'anthropologie, la médecine et la psychologie parlent du modèle bio-psycho-social, qui inclut corps, « âme/esprit » et relation au monde extérieur⁶⁵. Comme on pouvait s'y attendre, la dimension spirituelle est absente de ce modèle séculier : l'esprit de Dieu (*ruah/pneuma*) qui est en communication constante et en relation intime avec l'« esprit » humain (*ruah/pneuma*). Les biblistes résument l'anthropologie biblique par les expressions « unité fonctionnelle » pour caractériser la tension entre l'unité et la dualité évidente entre corps et « âme/esprit ». Ces expressions combinent des approches holistique et analytique de la personne humaine. Selon le sujet traité et la vision du monde d'une personne, l'une ou l'autre approche sera davantage mise en avant, mais les deux sont nécessaires pour pleinement décrire l'anthropologie biblique. Afin d'inclure l'aspect social, les biblistes ajoutent la notion de « personnalité collective ». Lorsque les Européens et les Nord-Américains n'utilisent pas les termes « âme » ou « esprit », cela signifie-t-il que l'âme n'existe pas ? Pas du tout. La fréquence d'utilisation d'un terme ou le nombre de termes disponibles dans une langue ne détermine pas si un concept est présent ou non dans une culture. Selon ses préférences, une personne nommera cette entité « âme », « esprit », « psychisme », « personne », « moi » ou « soi ». Même si des personnes ne s'expriment pas ainsi dans leur langage quotidien, elles peuvent se joindre au psalmiste avec joie et dire : « Loue l'Éternel, mon âme ! »

⁶⁴ Cf. Bernd JANOWSKI, « Das hörende Herz. Zum Personenverständnis in Israel und Ägypten », *Aegyptiaca* 3, 2018, p. 99-120, ici p. 99.

⁶⁵ George L. ENGEL, « The Need for a New Medical Model. A Challenge for Biomedicine », *Science* 196, 1977, p. 129-136.

Pour aller plus loin

- BADENBERG, Robert, « *Exister, sans plus* », *ce n'est même pas exister. Recherche ethnolinguistique sur la vision du monde et la notion de personne des Bemba*, Carlisle, UK, Langham, 2026.
- BLOCHER, Henri, « De l'âme et de l'esprit », *Ichthus* n° 139, 6, 1986, p. 3-11.
- JAEGER, Lydia, sous dir., *L'âme et le cerveau*, Charols, Excelsis, 2009.
- KÄSER, Lothar, *Animisme. Introduction à la conception du monde et de l'homme des sociétés traditionnelles (orales)*, Charols, Excelsis, 2010.

Richesse et apports pour la mission d'une lecture de la Bible avec un arrière-plan asiatique

Jerry Hwang¹

Résumé

Qu'est-ce que l'Asie pourrait nous montrer sur le christianisme mondial? Ce continent est à la fois la source des principales religions du monde et aujourd'hui le continent le plus religieux. En même temps, il n'est pas sage de généraliser lorsqu'on parle de « l'Asie », puisqu'il s'agit d'un vaste continent qui abrite plus de la moitié de la population mondiale.

Pour ces raisons, l'Ancien Testament constitue un pont idéal pour permettre aux personnes extérieures à l'Asie de mieux comprendre cette région. Non seulement la Bible nous est plus familière que l'Asie, mais l'Ancien Testament en particulier trouve son origine dans le Proche-Orient ancien, dont les cultures sont plus proches de l'Asie moderne que les nôtres. Par conséquent, cet article examinera comment l'Ancien Testament construit des ponts biblico-culturels avec son environnement voisin et nous aide ainsi à mieux comprendre les hindous et les bouddhistes d'aujourd'hui. Nous examinerons les doctrines du karma et de la création dans une perspective à la fois vétérotestamentaire et asiatique.

Introduction

Qu'est-ce qu'une missiologie avec des accents asiatiques pourrait nous apprendre ? C'est un fait indéniable que la plupart des études

¹ Spécialiste de l'Ancien Testament, le professeur Jerry Hwang enseigne à Regent College à Vancouver en Colombie-Britannique au Canada. Il est auteur notamment d'un ouvrage récent sur la contextualisation dans l'Ancien Testament (*Contextualization and the Old Testament. Between Asian and Western Perspectives*, Carlisle, Langham, 2022). Cet exposé a été présenté lors d'une journée d'étude du REMEEF en novembre 2023 et reste sous sa forme orale.

missiologiques prennent leurs racines dans l'Occident. Pourtant, le plus souvent, les développements missionnaires les plus tangibles se passent hors de l'Occident, comme en Afrique, en Asie et en Amérique latine. On est donc confronté à un problème fondamental de méthodologie chaque fois que l'on rencontre quelqu'un d'un autre contexte que le nôtre, ou lorsque l'on étudie une culture éloignée de la nôtre. Si nous ne prenons pas le temps et la peine de réfléchir à nos expériences personnelles en tant qu'individus issus d'une famille, d'un endroit et d'une culture spécifiques, nous risquons de toujours penser que c'est l'autre qui fonctionne selon sa culture, ses lunettes et ses interprétations du monde. Mais en ce qui me concerne, c'est simple, parce que j'ai la vérité, je saisis la réalité. La subjectivité reste toujours chez l'autre, mais l'objectivité est souvent de mon côté, bien sûr !

Cette façon de penser me rappelle une plaisanterie à propos des différences entre la science, la religion et la magie. Savez-vous quelle est la différence entre ces trois choses ? La science, c'est ce que *nous* faisons et comprenons sans problème. La religion, en revanche, c'est ce qu'*ils* font, mais nous pensons que nous comprenons toujours. Mais la magie, c'est ce qu'ils font, mais que *nous ne comprenons pas*. Alors ça ne peut être que de la superstition, bien évidemment ! Autrement dit, ce qui nous paraît étrange est toujours difficile à comprendre au début. Et pourtant, c'est peut-être possible que les étrangers, dans cette rencontre culturelle, ce soient nous et pas eux. Comment donc aborder cette question de la perspective culturelle, c'est-à-dire de la distance entre le moi et l'autre ?

Méthodologie

Commençons par construire un pont entre « nous » et « eux », en utilisant l'Ancien Testament dans notre Bible. L'Ancien Testament provient effectivement du contexte asiatique : à cette époque, Israël était situé dans le Proche-Orient ancien, avec ses cultures plus proches de l'Asie moderne que les nôtres, en Occident ou en Afrique. L'Ancien Testament a pour but de préparer Israël à suivre Yahvé comme son seul Dieu, et cela dans le contexte du Proche-Orient ancien avec sa pluralité de religions, son polythéisme et sa diversité de cultures. Et si nous marchons dans les pas de cet Israël ancien, notre voyage nous offrira, pour notre mission actuelle en Extrême-Orient moderne, la même sorte de formation que celle reçue par le peuple de Yahvé. Je vous propose alors deux études de cas : l'une sur le karma et l'autre sur la création.

Deux études de cas sur le karma et la création

Comme point de départ, je voudrais vous présenter deux des religions dominantes dans l'Asie contemporaine. Le premier c'est le bouddhisme et le deuxième l'hindouisme. Les deux ont leurs origines dans le sud de l'Asie, en Inde ancienne. Mais aujourd'hui le bouddhisme est plus commun dans l'est de l'Asie, dans des pays comme la Thaïlande, la Birmanie et le Japon. Le bouddhisme est né d'un mouvement de réforme à l'intérieur de l'hindouisme durant le cinquième siècle avant J.-C. Ensuite, c'est au deuxième siècle avant J.-C. que le bouddhisme est arrivé en Asie de l'Est.

Le concept de karma en Asie

Malgré ces origines divergentes, le bouddhisme et l'hindouisme partagent un principe très important, celui du karma : c'est une sorte de loi éthico-religieuse qui gouverne l'univers. Le karma postule que chacun moissonnera ce qu'il sème, et que la conduite humaine aura toujours des conséquences découlant de cette conduite. Le karma hindouiste est considéré, la plupart du temps, comme un principe éthique, alors que le karma bouddhiste concerne la migration de l'âme entre cette vie et la prochaine. Il est intéressant de noter que le karma est devenu ensuite une composante des autres systèmes religieux en Asie, comme le taoïsme et le confucianisme en Chine. Vous admettrez que cette sorte de logique morale inhérente au karma n'est pas limitée à l'Orient, puisqu'elle se trouve aussi dans de nombreuses autres pensées, et en ce qui nous concerne notamment sous la forme de théologies de la prospérité.

À ce sujet, l'Ancien Testament a son propre concept qui semble similaire au karma dans les religions orientales. En effet, dans le principe vétérotestamentaire de rétribution, on voit une relation de cause à effet qui lie ces deux phénomènes comme parties complémentaires des œuvres de Dieu. Dans Deutéronome 28, par exemple, l'obéissance d'Israël apportera la bénédiction de Yahvé et la désobéissance apportera la malédiction. De même, en Osée 8.7, on retrouve la même métaphore agricole que dans le karma propre au bouddhisme et à l'hindouisme, lorsque le prophète dénonce les péchés d'Israël en ces termes : « Puisqu'ils ont semé du vent, ils moissonneront la tempête. » C'est la

source probable du proverbe français : « Qui sème le vent récolte la tempête ».

C'est là précisément que réside l'aide que l'Ancien Testament peut nous apporter dans la première de nos deux études de cas. Dans le livre de Job, une question critique est posée par un accusateur : la confiance en Yahvé est-elle sa propre récompense, ou est-ce que Yahvé donne une autre récompense en plus des bénédictions de la foi elle-même ? Autrement dit, n'y a-t-il aucune différence entre la notion de rétribution dans l'Ancien Testament et le principe de karma dans les religions orientales, qu'elles soient anciennes ou modernes ? Contrairement aux contextes du Proche-Orient ancien, la rétribution dans l'Ancien Testament peut se décrire comme le principe suivant : en général, l'obéissance apportera la bénédiction et la désobéissance apportera la malédiction, mais ceci avec une différence importante : il n'est pas vrai que la souffrance est toujours causée par le péché ni que la prospérité vient toujours à cause de la justice. La différence entre le karma des religions asiatiques et la rétribution dans l'Ancien Testament, est le Dieu personnel et souverain qui se loge entre la cause et l'effet. Ainsi, les croyants en Yahvé peuvent toujours protester contre Lui si la relation entre la cause et l'effet leur semble injuste. Dieu prend soin de nous même quand nous ne comprenons pas ce qu'il fait !

En revanche, le karma est impersonnel, et c'est là que réside la cruauté des amis de Job qui lui expliquent les raisons de sa souffrance. Par exemple, Eliphaz l'accuse au chapitre 4, versets 7-8 : « Cherche dans ton souvenir : quel est l'innocent qui a péri ? Quels sont les justes qui ont été exterminés ? Pour moi, je l'ai vu, ceux qui labourent l'iniquité et qui sèment l'injustice en moissonnent les fruits. » Si on lit la Bible à raison d'un chapitre par jour et que la lecture d'aujourd'hui tombe précisément sur ce chapitre, on sera converti au bouddhisme par notre bon ami Eliphaz, n'est-ce pas ? Et si logiquement le cinquième chapitre de Job est notre lecture du lendemain, on y lira qu'Eliphaz dit dans les versets 17-18 : « Heureux l'homme que Dieu châtie ! Ne méprise pas la correction du Tout-Puissant. Il fait la plaie, et il la bande ; Il blesse, et sa main guérit ». Cela ressemble beaucoup au conseil que les parents chinois comme les miens donnent à leurs enfants : « Il faut que tu apprennes à manger l'amertume [你要學會吃苦/nǐyào xuéhuì chīkǔ, on dirait en chinois]. » Les conseils d'Eliphaz et sa perspective non-yahviste sont ce que les chrétiens asiatiques aiment particulièrement, parce qu'ils

correspondent à la culture à laquelle ils croient déjà. Au fil du temps, Job est convaincu par ses amis que l'univers est gouverné par le karma et que le Seigneur l'a traité injustement. Même quand il s'adresse à Dieu, il souhaite que l'univers soit impersonnel, mécanique et prévisible comme le disent ses amis.

Cependant, quand le Seigneur parle, il devient finalement clair que la souffrance injuste n'est pas le thème principal de ce livre merveilleux. C'est la foi qui en est le thème central, parce qu'il est plus important de chercher Dieu lui-même plutôt que sa justice. L'accusateur a tort et Job est innocenté. Mais cette conclusion exige plus de quarante chapitres pour devenir évidente, et les débats dans ce procès entre Job et ses amis, sont nos meilleurs exemples d'une conversation imbibée des idées anciennes de causalité similaires à celles des religions asiatiques modernes. Cela peut aussi nous servir de modèle pour contextualiser la Bible dans un environnement asiatique ressemblant à celui des lecteurs anciens. Quand quelqu'un souffre, est-ce que nous lui donnons des conseils qui ressemblent à ceux des amis de Job et qui correspondent à un univers impersonnel ? Où est-ce que nous invitons ceux qui souffrent à chercher le Seigneur personnel qui entend leurs cris et qui reste souverain malgré leur souffrance ? Yahvé n'est pas menacé par nos plaintes ; il les accueille ! Ainsi, il vaut mieux protester auprès de Dieu et être réprimandé par lui que de se taire et ne jamais entendre sa parole. La protestation qui reçoit une réprimande correspond à la foi biblique, mais le silence sans réponse de Dieu devient souvent le fatalisme des religions asiatiques. Faisons-nous la différence entre foi et fatalisme ? Il est notable que dans le chapitre 42, le Seigneur réproche les amis de Job en disant à Eliphaz : « Je suis en colère contre toi et contre tes deux amis parce que vous n'avez pas parlé de moi correctement comme l'a fait mon serviteur Job » (v. 6).

Le concept de création en Asie

Cela nous amène à notre deuxième étude de cas sur la création. Tout comme Job qui se trouve dans un contexte de chaos, notre monde d'aujourd'hui a le même besoin de recevoir le réconfort de Dieu, notre Créateur qui est toujours souverain dans toutes nos souffrances. Mais cette notion de création et de Créateur est aussi une source de confusion entre les Occidentaux et les Orientaux, et spécialement par rapport aux hindouistes qui ont leur propre concept de création. Alors comment peut-on construire un pont entre la vision du monde occidentale, vision d'un

Créateur souverain (qui vient des religions abrahamiques et monothéistes), et l'une des visions du monde orientales qui n'a pas comme fondement la distinction nette entre un seul Créateur et la création, c'est-à-dire une vision du monde qu'on peut qualifier de panthéisme ?

Je voudrais montrer le pont qui existe entre l'Ancien Testament et ce monde oriental au moyen d'un de mes psaumes favoris, le Psaume 121. Ce texte a été précieux pour moi depuis que je me suis converti au lycée. Pourtant, à cause de mon éducation occidentale en tant que personne née et élevée aux États-Unis, j'avais toujours lu ce psaume avec les lunettes scientifiques du siècle des Lumières. Quand le psalmiste demande et répond : « Je lève mes yeux vers les montagnes : d'où me viendra le secours ? Le secours me vient de l'Éternel, qui a fait les cieux et la terre, » il est naturel que l'on perçoive dans ces deux versets une référence à la nature comme rappel de l'aide de Dieu. C'est là l'interprétation la plus commune, comme celle que l'on trouve dans une des chansons du film américain *The Sound of Music* (en français *La mélodie du bonheur*). Maria chante que « the hills are alive in the sound of music » (« les collines sont vivantes dans la mélodie du bonheur »). Mais cette perception est passablement différente de celle des premiers versets du Psaume 121. En réalité, le psalmiste se pose une question rhétorique qui attend une réponse négative : « Non, mon secours ne viendra pas des montagnes. »

Si c'était vraiment le cas — que la présence de Dieu soit spécialement manifeste dans les montagnes —, pourquoi le psalmiste répondrait-il à sa propre question en disant que Yahvé est le « Créateur des cieux et de la terre » (v. 2) ? On a ici un contraste, pas un renforcement. Les hommes modernes, fatigués du bruit et des embouteillages, ont tendance à considérer les montagnes comme des lieux de repos et de refuge, mais cela entre en contradiction avec la compréhension des peuples du Proche-Orient ancien ; pour eux, les montagnes étaient plutôt le lieu où résidaient des forces effrayantes. Les Araméens avaient un fort sentiment à propos de Yahvé en 1 Rois 20 : ils pensaient que Yahvé était le Dieu des montagnes seulement, mais pas des vallées. Israël avait sa propre version d'un syncrétisme similaire en essayant d'adorer Yahvé dans les « hauts lieux » qui étaient des sites cananéens autrefois utilisés pour vénérer des divinités de la nature, telles que Baal et Ashéra. Dans ce contexte, qui comprend plus de similitudes avec les cultures non occidentales qu'avec les nôtres, le début du Psaume 121 est une déclaration concernant le règne de Yahvé sur un monde polythéiste de dieux de la nature et de

forces mythologiques. Nous aurions tort d'y voir une opposition entre un Dieu spirituel et invisible d'une part, et des objets physiques et visibles d'autre part, opposition à laquelle un monothéiste de style occidental penserait naturellement. Nous avons tous tendance à lire l'Ancien Testament selon nos propres lunettes culturelles.

Le reste du psaume continue dans cette vision des autres forces spirituelles qui ont des manifestations physiques. Une vision du monde qui ressemble davantage à l'hindouisme qu'à notre vision du monde scientifique. Contrairement aux autres divinités cananéennes de la nature, Yahvé est suffisamment puissant et présent pour empêcher le psalmiste de tomber, parce que Yahvé ne sommeille ni ne dort (v. 3-4). À cet égard, il se distingue clairement de Baal qui doit chaque année mourir en « sommeil » et « se réveiller » à nouveau pour régénérer l'ordre créé. C'est pour cette raison qu'Élie se moquait des prophètes de Baal en accusant leur dieu d'être soit trop somnolent, soit trop mort pour entendre leurs cris, malgré les blessures qu'ils se sont auto-infligées (1 Rois 18). En ajoutant un accent mésopotamien à sa critique, le Psaume 121 identifie Yahvé comme le véritable Gardien d'Israël (v. 5) en proclamant que « pendant le jour le soleil [šemeš] ne te frappera point de mal, ni la lune [yārēaḥ] pendant la nuit » (v. 6). Les termes hébreux utilisés ici sont liés aux noms du dieu solaire mésopotamien Shamash et du dieu lunaire ougaritique Yarikh. Cet écho confère à ces versets une dimension surnaturelle qui a tendance à être perdue pour les gens modernes qui considèrent le soleil et la lune comme de simples boules de gaz et de roches dans le ciel qui sont simplement « naturels ».

En Asie, comme en Inde, notamment avec leurs cultures traditionnelles et hindouistes, on ressentait une réelle tentation d'adorer les corps célestes, comme Israël était tenté de le faire dans sa religion populaire. Le peuple de Yahvé avait besoin des nombreux avertissements de l'Ancien Testament contre la vénération en lien avec l'astrologie (par exemple, Dt 4.19 ; 2 R 23.5, 11; Éz 8.16). Il faut admettre que ce psaume, pour nous, est souvent dépouillé de sa force quand on le lit avec une vision du monde qui est trop différente de celle des sociétés traditionnelles, où les gens vivent avec une anxiété constante à l'égard du surnaturel. La solution à une telle peur ne consiste pas tant à insister sur la distinction théologique entre Créateur et créature (comme le feraient les chrétiens occidentaux ou modernes que nous sommes), mais à considérer que Yahvé est la meilleure de toutes les divinités et de toutes les forces. Cette lecture serait le sens obvie de ce psaume non seulement pour ses lecteurs originaux,

mais aussi pour les lecteurs hindouistes qui ont une telle vision du monde. Contrairement au soleil, à la lune et à d'autres forces que les hindouistes considèrent comme des dieux et des forces, Yahvé est particulièrement fidèle pour « garder » (šāmar) son peuple à travers le temps et l'espace. C'est pourquoi le psalmiste dit : « L'Éternel te gardera de tout mal ; il gardera ton âme. L'Éternel gardera ton départ et ton arrivée dès maintenant et à jamais » (v. 7-8). Il montre envers son peuple un soin constant qu'aucune autre divinité ne peut fournir. Mais pour expérimenter cette bénédiction, il faut vivre une vraie repentance qui nous amène à nous détourner de toutes les autres puissances et nous tourner vers Yahvé seul. Ainsi, la foi biblique est effectivement une bonne nouvelle pour tout le monde, lorsqu'elle est perçue plus clairement dans une perspective asiatique, comme on l'a vu dans cette deuxième étude de cas.

Conclusion

Voilà donc deux des ponts, divers et créatifs, que les lecteurs de l'Ancien Testament en Asie peuvent proposer au christianisme mondial. Ce continent est à la fois la source des principales religions du monde et le continent le plus religieux d'aujourd'hui. Cela pourrait nous aider dans nos efforts à relire la Bible avec un point de départ beaucoup plus séculier que la vision du monde surnaturelle que la Bible a elle-même. Si nous, qui sommes en dehors de l'Asie, apprenons à lire la Bible avec les lunettes que fournissent les cultures asiatiques, nous comprendrons alors mieux à la fois la Bible et l'Asie. Cela est souvent difficile pour nous en Occident car la Bible a joué un rôle très important dans l'élaboration de notre propre culture occidentale. Alors, peut-être faudrait-il que davantage de personnes parmi nous fasse ce qu'a fait Leslie Newbigin : en tant que missionnaire anglais, il est allé en Inde et ses expériences outre-mer lui ont ouvert des perspectives qui lui ont permis de voir sa propre culture occidentale plus clairement. On est là au cœur de ce qu'on appelle « l'intelligence culturelle » dans l'histoire de la mission, ce moment où le « moi » et « l'autre » ne sont plus aussi éloignés l'un de l'autre qu'auparavant.

La missiologie de la vie publique et ses implications pour le contexte français

Rachel Spencer¹

Les paradigmes missiologiques traditionnels, centrés principalement sur la recherche de la conversion individuelle et la multiplication d'Églises, se révèlent de plus en plus inadéquats face à la complexité des espaces publics sécularisés contemporains. En Amérique du Nord, un groupe de missiologues a développé la notion de « missiologie publique », un nouveau paradigme qui cherche à réinterpréter la mission chrétienne comme un engagement rédempteur à travers toutes les sphères de la vie publique. Cette approche pourrait être particulièrement pertinente dans le contexte français, où la foi chrétienne doit trouver sa place dans un espace public marqué par la laïcité. Cet article rejoint les travaux présentés par les missiologues français, notamment au cours des vingt dernières années environ², qui visent à renforcer et à équiper l'Église évangélique française dans sa mission au sein de la société. Il cherchera à montrer que la missiologie publique, et particulièrement le principe de « présence fidèle », offre une voie théologiquement fondée et contextuellement appropriée qui permet aux évangéliques français de témoigner dans l'espace public sans compromettre ni leurs convictions bibliques ni leur respect du contexte culturel français.

Fondations théologiques

Le nouveau paradigme de la missiologie publique

La missiologie a toujours examiné et analysé les contextes en vue de rendre l'engagement missionnaire de l'Église dans ces contextes plus approprié et plus efficace. Ces dernières années, un groupe de

¹ Rachel Spencer est doctorante en missiologie à VU d'Amsterdam (Université libre d'Amsterdam).

² Surtout par les missiologues du Réseau de Missiologie Evangélique pour l'Europe Francophone (REMEEF).

missiologues en Amérique du Nord³, examinant leur propre contexte, ont développé ce qu'ils appellent la « missiologie publique ».⁴ Ce champ d'étude « propose un nouveau paradigme pour réinterpréter et reformuler les concepts contemporains de la mission chrétienne à une époque de changements culturels, sociaux et environnementaux presque stupéfiants ».⁵ Ils considèrent que les paradigmes missiologiques actuels sont inadéquats pour répondre aux réalités de l'ordre public contemporain, qui a émergé « à l'ombre de crises écologiques et technologiques imminentes et sans précédent [qui] menacent l'avenir de l'environnement et de l'humanité elle-même ».⁶ Ce qui est nécessaire à la place, suggèrent-ils, c'est « d'aborder la théorie et la pratique missiologiques dans une nouvelle direction, une direction qui se concentre sur la vie publique et les ordres publics émergents comme objets d'analyse dans les conditions d'un ordre historique mondial en évolution rapide ».

Le groupe de travail tient à souligner qu'il ne cherche pas à changer ce qui n'a pas besoin de l'être, ni à diminuer ou dévaloriser les traditions missiologiques telles que l'évangélisation et la prédication de la Bible, mais qu'il veut « ajouter une réflexion sur la façon dont ces traditions peuvent fonctionner dans les sphères publiques contemporaines... Le monde change rapidement, et la missiologie ainsi que la pratique missionnaire doivent changer avec lui ». Les objectifs de la missiologie publique, selon ce groupe de travail, sont d'aider les Églises locales à témoigner plus efficacement dans les espaces publics, de renouveler l'engagement chrétien avec le monde public sous toutes ses formes, et de travailler avec d'autres pour l'épanouissement de tous⁷.

³ Le groupe de travail sur la missiologie publique comprend Gregory Leffel (One Horizon Institute), Charles Fensham (University of Toronto), George Hunsberger (Western Theological Seminary), Robert Hunt (Southern Methodist University), William Kenney (One Horizon Institute), Gregg Okesson (Asbury Theological Seminary), Hendrik Pieterse (Garett Evangelical Theological Seminary).

⁴ Gregory LEFFEL et al, « What we mean by public missiology », *Missiology: An International Review*, vol 51.3, 2023, p. 269. Toutes traductions sont par l'auteur sauf mention au contraire.

⁵ *Ibid.*, p. 272.

⁶ *Ibid.*, p. 272.

⁷ *Ibid.*, p. 270-272.

Bien qu'ils écrivent à partir du contexte nord-américain et à son sujet, une grande partie de ce qu'ils discutent est pertinent pour l'Europe et la France en particulier, avec certaines adaptations contextuelles. Avant de discuter des implications pour le contexte français, nous explorerons les origines, les caractéristiques et les objectifs de la missiologie dite publique telle qu'elle s'est développée en Amérique du Nord, et dans une certaine mesure au Royaume-Uni.

L'espace public

Avant d'explorer le domaine de la missiologie publique plus en détail, il est essentiel de comprendre à quoi le mot « public » fait référence. Que l'on parle de « missiologie publique », de « missiologie de l'espace public » ou de « missiologie de la vie publique », les « publics » sont définis par Gregg Okesson comme « des espaces communs de vie ensemble où les gens participent les uns avec les autres à la vie et forment des opinions par la circulation de différents textes »⁸. Ces espaces communs peuvent être des lieux physiques où les gens se rencontrent en personne, ou des espaces virtuels où les gens interagissent les uns avec les autres. Dans les deux cas, ces espaces communs facilitent une communauté partagée et possèdent ce qu'Okesson appelle « un tissage ouvert » - une ouverture à la différence et au dialogue⁹. Okesson considère que le domaine public est « complexe et épais, formé par l'interpénétration de nombreux éléments... Il n'y a pas de publics simples »¹⁰, et cela le conduit au besoin d'une missiologie publique comme réponse complexe et épaisse à des publics complexes et épais. Ailleurs, le groupe de travail sur la missiologie publique définit l'espace public comme « le site de, et l'espace entier de, l'interaction humain-humain et humain-nonhumain, qu'il soit conçu comme des espaces locaux ou universels... À la base, la vie publique est définie comme l'espace où les humains construisent collectivement leurs mondes de vie en recherchant et en créant des ordres imaginés de la nature et de la culture, puis en tirant un sens de ceux-ci, y compris le sens de la vie, leur foi et leur conscience de Dieu »¹¹. C'est cette construction

⁸ Gregg OKESSON, *A Public Missiology: How Local Churches Witness to a Complex World*, Grand Rapids, Baker Academic, 2020, p. 40.

⁹ *Ibid.*, p. 41-42.

¹⁰ *Ibid.*, p. 2.

¹¹ *Ibid.*, p. 258.

collective des espaces de vie qui se produit lorsque les gens partagent un « imaginaire social », un concept développé par Charles Taylor et qu'il définit comme « la façon dont nous imaginons collectivement, même pré-théoriquement, notre vie sociale dans le monde »¹², et « les façons dont [les gens] imaginent leur existence sociale, comment ils s'intègrent avec les autres, comment les choses se passent entre eux et leurs semblables, les attentes qui sont normalement satisfaites, et les notions normatives plus profondes et les images qui sous-tendent ces attentes »¹³.

On peut penser plus concrètement aux espaces publics en considérant les différents domaines, ou sphères, de la vie publique, y compris, entre autres, la nationalité et les origines ethniques, la religion, la politique et le gouvernement, l'économie, l'entreprise et le commerce, le monde académique, le droit, les médias, les arts, la science et la technologie, les loisirs et le sport, et la nature et l'environnement. Évidemment, beaucoup de ces domaines se croisent - la nationalité et l'origine ethnique sont souvent directement liées à la religion, ainsi qu'à la politique et au gouvernement, qui sont à leur tour liés à l'économie, au droit et aux médias. Les loisirs et le sport sont de plus en plus intimement liés aux médias, qui se développent en fonction des progrès technologiques. Ce ne sont là que quelques exemples des nombreuses façons dont les différents domaines de la vie publique se croisent et s'entrelacent, devenant plus épais et plus complexes.

Nous vivons de plus en plus dans des espaces publics, à mesure que les progrès technologiques font pénétrer la sphère publique dans notre vie privée, et que nous partageons davantage nos pensées, sentiments et expériences privés dans des espaces publics virtuels. Et les espaces publics changent rapidement, devenant plus « épais » à mesure que de plus en plus de domaines se croisent, et plus puissants dans la façon dont ils influencent nos identités et notre imaginaire social partagé. Les espaces publics deviennent également plus tribaux, avec des politiques identitaires et des extrêmes d'opinion largement diffusées, et chaque domaine exige notre allégeance, par la politisation, la médiatisation et

¹² Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 146.

¹³ *Ibid.*, p. 171.

l'économisation de la vie¹⁴. Cependant, on peut aussi regarder théologiquement les espaces publics, en reconnaissant qu'ils sont créés et gouvernés par Dieu, et peuvent aussi être rachetés par lui¹⁵.

La théologie publique

Le développement de la missiologie publique est basé sur la conviction que « créer des ordres publics sains et humains est une tâche dans laquelle la mission agit comme un agent de rédemption... Cultiver des modes de vie publique épanouissantes, y compris l'élévation et la guérison des individus, des publics et de la terre... se trouve au cœur même de l'entreprise missionnaire »¹⁶. Cette conviction est au cœur de la théologie dite publique - la branche de la théologie qui nous aide à comprendre l'ordre public et la relation des chrétiens à celui-ci - et la lie à la missiologie, dont l'objet est d'examiner la responsabilité et la manière des chrétiens et de l'Église de témoigner dans le monde.

Avant d'explorer comment la théologie publique et la missiologie se sont rapprochées, il est utile de considérer quelques définitions de la théologie publique. Le terme a été utilisé pour la première fois par Martin Marty en 1974, mais comme le dit Elaine Graham, « les questions et les activités que ce terme particulier essaie d'élaborer ont existé dans la tradition chrétienne depuis ses tout débuts... la relation de l'Église au monde, au pouvoir politique, aux problèmes économiques, à la gouvernance, aux questions morales, à la citoyenneté et à l'identité nationale »¹⁷. Une caractéristique essentielle de la théologie publique est qu'elle cherche à s'engager directement avec des groupes et des individus en dehors de l'Église, articulant une méthodologie adaptée à la fois aux

¹⁴ Max STACKHOUSE, *God and Globalization Volume 1: Religion and the Powers of the Common Life*, Harrisburg, Trinity Press International, 2000, p. 44.

¹⁵ Christopher J. H. WRIGHT, *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*, Grand Rapids, Zondervan, 2010, p. 223-227.

¹⁶ LEFFEL et al, « What we mean by public missiology », p. 273.

¹⁷ Elaine GRAHAM, *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*, London, SCM Press, 2013, p. 72.

communautés chrétiennes et à la société plus large¹⁸, et un guide normatif sur la façon dont la théologie devrait fonctionner dans la vie publique¹⁹.

Plusieurs thèmes bibliques et théologiques soutiennent le discours de la théologie publique. Le Royaume de Dieu, compris comme système politique chez Howard Snyder, façonne la manière dont les chrétiens organisent leur vie publique²⁰. Le concept de *shalom* – particulièrement l'instruction de Jérémie aux exilés de « chercher le shalom de la ville » (Jérémie 29:7) – articule la responsabilité de l'Église à favoriser l'épanouissement humain et le bien commun²¹. Ces thèmes s'enrichissent d'une attention à l'Exode et à la libération, qui mettent en lumière la préoccupation divine pour les opprimés face à l'injustice structurelle²², ainsi que d'une théologie des puissances et principautés qui examine les forces systémiques du pouvoir politique et économique²³.

En 2006, George Hunsberger, à l'époque coordinateur du *Gospel and Our Culture Network* et actuellement membre du groupe de travail sur la missiologie publique, a noté « des trajectoires très significatives parmi les accents et les visions du mouvement qui ouvrent une conversation potentiellement fructueuse entre la missiologie et la théologie publique. Aucun de ces domaines n'a eu tendance à se voir impliqué dans les préoccupations de l'autre, et chacun est appauvri par sa distance de l'autre »²⁴. Pour Okesson, également membre du groupe de travail, « la missiologie publique s'appuie sur les fondements de la théologie publique et comble certaines des lacunes critiques »²⁵.

¹⁸ Sebastian KIM, « Mission's public engagement », *Missiology: An International Review*, vol 45.1, 2017, p. 17.

¹⁹ OKESSON, *A Public Missiology*, p. 99.

²⁰ Howard SNYDER, *Models of the Kingdom*, Nashville, Abingdon Press, 1991, p. 77-100.

²¹ Miroslav Volf, *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good*, Grand Rapids, Brazos Press, 2011, p. 96.

²² Sebastian KIM, *Theology in the Public Sphere: Public Theology as a Catalyst for Open Debate*, London, SCM Press, 2011, p. 21-25.

²³ STACKHOUSE, *God and Globalization*.

²⁴ George R. HUNSBERGER, « The Missional Voice and Posture of Public Theologizing », *Missiology: An International Review*, vol 34.1, 2006, p. 16.

²⁵ OKESSON, *A Public Missiology*, p. 104.

Le rôle de l'Église à ce locus de rencontre est un sujet clé pour le groupe de travail. Hunsberger souligne les termes ecclésiologiques qui portent des significations « publiques » : *ekklesia* est une assemblée publique, *kerygma* est une annonce publique, *leitourgia* est le service public. La nature publique de l'identité de l'Église, de son message et de sa vocation d'adoration et de témoignage situe donc le peuple de Dieu dans la vie publique du monde²⁶. Cela veut dire que la santé du public, bonne ou mauvaise, se reflète dans la santé de l'Église, et donc l'Église a un intérêt profond dans l'épanouissement du public²⁷.

L'histoire de la missiologie publique

Bien que le terme « missiologie publique » soit relativement récent, on retrouve des thèmes similaires dans la missiologie depuis bien plus longtemps. Pour Okesson, Lesslie Newbigin peut être considéré comme « le père de la missiologie publique »²⁸. Le travail de Newbigin sur le témoignage de l'Évangile au milieu du pluralisme occidental²⁹, ses idées sur la Bible comme « vérité publique » et sa conviction que « la contribution la plus importante que l'Église peut apporter à un nouvel ordre social est d'être elle-même un nouvel ordre social »³⁰ sont tous des thèmes influents pour la missiologie publique. La missiologie publique est également influencée par le travail de David Bosch, en particulier sa discussion du « salut total et complet » et sa définition de l'Église comme « à la fois une entité théologique et sociologique »³¹. Une autre influence a été le mouvement de l'Église missionnelle, développé par Guder, Frost, Hirsch et d'autres, avec son appel aux Églises locales à abandonner les stratégies « attractionnelles » de la mission et à participer plutôt à la mission de Dieu dans les espaces publics de leurs localités.

²⁶ HUNSBERGER, « The Missional Voice and Posture of Public Theologizing », p. 17-18.

²⁷ LEFFEL et al, « What we mean by public missiology », p. 277.

²⁸ OKESSON, *A Public Missiology*, p. 105.

²⁹ Lesslie NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1989.

³⁰ Lesslie NEWBIGIN, *Truth to Tell: The Gospel as Public Truth*, London, SPCK, 1991, p. 85.

³¹ OKESSON, *A Public Missiology*, p. 110, 150.

Ayant établi ces fondements théoriques et ces influences historiques, il est important d'examiner comment la missiologie publique a été appliquée à des contextes occidentaux spécifiques. Parmi les membres du groupe de travail, Gregg Okesson a été particulièrement influent dans le développement de la critique, menée par la missiologie publique, des pratiques chrétiennes occidentales contemporaines et de son application à des contextes marqués par la sécularisation et le pluralisme religieux – des contextes qui partagent des similitudes significatives avec la situation évangélique française.

L'application de la missiologie publique à l'Occident

Okesson définit la missiologie publique comme « le témoignage de la congrégation qui se déplace sans arrêt dans tous les "espaces" de la vie publique... pour l'épanouissement de toute la vie »³². Sa conviction que la foi de nombreux chrétiens occidentaux soit trop superficielle pour témoigner dans le domaine public est au cœur de sa missiologie publique. Il contraste la superficialité de la foi de certains Chrétiens avec la complexité des publics, et suggère qu'un témoignage public efficace ne viendra que par la complexité des congrégations fonctionnant comme des publics alternatifs³³.

Okesson suggère que la foi chrétienne reste simpliste et incapable de témoigner à des publics dits épais et complexes en raison des « limitations dans la façon dont nous interprétons (et incarnons) le salut qui nous est offert », et parce que « nous possédons des compréhensions trop simples de la mission de Dieu »³⁴. Selon Okesson, l'anxiété autour de l'identité, la dissociation des publics et l'insécurité de la religion faible conduisent de nombreux chrétiens évangéliques en Occident à rechercher « des lectures simplistes et autoritaires de l'identité qui enveloppent tout dans un ensemble pratique »³⁵. Okesson donne plusieurs exemples de cette lecture : « Nous nous concentrons sur l'arrivée des gens au ciel, mais pas sur le discipulat holistique impliquant tous les aspects du domaine public. Nous nous occupons de la mort du Christ pour purifier nos péchés, mais pas en

³² *Ibid.*, p. 95.

³³ *Ibid.*, p. 96.

³⁴ *Ibid.*, p. 32, 66.

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

ce qui concerne la rédemption de la vie publique. Nous spiritualisons la foi tout en négligeant sa signification matérielle et structurelle »³⁶.

Pour lui, cette foi simpliste et insuffisamment épaisse est, par nécessité, individualiste. Si le salut ne concerne que le pardon des péchés et l'entrée au ciel d'un individu, alors nous ne penserons au témoignage qu'en termes de ce qu'Okesson appelle « le plus petit dénominateur commun : la conversion des individus ». Il observe comment le simple partage de l'Évangile « comme un message privé et individuel de vérité propositionnelle » ne parvient pas à aborder les questions complexes de la vie publique telles que la pauvreté, la discrimination, la mondialisation ou l'influence des idéologies économiques et politiques. En se concentrant uniquement sur certains aspects plus simples et individualistes de la foi chrétienne, Okesson suggère que l'Église a perdu la vision du salut de Dieu pour tout le cosmos. Pour y répondre, il attire l'attention sur l'implication de la Trinité et sur la *missio Dei* comme éléments nécessaires d'une sotériologie plus robuste et complète³⁷.

Okesson établit le lien entre cette foi simple et individualiste, et la vision du monde moderniste, façonnée par les Lumières, qui définit certaines parties de la vie comme publiques (politique, médias, arts), et d'autres comme privées (sexualité, religion, famille). Il estime que de nombreux chrétiens occidentaux ont adhéré à cette vision et sont tout à fait disposés à maintenir ces distinctions dans la façon dont ils vivent leur foi. Cependant, il souligne que le binaire public/privé est en fait beaucoup moins clair que beaucoup de gens ne le croient, décrivant la façon dont quelque chose de prétendument public (comme la politique) se fraye un chemin dans l'espace privé par les médias, et inversement, les questions privées sont partagées et discutées dans l'espace public. Ainsi, bien que la foi chrétienne soit souvent considérée comme une question privée de salut individuel, il y a néanmoins une grande fluidité dans la façon dont elle se déplace entre le privé et le public. Okesson contraste cette description de la foi soi-disant privée de nombreux chrétiens occidentaux avec l'épaisseur et la complexité du domaine public, qui « découle de la multiplicité de publics qui se chevauchent et s'interpénètrent ». Il utilise diverses métaphores de mouvement (tissage, vagues, fabrication d'alliages) pour montrer comment cette interpénétration se traduit par

³⁶ *Ibid.*, p. 27-34.

³⁷ *Ibid.*, p. 23-24, 105.

l'épaisseur, la force, la diversité et la nuance. Sa solution proposée à ce dilemme est la missiologie publique, connectée à la vie des congrégations locales qui forment un type différent de public complexe dans le monde, et qui sont donc idéalement placées pour se chevaucher dans les espaces publics et leur témoigner de l'intérieur. Non seulement les congrégations sortent dans l'espace public pour témoigner, mais lorsqu'elles se rassemblent pour le culte, elles « apportent leurs publics avec elles », de sorte que le témoignage public se produit dans l'Église rassemblée, ainsi que dans l'Église dispersée³⁸.

Caractéristiques de la missiologie publique

La missiologie publique ne cherche pas à imposer des méthodes ou des stratégies pour l'engagement missionnaire, car elle reconnaît que le témoignage de l'Évangile aura toujours un aspect différent dans différents contextes, époques et situations. Cependant, il existe certaines caractéristiques cohérentes de la missiologie publique, à la fois dans son cadre théologique et dans son application. Premièrement, la missiologie publique est trinitaire, basée sur la théologie de la *missio Dei* et cherchant à discerner et à participer à ce que Dieu fait par son Esprit dans les communautés locales et dans la société plus large. Deuxièmement, la missiologie publique est sotériologique ; le salut de Dieu en et par le Christ est au cœur de tout témoignage de l'Évangile dans et vers l'espace public. Elle est cependant basée sur une compréhension plus large et plus complète de ce salut, comme discuté ci-dessus. Et troisièmement, la missiologie publique maintient l'Église locale comme centrale à la mission, reconnaissant le rôle et la nature publics de l'Église dans son état rassemblé et dispersé.³⁹

Ces caractéristiques fondamentales de la missiologie publique – son ancrage trinitaire, sa sotériologie complète et son ecclésiologie publique – demandent une traduction concrète dans la vie et l'action de l'Église. C'est précisément ce que Lesslie Newbigin a proposé en articulant comment l'Église peut incarner ces principes théologiques à travers une participation publique intentionnelle et une affirmation prophétique de la vérité évangélique. Ses réflexions offrent ainsi un pont essentiel entre la théorie abstraite et la pratique ecclésiale concrète. Selon Newbigin,

³⁸ *Ibid.*, p. 6-7, 55, 122.

³⁹ *Ibid.*, p. 90, 126.

l'Église doit affirmer publiquement la vérité et rejeter publiquement toute idéologie qui ne se soumet pas à la seigneurie du Christ. Elle y parvient en préparant ses membres à une participation à la vie publique inspirée par leur foi chrétienne (p. 81), en exerçant son rôle de prêtres dans le monde (p. 84) et en encourageant les chrétiens à occuper des postes de responsabilité publique, afin d'apporter l'éthique et les valeurs chrétiennes dans les différentes sphères de la société (p. 85).⁴⁰

Cependant, la vision prophétique de Newbigin soulève une question cruciale pour les contextes pluralistes contemporains : comment l'Église peut-elle affirmer publiquement la vérité évangélique tout en naviguant les tensions inhérentes aux sociétés où les visions du monde religieuses et séculières coexistent ? C'est précisément à cette question que Miroslav Volf apporte une contribution théologique significative, en proposant un équilibre entre le témoignage prophétique et l'engagement constructif dans les sociétés pluralistes. Il propose un équilibre entre la transformation totale de la culture et l'adaptation à celle-ci, situant ce point dans « l'engagement de l'Église à réparer le monde, à favoriser l'épanouissement humain et à servir le bien commun »⁴¹. Cet engagement concerne toutes les dimensions d'une culture et vise à transformer pour le mieux tout en préservant ce qui est déjà bon. Pour Volf, le témoignage chrétien partage une sagesse qui « se révèle dans toute son attractivité, sa raison et son utilité »⁴², et s'exprime à travers un engagement politique paisible. Comme alternative à la fois à la laïcité et aux conflits religieux, il propose que chaque confession « s'exprime de sa propre voix » à partir de ses convictions fondamentales, en cherchant des moyens de collaborer pour le bien commun de la société.⁴³

Implications pour la France

Le cadre théorique et les caractéristiques de la missiologie publique évoqués ci-dessus offrent un angle d'analyse utile pour examiner la mission évangélique en France. La France constitue un cas d'étude particulièrement instructif pour explorer le potentiel de la missiologie

⁴⁰ NEWBIGIN, *Truth to Tell*, p. 81-85.

⁴¹ VOLF, *A Public Faith*, p. 96.

⁴² *Ibid.*, p. 117.

⁴³ *Ibid.*, p. 133.

publique, car elle présente une combinaison unique de sécularisation profonde, d'un imaginaire social puissant de la laïcité qui relègue la religion à la sphère privée et d'un mouvement évangélique relativement jeune, influencé par des stratégies missionnaires importées d'Amérique du Nord. Le contexte français offre ainsi l'occasion d'examiner ce qui se passe lorsque les approches considérées « superficielles » par Okesson se confrontent à une sphère publique résistante et complexe – et déterminer si une missiologie publique plus approfondie et plus sensible au contexte pourrait offrir une voie plus appropriée pour l'avenir.

Histoire et évolution de la missiologie en France

La mission évangélique moderne en France a émergé dans la seconde moitié du XXe siècle avec l'arrivée de missionnaires nord-américains et britanniques. Œuvrant dans un contexte fortement sécularisé où les chrétiens évangéliques étaient très peu nombreux, ces missionnaires adoptaient en grande partie des présupposés séparatistes, voire fondamentalistes, et se concentraient sur l'évangélisation et l'implantation d'Églises. Les recherches d'Allen Koop ont montré que cette stratégie aboutissait à une croissance numérique limitée, provenant surtout de transferts plutôt que de nouvelles conversions⁴⁴. À partir des années 1960, le mouvement pour la croissance des Églises, en particulier les travaux de Donald McGavran, a exercé une influence notable, renforçant un modèle où la multiplication des communautés et des convertis constituait la principale mesure de la mission⁴⁵.

Cette approche a façonné une grande partie de la réflexion missiologique française. Des auteurs comme Daniel Liechti et Raphaël Anzenberger ont défini la mission en termes de conversion et d'implantation d'Églises auto-reproductrices, en défendant des stratégies de « saturation » nationale et des objectifs quantitatifs⁴⁶. Le projet du

⁴⁴ Allen V. KOOP, *American Evangelical Missionaries in France 1945-1975*, Lanham, University Press of America, 1986, p. 29, 47, 109.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 105-106.

⁴⁶ Daniel LIECHTI, « Un défi missionnaire pour les Églises de France : Planter de nouvelles Églises », in Hannes WIHER (sous dir.), *La mission de l'Église au XXIème siècle: Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010, p. 155, 163 ; Raphaël Anzenberger, "Whole-Nation Saturation Church Planting: Towards a New DAWN" (PhD diss., Columbia International University, 2020), 38.

CNEF d'avoir une Église évangélique pour 10 000 habitants s'inscrit clairement dans cet héritage⁴⁷. Parallèlement, des historiens comme André Pownall et Sébastien Fath ont retracé le passage d'une « mentalité de ghetto » à un engagement social accru, notamment après la Déclaration de Lausanne (1974), et ont mis en lumière de nouvelles influences, dont les évangéliques africains et caribéens, ainsi qu'une implication croissante dans la vie publique et politique⁴⁸.

À partir de la fin du XXe siècle, diverses voix ont remis en cause une conception de la mission trop étroitement numérique ou pragmatique. David Bjork, Neal Blough, Jim Memory, David Brown et d'autres ont montré que des stratégies centrées principalement sur la croissance et l'implantation d'Églises risquaient de renforcer l'image sectaire, d'appauvrir l'ecclésiologie et de négliger le discipulat et la profondeur théologique. Ils ont plaidé en faveur d'une vision plus incarnationnelle, contextuelle et holistique, attentive aux visions du monde, à la présence publique et au bien commun, et non pas uniquement à la multiplication des congrégations⁴⁹.

Cette réorientation est devenue plus visible au XXIe siècle. Le document du CNEF de 2023 sur l'élan missionnel accorde une grande importance à la présence chrétienne dans le monde, à la pertinence culturelle, à la proclamation, à la formation de disciples et à l'implantation

⁴⁷ En ligne : <https://www.lecnef.org/articles/86962-la-journee-des-implanteurs-apprendre-de-vos-voisins-europeens> (consulté le 11 mai 2026).

⁴⁸ André POWNALL, « Les changements de la seconde moitié du vingtième siècle », in Hannes WIHER (sous dir.), *La mission de l'Église au XXIème siècle: Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010, p. 50-57 ; Sébastien FATH, « Les mutations contemporaines de l'identité protestante évangélique francophone (France, Suisse, Belgique) », *Théologie Évangélique*, Vol 16.2, 2017, p. 5, 25.

⁴⁹ David BJORK, « A Model for Analysis of Incarnational Ministry in Post-Christendom Lands », *Missiology: An International Review*, Vol 25.3, 1997, p. 285-289 ; Neal BLOUGH, « Évangéliser la France: regards en arrière », in Hannes WIHER (sous dir.), *La mission de l'Église au XXIème siècle: Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010, p. 43-45 ; David BROWN, « Le discipulat et l'évangélisation: Des activités intentionnelles? », *Théologie Évangélique* vol. 15.3, 2016, p. 107. Jim MEMORY, « How Can We Measure the Effectiveness of Church Planting? », David BROWN, « What Kind of Church for Postmodern Europeans? », in Evert VAN DE POLL and Joanne APPLETON (sous dir.), *Church Planting in Europe: Connecting to Society, Learning from Experience*, Eugene, Wipf & Stock, 2015.

d'Églises⁵⁰. Les missiologues liés au REMEEF promeuvent une missiologie intégrale visant à transformer l'identité chrétienne et la pratique quotidienne afin de générer un impact social plus large⁵¹. Des évolutions concrètes, telles que les banques alimentaires, le département solidarité du CNEF, l'enseignement de la missiologie aux futurs pasteurs, les ressources aidant les croyants à articuler foi, le travail et l'engagement civique, illustrent ce déplacement.

En dialogue avec les critiques européennes plus larges du mouvement pour la croissance des Églises, notamment celles de Stefan Paas⁵², la missiologie française contemporaine semble ainsi dépasser un paradigme principalement quantitatif et centré sur la congrégation pour évoluer vers une missiologie plus holistique, relationnelle et publique, mieux adaptée au contexte français, à la fois séculier et complexe. La missiologie publique peut l'aider à poursuivre dans cette voie.

La laïcité et la division entre vie publique et privée en France

Les approches missiologiques passées semblent particulièrement inadaptées pour répondre aux complexités de la laïcité et à la division fortement maintenue entre la vie publique et privée en France. Bien que les Églises puissent être limitées par des restrictions légales, elles sont souvent en fait contraintes non par la loi mais par les « représentations mentales » de la laïcité – la façon dont les gens comprennent le concept et ses implications, et la façon dont il est utilisé comme moyen de protéger

⁵⁰ En ligne : <https://www.lecnef.org/page/2565440-un-elan-missionnel-commun> (consulté le 11 mai 2026).

⁵¹ Evert VAN DE POLL, sous dir., *Mission intégrale, volume 1 : Vivre, annoncer et manifester l'Évangile pour que le monde croie*, Charols, Excelsis, 2017 ; McTair WALL, sous dir., *Mission intégrale, volume 2. Regards historiques, philosophiques, bibliques et théologiques*, Charols, Excelsis, 2023. Voir également de nombreux articles dans la revue Missiologie évangélique du REMEEF (accessible en ligne : <https://missiologie.net/revue-de-missiologie/> ; Hannes WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur (seconde partie) », *Théologie Évangélique* vol. 12.3, 2013, p. 88.

⁵² PAAS, *Church Planting in the Secular West*, p. 187, 210.

les citoyens de l'influence dangereuse supposée de la religion⁵³. La laïcité constitue une grande partie de l'imaginaire social français, et en tant que telle est une question beaucoup plus large et plus complexe que la façon dont elle est définie en termes juridiques. Cet imaginaire social est apparent dans la croyance commune de beaucoup de Français que la laïcité impose le retrait de la religion de toute la vie publique, ne la permettant que dans les espaces privés (dans les maisons et les Églises en particulier), et qu'à cause de cela, il n'est pas acceptable de parler de ses croyances ou pratiques religieuses dans un cadre public. Bien que cela ne soit pas toujours cohérent avec les définitions juridiques de la laïcité, c'est une croyance culturelle fortement ancrée et en tant que telle dicte souvent les normes sociétales de comportement approprié.

Cela peut créer un dilemme théologique pour les évangéliques français. La compréhension historique de la mission – fondée sur la proclamation publique de l'Évangile et l'implantation d'Églises – exige une présence visible et explicitement religieuse dans l'espace public. Or, cette présence entre en collision directe avec l'imaginaire social français qui considère la religion comme faisant partie de l'espace privé et sans importance pour sa cohésion sociale. Les évangéliques qui poursuivent cette approche risquent d'être perçus comme culturellement hostiles, comme des étrangers (généralement américains) qui méprisent les valeurs fondamentales de la République française.

Cependant, se retirer dans l'espace privé - l'autre option apparente – exige une capitulation spirituelle tout aussi profonde. Accepter que la foi chrétienne soit une affaire purement privée contredit les convictions évangéliques fondamentales : que Christ est Seigneur de toute la vie, que l'Évangile porte une vérité publique, que le Royaume de Dieu s'étend à tous les domaines de l'existence humaine, et que la mission consiste à témoigner de cette seigneurie universelle du Christ. Reléguer la foi à la sphère privée revient à nier que l'Évangile a quelque chose à dire sur la politique, l'économie, la culture, ou la vie commune, et à accepter une dichotomie public-privé contraire à la théologie évangélique.

⁵³ David BROWN, « Quelques facteurs qui pèsent sur la motivation pour la mission dans les Églises évangéliques de France », in Hannes WIHER (sous dir.), *La mission de l'Église au XXIème siècle: Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010, p. 66-67.

Une troisième voie : quelques éléments de réponse

L'évolution de la littérature missiologique et de la pratique missionnaire vers un engagement dans la vie publique semble indiquer qu'une troisième voie est déjà en train d'émerger pour répondre à ce dilemme. C'est cette troisième voie que cette recherche doctorale vise à comprendre et à développer, en s'appuyant sur les théories de la missiologie publique présentées ci-dessus et en dialogue avec les chrétiens français. L'objectif est de développer une missiologie de la vie publique, suffisamment épaisse et complexe pour répondre au contexte français, en particulier à l'imaginaire social de la laïcité et à la relégation de la religion à la sphère privée, et de suggérer des principes missiologiques appropriés qui aideront les Églises évangéliques locales et les croyants en France à continuer à être présents, visibles et activement engagés dans leurs localités et dans la société française. Il ne s'agit pas de remplacer les approches actuelles, mais vise à élargir l'objectif de la mission en France, faisant de la proclamation de l'Évangile et de l'implantation d'Églises une partie de l'objectif plus large d'apporter le *shalom* du Royaume de Dieu et le salut total et complet à la vie publique et privée.

D'après des interviews menées auprès de chrétiens évangéliques de la région parisienne, il est devenu apparent qu'ils ont une pratique missionnaire qui correspond à ce que les missiologues appellent « la présence fidèle », définie comme une manière d'être « pleinement présents et engagés dans leurs sphères d'influence sociale, quelles qu'elles soient ». Ce principe missiologique s'inspire de, et prend comme modèle d'engagement dans le monde, l'exhortation de Jérémie, dans sa lettre aux exilés juifs, à « rechercher le bien-être de la ville »⁵⁴. Cette pratique permet aux croyants d'agir dans les espaces publics d'une manière qui témoigne de l'Évangile tout en respectant les normes culturelles et comportementales de la laïcité. Il s'agit d'une intégrité visible, d'honnêteté, de bienveillance et d'humilité, tout en communiquant ouvertement son identité et sa pratique chrétiennes (cela peut être simplement mentionner assister à un culte le dimanche, par exemple, plutôt qu'un discours étendu sur ce que l'on croit). En s'identifiant

⁵⁴ James Davison HUNTER, *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 247, 276.

publiquement comme des chrétiens évangéliques pratiquants et en vivant ensuite ce mode de vie visible, les personnes interrogées ont assumé la responsabilité de démontrer et de représenter la foi évangélique dans leurs lieux de travail, leurs quartiers et d'autres espaces publics. Même si les occasions de partager l'Évangile plus directement ou d'inviter les gens à l'Église se présentent rarement, voire jamais, ces chrétiens croient qu'ils sont des témoins de leur foi par leur comportement et leurs attitudes. Cette stratégie de présence incarnée et fidèle conduit presque inévitablement à recadrer l'évaluation de la mission en termes de fidélité plutôt que d'efficacité quantitative. Réussir dans la mission, c'est continuer à vivre cette présence incarnée et fidèle, en obéissance à l'Évangile, avec persévérance et intégrité, et ce succès ne dépend pas des résultats ou des « fruits » visibles (conversions, baptêmes, croissance de l'Église, etc.), et peut même ressembler à un échec selon ces critères.

Il existe également une conception selon laquelle le lieu de travail et le quartier, tout comme les associations, les organisations caritatives et les mouvements politiques, sont des espaces vers lesquels les chrétiens sont appelés par Dieu et dans lesquels ils ont la responsabilité de servir le bien commun. Outre le fait d'y mener un mode de vie visiblement différent, il existe le sentiment que le travail (quel qu'il soit) peut en soi constituer une vocation missionnaire, et que l'engagement au sein de groupes ou dans la vie politique locale est une activité missionnaire.

Il est évident, d'après les recherches, que les chrétiens français sont bien conscients que la laïcité est un concept ambigu, qui ne se limite pas à de simples contraintes juridiques. Plusieurs ont évoqué le manque de clarté quant à ce qui est autorisé ou non, ou ont souligné la nécessité de faire preuve de prudence, car certaines expressions de la foi peuvent être perçues comme culturellement inappropriées, même lorsqu'elles ne sont pas explicitement interdites. Dépassez les limites imposées par la loi ou la culture pourrait nuire au témoignage évangélique des personnes ; savoir quand garder le silence est donc non seulement considéré comme sage, mais devient en soi une pratique missionnaire. Le discernement, et parfois la retenue, sont des éléments nécessaires de la mission dans l'espace public en France.

Pour les croyants interrogés, leurs Églises locales ne constituent ni l'objectif de la mission (même lorsqu'elles viennent d'être implantées), ni le lieu principal de la mission ; elles servent plutôt de bases d'envoi et peuvent représenter la dernière étape d'un processus qui va du

témoignage par le mode de vie et le comportement, en passant par des conversations sur la foi lorsque cela semble approprié, jusqu'à pouvoir finalement inviter quelqu'un à l'Église lorsque celui-ci a manifesté son intérêt. Cependant, les Églises locales sont considérées comme jouant un rôle important dans la formation et l'équipement des chrétiens pour leur vie missionnaire dans les espaces publics.

Conclusion

Cet article a examiné une tension centrale pour les évangéliques français : comment maintenir un témoignage fidèle à la seigneurie du Christ sur toute la création tout en naviguant dans un contexte culturel où la laïcité relègue la religion à la sphère privée. Les stratégies missionnaires historiques – centrées sur la conversion individuelle et l'implantation d'Églises – ont forcé un faux choix entre la visibilité religieuse publique et le respect des normes culturelles françaises, produisant soit des communautés perçues comme sectaires, soit une foi privatisée qui contredit les convictions théologiques évangéliques.

La missiologie publique, et particulièrement le principe de la « présence fidèle », qui ont commencé à émerger dans la littérature missiologique ainsi que dans la pratique missionnel des Chrétiens évangéliques français, offre un cadre qui honore à la fois les engagements théologiques et le contexte culturel. Cette approche implique une intégrité visible, l'honnêteté, la gentillesse et l'humilité, tout en s'identifiant ouvertement comme chrétiens évangéliques pratiquants. Elle s'exerce dans les lieux de travail, les quartiers, la politique locale, les associations caritatives et d'autres domaines publics, reconnaissant ces espaces comme des lieux où Dieu appelle les chrétiens à servir le bien commun.

Ce cadre déplace les évangéliques français au-delà des définitions étroites de la mission vers une compréhension plus large de la mission comme participation à l'œuvre rédemptrice de Dieu à travers toutes les sphères de la vie. La recherche valide cette approche comme à la fois théologiquement solide et pratiquement efficace, enracinée dans la tradition biblique – l'appel de Jérémie à rechercher le shalom de la cité – et dans la théorie missiologique contemporaine développée par Hunter, Newbigin, Volf et Okesson.

En fin de compte, la missiologie publique offre aux évangéliques français, et aux évangéliques d'autres contextes occidentaux sécularisés, une approche plus adéquate et intégrée du discipulat missionnaire. Elle

permet aux chrétiens d'être pleinement présents dans leurs sociétés sans compromettre leurs convictions, transformant la tension apparente entre foi et culture en une opportunité de témoignage authentique et holistique.