

Missiologie évangélique

Vol. 4, n° 1, 2016



Comité de rédaction

McTair Wall (Directeur de publication)

Daniel Hillion

Walter Rapold

Evert Van de Poll

Hannes Wiher

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

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

Sommaire

- Éditorial (McTair Wall)
- Fondement biblique d'une missiologie évangélique : 67 thèses, Partie 4 : « Mission et liberté de religion. Les deux faces d'une même médaille » (Thomas Schirrmacher)
- L'apport des chrétiens congolais à la mission à travers l'histoire des Églises libres de pentecôte en Afrique de 1922 à 1960 (Yves Mulume)
- Vision du monde et oralité (Hannes Wiher)
- Article recension de Detlef Kapteina, *La Théologie Évangélique en Afrique. Naissance et évolution (1970- 2000)*, AME/VTR/Excelsis 2015 (Jérôme Altana)
- Nouveautés

Éditorial

Dieu au coeur de la mission

Dans un climat de lutte pour la survie, de changements sans précédent et de pression pour un rendement optimum, les Églises et organisations missionnaires risquent d'oublier qu'elles sont en mission avec Dieu. La mission au niveau local et transculturel peut occuper dans nos actions et nos pensées une place si grande que l'action missionnaire de Dieu s'en trouve marginalisée. Une véritable compréhension du projet missionnaire du Dieu trinitaire pour notre salut peut servir de correctif à une entreprise missionnaire bien axée sur la stratégie, les résultats, les finances et les besoins répertoriés. Nous avons parfois tendance à oublier que la mission de l'Église s'inscrit dans les desseins de Dieu. Cette mission divine, qui donne sens à notre propre mission, auprès et au loin, est le garant de sa réussite.

Cela signifie que Dieu est déjà à l'œuvre avant même notre arrivée et continuera à œuvrer après notre départ. Car Dieu est engagé dans un projet de rédemption avant nous, avec nous et parfois malgré nous. C'est dans ce sens que le livre des Actes nous rappelle que le roi David a servi en son temps le dessein de Dieu (Ac 13.36).

Dans cette perspective, Carl Braaten nous rappelle :

Le fait que la mission s'enracine dans la Trinité devrait nous montrer que c'est Dieu, et non l'Église, qui est le premier sujet de la mission, et qui est à l'origine de la mission. L'Église est censée être un porte-parole, le porte-parole de Dieu dans le monde. Le point de départ de la mission, pour l'Église, doit donc être une doxologie, sinon l'Église se perdra dans l'activisme social et dans d'autres programmes sans but¹.

Il nous arrive parfois de perdre de vue que Dieu cherche sa propre gloire dans la mission de l'Église et nous invite à être participants dans son action dans le monde. Le théologien John Piper a rendu un grand service au Corps de Christ en rappelant que la priorité de l'Église, dans son engagement missionnaire, était de rechercher en toute chose la gloire de Dieu.

Notre mission est une entreprise glorieuse qui se nourrit de la gloire de Dieu, tout en cherchant à refléter cette gloire divine et à aider d'autres à la découvrir et à la refléter à leur tour (cf. 2 Co 3-4). Cette manière de voir la mission peut donc servir de moteur et redonner un souffle à chacun et à nos Églises dans leur engagement missionnaire. Que l'Esprit missionnaire souffle à nouveau sur nous et sur nos Églises pour la gloire de Dieu !

McTair WALL

¹ Carl F. Braaten, « The Mission of the Gospel to the Nations », dans *Dialog* 30, 1991, p. 127, cité dans Christopher J.H. Wright, *La mission de Dieu. Fil conducteur du récit biblique*, trad. Alexandre Sarran, Charols, Excelsis, 2012, p. 39.

Fondement biblique d'une missiologie évangélique : 69 thèses

(Partie 4)

Thomas SCHIRRMACHER¹

Résumé : Ces thèses² se proposent de rassembler en cinq parties le fondement de la mission chrétienne tel qu'il se dégage du témoignage de la Bible et de la confession de foi chrétienne. Après les trois premières parties, parues dans les derniers numéros, suit dans ce numéro la partie 4 sur la liberté de conscience. La partie 5 relative à la transformation de la société suivra dans le prochain numéro.

Partie 4

Mission et liberté de religion. Les deux faces d'une même médaille

Thèse 42 : Un dialogue au sens d'une confrontation sereine, d'une écoute honnête et patiente, d'une réflexion autocritique, d'un exposé avenant et humble de son propre point de vue et d'un souci d'apprendre de l'autre constitue une vertu chrétienne.

Un dialogue entre les chrétiens et les adeptes d'autres religions et visions du monde est possible en ce sens que les chrétiens aiment échanger avec d'autres à propos de leur foi (« rendre compte, justifier..., mais avec humilité et respect » : 1 P 3.15-16), ils aiment écouter les autres (Jc 1.19), tirer des leçons de l'expérience de vie d'autrui en de nombreux domaines (cf. tout le livre des Proverbes) et ils sont prêts à se laisser toujours à nouveau remettre en question, eux-mêmes ainsi que leur comportement.

Thèse 43 : Un dialogue dans le sens de l'abandon du postulat chrétien de vérité

ou de l'abandon de la mission mondiale est impensable, si non en abolissant le christianisme lui-même.

Si par l'idée de dialoguer on entend que dans l'échange avec les adeptes d'autres religions le postulat fondamental de la vérité de Jésus-Christ (Jn 14.6), de l'Évangile (Rm 1.16-17 ; 2.16) et de la Parole de Dieu (2 Tm 3.16-17 ; Hé 4.12-13 ; Jn 17.17) ou la nature missionnelle de la foi chrétienne doivent être provisoirement ou par principe abolis et que la révélation biblique soit entièrement ou partiellement placée sur un pied d'égalité avec les révélations d'autres religions, un tel « dialogue » est incompatible aussi bien avec la mission chrétienne qu'avec, d'une manière absolue, l'essence du christianisme.

Le postulat de vérité de la foi chrétienne se concrétise essentiellement dans la doctrine du jugement final et de la vie éternelle. Hébreux

¹ Le professeur Thomas Schirrmacher (Dr. phil. et théol.), né en 1960, est recteur du séminaire Martin Bucer (Bonn, Innsbruck, Prague, Zurich, Istanbul) où il enseigne la missiologie, la théologie ainsi que l'éthique. Il est professeur de sociologie des religions à l'Université nationale de Timisoara, en Roumanie, et Distinguished Professor of Global Ethics and International Development à la William Carey University à Shillong, Meghalaya, en Inde, directeur de l'Institut international de liberté religieuse de l'Alliance Évangélique Mondiale (AEM), et président de la Commission théologique de l'AEM qui regroupe quelques 600 millions de chrétiens évangéliques. Courriel : drthschirrmacher@me.com.

² Les présentes thèses sont la version révisée des thèses publiées à l'occasion du dixième anniversaire de la revue *Evangelikale Missiologie*, revue de l'Association germanophone de missiologie évangélique (10, 4, 1994, p. 112-120), et de leurs rééditions, telles que la version néerlandaise : « Bijbelse Principes van evangelische Missiologie », *Informatie Evangelische Zendings Alliantie* 1995-1996 ; et la version anglaise : *God Wants You to Learn. Labour and Love*, Hambourg, Beese, 1999. Traduction en français par Jean-Jacques Streng ; relecture par Hannes Wiher et Bernard Huck.

6.1-2 parle de « la résurrection des morts et du jugement éternel » comme de deux des six fondements de la foi. Ces points-là, l'Église de tous les temps les a maintenus comme le montre le Credo : « d'où il reviendra pour juger les vivants et les morts ».

Mais cela implique aussi que nous, chrétiens, nous laissons le jugement à Dieu et que nous ne le connaissons pas d'avance. Les chrétiens sont heureux que le juge ce soit Dieu lui-même et qu'il se soit réservé tout verdict définitif. Seul Dieu peut voir le fond du cœur de l'homme et nous, nous ne connaissons pas son verdict final, car « l'homme ne voit que ce qui frappe les yeux, mais l'Éternel regarde au cœur » (1 S 16.7).

Thèse 44 : Le discours de Paul à Athènes démontre combien il est utile et important d'étudier d'autres religions et visions du monde ainsi que leurs textes, et de s'adapter à leurs adeptes, tant dans le raisonnement que dans le vocabulaire.

Selon le livre des Actes, les apôtres engageaient la discussion là où les voies divergeaient, tout en ayant accepté des présupposés intellectuels communs. C'est pour cette raison qu'avec les interlocuteurs juifs ils ne discutaient plus sur la création ou sur l'inspiration de l'Ancien Testament, mais lançaient directement l'échange sur Jésus-Christ. Avec les non-Juifs, en revanche, ils remontaient nettement plus loin et parlaient de la création, mais en prenant pour acquis ce que la culture en question comprenait et enseignait sur le créateur en accord avec le témoignage biblique (p. ex. Ac 14.8-18 ; 17.16-34). C'est ce qui, dans son célèbre discours à l'aréopage d'Athènes (Ac 17.16-34), a permis à Paul d'attester l'existence du créateur à l'aide de citations de philosophes grecs sans recourir expressément au témoignage biblique.

Ce discours montre que Paul a soigneusement étudié les philosophes grecs et a conçu son discours à l'intention spécifique de ses auditeurs. Il ne s'est donc pas simplement

contenté de reprendre des citations célèbres, connues de tous, mais aussi des textes moins banals. C'est ce qu'illustre avant tout le fait qu'en Tite 1.12 Paul évoque Épiménide et cela par une phrase en relation directe avec la citation d'Épiménide en Actes 17.28. Paul se réfère de manière critique aux philosophes et paraphrase leur pensée, lorsqu'il fait remarquer, par exemple, que Dieu n'a pas besoin de l'aide d'hommes (Ac 17.25), une idée qui contredisait certes la pratique religieuse grecque, mais se retrouve presque mot pour mot chez Platon, Euripide et d'autres philosophes grecs. Cela fait du discours de Paul l'exemple type de prédication missionnaire, riche d'instructions pour un missionnaire actuel non seulement par son contenu mais aussi dans sa manière de procéder. En Actes 14.15-17, Paul a procédé de manière très semblable avec des adorateurs de Zeus, même si à cette occasion on ne trouve pas de citations de philosophes, peut-être en raison d'un auditoire moins cultivé ou, plus simplement, à cause de la concision du récit qui en est fait. De nombreux commentateurs ont fait remarquer qu'en Actes 17 le discours n'est qu'une transcription pratique du premier chapitre de l'épître aux Romains (Rm 1.17-32).

Thèse 45 : Éthique et mission sont liées. Le témoignage chrétien n'est pas un espace affranchi de l'éthique : nous avons besoin d'un fondement éthique pour faire effectivement ce que Christ nous a demandé de faire.

1 Pierre 3.15-17 présente une complémentarité entre d'une part la nécessité que le chrétien rende témoignage, donc celle d'une véritable apologétique (grec *apologia*, qui au sens premier désigne un discours défensif au tribunal), et d'autre part la nécessité de la « douceur et du respect », c'est-à-dire de la prise en compte de la dignité de l'interlocuteur. « Soyez toujours prêts à défendre [votre espérance], si l'on vous demande de la justifier (grec *apologia*), mais avec humilité et respect ». La dignité de l'homme ne nous conduit pas à dissimuler notre espérance, mais

à l'exprimer, à l'expliquer et à la défendre clairement. Mais même en répondant à des questions qui cachent de mauvaises intentions, nous n'avons jamais le droit de fouler aux pieds la dignité de nos interlocuteurs. Les deux aspects se complètent, tout comme ils constituent des fondements inaliénables de notre foi.

D'après 1 Pierre 3.15-17 les gens ne s'entretiennent pas directement avec Dieu, quand ils nous parlent. D'une part nous pouvons vraiment être ambassadeurs de Dieu, porteurs de son message, et rendre témoignage de l'espérance qui nous habite. Mais d'autre part nous ne sommes que des êtres humains, sauvés non en raison de leurs propres vertus, mais par la seule grâce de Dieu. Nous voulons que les gens reçoivent la paix de Dieu, accueillent son pardon et fassent confiance à Dieu comme seul véridique.

Mais ce n'est pas contre nous qu'ils ont péché, ce n'est pas devant nous qu'ils doivent s'incliner. La vérité, ce n'est pas nous non plus et nous ne sommes pas dépositaires de la vérité en tout ce que nous disons. Les chrétiens ne sont pas monsieur « Je sais tout », mais des êtres humains ordinaires qui ne disposent que d'une connaissance particulière quand ils témoignent de la vérité révélée en Jésus-Christ et de son histoire, telle qu'elle est consignée dans la Bible, ainsi que des expériences qu'ils ont personnellement faites de cette vérité.

Nous partons du principe qu'en Christ nous avons trouvé la vérité et que celle-ci est avant tout la vérité sur notre relation avec Dieu et sur la manière dont nous trouvons la paix avec Dieu par sa grâce, par son pardon et par son salut. Pour cela, nous nous référons à la révélation consignée par écrit de la tradition judéo-chrétienne. Alors, nous devons aussi tenir compte de tout ce qui, dans l'échange avec des gens d'opinion différente, entraîne d'importantes limitations en ce qui concerne le contenu et la manière de procéder. C'est

que « la vérité et l'amour » vont de pair (Ép 4.15) et cela tout particulièrement dans le dialogue et dans le témoignage missionnaire.

Thèse 46 : La douceur n'est pas simplement la conséquence évidente du fait que les chrétiens doivent et veulent annoncer le Dieu d'amour et aimer leur prochain, elle découle aussi de la conscience des chrétiens de n'être eux-mêmes que des pécheurs graciés, et non pas Dieu lui-même.

Notre interlocuteur doit donc être réconcilié avec son créateur et non avec nous. Cela nous permet de toujours nous mettre en retrait, de reconnaître notre propre limitation et notre insuffisance. Nous lui faisons clairement remarquer que nous ne pouvons revendiquer d'autorité vis-à-vis d'autrui que dans la mesure où nous lui avons annoncé la Bonne Nouvelle sans rien fausser et d'une manière compréhensible pour lui. Témoigner du respect aux personnes découle du fait que nous les voyons avec les yeux de Dieu, c'est-à-dire comme ses créatures, faites à son image. Cela nous interdit de traiter qui que ce soit comme un sous-homme ou comme mentalement limité, lorsqu'il nous contredit.

Un chrétien n'a pas réponse à toutes les questions, il ne peut présenter le message de Dieu que sur les points où Dieu s'est révélé au cours de l'histoire, par la Parole et par le Christ. Jésus maintient une distinction stricte entre le commandement de Dieu et les commandements humains des diverses traditions et cultures religieuses (p. ex. Mc 7.1-15 ; thèses 33 et 34). Un chrétien n'a pas le droit de prétendre connaître et représenter la vérité en toute chose, mais comme homme faillible il ne peut élever de prétention à la vérité que là où Dieu l'autorise effectivement et cela restera toujours à vérifier (Rm 12.2). C'est pourquoi un chrétien a beaucoup à apprendre de son interlocuteur, sans pour autant être automatiquement obligé de faire des concessions sur les points doctrinaux fondamentaux.

Thèse 47 : La mission respecte les droits humains et ne veut pas ignorer la dignité des personnes, mais la mettre en honneur et la promouvoir.

Les chrétiens voient toujours en leurs semblables des êtres humains créés à l'image de Dieu (Gn 1.26-27 ; 5.1), même si ceux-ci ont des points de vue complètement différents. Dans le christianisme les droits humains ne découlent pas du fait que quelqu'un croit en Dieu ou est chrétien, mais du fait que tous sont des créatures de Dieu qui a fait l'être humain à son image. Il a donné à chacun la même valeur, et cela regarde également l'homme et la femme. Tous les êtres humains doivent donc être traités sans considération de personne (Rm 2.11 ; Jc 2.9). Il y a des religions qui n'accordent des droits humains qu'à leurs propres adeptes. Les chrétiens, eux, défendent aussi les droits humains de leurs ennemis, ils prient pour eux et les aiment (Mt 5.44 par Lc 6.27).

Thèse 48 : Il est inadmissible d'obtenir des conversions par contrainte, par ruse, par tromperie ou par corruption, indépendamment du fait que le résultat ne sera certainement pas un véritablement une volte-face de la personne et que celle-ci ne s'attachera pas à Dieu du fond de son cœur, dans la foi et la confiance.

Une conversion est (ou devrait être) un mouvement éminemment personnel et réfléchi du cœur de l'homme vis-à-vis de Dieu. Si donc les gens nous disent qu'ils veulent se convertir, nous devons toujours leur laisser de l'espace et du temps pour prendre leur décision et non les contraindre. Il ne faut pas les baptiser de manière précipitée et sans contrôle, mais s'assurer qu'ils savent ce qu'ils font, et que ce sont la conviction et la foi qui les y amènent.

Savoir ce qu'est la foi chrétienne et ce qui est attendu du chrétien après sa conversion est un autre point qui doit faire l'objet d'honnêteté et de transparence. Le christianisme n'est pas un cénacle secret. Il est ouvert à n'importe qui et veut être transparent à

quiconque. Les chrétiens n'ont rien à cacher ou à dissimuler d'abord, pour ne le révéler qu'ensuite (Mt 10.26-27). À ceux qui ont voulu le suivre, Jésus a dit : « Si l'un de vous veut bâtir une tour, est-ce qu'il ne prend pas d'abord le temps de s'asseoir pour calculer ce qu'elle lui coûtera et de vérifier s'il a les moyens de mener son entreprise à bonne fin ? » (Lc 14.28 ; cf aussi les v. 27-33).

Les chrétiens doivent aider les gens à mesurer ce que leur décision leur coûtera et ne pas les « fourrer » trop vite dans des Églises chrétiennes, pour qu'ensuite ces personnes s'aperçoivent qu'on les a trompées.

Thèse 49 : Un travail missionnaire pondéré est fondamentalement ancré dans les droits humains.

Le travail missionnaire est un droit humain qui bénéficie de plusieurs ancrages. Le droit humain au travail missionnaire découle aussi bien du droit d'exprimer librement son opinion (qui inclut entre autres la liberté de presse) que du droit à la liberté de conscience, et finalement bien sûr du droit à la liberté d'opinion religieuse, tels qu'ils sont tous solidement ancrés, par exemple, dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme des Nations Unies de 1948.

En un sens le travail missionnaire n'est rien d'autre que la libre expression d'une opinion. Tout comme des partis, des mouvements écologistes, mais aussi la publicité et les media ont le droit de publier librement leur vision des choses dans un pays, en tâchant de convaincre les gens, le même droit revient aux adeptes de religions. Celui-ci s'accompagne de la pratique publique de la religion qui implique aussi le droit de faire de la publicité dans l'espace public pour ses convictions personnelles, même en recourant par exemple aux media de toute sorte.

Thèse 50 : Il faut établir la distinction entre d'une part la défense des droits de l'homme et la liberté de religion d'adeptes d'autres religions ou de personnes sans appartenance religieuse, et d'autre part

L'approbation de leur revendication de vérité.

Il est en effet possible d'agir pour la liberté et le droit d'autrui, d'avoir sa religion et ses convictions, sans considérer comme vrai ou partager ce dont ils sont convaincus. Et inversement, le fait qu'on ne soit pas d'accord sur ce qu'est la vérité n'entraîne jamais le droit d'opprimer autrui. Les prédicateurs chrétiens peuvent avoir le cœur brisé en voyant certains rejeter l'offre du salut en Jésus-Christ, mais ils n'auront jamais le droit de leur dénier pour cela la qualité d'hommes, de les insulter, d'exciter l'État contre eux, d'invoquer ou même d'exercer la justice sur eux.

L'histoire nous enseigne le contraire. Avoir en commun la même vérité ou être largement d'accord sur des questions de religion n'empêche pas ipso facto de se lancer dans une guerre de religion contre l'autre. Bien des guerres de religion se sont déroulées au sein d'une même religion et, à cet égard, le christianisme n'a pas fait exception dans son histoire.

Thèse 51 : Tous les hommes, et pas seulement les chrétiens, ont droit à la liberté de religion.

Pour les chrétiens il ne s'agit pas là seulement d'un présupposé politique, mais d'une conséquence de la foi chrétienne elle-même. En effet, comme on l'a vu, Dieu a fait tous les êtres humains à son image et pas seulement les chrétiens (Gn 1.26-27 ; 5.1). Or, comme l'Ancien Testament ne cesse déjà de le répéter, Dieu veut être aimé de tout cœur et non par contrainte. Il en résulte que l'orientation la plus intime de la conscience et du cœur d'un être humain ne peut et ne doit être l'effet d'une contrainte. Dieu nous interdit d'exécuter contre ceux qui nous critiquent une forme quelconque de punition et de châtier des hommes pour leur « refus de croire ». Déjà Jonas a dû constater que Dieu était plus miséricordieux que lui envers la Ninive impie. Jonas aurait préféré assister au châtement de Ninive (Jon 4.1-10). Et Jésus a

clairement rejeté l'idée de ses disciples d'invoquer le feu du ciel sur les villages qui le rejetaient (Lc 9.51-56). Cela fait qu'il est interdit aux chrétiens de tous les temps de punir d'autres pour avoir refusé Jésus-Christ ou l'Évangile (et à plus forte raison nos convictions à nous).

Thèse 52 : L'État n'appartient à aucune religion et n'est pas non plus chargé de proclamer l'Évangile, mais cherche ce qui est bon et juste pour tous.

La dignité ayant été accordée à tous les êtres humains par Dieu qui les a tous créés, les chrétiens travaillent donc au bien de la société, en commun avec les adeptes de toutes les autres religions et visions du monde, dans la mesure où ceux-ci l'acceptent ou le paient de retour. Cela est directement valable pour le maintien de la liberté de religion, c'est valable pour tous les droits humains et cela vaut par principe pour la paix et la justice. De même les chrétiens collaboreront toujours avec les adeptes d'autres religions et visions du monde pour constituer en commun un État, en s'engageant ensemble. En Romains 13.1-7 Paul ne présuppose pas du tout que « les autorités » soient exclusivement formées de chrétiens. Bien au contraire, il soumet les chrétiens à l'État chargé de faire régner la justice, quelle que soit la religion ou la vision du monde de ses représentants. Paul exhorte les chrétiens : « Cherchez à faire ce qui est bien devant tous les hommes. Autant que possible et dans la mesure où cela dépend de vous, vivez en paix avec tous les hommes » (Rm 12.17-18).

Il suit ainsi la ligne de Jésus qui disait : « Heureux ceux qui répandent autour d'eux la paix » (Mt 5.9), et « Lorsque vous entrez dans une maison, dites d'abord : Que la paix soit sur cette maison ! » (Lc 5.9). Jacques, le frère de Jésus, reflète très fidèlement les paroles de son frère, quand il dit : « Ceux qui travaillent à la paix sèment dans la paix une semence qui aura pour fruit ce qui est juste » (Jc 3.18). En 1 Timothée Paul étend ce commandement au monde de la politique : « Je recommande en

tout premier lieu que l'on adresse à Dieu des demandes, des prières, des supplications et des remerciements pour tous les hommes. Que l'on prie pour les rois et pour tous ceux qui sont au pouvoir, afin que nous puissions mener, à l'abri de toute violence et dans la paix, une vie qui exprime dans tous ses aspects notre attachement à Dieu et qui commande le respect » (1 Tm 2.1-2). Les chrétiens tissent des relations de confiance et d'amour avec tous les hommes, avec ceux qui ont une religion et avec ceux qui n'en ont pas. Ces relations qui sont des présupposés indispensables à une coexistence paisible et viable. Les tensions et les conflits entre les personnes ne peuvent se résoudre que si celles-ci se parlent.

Thèse 53 : L'État est chargé de protéger la liberté de religion et non de répandre notre foi.

Si l'on réfléchit aux tâches que le Nouveau Testament assigne à l'État, on s'aperçoit que la diffusion et la promotion d'une religion particulière n'en fait pas partie, mais bien la paix et la justice pour tous. Les chrétiens sont soumis à l'État en ce qui concerne la justice civile. Paul va jusqu'à présenter l'État non chrétien comme un « serviteur de Dieu », lorsqu'il punit les chrétiens qui font le mal (Rm 13.1-7). Qu'au cours de l'histoire, dans les États prétendus chrétiens, les chrétiens aient souvent géré cela d'une toute autre façon, ne change rien au fait qu'un chrétien n'est pas obligé de dissimuler sa foi, quand il milite pour la liberté de religion. Cette liberté est le produit naturel de sa foi.

Selon la conception biblique le monopole du pouvoir revient exclusivement à l'État, qui, lui, n'est pas chargé de proclamer l'Évangile ni d'étendre l'Église chrétienne, mais doit d'une façon générale se tenir à l'écart des questions de conscience et de religion. En Romains 13.1-7 il est toujours question du mal « agir », non du mal « penser ». De ce fait, à l'inverse et comme « serviteur de Dieu », il doit même punir les chrétiens qui font le mal (Rm 13.1-7).

L'État ne doit protéger les chrétiens que parce qu'il est responsable de la protection de tous ceux qui font le bien. Et il ne doit réprimer ou punir les chrétiens que dans la mesure où, dans son engagement pour la justice et la paix, il doit arrêter et punir ceux qui projettent ou ont des actes de violence, indépendamment du fait où ceux-ci sont d'inspiration religieuse. Ainsi les chrétiens ne revendiquent pour eux-mêmes aucun droit à une liberté de religion supérieure à celle des autres. Et leur souci, c'est de « vivre en paix avec tous les hommes » (Rm 12.18), pas seulement avec leurs coreligionnaires.

Thèse 54 : Ma liberté de religion inclut la liberté de religion de mes propres enfants.

Si difficile que ce soit de voir les enfants de chrétiens ne pas faire de la foi chrétienne le centre de leur propre vie, ou du moins pas tout de suite, et si évident qu'il soit dans la Bible que l'éducation consiste à leur apprendre à aimer Dieu et le prochain (Dt 5.6-9), elle consiste aussi à les éduquer à devenir adultes et autonomes, y compris du point de vue de la foi (2 Tm 3.14-17 ; Ép 4.11-16 ; Dt 31.12-13). Toute contrainte exercée sur la génération montante pour éviter qu'elle ne quitte l'« Église » est contraire à la Bible, qu'elle soit exercée par les parents, l'environnement, l'Église ou l'État. La foi en Dieu ne peut faire l'objet de contrainte. Elle est au contraire la décision et la prise de position la plus intime et la plus personnelle de l'individu qui se tourne dans l'amour vers son créateur et sauveur.

Les anabaptistes du temps de la Réforme et à leur suite les Églises évangéliques d'orientation baptiste ont exprimé cela d'une manière claire : ils rejettent le baptême des enfants et n'acceptent que le baptême de personnes majeures du point de vue religieux. De même ils considèrent comme essentielles la liberté de choisir sa foi et son adhésion à une Église. Comme les évangéliques ne proviennent qu'en partie de telles Églises, cette conception du baptême n'est pas

devenue obligatoire. D'autre part, la nécessité d'une décision autonome de la génération montante peut certainement aussi être mise en relief par un autre moyen, par exemple par la confirmation, tout en conservant le baptême des enfants introduite par Martin Bucer et fortement soutenue par les piétistes. Mais les considérations liées à ce point sont communes à tous les évangéliques. Autant ils ont le souci d'éduquer leurs enfants par l'exemple, par des entretiens et un enseignement convaincants pour qu'ils se tournent vers le Christ, autant une décision (conversion) propre, personnellement bien réfléchie et fondée sur sa propre foi reste centrale et constitue donc également un impératif pour ses propres enfants. Cela n'infirmes en rien la nécessité d'une éducation résolument chrétienne (cf. thèse 65).

Il allait donc de soi que lors de sa fondation en 1846, l'Alliance Évangélique Mondiale se soit prononcée pour la forme de liberté de religion la plus radicale qu'on puisse trouver à ce jour dans une religion, à savoir celle de ses propres enfants, en excluant aussi bien une éducation par une Église d'État, des dispositions prévoyant la transmission culturellement obligatoire de la foi chrétienne,

qu'une éducation des enfants par la contrainte.

Thèse 55 : Il nous faut voir d'un autre œil ceux qui transgressent les lois du pays au nom de la proclamation de l'Évangile.

Pierre et les apôtres ont répandu l'Évangile en dépit de l'interdiction qui leur avait été faite par l'État et ont été bien des fois arrêtés et sanctionnés (p. ex. Ac 12.1-3). En dépit des décrets impériaux, les chrétiens ont donné à Jésus le titre de « Seigneur » (grec *kyrios*) et de « Roi » (Ac 17.6-7 ; cf. 4.12). « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Ac 5.29) signifie que les chrétiens obéissent certainement à des hommes, si ceux-ci exercent leur autorité à bon droit et de manière juste. Mais si ces autorités prétendent interdire ce que Dieu leur a commandé et veulent les obliger à faire une chose que Dieu leur a expressément interdite, c'est Dieu qui a priorité, lui qui confère leur légitimité aux autorités humaines et dont la justice démasque l'injustice des individus et de l'État (Rm 13.1). Si la liberté de religion est réprimée et si on interdit la mission chrétienne, les chrétiens ont le droit de désobéir de manière pacifique.

(La partie 5 paraîtra au prochain numéro)

L'APPORT DES CHRÉTIENS CONGOLAIS À LA MISSION À TRAVERS L'HISTOIRE DES ÉGLISES LIBRES DE PENTECÔTE EN AFRIQUE DE 1922 À 1960

Yves MULUME¹

Introduction

Cette étude consiste à mieux faire connaissance avec cette Église pentecôtiste africaine à partir de la Mission libre norvégienne (MLN) qui l'avait fondée. Ainsi, notre recherche s'inscrit, d'une part, dans le cadre de l'histoire de l'Église et, d'autre part, dans le domaine de l'histoire de la mission pentecôtiste. Notre étude comprend deux principales parties. La première concerne l'histoire de la Mission libre norvégienne. La deuxième partie se focalise sur l'implantation et l'expansion de l'œuvre de la MLN au Congo de 1922 à 1960, en prêtant une attention particulière à l'apport des chrétiens congolais.

I. Histoire de la Mission libre norvégienne

Au plan historique, le pentecôtisme a son origine en Amérique du nord, d'où sont partis de nombreux précurseurs. Ceux-ci s'organisèrent en associations missionnaires et se répandirent à travers le monde, principalement au départ dans les classes ouvrières². La Norvège fut l'un des pays européens où le mouvement pentecôtiste connut dès 1906 une croissance remarquable et une expansion internationale³. La MLN fut l'une des associations missionnaires de ce

courant religieux. Thomas B. Barratt et Gunnerius Tollefsen furent les deux pionniers qui ont contribué à l'implantation des Églises nationales autonomes à travers le monde, dont les Églises libres de pentecôte en Afrique. Sur la base de la vie et de l'œuvre de chacun de ces pionniers, nous dégagerons quelques faits essentiels qui mettent en évidence les grandes lignes de force missiologique de leur association.

A. Son origine méthodiste

Barratt et Tollefsen tirent chacun leur origine du mouvement religieux méthodiste en Norvège. Ce mouvement et les réveils évangéliques de XVIII^e et XIX^e siècles sont souvent présentés comme étant précurseurs du pentecôtisme⁴. Barratt a été élevé dès son enfance dans la culture chrétienne méthodiste wesleyenne que connut l'Angleterre aux XVIII^e et XIX^e siècles. Tous les membres de sa famille étaient actifs dans cette Église méthodiste en Norvège où Barratt déclara avoir reçu la vocation de servir Dieu⁵. Progressivement, il y servit comme encadreur des enfants des mineurs en 1878, jusqu'à être reconnu en 1879 par les leaders de son Église comme ministre de Dieu, alors qu'il n'avait que dix-sept ans⁶. Par la suite son ministère développa jusqu'à atteindre la ville norvégienne de Bergen et eut un impact jusque dans la

¹ Yves Mulume est doctorant en missiologie à la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui (FATEB). Son travail de thèse porte sur le sujet qu'il aborde dans cet article.

² George HOBSON, « Pentecôtisme », *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 888-889.

³ W. J. HOLLENWEGER, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme du tiers-monde », *Cahiers de l'IRP* 39, 2001, p. 4.

⁴ David MARTIN, *Pentecostalism : The World their Parish*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, p. 7.

⁵ David BUNDY, *Visions of Apostolic Mission Scandinavian Pentecostal Mission to 1935*, Uppsala, Uppsala University, 2009, p. 138-139.

⁶ BARRATT, *When the Fire Fell*, 1927, p. 33 ; cf. Gunnerius TOLLEFSEN, *Erindringer*, 1941, p. 34.

capitale. Il fut consacré diacre le 25 juillet 1889, premier ancien en 1891 et nommé pasteur au sein de l'Église Méthodiste de Kristiania. Il assumait cette responsabilité de 1889 à 1892. Il fut choisi pour servir de 1898 à 1902 comme président du conseil de district de Kristiania⁷. De 1902 à 1905 Barratt évolua en qualité de missionnaire à Kristiania au *Bymission* (mission urbaine). C'est dans le cadre de ces responsabilités qu'il entreprit un voyage aux USA pour la recherche de fonds en vue de l'élargissement de ce ministère, financement qu'il n'obtint ni en Angleterre⁸ ni aux États-Unis.⁹ Tel a été l'un des facteurs à la base de son revirement pour le pentecôtisme comme l'explique la suite. À l'issue de ce revirement vers le pentecôtisme, Barratt reconnu que « cette puissance spirituelle, qui l'a conduit dans toute la Norvège et d'autres parties de l'Europe et du monde pour annoncer l'Évangile ne venait pas des USA mais du ciel »¹⁰.

Pour sa part, Tollefsen est né en 1888 à Bergen en Norvège où il a aussi grandi. Il est mort en 1966¹¹. Il s'est converti en 1905 et devint pentecôtiste en Suède en 1906. En guise de préparation pour le travail missionnaire en Afrique, il commença en 1912 le ministère comme évangéliste itinérant en Norvège, et étudia de 1912 à 1915 à l'Institut biblique de Glasgow et à l'Université d'Édimbourg en Écosse.

Nous estimons que ce qui caractérise ces deux parcours religieux montre la grandeur de Dieu et appuie leur action missionnaire sur l'œuvre du Saint-Esprit. Leur implication missionnaire peut correspondre à la pensée missionnaire des années 1850-1900 qui

associait la propagation de l'Évangile dans divers coins du monde avec le retour du Seigneur Jésus-Christ en référence au texte de Matthieu 24.14.

B. Son appartenance au pentecôtisme

Parmi les grandes lignes de l'identité des sociétés missionnaires pentecôtistes scandinaves, reconnaissables au travers de l'œuvre de Barratt et Tollefsen, nous pouvons citer:

- L'importance qu'elles accordent à la conversion personnelle, au baptême du Saint-Esprit, à l'idée que la mission avait comme étiquette *Aller sans retour*. Il s'agissait d'un mouvement missionnaire de personnes dévouées pour la cause du Christ. À ce sujet, par exemple, les premiers missionnaires norvégiens, qui étaient allés au Brésil étaient des immigrants qui, une fois arrivés, ne sachant pas où ils se retrouvaient, étaient obligés de consulter une carte géographique, pour localiser leur nouvelle adresse. Ainsi la vision missionnaire de ce mouvement soutient la vocation missionnaire de chaque chrétien en sa qualité d'instrument pour la communication de l'Évangile du salut. Ce type de vocation missionnaire se confirme en Barratt qui visait le salut des peuples non évangélisés au delà de l'Europe dès 1908.¹²

- Selon la vision de la MLN, chaque Église locale a la responsabilité d'être missionnaire, ce qui explique que chaque chrétien a une responsabilité claire pour la mission. Ainsi, s'explique l'engagement des membres de ces Églises quant à leurs

⁷ BUNDY, « Unintended Consequences. The Methodist Episcopal Missionary Society and the Beginnings of Pentecostalism in Norway and Chile », *An International Review of Missiology* 27, 2, 1999, p. 216.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 218.

¹⁰ Oddvar NILSEN, *Uti all verden Pinsevennes y tremisjon I 75 ar*, Oslo, Filadelfiaforlaget, 1984, p. 25.

¹¹ BUNDY, *Visions of Apostolic*, p. 328.

¹² Olav UGLEM, *Norsk Misjonshistorie*, Oslo, LundeForlag, 2002, p. 211.

contributions financière et matérielle pour la mission, surtout « au loin »¹³.

- L'engagement à la mission au sein de la MLN, sous l'impulsion de la puissance du Saint-Esprit, consistait à hâter le retour du Christ. Ainsi, on comprend l'implication de Tollefsen pour la mission des non-évangélisés en Afrique centrale¹⁴.

- L'accompagnement des actions sociales, comprises comme actes d'amour divin, était manifeste dans le ministère de ces deux pionniers de la MLN. Barratt, par exemple, a entretenu le centre d'encadrement des jeunes désœuvrés d'Oslo, ce qui contribua à son élection dans cette municipalité de la Norvège¹⁵. Tollefsen, pour sa part, avait adopté le congolais Emmanuel Minos lors de son séjour missionnaire dans la partie orientale du Congo au Kivu de 1922 à 1924¹⁶. Ce qui lui valut une haute considération de la population locale qui le surnomma « capitaine » au cours de cette période coloniale.

- l'usage des revues chrétiennes telles que *KorsetsSeir* (Traverser victorieux) en vue de la diffusion des informations missionnaires du mouvement pentecôtiste émergeant en Norvège¹⁷.

C. La forme administrative de l'Église

De manière générale, l'œuvre missionnaire de la MLN mettait l'Église locale au centre de toutes les préoccupations. Cette vision tire ses

origines de l'Église méthodiste. Elle s'est accentuée quand Barratt, à l'issue de son revirement vers le pentecôtisme, réfléchit entre 1928 et 1930 profondément au modèle missionnaire de type paulinien. Ainsi, à l'issue de son second voyage aux USA, Barratt, qui au départ se reposait sur les comités missionnaires revint à ce modèle qui privilégiait la responsabilité de l'Église locale dans le processus missionnaire¹⁸. Cette orientation missiologique est proche du système congrégationaliste, que Barratt a puisé dans ses origines méthodistes, et tel que vécu parmi les pentecôtistes suédois et norvégiens. L'Église locale y jouit d'une autonomie dans la gestion de ses activités missionnaires.¹⁹ Tollefsen adhéra à ce système ecclésiologique et devint en 1946 Secrétaire général de ce mouvement. Un autre facteur est la place de la formation biblique et théologique dans ce mouvement pentecôtiste scandinave.

D. La place de la formation biblique et théologique

Le mouvement pentecôtiste est souvent critiqué de ne pas accorder suffisamment d'attention à la réflexion intellectuelle, d'autant plus qu'à ses débuts il s'implanta parmi les populations pauvres. Ceci est en partie vrai au sein du mouvement pentecôtiste norvégien en sa phase d'émergence. En effet, la formation théologique des candidats missionnaires avant leur départ en « pays païens » n'était pas une exigence fondamentale. Les valeurs spirituelles pentecôtistes

¹³ NILSEN, *Uti all verden*, p. 25-31.

¹⁴ TOLLEFSEN, *Men Gud gavvekst En pionermisjonaersertilbake*, Oslo, Filadelfiaforlaget, 1963, p. 76.

¹⁵ BUNDY, *Visions of Apostolic Missions*, p. 154, 216. Voir aussi Martin SKI, *T. B. Barratt – doptioglld*, Oslo, Forlaget, 1979, p. 58, 67.

¹⁶ Gunnerius TOLLEFSEN, *Emmanuel Minos Guttenfra Afrikasjungle*, Oslo, Korsetsseiersforlag, 1934, p. 7

¹⁷ Thomas BARRATT, *KorsetsSeir* 8, janvier 1911, p. 1-3.

¹⁸ Roland ALLEN, *Missionary Methods : St Paul's or Ours ?* Londres, World Dominion Press, 1956, p. 107.

¹⁹ Gunilla N. OSKARSSON, *Le mouvement pentecôtiste. Une communauté alternative au sud du Burundi, 1935-1960*, coll. Studia Missionalia Svecana, Uppsala, The Swedish Institute of Missionary Research, 2004, p. 35.

des candidats suffisaient à cette fin. De plus, les adhérents à ce mouvement privilégient l'expérience émotionnelle et l'efficacité divine en lieu et place de la formation et de la réflexion théologique²⁰. Néanmoins, exception est faite pour Tollefsen qui s'était formé à l'Institut biblique de Glasgow et à l'université d'Édimbourg en Écosse et qui devint Secrétaire général de la MLN. De plus, les vives tensions que connut ce mouvement religieux trouvèrent leur dénouement dans le recul que fit Barratt quand il eut à réfléchir profondément sur le modèle paulinien de la mission. Un autre aspect non négligeable est relatif à la succession de Barratt qui désigna avant sa mort le médecin Oswald Orlien au poste de Pasteur de l'Église Filadelfia à Oslo.

Les rares écrits d'Oddvar Nilsen, théologien autodidacte de ce mouvement, sont une illustration importante de ce fait. Le concept évocateur repris sur les titres de deux ouvrages différents est « *Ut i all verden* » (Allez dans le monde entier)²¹. Cet intitulé se réfère à l'ordre du Christ dans Matthieu 28.18-20. Il soutient que le monde entier est le champ d'action missionnaire de l'Église. À notre avis, ce fait illustre que « la mission de l'Église se situe dans le cadre plus large de la mission de Dieu, l'œuvre du Saint-Esprit étant une condition indispensable à la mission »²².

Au regard de la vision de la MLN, elle s'inscrit dans la vision du Christ dont le champ d'action est le monde entier. Cette compréhension fut celle de Barratt au lendemain de son adhésion au mouvement pentecôtiste. Ce programme, selon eux, sera

exécuté comme cela a été le cas pour les disciples du Christ, par la provision reçue du Saint-Esprit, le jour de la Pentecôte²³. C'est le point de vue de David Bosch qui affirme que c'est l'Esprit de Dieu qui inaugure la mission, guide les missionnaires, leur montre les chemins et les méthodes. L'Esprit est le catalyseur, le meneur et le conducteur de la mission : il donne la force nécessaire pour accomplir la mission²⁴.

Il ressort de cette première partie que trois facteurs importants constituent le fondement de la Mission libre norvégienne. Il s'agit de la pneumatologie, la place centrale de l'Église locale pour la mission et la formation biblique. La somme de toutes ces leçons acquises ont permis l'organisation de ce mouvement et l'envoi d'une équipe missionnaire dans la région orientale du Congo où furent implantées les Églises libres de pentecôte en Afrique. C'est l'objet du point suivant.

II. Implantation et expansion de la MLN au Congo de 1922- 1960

Le processus qui a conduit à l'installation de l'équipe missionnaire pionnière de la MLN au Congo, en 1922, à savoir l'implantation des premières stations ainsi que l'expansion de son œuvre missionnaire jusqu'à 1960, tient à quelques facteurs essentiels.

A. Facteurs essentiels de la MLN au Congo

Le départ des missionnaires de la MLN en culture étrangère congolaise serait leur

²⁰ J. P. WILLIAME, « Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, p. 13-14.

²¹ NILSEN, *Uti all verden Pinsevennes Ytremisjon I 75 ar*, Oslo, Filadelfiaforlaget, 1984 ; NILSEN, *I all verden Pym 100 ar 1910-2010* 2010.

²² Hannes WIHER, « Qu'est ce que la mission ? » in Hannes WIHER, sous dir., *La mission de l'Église au XXI^e siècle Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010, p. 17.

²³ Paul John ISAAK, « Commentaire de Luc », in Tokunboh ADEYEMO, sous dir., *Commentaire biblique contemporain*, Marne la Vallée, Farel, 2008, p. 1348.

²⁴ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, 1995, p. 152-153.

réponse personnelle à la vocation missionnaire de toute l'Église. Il s'agissait d'une équipe missionnaire dirigée par Tollefsen et composée de missionnaires pentecôtistes norvégiens et suédois. Elle partit de la Norvège en avril 1921 pour la France, d'où ils empruntèrent un bateau jusqu'en Tanzanie. Une fois à Uvira, dans la partie orientale du Congo. Les autorités coloniales leur recommandèrent de s'installer à Kalembelembe, dans l'actuel Fizi, pour la simple raison qu'Uvira était déjà occupé par les catholiques. Pour sa part, l'autorité coloniale établie à Kalembelembe les avait renvoyés dans la zone voisine de Sibatwa où ils étaient arrivés le 21 juillet 1921. Le lieu leur avait paru favorable. Ils y avaient même construit une hutte qui a été brûlée par la population locale. Ils ont quitté Sibatwa le 25 janvier 1922 étant repoussés par la population locale et par des maladies infectieuses, comme le précisera plus tard Tollefsen alors chef de cette équipe pionnière pour se diriger vers la ville de Bukavu²⁵.

La théologie missionnaire qui constituait le fondement de l'action missionnaire depuis le XVIII^e siècle avait plusieurs motivations. Parmi celles-là, il y avait surtout la motivation eschatologique qui consistait principalement à l'annonce de l'Évangile et l'implantation des Églises dans le but de hâter le retour du Christ. Ainsi, le mariage de la perspective pneumatologique et de la motivation eschatologique constituent le soubassement de l'œuvre missionnaire pionnière de la MLN. Convictions qui ressortent au regard des contextes multiformes à travers lesquels cette structure missionnaire a eu à s'établir au Congo, de 1922 à 1960. Ce serait dans cette

perspective que pourrait se comprendre le déploiement de l'équipe pionnière, en 1922, et d'autres missionnaires de la MLN pour le Congo sans une grande organisation missionnaire. Un autre facteur important pour eux consistait à voir les hommes et femmes de religion non chrétienne sauvés. Il s'agit de la motivation sotériologique. Ils partageaient une telle motivation avec la grande majorité des missions à l'époque.

Ce qui était en plus caractéristique pour la MLN, comme pour bien d'autres missions pentecôtistes, était la prédominance de la perspective pneumatologique, comprise selon la tradition pentecôtiste émergente. Ce facteur pneumatologique prédominant aurait contribué à franchir des barrières multiformes qu'imposaient le système colonial et la primauté en terre de mission du catholicisme. D'ailleurs, pour contourner cette inégalité, les missionnaires de la MLN collaborèrent avec ceux de la Mission libre suédoise (MLS) qui fonctionnaient dans la partie orientale du Congo Belge où elles implantèrent des stations missionnaires en franchissant plusieurs barrières à la recherche des personnes à gagner pour Christ²⁶. Daniel Halldorf interviewé affirme que la MLN et la MLS ont œuvré beaucoup ensemble au Congo jusqu'à avoir des conférences missionnaires communes, en dépit des tensions et frictions qu'elles ont éprouvé au sujet de la gestion des écoles²⁷. Ainsi, cette collaboration serait la résultante de l'œuvre fonctionnelle du Saint-Esprit, contribuant aux brisements des barrières entre membres des différentes races, comme cela le fut aux États-Unis²⁸.

²⁵ TOLLEFSEN, *Men Gudgav*, p. 86.

²⁶ Par cette voie de collaboration, la MLN était bénéficiaire de nombreux avantages parmi lesquels, l'obtention gratuite de la concession qui abrita la station de Bideka. Pour plus des détails référence est faite aux Archives de Bruxelles 17 : 42 : 2 Correspondence 1947-1955 MLN 1947-1955.

²⁷ Daniel Halldorf, interviewé à Göteborg en Suède, le 27 mars 2015. Halldorf a été interviewé en tant qu'ancien missionnaire de la Mission libre suédoise au Congo.

²⁸ Augustus CERILLO, « Interpretative Approaches to the History of American Pentecostal Origins », *Pneuma* vol. 19/1, 1997, p. 38-39.

Le recours aux pratiques missionnaires contextuelles a été d'usage au sein de la MLN au Congo. Pour s'installer dans ce qui fut la première station de la MLN, Tollefsen procéda à des sortes de jeux amicaux à l'égard des jeunes gens. Ces derniers étaient restés faire la garde de leurs habitations respectives comme de leurs petits troupeaux et d'oiseaux de la basse cour ainsi que toutes formes de richesses. Ils ne furent pas cet étranger qu'ils assimilaient pourtant aux colons blancs, car il se servit de moyen tant de socialisation que d'acceptation auprès de ces jeunes. Par ce fait, ce missionnaire se fraya une voie ouverte qui permit à ces jeunes de répondre par des gestes aux demandes de leurs intéressants interlocuteurs. Un des besoins qui fut proposé à cette population juvénile fut la nécessité de se baigner. Pendant que l'écho de la venue de ces visiteurs était entrain de se répandre dans ce village, un groupe des jeunes partit avec cette délégation à la rivière de Luzinzi pour se baigner. A leur retour ces nouveaux venus furent accueillis par le notable de la localité qui avait déjà reçu l'ordre du chef coutumier de les installer dans le site marécageux de Namurhera, dans le but de les décourager²⁹.

Ce fait d'intégration et d'identification sociale qui avait valu à Tollefsen et à sa suite le surnom de « Capitaine » a fait tache d'huile dans les contrées voisines et constitua vraisemblablement la porte ouverte au ministère transculturel de cette équipe pionnière. Le récit historique de cette mission pentecôtiste norvégienne atteste qu'outre la

mise en place de la première station en 1922, la seconde intervint en 1928 à Muganga-Kakwende. Les évangélistes congolais Salaya, Matini et Runyeruka, tous trois natifs de Kaziba, y travaillèrent en collaboration de Brynhildsen à Burhinyi pour l'œuvre pionnière³⁰.

Émile Braekman écrit qu'en 1941 la MLN débuta une œuvre d'évangélisation à Kalambi, à la frontière de la tribu des Barega et qu'en 1946 une quatrième station dans le territoire des Barega fut ouverte à Kitutu »³¹. Lwishi, originaire de la collectivité de Burhinyi, y fut le premier évangéliste³². Il fut envoyé par la mission de Kakwende en 1937 pour commencer la chapelle de Kigogo-Kilimbwe à Kalambi, à deux cent treize kilomètres de Bukavu. L'œuvre de la MLN s'établit dans toutes ces contrées, avec l'appui des congolais, en dépit des fortes ténèbres spirituelles qui y régnaient³³.

Dans ce même processus se situe l'expansion de l'œuvre de la MLN dans le village d'Ibula situé géographiquement au point d'intersection entre les collectivités de Kaziba, de Luhwindja et de Ngweshe dans le but d'atteindre le centre extra coutumier de Bideka³⁴. La station de Kaziba y avait établi une chapelle depuis 1934. Ainsi les évangélistes congolais, Simon LukebaMumva et Marc Bugoma, qui venaient de Kaziba y ont annoncé l'Évangile dès 1949. Ils y ont implanté les chapelles d'Ibanda et d'Ibula. Leur message était centré sur le fait qu'il n'y a

²⁹ Le récit sur les péripéties qui conduisirent à l'accueil de l'équipe de Tollefsen à Muchingwa nous a été livré par interview de Josué Baguma, à Bukavu/RD Congo, en tant que beau-fils de Byotho Mbonebuche, un des fils du notable Chihire, de Kaziba.

³⁰ E. BRAEKMAN, *Histoire du protestantisme au Congo*, coll. Histoire du protestantisme en Belgique et au Congo Belge, Bruxelles, Librairie des Eclaireurs Unionistes Bruxelles IV, 1961, p. 214.

³¹ *Ibid.*

³² Burhinyi est connu dans d'autres sources missionnaires sous l'appellation de Muganga ou Kakwende.

³³ Wateraninwa MIANGO KATUTAS, « La genèse de l'Église de la CELZa Kalambi/Kahoyo », *Shahidila Kweli* 1, 1981, p. 1-2.

³⁴ Pour plus des détails, voir Archives de Bruxelles Vol. 17 : 47 : 2 Correspondence 1947-1955 MLN 1947-1954; lettre du Ministre des colonies du 31 octobre 1949 à Per Langseth. Bideka se trouve dans la collectivité de Ngweshe.

de salut en aucun autre nom, sinon celui de Jésus-Christ. Par ce processus a été atteint le centre de Bideka située sur une colline à 32 km de la ville de Bukavu, vers le sud, à côté de la route principale, qui mène vers l'Urega. Le catholicisme établi dans cette collectivité aussi bien que les pratiques relatives aux croyances ancestrales se sont érigées en barrières à l'implantation de la MLN. Ainsi la MLN s'est établie à Itombwe et autour des années 1960 à Bukavu.

Les faits et circonstances soulevés ici montrent que l'œuvre de la MLN au Congo avait pour base la prédominance du facteur pneumatologique, socle des motivations surtout eschatologique, antagonique et sotériologique. Quelle a été alors la réaction des autochtones congolais convertis au christianisme par l'entremise de ces missionnaires ? La dernière partie de notre étude fournira des explications à ce sujet.

B. Appropriation de la vision et des pratiques missionnaires par les autochtones congolais

L'étude de l'apport des autochtones congolais, convertis au christianisme par l'entremise des missionnaires de la MLN au Congo, de 1922 à 1960 montrent une certaine appropriation des facteurs essentiels de la vision et des pratiques missionnaires de l'organisme pentecôtiste norvégien.

1. Le témoignage des premiers chrétiens congolais de la MLN

Parmi les facteurs explicatifs de l'expansion de la MLN au Congo, il faut évoquer l'idée du témoignage des autochtones convertis fondé sur la puissance du nom de Jésus-Christ. En effet, la plupart des sites accordés par les chefs coutumiers à cet organisme missionnaire étaient des lieux réservés à l'adoration des esprits, mieux des sites sacrificiels³⁵. Dès que ces esprits étaient domptés par le nom de Jésus-Christ par les missionnaires de la MLN, ces lieux devenaient des endroits pour les cultes de la MLN dans cette partie du Congo. Certains d'entre eux furent Namurhera, Kakwende, Kalambi/Kitutu pour la MLN. Ce fut aussi le cas du site de Lemera chez les Fulero pour la MLS³⁶ proche de Kaziba.³⁷ Ainsi, la prédication, sous forme des témoignages de congolais convertis a été focalisée sur « la puissance de ce nouveau Dieu qui sauvait de la mort ses messagers »³⁸.

2. Le réveil spirituel

De 1922 à 1928, les premières stations missionnaires établies étaient monoculturelles. En effet, elles ont été établies d'abord à Kaziba, alors première station en 1922 et, à Burhinyi, la deuxième station en 1928. Sous l'influence du réveil spirituel ces missions ont franchi certaines barrières. Dans ce contexte s'inscrit en 1934, l'évangélisation dans la collectivité voisine de Luhwindja, sous

³⁵ Cette localisation explique la raison de la présence des puissances maléfiques dans ce lieu, car le chef africain était le garant de la protection tant du peuple à lui assujetti que de ses biens. Selon ces croyances, les esprits des ancêtres sont auteurs de la procréation, des bonnes récoltes, etc. Voir Isidore NDAYWEL, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à République Démocratique*, Bruxelles, Afrique Éditions, 1998, p. 62-64.

³⁶ Margit SÖDERLUND, *La Mission Libre Suédoise au Congo, au Burundi, au Rwanda*, traduit du suédois *Pingstmission i Kongo och Ruanda-Urundi*. Bujumbura, Imprimerie Évangélique de Kiremba Ekerö, Missioninstitutet-PMU, 1995, p. 20.

³⁷ Cf. Halldorf.

³⁸ SÖDERLUND, *La mission libre suédoise*, p. 20.

l'impulsion des évangélistes congolais en compagnie de missionnaires norvégiens. Il en est de même pour l'année 1941, qui était celle de l'établissement des stations de Kalambi et de Kitutu parmi les Barega avec la collaboration des Congolais convertis au christianisme et des Norvégiens³⁹. Ainsi, il est généralement accepté que « les réveils spirituels ont été le berceau d'où sont issus les grands moments de progrès de missions »⁴⁰. En Afrique, particulièrement au Burundi, eut lieu le réveil spirituel de 1934, avec les mêmes conséquences. De tels résultats sont souvent décrits comme issus du réveil bien connu dit d'Afrique de l'Est, à savoir l'engagement des laïcs dans l'évangélisation de maison en maison⁴¹. Ce fut au cours de cette année que le congolais Jean ZahindaZaluke alors réveillé par le Saint-Esprit fut consacré comme premier pasteur autochtone de la MLN⁴².

3. La formation scolaire et biblique comme facteurs à la base de l'apport des autochtones congolais

Les enseignements bibliques reçus des missionnaires pour l'édification de ces autochtones et des premières instructions sur le calcul et l'écriture au cours des années 1922-1935 ont été d'une grande importance dans l'œuvre de la MLN au Congo. Ils ont facilité tant soit peu l'expansion de l'œuvre de la MLN, à grande échelle, dans beaucoup de villages du Kivu. Ainsi, la contribution de ces autochtones convertis dans le domaine de la traduction de la Bible, en langues vernaculaires locales et l'enseignement a été tangible. Leur contribution à ce sujet a facilité

l'évangélisation qui a abouti à l'implantation de nouveaux lieux de culte.

Dans ce contexte se situe l'approbation de la population locale et urbaine qui conduit à l'élection des enseignants Samuel Matabishi Chirindira et de Jacques Mudjidja ainsi que du pasteur Silas Mugiriba. Ils furent tous de la MLN et furent élus respectivement comme député national, député provincial et conseiller communal à la veille de l'indépendance du Congo. Ces quelques exemples illustrent l'impact de cette œuvre missionnaire au regard des pratiques pentecôtistes qui influencent positivement la société. A ce sujet, l'historien américain Allan Anderson affirme que la spiritualité pentecôtiste vue sous l'angle général contribue en grande partie à la transformation positive du milieu où elle s'établit⁴³. Pour notre part, nous estimons que le contexte colonial dans lequel ces autochtones évoluaient pouvait être un obstacle dans le cadre de l'exercice de leur vocation prophétique.

Conclusion

L'implantation et l'expansion de la MLN, de 1922 à 1960 manifestent la collaboration des missionnaires norvégiens et des autochtones convertis. L'apport des autochtones démontre très tôt l'appropriation du facteur pneumatologique à la base de la vision et des pratiques missionnaires de leurs évangélisateurs norvégiens au cours de cette période coloniale. John Baur affirme qu'en dépit du fait que ces catéchistes autochtones

³⁹ Ingeborg EIKELAND, « L'œuvre missionnaire de la MLN au Congo de 1922 à 2007 », Mail adressé au représentant légal Zacharie Lwamira le 03 juin 2007, à l'occasion de la célébration de 85 ans de jubilé de la CELPACELPA, p. 8.

⁴⁰ Samuel ESCOBAR, *La mission à l'heure de la mondialisation*, coll. Voix multiculturelle, Marne-la-Vallée, Farel, 2006), p. 103.

⁴¹ Pierre TOTORO, *Historia ya Makanisa ya CELZ 1922-1987*, Bukavu, Shahidi Presse, 1990, p. 16.

⁴² EIKELAND, « L'oeuvre missionnaire », p. 8.

⁴³ A. ANDERSON, « The Emergence of a Multidimensional Global Missionary Movement: A Historical Review » in *Pentecostal Mission and Global Christianity*, sous dir. Wonsuk MA et al., coll. Regnum Edinburgh Centenary Series vol. 20, Eugene, Wipfet Stock, 2014, p. 25.

africains faisaient le travail principal, en enseignant les catéchumènes, la supervision et le contrôle de l'œuvre restaient le cahier de charges du missionnaire⁴⁴. Ce fait, qui va se perpétuer dans le processus missionnaire des Églises établies par la MLN aurait-il d'une certaine façon, tiré ses origines dans le fait que les autochtones convertis étaient considérés comme les auxiliaires des missionnaires occidentaux? Quoi qu'il en soit, nous estimons qu'en grande partie cette implication à l'action missionnaire tient à l'action fonctionnelle du Saint-Esprit qui, du reste, ne fait pas acception de race ni de distinction sociale. En ce cas d'espèce, les autochtones convertis à Kaziba ont servi pour la plupart de missionnaires chez les autres peuples du Kivu notamment chez les Rega et les Bembe. Ils ne tenaient pas compte de la considération missionnaire de ce temps précis qui faisait prévaloir la notion du missionnaire occidental en sa qualité de maître et de l'évangéliste congolais comme serviteur.

La réussite de ces missionnaires de la MLN au Congo de 1922 à 1960 était aussi liée à la mise en place des écoles, celles bibliques comme aussi des structures médicales, ce en dépit de leurs moyens financiers limités, pour subvenir aux besoins de leur population cible. De ce qui précède, l'articulation de l'œuvre de la MLN au Congo, de 1922 à 1960, reflète quelque peu son insertion dans la philosophie missionnaire qui caractérisait cette période de l'histoire de mission.

Il résulte de cette étude que l'œuvre de la MLN au Congo était le résultat de la collaboration des missionnaires norvégiens et des autochtones congolais, fruit de l'œuvre du Saint-Esprit. Ces derniers provenaient des différentes composantes sociales habitant le Kivu principalement de la zone habitée par les Bashi-vers, les Barega, les Bembe et les Banyerwanda. Cette diversité sociale

n'empêcha pas l'expansion de cette mission car l'œuvre du Saint-Esprit et les enseignements reçus dans les écoles bibliques et par l'intermédiaire des missionnaires de la MLN avaient consolidé la vocation missionnaire des Églises. Une illustration, et non la moindre, est la rencontre des pentecôtistes de cette région qui eut lieu en 1963. Elle regroupa tous les leaders pentecôtistes des Églises du Kivu et ceux du Rwanda et Burundi dans la ville de Bukavu⁴⁵. Cette donnée de l'histoire de la mission pentecôtiste constitue une leçon d'expérience dont peuvent se servir les acteurs contemporains dans le cadre de la mission chrétienne.

Au cours de cette période coloniale, qui fut aussi celle de l'implantation de la MLN au Congo, les chrétiens congolais ont participé par leurs témoignages en paroles et en actes, à l'exemple des disciples de Jésus-Christ. Les uns ont utilisé leurs biens et leurs maisons pour accueillir ceux qui adhéraient à la foi chrétienne. On peut comparer ces cadres aux sites initiatiques où jusqu'à présent certaines personnes apprennent les croyances ancestrales, par ailleurs contraires aux enseignements bibliques. L'œuvre agissante du Christ conduisit les autres à effectuer de longues distances à pieds pour annoncer l'Évangile dans des contrées lointaines, à l'exemple des missionnaires norvégiens. Pour la cause du Christ, ils ont bravé des difficultés de tout genre, pour accomplir l'ordre du Christ, celui d'annoncer la Bonne Nouvelle de l'Évangile à toutes les nations.

Pendant cette période, qui fut celle de l'accession du Congo à son indépendance politique, les pasteurs congolais ne semblaient pas se disputer les biens, meubles et immeubles acquis de la MLN. Ils se contentaient de leur salaire, des fruits de leur élevage, et surtout de la grâce divine, car ils

⁴⁴ John BAUR, *2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'Église africaine*, Kinshasa, Paulines, 2001, p. 274.

⁴⁵ Daniel KITOGA, « Rencontre des Églises pentecôtistes », *Shahidi la Kweli* 4, 1963, p. 8-9.

estimaient, conformément aux Écritures Saintes, que Dieu demeure le rémunérateur de ceux qui le servent. La tenue de la conférence qui conduisit à l'autonomie ecclésiastique en mai 1963 à Kalambi, contrée habitée en majorité par les Barega, ne fut pas l'objet de contestation des Bashi, peuples parmi lesquels la première station fut établie.

Telles sont les leçons d'expérience missionnaire qui peuvent servir d'évaluation pour une Église qui, dans moins d'une décennie, va fêter son premier siècle d'existence.

BIBLIOGRAPHIE

- BRAEKMAN, E., *Histoire du protestantisme au Congo*, coll. Histoire du protestantisme en Belgique et au Congo Belge, Bruxelles, Librairie des Éclaireurs Unionistes Bruxelles IV, 1961.
- BUNDY, David, *Visions of Apostolic Mission Scandinavian Pentecostal Mission to 1935*, Uppsala, Uppsala University, 2009.
- KITOGA, Daniel, « Rencontre des Églises pentecôtistes », *Shabidi la Kweli* 4, 1963, p. 8-9.
- NDAYWEL, Isidore, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Bruxelles, Afrique-Éditions 1998.
- NILSEN, Oddvar, *Ut i all verden Pinsevevnes ytre misjon i 75 ar*, Oslo, Filadelfiaforlaget, 1984.
- NILSEN, Oddvar, *I all verden Pym 100 ar 1910-2010*, Oslo, Wera AS, Posgrunn, 2010.
- OSKARSSON, Gunilla N., *Le mouvement pentecôtiste. Une communauté alternative au sud du Burundi, 1935-1960*, coll. Studia Missionalia Svecana, Uppsala, The Swedish Institute of Missionary Research, 2004.
- TOLLEFSEN, Gunnerius, *Erindringer*, 1941.
- TOTORO, Pierre, *Historia ya Makanisa ya CELZ 1922-1987*, Bukavu, Shahidi Presse, 1990.

VISION DU MONDE ET ORALITÉ¹

Hannes WIHER²

Introduction

Au cours de ma carrière missionnaire, de mes voyages et de mon enseignement sur trois continents, j'ai fait deux constats fondamentaux. Le premier, c'est que les personnes de cultures différentes ne comprennent pas les comportements et les réactions des autres. Le second, c'est que, dans le monde entier, les chrétiens, qui sont à l'Église le dimanche, se conduisent souvent le lundi comme des non-chrétiens. Ces deux observations m'ont poussé à réfléchir aux couches profondes de la personnalité, de la culture et de la religion qui façonnent la vision du monde. Après avoir présenté plusieurs modèles de visions du monde, j'expliquerai l'un d'eux, celui de l'orientation de la conscience, et l'appliquerai au fonctionnement oral des personnes et des cultures.

Les couches profondes de la personnalité, de la culture et de la religion

Pour s'exprimer à propos des couches profondes de la personnalité, la Bible emploie les termes de cœur, reins, os, entrailles, homme intérieur et conscience. Au XIX^e siècle, la philosophie a introduit la notion de vision du monde. Cette expression a été reprise par d'autres sciences sociales telles que l'anthropologie culturelle et s'emploie couramment de nos jours. Au XX^e siècle, la psychologie a élaboré la notion d'identité. Le point commun à ces notions, c'est qu'elles sont toutes tellement floues que de nombreux scientifiques ont renoncé à les utiliser. Sur ce

point, j'adopte la position inverse et cherche à rendre opérationnels ces concepts de conscience, de vision du monde et d'identité à l'aide de modèles choisis dans la théologie, la philosophie, la psychologie et l'anthropologie culturelle qui sont particulièrement utiles pour communiquer l'Évangile et former des disciples.

Qu'entend-on par vision du monde ?

La vision du monde est le centre de la personnalité, de la culture et de la religion. C'est un peu comme le BIOS qui détermine tout le fonctionnement d'un ordinateur. D'après l'anthropologue américain Clifford Geertz, la vision du monde est « une manière de voir le monde et nous-mêmes ». C'est l'image de « la réelle manière d'être des choses » que les membres d'une culture ont en commun, « une manière d'envisager la nature, soi-même et la société³ ». La vision du monde est comme des « lunettes ». Paul Hiebert la définit comme « des présupposés cognitifs, affectifs et évaluatifs fondamentaux qu'un groupe de personnes élabore à propos de la nature des choses et dont il se sert pour ordonner sa vie⁴ ». La vision du monde n'a donc pas que des dimensions cognitives, telles que les utilisent le plus souvent les philosophes, mais également des aspects évaluatif et affectif. Ceux-ci touchent des couches plus profondes de la personnalité et de la culture que les aspects cognitifs.

¹ Cet article a été publié dans *Théologie Évangélique* 15/1, 2016, p. 16-36.

² Hannes Wiher est professeur de missiologie dans plusieurs facultés de théologie dans le monde francophone.

³ Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 193-233.

⁴ Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews. An Anthropological Understanding of How People Change*, Grand Rapids, Baker, 2008, p. 15, 25.

Modèles de visions du monde

Nous choisissons donc quatre modèles pour rendre opérante la notion de vision du monde⁵. Le modèle stratigraphique de l'ordre créationnel et celui des cinq concepts sotériologiques de base font ressortir les aspects cognitifs de la vision du monde. Les aspects évaluatif et affectif sont représentés par le modèle de l'orientation de la conscience. Comme ces deux aspects constituent les couches les plus profondes de la personnalité, de la culture et de la religion, et comme l'oralité est particulièrement liée à l'orientation de la conscience, cet article se concentrera sur ce dernier modèle, après une brève présentation des deux autres.

Le modèle stratigraphique de l'ordre créationnel

Une manière simple d'aborder la vision du monde consiste à avoir recours au modèle stratigraphique de la création. Comment une vision du monde organise-t-elle les différents éléments de la création tels que la matière, les plantes, les animaux, les êtres humains, les esprits et les dieux ? De manière schématique, on peut regrouper les visions du monde en fonction de notre objectif en quatre idéaux types : les visions holistique, hébraïque, dichotomique et séculière. Le schéma ci-dessous montre comment les différentes visions du monde structurent la création et où se situent les différentes religions⁶.

| Vision holistique du monde | Vision hébraïque du monde | Vision dichotomique du monde | Vision séculière du monde |
|--|------------------------------------|------------------------------|--|
| | Dieu | | |
| Être suprême | | Esprit | Aspect invisible exclu |
| Esprits Ancêtres | Anges Esprits | « Sphère moyenne exclue » | |
| Humains Animaux | Humains Animaux | Humains Animaux | Humains Animaux |
| Plantes Matière | Plantes Matière | Plantes Matière | Plantes Matière |
| Animisme Hindouisme Shintoïsme Taoïsme Bouddhismes chinois et tibétain Religions populaires | Judaïsme Christianisme Islam | Platon | Aristote Lumières Confucianisme Bouddhisme Sri lankais |

⁵ Ces modèles sont présentés en plus grand détail dans mon article « Toucher les êtres humains en profondeur (deuxième partie) », *Théologie Évangélique* 12, 3, 2013, p. 61-70.

⁶ Cf. le modèle analogue de Paul G. HIEBERT, *Mission et culture*, Saint-Légier, Emmaüs, 1998, p. 176.

Le modèle des cinq concepts sotériologiques de base

De tout temps, l'évangélisation a commencé par l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, Sauveur et Seigneur. Mais l'avènement du règne de Dieu et le pardon des péchés n'est *pas* une bonne nouvelle, s'il n'y a pas de péchés à pardonner. « Sauver du péché » n'a de sens que lorsque les notions bibliques et culturelles de péché et de mal ont été sérieusement étudiées et que celles-ci ont été elles-mêmes fondées sur les notions bibliques d'homme et de Dieu. La Bible enseigne tous ces concepts dès ses trois premiers chapitres (Gn 1-3). Ces cinq concepts sotériologiques de base (Dieu, homme, péché, mal, salut) constituent une vision du monde, qu'elle soit biblique ou autre. Il s'agit de les mettre au point dans le travail d'évangélisation et dans la formation de disciples afin de faire d'une vision du monde donnée une vision biblique. Sur la base de ces prises de conscience, certains missiologues se sont mis à concevoir des études bibliques chronologiques et, dans les cultures orales, des narrations bibliques chronologiques⁷. Si ces études bibliques chronologiques visant un changement de vie ne sont pas intégrées dans le processus de formation de disciples, les visions du monde resteront inchangées.

Le modèle de l'orientation de la conscience

Alors que les deux modèles précédents font ressortir les aspects cognitifs de la vision du monde, le modèle de l'orientation de la conscience reflète des aspects plus profonds de la personnalité, de la culture et de la religion, plus précisément ses aspects évaluatifs et affectifs.

L'orientation de la conscience

Chaque être humain naît avec une prédisposition à développer une conscience. Il apprend les normes auprès de ses personnes de référence, qui renforcent ou retirent leur amour en fonction de sa conformité aux normes, dans la tension dialogique entre lui-même et les autres. C'est ainsi qu'au cours de la petite enfance la conscience se développe de diverses manières en fonction du contexte culturel. Cela donne naissance à différentes orientations de la conscience et, dans notre modèle, à deux orientations de conscience particulières que l'on pourrait appeler « idéaltypiques ».

Développement d'une orientation de la conscience

Melford Spiro, un anthropologue américain, a fait des observations dans un kibboutz israélien⁸. Il a constaté que les enfants élevés par un petit nombre d'éducateurs, comme par exemple seulement un père et une mère dans une famille nucléaire, intègrent⁹ dans leur conscience non seulement les normes qu'on leur présente, mais aussi les éducateurs (*significant others*). Ils fonctionnent selon un ensemble bien précis de règles et développent des personnalités centrées sur les règles. Il est typique qu'ils organisent leur vie selon un certain programme. Ils aiment la ponctualité et poursuivent des objectifs précis. Le travail est plus important que les relations. Du fait que leur conscience fonctionne de manière autonome, ils ont tendance à devenir individualistes. Quand ils enfreignent les normes, ils se sentent coupables. C'est pourquoi Spiro dit que cette *conscience est axée sur la culpabilité*. Vu la centralité des règles, nous parlerons plutôt d'une conscience axée sur les règles.

⁷ Cf. Trevor MCILWAIN, *Bâtir sur des fondations solides*, 3 vol., Sanford/Abidjan, NTM/CPE, 2006 ; Yehia SA'A, *Tout ce qu'ont dit les prophètes*, Gatineau, Bonne Semence, 2000 (le texte est en ligne sur : www.goodseed.com).

⁸ Melford E. SPIRO, *Children of the Kibbutz*, Cambridge, Harvard University Press, 1958, chap. 15, particulièrement p. 408-409.

⁹ Le terme psychanalytique exact est « introjecter ».

Si les enfants sont élevés par un grand nombre d'éducateurs, par exemple dans une famille élargie, ils intègrent les normes, mais ne peuvent intégrer les éducateurs dans leur conscience. Ils restent dépendants de la présence de ces personnes de référence pour que leur conscience fonctionne correctement. Quand c'est la mère qui est présente, ce sont les normes de la mère qui s'imposent ; si c'est la grand-mère qui est là, ce sont les normes de la grand-mère qui entrent en fonction. Ces enfants tendent à développer une personnalité relationnelle avec une identité de groupe. Ils aiment les interactions personnelles plus que le travail et, s'ils travaillent, ils préfèrent le travail en équipe. Ils sont soucieux de prestige, de standing plutôt que de performances et d'objectifs. Si personne n'est là, alors aucune norme n'entre en action et c'est là ce qui constitue la base du phénomène de la corruption : « tant que personne ne te voit, tu peux faire n'importe quoi ». Mais si l'infraction à la norme devient publiquement connue, c'est la honte. C'est la raison pour laquelle Spiro parle alors de *conscience axée sur la honte*. Vu la centralité des relations, nous parlerons d'une conscience relationnelle.

En attirant l'attention sur le nombre d'éducateurs qui influencent le développement de la conscience, Spiro nous fournit un modèle intéressant de modification d'une vision du monde. Mais le modèle de Spiro ne couvre évidemment pas toute la réalité. Un bébé chinois grandissant dans une famille nucléaire sera tout de même relationnel, même s'il est élevé par un petit nombre d'éducateurs. D'autres facteurs entrent aussi en jeu dans le développement de la conscience, en particulier la méthode d'éducation.

Si les éducateurs présentent les normes en donnant des explications et des arguments (des règles), la conscience de l'enfant sera

prioritairement centrée sur les règles. Si les éducateurs insistent sur l'aspect relationnel des normes en disant, par exemple : « Qu'en dira-t-on ? » ou bien : « quand Papa rentrera, tu vas prendre une fessée », alors l'enfant développera une conscience relationnelle. Si on présente un tout petit nombre de normes, alors soit la conscience devient relationnelle, soit ne se développe pas normalement. C'est ce qui est arrivé à la génération des soixante-huitards qui a rejeté les normes traditionnelles de la société occidentale. Ou bien les enfants se sont axés en priorité sur la relation, ou bien ils ont gardé une conscience sous-développée : souvent ils n'ont ni honte ni culpabilité, car leur conscience ne fonctionne pas correctement.

Rapports entre l'orientation de la conscience, la vision du monde et l'identité

D'un point de vue psychologique, l'identité se développe aussi dans la tension dialogique entre soi-même et les autres. Dans ce processus, le développement de l'identité s'effectue en étroite relation avec l'émergence de la honte et de la culpabilité, c'est-à-dire de l'orientation de la conscience. Le lien entre la vision du monde et l'identité se fait par la priorité donnée à certaines valeurs dans l'orientation de la conscience. L'identité se constitue alors dans un processus au cours duquel les expériences du passé, les valeurs et les systèmes de pensée sont intégrés dans une structure de personnalité unifiée, organisée et cohérente.

Orientation de la conscience et valeurs de base

En adaptant le modèle de valeurs de base de Sherwood Lingenfelter et de Marvin Mayers (1986)¹⁰, on peut élaborer une typologie des personnalités fondée sur l'orientation de la conscience¹¹ :

¹⁰ Sherwood G. LINGENFELTER & Marvin K. MAYERS, « Un modèle de valeurs de base », in *Missionnaire en culture étrangère. Le défi de l'intégration*, Charols, Excelsis, 2009, p. 27-35.

¹¹ Hannes WIHER, *Shame and Guilt. A Key to Cross-Cultural Ministry*, Bonn, Culture and Science Publications, 2003, p. 282-294; téléchargeable de : http://www.worldevangelicals.org/resources/rfiles/res3_234_link_1292694440.pdf.

| Personnalité axée sur les règles | Personnalité axée sur la relation |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • Individu • Orientation vers le temps • Orientation vers la tâche • Recherche de la performance • Pensée analytique • Courage de perdre la face | <ul style="list-style-type: none"> • Communauté • Orientation vers l'événement • Orientation vers la personne • Recherche du statut • Pensée holistique • Peur de perdre la face |

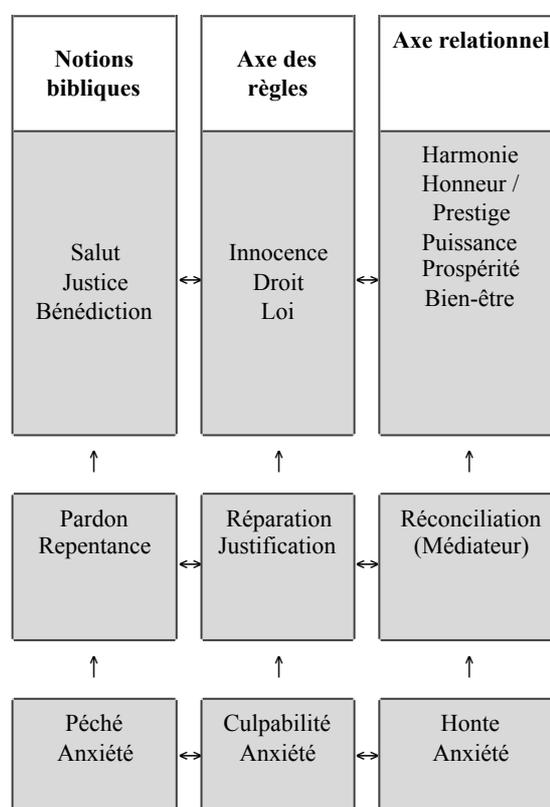
Cette typologie présente des idéaux-types, mais chaque individu est un mélange des deux orientations de la conscience. Il est utile de connaître son propre profil (ses « lunettes ») pour mieux comprendre comment et pourquoi on se conduit comme on le fait et aussi pour comprendre ses partenaires, ses amis, ses collègues et ses disciples.

Orientations de la conscience et sotériologie

La honte et la culpabilité étant des expressions du péché, le modèle d'orientation de la conscience devient un modèle sotériologique. La conscience recherche la paix qui s'exprime par l'harmonie ou par la justice. La conscience axée sur les règles cherche à réparer les fautes afin de recouvrer l'innocence et la justice. La préoccupation majeure de Martin Luther était d'atteindre l'innocence par la réparation (la justification) de sa culpabilité personnelle, individuelle, extérieure, offerte gratuitement par un Dieu qui fait grâce. Les consciences relationnelles ont plutôt le souci de rétablir l'harmonie et l'honneur avec des personnalités importantes au moyen de la réconciliation. Comme elles sont enfermées dans la honte, elles ont besoin d'une tierce personne, d'un médiateur, pour les aider dans ce processus de restauration. La préoccupation majeure des personnes axées

sur les règles est la justice qui s'exprime par le droit et l'ordre, alors que les personnes relationnelles recherchent l'harmonie, le pouvoir, la prospérité, le prestige et le bien-être. Pour les personnes et les sociétés centrées sur les règles, ce qui compte, ce sont les droits de l'homme, tandis que les personnes et les cultures relationnelles mettent l'accent sur l'honneur dans la communauté.

Le schéma ci-dessous montre les valeurs de base positives et négatives de l'axe des règles (ou de la culpabilité) au centre et celles de l'axe relationnel (ou de la honte) à droite ; à gauche on trouvera les termes bibliques neutres.



Lors de la conversion, les structures profondes de la personnalité, telles que l'orientation de la conscience, ne changeront pas automatiquement. Le seul moyen de modifier les différentes valeurs, c'est de travailler délibérément sur elles. Les couches profondes mises en place dans la petite enfance n'admettront guère de changement, mais les éléments plus récents de l'orientation

de la conscience accepteront d'être restructurés. Des aspects relationnels peuvent être ajoutés par une éducation ou un mode de vie relationnel, par exemple une étroite relation d'alliance avec le Dieu de la Bible. Des éléments centrés sur les règles admettront l'intégration de règles dans la vie des personnes, comme par exemple les Dix Commandements.

Orientation de la conscience et communication

On peut considérer la communication comme une fonction de l'orientation de la conscience. Les modes de communication varient largement entre les deux orientations de la conscience. La communication axée sur les règles est typiquement directe et se passe de médiateur ; la communication axée sur la relation est plutôt indirecte, mettant à profit une médiation.

| Communication directe | Communication indirecte |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • L'essentiel du message est communiqué par des paroles précises • Faible conscience du contexte • Peu de communication non-verbale • Le silence est considéré comme suspect • Il faut dire « oui » ou « non » • Il faut dire la vérité même si elle blesse • Le conflit est normal dans les relations • Le conflit est mis en lumière, discuté ouvertement • Il faut savoir accepter les critiques directes de façon constructive • Il ne faut pas mentir • Tendance à parler beaucoup et écouter peu dans un groupe inconnu • L'attention portée à la solution et l'action • Logique linéaire • Un médiateur est perçu comme gênant pour la communication | <ul style="list-style-type: none"> • L'essentiel du message est porté par le contexte connu mutuellement • Forte conscience du contexte • Beaucoup de communication non-verbale • Le silence est acceptable • On dit rarement « non ». Un « oui » peut signifier « non ». • Il faut maintenir l'harmonie dans les relations • Le conflit est à éviter dans les relations • Le conflit est caché, dissimulé • La critique directe brise la relation ; l'affrontement est à éviter • Il ne faut pas perdre la face • Tendance à écouter beaucoup et parler peu dans un groupe inconnu • L'attention portée à la relation et la confiance • Logique spirale • Il faut un médiateur pour les communications importantes et la résolution de conflits |

Analyse de la vision du monde et de l'orientation de la conscience

On ne peut pas demander à quelqu'un : « Quelle est votre vision du monde ? » ou : « quelle est l'orientation de votre

conscience ? ». L'observation de son propre comportement ou une observation participative de celui des autres donne des indications sur les valeurs de base des personnalités, des cultures et des religions.

L'emploi d'un questionnaire peut augmenter l'objectivité des observations quotidiennes¹². On pourra ainsi faire une évaluation sur une base individuelle ou collective. Si l'évaluation porte sur des groupes (des sociétés, des cultures, des religions) le résultat identifiera le type de personnalité le plus fréquent ou dominant dans le groupe et constituera donc une généralisation.

Orientation de la conscience et oralité

Orientation de la conscience et personnalité, culture et religion privilégiant l'oralité

Les réflexions précédentes permettent d'affirmer que les personnes, les cultures et les religions orales seront plutôt relationnelles. L'inverse n'est pas vrai : les personnes ou les cultures axées sur la relation peuvent aussi être « lettrées ». On peut en conclure que les personnes préférant un fonctionnement oral ont les valeurs de base suivantes : communauté, identité de groupe, communication indirecte, orientation vers les événements et les personnes, le prestige et le statut, pensée holistique et peur de perdre la face. Leurs objectifs prioritaires dans la vie (synonyme du salut) sont l'harmonie, l'honneur, la prospérité, le bien-être et le pouvoir.

Dans notre monde contemporain globalisé, il existe aussi un phénomène qu'on pourrait appeler la « digit-oralité¹³ » : des personnes « lettrées » fonctionnent comme des personnes orales, en envoyant des messages écrits par SMS ou dans un « tchat » sur l'Internet. Cela montre que les médias sociaux privilégient un fonctionnement oral

vers lequel sont attirées les personnes relationnelles. En même temps, il devient évident que nous sommes un mélange des deux orientations de la conscience, l'oralité appartenant plutôt à la personnalité relationnelle et les compétences écrites plutôt au fonctionnement axé sur les règles¹⁴. Pour ce qui me concerne, bien que « lettré », j'apprécie d'écouter la lecture de la Bible et d'entendre les nouvelles à la radio et à la télévision.

Orientation de la conscience et formation privilégiant l'oralité

L'éducation, le comportement, et par conséquent l'éthique sont essentiellement une affaire de motivation. Gerhart Piers affirme qu'« une conformité sociale obtenue par la culpabilité aura pour caractéristique principale la soumission », alors qu'« une conformité sociale obtenue par la honte aura pour caractéristique principale l'identification¹⁵ ». Selon Piers, il en va ainsi parce que chez une personne axée sur les règles une transgression des normes entraîne la culpabilité et la peur du châtement¹⁶.

D'autre part, chez une personne relationnelle, la honte et l'anxiété de la honte sont provoquées par un échec quand un objectif présenté par l'idéal du moi n'est pas atteint. L'anxiété de la honte est la peur d'être abandonné, non pas d'être mutilé comme chez les personnes axées sur les règles¹⁷. L'idéal du moi est une notion psychanalytique décrivant le moi projeté, autrement dit l'identité, par comparaison avec le moi réel. Il en résulte que l'orientation vers la relation va de pair avec l'identification, alors que l'orientation vers la culpabilité va de pair avec la soumission. Piers conclut qu'« on devrait

¹² WIHER, *Shame and Guilt*, p. 432-434.

¹³ Cf. Samuel E. CHIANG, « Editor's Note », *Orality Journal* vol. 1, n° 1, 2012, p. 8 ; idem, « Three Worlds Converged : Living in an Oral, Literate, and Digital Culture », in James R. KRABILL *et al.*, *Worship and Mission for the Global Church. An Ethnodoxology Handbook*, Pasadena, William Carey Library, 2012, p. 179-183.

¹⁴ Voir la section « Orientation de la conscience et valeurs de base » ci-dessus.

¹⁵ Gerhart PIERS & Milton B. SINGER, *Shame and Guilt. A Psychoanalytical and a Cultural Study*, éd. rév., New York, Norton, 1971 (1^{re} éd. 1953), p. 53.

¹⁶ PIERS & SINGER, *Shame and Guilt*, p. 16.

¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

donc logiquement s'attendre à trouver une variété de cultures caractérisées et différenciées selon le recours prévalent soit à la honte soit à la culpabilité pour induire des sanctions assurant l'intégration sociale¹⁸ ».

Spiro affine la notion de conformité sociale dans sa perspective des deux systèmes (1961). Sur la base d'une perspective psychanalytique il met le système social en relation avec différentes structures psychosociales, selon le tableau ci-dessous.

| Motivation | Système social | Individu | Structure psychosociale |
|-------------------------|--|---|---|
| Motivation intrinsèque | comble les besoins et instincts individuels | joue les rôles du système social | besoins du ça et du moi |
| Motivation intériorisée | prescrit des valeurs et des normes | apprend et intériorise des valeurs et normes | besoins du sur-moi et de l'idéal du moi |
| Motivation extrinsèque | emploie des sanctions positives et négatives (récompenses et châtiments) | se conforme pour recevoir des sanctions positives et éviter les négatives | besoins de l'alter ego |

La motivation intrinsèque se rapporte aux besoins fondamentaux du ça et du moi, tels que la faim, la soif, le sexe et la sécurité, qui sont satisfaits en jouant des rôles du système psychosocial. Par sa conscience, c'est-à-dire, en termes psychanalytiques, par le sur-moi et l'idéal du moi, l'individu intériorise des valeurs et des normes et s'y conforme.

De plus, les personnes de référence qui font autorité dans le groupe social influencent directement l'individu par la motivation ou la sanction extrinsèques. Les bonnes relations dans le groupe social peuvent, par exemple, créer un sentiment d'appartenance au groupe qui aide des personnes axées sur la relation à résister à des tentations¹⁹.

C'est pour cette raison que Ruth Lienhard souligne l'importance du groupe social pour la motivation²⁰. Quand les critères du groupe social sont intériorisés, ils deviennent un matériau constitutif de la conscience. Cela fait

que la conscience et le groupe social jouent un rôle clé dans la motivation du comportement. En conclusion la motivation se fonde sur le fait que ceux qui se conforment

- 1) verront leurs besoins satisfaits et joueront un rôle dans la société,
- 2) auront bonne conscience,
- 3) feront partie d'un groupe social.

La crainte du châtement entraînée par la non-conformité peut également fonctionner comme motivation, mais ce n'est pas l'incitation la plus forte²¹.

L'Église est, elle aussi, un système social. C'est avant tout par motivation que les gens y entrent et prennent part aux normes et aux rôles. Une personne axée sur les règles recherchera une communauté orthodoxe qui se conforme aux règles de la Bible et/ou à la tradition chrétienne. Une personne axée sur la relation sera attirée par l'harmonie, l'honneur et le pouvoir. Elle préférera une méga-Église

¹⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹⁹ Jacob A. LOEWEN, « Confession in the Indigenous Church », *Practical Anthropology* 16, 1969, p. 120.

²⁰ Ruth LIENHARD, *Restoring Relationships. Theological Reflections on Shame and Honor among the Daba and Bana of Cameroon*, thèse de doctorat, Fuller Theological Seminary, Pasadena, Ann Arbor, 2001, p. 236-237.

²¹ SPIRO, *Children of the Kibbutz* ; LIENHARD, *Restoring Relationships*, p. 214.

où elle trouvera de la communion, de l'adoration et des manifestations imposantes, ainsi que des membres assez aisés et en vue dans la société²². La communion et la maturité pourront être renforcées par des rites communs tels que des célébrations publiques de l'année liturgique, le baptême et la communion, des jours ou des semaines de prière et de jeûne, des moments de confession, même des rencontres de discipline suivie de la réintégration de membres de l'Église²³.

Qu'arrive-t-il lorsque la motivation s'évanouit, c'est-à-dire quand les besoins ne sont pas satisfaits ? L'enseignement chrétien de l'humilité va à l'encontre de la recherche d'honneur dans la mentalité naturelle. Neyrey donne l'explication suivante :

Le résultat final est celui-ci : les disciples de Jésus ne peuvent pas se livrer au jeu habituel de l'honneur et perdent le respect, l'estime et leur valeur aux yeux de leur famille et de leurs voisins. Ils vont perdre ce qui, parmi les anciens, passe pour vital pour une vie qui ait du sens, à savoir le respect. On ne saurait assez souligner combien pareille expérience peut être amère et pénible. Suivre Jésus peut conduire à ce que les critères du monde appellent une vie ratée²⁴.

Être exclu de la Sainte Cène peut être une mesure disciplinaire efficace dans un contexte relationnel, mais cela perturbe l'harmonie et l'honneur, et entraîne la honte. Cela peut conduire un membre à rester définitivement à l'écart de l'Église et à changer de dénomination, de village ou de ville. Des personnes moins axées sur l'harmonie et l'honneur sont moins affectées par de telles mesures disciplinaires. Aux personnes axées sur les règles, elles procurent une occasion de

réparer. Mais Dieu introduit une nouvelle dimension dans les mécanismes anthropologiques. Neyrey constate que Jésus a changé la recherche d'honneur de l'humanité :

Matthieu présente Jésus non comme quelqu'un qui détruit le jeu de l'honneur traditionnel, mais qui le modifie plutôt selon ses propres intérêts. La valeur, le respect et les éloges restent l'objectif des disciples et Jésus les leur accorde généreusement. Mais il remet en question les définitions convenues de l'honneur, la manière typique de l'obtenir et la nécessité d'une tribune publique pour se l'assurer. À vrai dire, Jésus « honore » ceux qui ont été « couverts de honte »... Il n'est plus question pour les disciples de défendre leur honneur en cas de contestation, comme on s'y attendrait. Jésus leur refuse la manière de voir les autres et de se voir soi-même en public. De nouvelles règles, de nouveaux arbitres et un nouveau champ d'action entrent en fonction pour le jeu de l'honneur²⁵.

Même si le système social n'est pas en mesure de satisfaire les besoins, Dieu peut, par son Saint-Esprit, donner l'harmonie, l'honneur et la justice. Les disciples de Jésus, bien qu'axés sur la relation, sont finalement davantage motivés par leur qualité d'enfants de Dieu que par une position en vue (Lc 22.24-30 ; Jn 1.12s ; 13.13-16). Paul, l'intellectuel, n'a pas honte de l'Évangile face aux Grecs pour qui c'est de la folie (Rm 1.16 ; 1 Co 1.18, 23). Suivant l'exemple de Jésus, il est prêt à s'humilier (1 Co 9.19-23). Il s'identifie avec le Christ et nous demande de l'imiter (1 Co 4.16 ; 11.1 ; Ép 5.1 ; Ph 2.5 ; 3.17 ; 1 Th 1.6). Dieu nous place face à un paradoxe : quiconque perd sa vie, la gagnera (Lc 9.24 ; 17.33). Green et Lawrenz présentent les choses ainsi :

²² Cf. Paul G. HIEBERT *et al.*, *Understanding Folk Religion. A Christian Response to Popular Beliefs and Practices*, Grand Rapids, Baker, 1999, p. 250.

²³ LIENHARD, *Restoring Relationships*, p. 227-228 ; E. G. SINGGIH, « Let Me Not Be Put to Shame. Towards an Indonesian Hermeneutics », *Asia Journal of Theology* 9, avril 1995, p. 71-85.

²⁴ Jerome H. NEYREY, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville, John Knox, 1998, p. 228.

²⁵ NEYREY, *Honor and Shame*, p. 227.

L'Évangile chrétien parle beaucoup de l'estime de soi, mais dans un autre contexte que celui de notre culture. Notre appel à aimer Dieu pleinement et à nous aimer nous-mêmes comme nous aimons les autres constitue une séparation radicale de ce qui nous entoure. Au lieu de faire, d'accomplir et d'obtenir, nous sommes appelés à aimer. Au lieu de rivaliser avec autrui dans nos efforts pour être assez bons en étant meilleurs que d'autres, nous devons trouver notre valeur dans la relation avec Dieu et avec les autres²⁶.

Dieu veut que nous comptions sur sa puissance au-delà de tout mécanisme anthropologique. Quand on transmet des critères éthiques, il importe de prendre en compte la motivation par l'identification et par la soumission. L'éthique d'alliance couvre les deux orientations de la conscience : l'identification avec Dieu dans la relation d'alliance et la soumission à ses commandements.

La notion hindoue de *karma* fait penser à une éthique de soumission. Il en va de même avec l'éthique de l'islam, comme le montre le sens du mot arabe *islam*, « soumission ». L'apôtre Paul se préoccupe des deux aspects : dans ses lettres, il explique la nouvelle alliance avec Dieu en Jésus-Christ et notre nouvelle identité d'enfants de Dieu, de disciples et d'envoyés de Jésus-Christ. Après avoir établi le fondement sotériologique, il passe à une explication détaillée de l'impératif éthique des commandements de Dieu. L'éthique d'alliance est essentiellement une éthique de responsabilité : responsabilité envers Dieu et nos semblables (Lv 19.18 ; Dt 6.5 ; Mt 22.37-39 ; Rm 13.9-10). Elle vit de l'identité de partenaire d'alliance et d'enfant de Dieu et se manifeste dans le respect des commandements de Dieu. Elle répond au fait

que Dieu s'est identifié en Jésus-Christ à notre honte et à notre culpabilité²⁷.

Orientation de la conscience et apprentissage privilégiant l'oralité

Dans une société surtout axée sur la relation, les enfants sont habitués à apprendre de manière informelle par leurs relations personnelles et par la pratique. Ils apprennent en jouant, en mémorisant des devinettes, des proverbes, des paraboles, des chants et en dansant, avec un recours fréquent à l'antiphonie²⁸. Les institutions formelles emploient souvent, elles aussi, ces méthodes. Les enseignants doivent être conscients que les personnes ayant une orientation de la conscience différente d'elles ont d'autres manières d'apprendre. Desmond Tutu résume ces différences en ces termes :

Il est important de noter les différences entre les perceptions africaine et occidentale. L'Occidental est largement analytique, alors que l'Africain a tendance à être synthétique. L'Occidental dissèque les choses et l'autre a tendance à voir les choses comme des tous. C'est pour cela que les Occidentaux sont de si bons scientifiques, mais ils sont moins bons pour réassembler les choses. Les Africains sont forts pour voir les forêts, mais le plus souvent ils ne perçoivent pas l'importance des arbres pris isolément. L'Occidental a tendance à être cérébral, alors que l'Africain donne libre cours aux sentiments. Le premier, surtout dans son adoration, peut être froid et intellectuel, alors que le second sera émotif et chaleureux, ne portant que peu d'intérêt au contenu intellectuel. L'Occidental met l'accent sur la personne individuelle, alors que l'Africain accorde une grande place à la communauté. L'un encourage l'initiative, c'est le point de vue occidental, et se préoccupe des libertés

²⁶ Daniel GREEN & Mel LAWRENZ, *Encountering Shame and Guilt. Resources for Strategic Pastoral Counseling*, Grand Rapids, Baker, 1994, p. 106.

²⁷ C. Norman KRAUS, *Jesus Christ Our Lord. Christology from a Disciple's Perspective*, éd. rév., Scottdale, Herald Press, 1990, p. 204.

²⁸ Henry GRIFFITH, « We Can Teach Better Using African Methods », *Evangelical Missions Quarterly* 21, 1985, p. 249-250.

individuelles, tandis que l'autre a tendance à réprimer l'initiative par peur d'être déphasé par rapport à la masse²⁹.

Par les termes d'« Occidental » et d'« Africain », Tutu décrit grosso modo, on le voit, les types de personnalités et les modèles de pensée axés sur les règles et sur la relation. Les étudiants axés sur la relation préfèrent entrer dans des structures rigides et être enseignés par des professeurs. Ils aiment apprendre en petits groupes et n'apprécient pas les cours magistraux. Il leur faut un programme de cours clairement délimité avec des objectifs nettement définis, un plan de cours, des aides graphiques et une méthode d'apprentissage pratique. Le niveau atteint devrait être attesté par un retour personnel ou

sous forme de notes. Le modèle d'apprentissage est également qualifié de « dépendant du contexte », pour souligner le fait que les étudiants dépendent de référents extérieurs pour les guider dans l'assimilation de l'information et qu'ils perçoivent les situations de manière globale³⁰. Alors qu'en Europe et aux États-Unis, environ la moitié des étudiants est dépendante du contexte, en Afrique ils sont quelque 90 %. Les étudiants « indépendants du contexte » ont un fonctionnement plutôt autonome. On trouvera ci-dessous une comparaison schématique entre les caractéristiques de la dépendance et de l'indépendance du contexte et leur relation avec l'orientation de la conscience³¹.

| Dépendance du contexte (axée sur la relation) | Indépendance du contexte (axé sur les règles) |
|--|---|
| Abondantes démonstrations physiques et verbales d'approbation et de cordialité | Relations maître-élève formelles |
| Recours à des récompenses personnalisées | Indication de l'objectif de l'enseignement, l'ambiance reste secondaire |
| Directivité évidente de l'enseignant | Peu de contraintes pour les étudiants |
| L'enseignant est un modèle | L'enseignant est un consultant |
| But et principes essentiels du cours évidents dès le début | Objectif et principes essentiels du cours élaborés avec l'étudiant |
| Coopération et conscience de groupe | Apprentissage individuel |
| Étudiant évalué selon des critères prédéfinis ; pas de compétition | Compétition entre les étudiants |
| Concepts mis en relation avec l'expérience des étudiants | Apprentissage axé sur la tâche |
| Insistance sur l'aspect global des concepts | Détails, faits, principes |

²⁹ Desmond TUTU, « God's Kingdom of Righteousness », in *Proceedings of the Fifteenth World Methodist Conference, Nairobi, Kenya, 1986*. Genève, World Methodist Council, 1987, p. 161.

³⁰ Earle BOWEN & Dorothy BOWEN, « Contextualizing Teaching Methods in Africa », *Evangelical Missions Quarterly* 25, 1989, p. 272.

³¹ Adapté de BOWEN & BOWEN, « Contextualizing Teaching Methods in Africa ».

| | |
|--|---|
| Programme de formation adapté aux moyens et au caractère | Graphiques, cartes et formules |
| Discussions informelles en cours | Apprentissage par induction et approche par la découverte |
| Tâches confiées à de petits groupes | Cours magistraux |
| Interrogations planifiées | Interrogations imprévues |
| Retour pour augmenter les résultats | Indépendance de tout retour |
| Expériences sur le terrain | Apprentissage structuré |

La méthode d'enseignement devrait s'adapter à l'orientation de la conscience. Alors que les étudiants relationnels sont portés à penser de manière synthétique et analogique, les étudiants axés sur les règles présentent une pensée analytique. Tandis que le premier groupe apprendra en copiant et en apprenant par cœur, le second suivra un apprentissage inductif et une approche de découverte. Le premier fonctionnera mieux en groupes, le second préférera apprendre individuellement. Enseigner en fonction de l'orientation de la conscience est une gageure pour les enseignants de l'autre orientation. Obliger un étudiant à travailler dans un système scolaire de l'autre orientation de la conscience, peut constituer un handicap majeur pour l'efficacité de son travail. Un conseil essentiel à donner à quelqu'un qui enseigne dans des contextes axés sur la relation est d'éviter absolument que les étudiants ne perdent la face.

Dans les contextes relationnels les enseignants devraient, chaque fois que c'est possible, recourir aux méthodes d'apprentissage traditionnelles : les devinettes, les proverbes, les chansons, les chants

antiphonés, les saynètes, la mémorisation de versets, l'enseignement pratique, relié à l'expérience, l'apprentissage en groupe et la relation maître-élève (*mentoring*)³². Jésus lui-même a eu recours à des méthodes d'enseignement traditionnelles juives. Il a utilisé des métaphores, des symboles, des parallélismes, des couplets, des rythmes, des rimes et des chiasmes comme aides mnémotechniques³³.

Pour l'enseignement biblique, cela veut dire qu'on utilisera souvent des paraboles, des proverbes, des psaumes et des éléments narratifs du Nouveau et de l'Ancien Testament. Ce faisant il faut veiller à prendre des extraits de toute la Bible de manière équilibrée pour donner une vue d'ensemble du plan du salut dans le sens d'une évangélisation chronologique³⁴. Au cours des rencontres du dimanche, on peut réciter des vérités de base comme le Décalogue, le Notre Père et des confessions de foi³⁵. Un autre point important est le choix d'un catéchisme adapté pour la préparation au baptême. Nyeste montre comment utiliser le Catéchisme de Heidelberg en rapport avec les problèmes de la honte³⁶.

³² GRIFFITH, « We Can Teach Better Using African Methods », p. 252-253.

³³ Rainer RIESNER, *Jesus als Lehrer*, Tubingue, Mohr (P. Siebeck), 1981, p. 392-408.

³⁴ MCILWAIN, *Bâtir sur des fondations solides* ; SA'A, *Tout ce qu'ont dit les prophètes*.

³⁵ Cf. Heinrich BAMMANN, *Koinonia in Afrika*, Bad Liebenzell, VLM, 1990, p. 54-55 ; Klaus W. MÜLLER, *Peacemaker. Missionary Practice of Georg Friedrich Vicedom in New Guinea (1929-1939)*, vol. 1, Ann Arbor, UMI, 1994, p. 170.

³⁶ Istvan S. NYESTE, « Shame, Guilt, and the Heidelberg Catechism. Proposal for a Fresh Reading », mémoire, Trinity Lutheran Seminary, Columbus, Ohio, 2001, p. 148-178.

Orientation de la conscience et leadership privilégiant l'oralité

Les sociétés relationnelles ont tendance à avoir des systèmes hiérarchiques. Dans la Bible, on trouve les juges, les prophètes, les prêtres et les rois. En Afrique ce qui domine, c'est la chefferie traditionnelle. En Inde, c'est le système des castes. Dans l'Église établie en contexte relationnel, la structure hiérarchique correspond au système épiscopal. Même quand il existe des structures démocratiques telles que des comités, c'est le président ou le coordinateur qui détient le pouvoir de décision. Les membres des comités sont les conseillers, les anciens ou les sages du système traditionnel. Avant de prendre une décision, le chef peut consulter, mais il n'y est pas obligé. Si les anciens ne sont pas d'accord avec le chef, ils sont limités dans l'expression de leurs critiques par les normes de la culture relationnelle. Si le chef ne vient pas spontanément les consulter, ils n'ont pas de moyen direct de l'influencer.

D'autre part, les subordonnés relationnels n'exprimeront pas leur opinion, si on ne les consulte pas, même s'ils sont en profond désaccord avec le chef. Cette situation perdure jusqu'à ce qu'une rébellion ouverte provoque le chaos. Il est donc indiqué pour le chef de consulter un groupe de conseillers avant de prendre une décision.

Comme les personnes relationnelles sont sensibles aux questions de pouvoir et d'honneur, elles attachent de l'importance à la composition d'un comité. Un pasteur qui est devenu détenteur de *mana* par une cérémonie d'ordination aura plus de poids qu'un laïc qui a peu de *mana*³⁷. Dans la perspective animiste, une personne pourvue de beaucoup de *mana* a un accès direct à la puissance de bénédiction et de vie de Dieu. Il en résulte qu'une parole ou une prière d'un pasteur ordonné a plus de poids que celles d'un laïc. Cet exemple fait

clairement apparaître que l'animisme est un système relationnel³⁸.

Les subordonnés ne devraient faire connaître leurs critiques qu'en privé. Si le chef perd le contrôle, il est déshonoré et couvert de honte et son comportement équivaut à un péché. Le contrôle de ses émotions est donc une condition préalable pour devenir dirigeant. Comme la communauté de ceux qui travaillent est perçue comme une famille élargie, le leader est également investi de la fonction de chef de famille. Cela signifie qu'il devra montrer de la considération et de la sollicitude dans les situations critiques. Cela signifie aussi faire preuve de générosité envers les subordonnés dans les domaines matériels et sociaux.

D'autre part, pour les subordonnés relationnels, l'obligation prioritaire sera le respect du chef et de ses ordres. S'ils ne sont pas d'accord avec un ordre, on s'attend à ce qu'ils l'exécutent et n'expriment leur avis qu'ensuite et de façon privée. Engager directement une discussion après avoir reçu un ordre et avant de l'avoir exécuté, est considéré comme un refus et couvre le dirigeant de honte.

Les sociétés axées sur les règles ont tendance à se doter d'un système égalitaire avec une hiérarchie minime ou inexistante. On appréciera le dirigeant en fonction de sa correction, de sa ponctualité, de ses compétences et de son efficacité. Critiquer le dirigeant se fait couramment et ouvertement. Un pasteur ne saurait se cacher derrière l'accès spécial à Dieu qui vient de son ordination. Il lui faudra au contraire faire la preuve de ses capacités dans la prédication, l'accompagnement et la direction de la communauté.

Il en résulte qu'un leadership interculturel devra tenir compte des différences de culture et de personnalité liées à l'orientation de la

³⁷ Dans une perspective animiste, la notion de *mana* peut désigner pouvoir, charisme, autorité, chance. On peut l'acquérir par des rituels de sacrifice. Le terme est d'origine polynésienne et a été introduit en 1891 en anthropologie culturelle par le missionnaire Robert Codrington (R.H. CODRINGTON, *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford, Oxford University Press, 1891).

³⁸ Cf. WIHER, *Shame and Guilt*, p. 195-196.

conscience. Il faudra porter une attention particulière aux problèmes de distance du pouvoir, d'évitement de toute incertitude, d'orientation vers la tâche ou la personne, et de la tendance à l'action individuelle ou collective³⁹. De plus, un leadership chrétien s'inspire de la Trinité : il amène le chrétien à être un enfant de Dieu, son Père, un disciple de Jésus-Christ et un temple du Saint-Esprit (1 Co 3.16)⁴⁰. Expression clé du leadership chrétien, la notion de dirigeant serviteur (Jn 13.13-17) est un grand défi pour les personnes axées sur l'honneur et le pouvoir.

Conclusion

L'orientation de la conscience est un modèle qui fournit des informations et montre où se situent les couches les plus profondes d'une personnalité, d'une culture et d'une religion. Sa dimension sotériologique la rend très précieuse pour la communication de l'Évangile, la formation de disciples et l'implantation d'Églises. L'oralité n'est pas son aspect central, mais une caractéristique d'une conscience et d'une personnalité relationnelles impliquant une orientation axée vers la personne et l'honneur et bien d'autres traits typiques de l'oralité.

³⁹ J. Robert CLINTON, « Cross-Cultural Use of Leadership Concepts », in *The Word Among Us. Contextualizing Theology for Mission Today*, sous dir. Dean S. GILLILAND, Dallas, Word Publishing, 1989, p. 187-190.

⁴⁰ Peter BEYERHAUS, *Er sandte sein Wort. Die Bibel in der Mission*, vol. 1, Wuppertal, Brockhaus, 1996, p. 662s.

RECENSION

Détlef KAPTEINA, *Théologie évangélique en Afrique*, trad. de l'allemand par Jean-Jacques Streng, Nuremberg/Yverdon/Charols, VTR/AME/Excelsis, 2015, 335 p.

Jérôme Altana¹

Introduction

Le christianisme se veut universel et progresse aujourd'hui en tout point du globe. On en observe notamment la forte croissance en Asie, en Amérique du Sud et en Afrique. Il n'est donc plus l'apanage du seul Occident auquel il a, par le passé, toujours été associé. La foi chrétienne se trouve en contact avec de nouvelles cultures, d'autres religions et/ou coutumes, générant réactions et effets. Or, les réactions suscitées par ce contact avec l'Évangile sont appréciées de diverses manières par les théologiens. Pour cette raison, nous porterons notre attention sur la théologie en Afrique telle que présentée et observée dans l'ouvrage de Detlef Kapteina, intitulé *La théologie évangélique en Afrique. Naissance et évolution (1970-2000)*. Cet écrit nous semble de grande valeur et d'importance capitale, non seulement pour les théologiens africains qui découvriront l'être tout autant que leurs homologues occidentaux, mais aussi pour les missionnaires et missiologues intéressés par le travail de propagation de l'Évangile de par le monde.

La publication en français de ce riche ouvrage de Kapteina a permis de faire connaître le large travail théologique mené par les Africains, jusqu'alors souvent inconnu des théologiens d'Occident. Ce livre découle d'une thèse de doctorat en missiologie, soutenue en 1999 à la Faculté de théologie évangélique (ETF) de Louvain Heverlee, en

Belgique². Dans celui-ci, Kapteina commence par un survol de l'histoire de la théologie évangélique en Afrique, puis montre l'évolution de cette dernière via l'analyse des travaux théologiques des éminents Byang Kato, Tite Tiénou, Tokunboh Adeyemo et Kwame Bediako. Ce faisant, il y a inclus l'œuvre d'autres penseurs majeurs en théologie africaine tels John Mbiti, Bolaji Idowu et René Padilla. Les questions fondamentales considérées par ces tenants de la théologie évangélique en Afrique relèvent notamment de l'herméneutique, de la sotériologie et de la christologie en contexte africain. Kapteina a divisé son ouvrage en quatre parties et dix chapitres, couvrant les différents aspects concernés.

La première partie, comprenant deux chapitres, traite de l'émergence de la théologie évangélique en Afrique ; la deuxième partie, soit quatre chapitres, rend compte de l'évolution ultérieure de cette théologie ; la troisième partie, soit trois chapitres, aborde, quant à elle, les thèmes majeurs mis en exergue par les représentants de la théologie évangélique africaine ; enfin, la quatrième et dernière partie, composée d'un chapitre, dresse une évaluation de cette théologie africaine, permettant à l'auteur de montrer les mérites et limites de cette théologie.

Dans la suite de cette recension, nous nous appliquerons à distinguer plusieurs points d'orientation afin d'offrir une meilleure vue d'ensemble de l'ouvrage de Kapteina. Nous

¹ Ngarguerim Jérôme Altana est étudiant à la FLTE de Vaux-sur-Seine.

² Detlef KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique. Naissance et évolution (1970-2000)*, AME/VTR/Excelsis 2015, 502 pages, d'après la thèse du même auteur, intitulée *Das ganze Evangelium dem Afrikaner. Profile afrikanischer evangelikaler Theologie*, cf. Avant-propos de l'auteur.

terminerons par quelques notes d'appréciation théologiques.

Les débuts de la théologie évangélique en Afrique

Kapteina date les débuts de la théologie évangélique en Afrique aux années 1970. Pourquoi l'auteur fixe-t-il la naissance de cette théologie à cette époque-là et pourquoi la qualifie-t-il d'« évangélique » ? Kapteina parle de la physionomie originale de cette théologie, apparue en réaction à d'autres théologies également dites africaines, nées sous la casquette de l'œcuménisme³. Cette « "nouvelle théologie africaine" d'orientation œcuménique »⁴, comme l'auteur l'appelle, tient compte du contexte difficile de pluralisme religieux, de la situation sociopolitique et des idéologies de l'époque en Afrique. On estimait alors que toute théologie qui ne prenait pas ces choses en compte n'était pas contextuelle, donc d'aucune valeur. Les théologiens évangéliques ont, eux, répliqué qu'il fallait rester fidèle à la Bible et offrir à l'Africain l'Évangile tout entier, dans son contexte. Tel a été l'appel de Byang Kato, formulé dès 1975, lors d'un congrès sur l'évangélisation pour que « les chrétiens africains soient des Africains chrétiens »⁵. Cela témoigne de l'effort déployé par les théologiens évangéliques en Afrique pour rendre leur théologie pertinente auprès de leurs communautés respectives, se basant sur les principes évangéliques et demeurant fidèles à la Bible. Kapteina voit en ces auteurs africains les initiateurs, pour le reste du monde évangélique, d'une missiologie digne de ce nom. Ces théologiens évangéliques ont entrepris leur travail sur la base d'un constat

amer quant aux manquements et déficits théologiques des Églises africaines nées de missions occidentales. Le constat de trois d'entre eux concorde avec celui du père de la théologie africaine contemporaine, John Mbiti, ce dernier affirmant que, en Afrique, « le christianisme issu de la mission a produit une Église qui essaie d'exister sans théologie »⁶, à savoir sans théologie africaine.

Dans le but de situer le cadre d'évolution et les structures qui ont aidé au démarrage et développement de cette théologie évangélique africaine, Kapteina évoque les rencontres panafricaines et internationales. Peut tout d'abord être signalée la première grande rencontre de la missiologie évangélique, à Lausanne, en 1974. Certains théologiens africains, comme Bediako, y ont participé. Dans sa biographie, Bediako souligne que cette rencontre lui a fait prendre conscience de la situation du christianisme dans les contextes non occidentaux. Après Lausanne, il y a eu d'autres rencontres telle la PACLA (*Pan-African Christian Leadership Assembly*), tenue à Nairobi au Kenya, en décembre 1976. Des rassemblements à Bangkok et à Séoul, en Corée du Sud, ont également servi de cadre d'échanges, de prise de conscience et d'encouragement pour les théologiens évangéliques africains.

Selon Kapteina, le terme « évangélique » est apparu pour la première fois dans le cadre des Églises de Byang Kato, les *Evangelical churches of West Africa* (ECWA). Ces Églises sont issues de la mission SIM fondée en 1954. On retrouve ensuite cette même appellation au Sierra Leone dans le cadre de la *Sierra Leone Evangelical Fellowship* (SLEF), elle fondée en

³ KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique*, p. 387.

⁴ *Ibid.*, p. 397.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ Cité dans KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique*, p. 388.

1959. Puis, en 1966, avec la création de l'AEAM (Association des Évangéliques de l'Afrique et de Madagascar)⁷, le terme est devenu commun à tous. On parlait désormais d'Églises évangéliques, de missions évangéliques, de la théologie évangélique. Concernant ce dernier aspect, l'AEAM s'est positionnée comme l'organisation en charge de sauvegarder la foi évangélique conservatrice face à la diffusion croissante de la théologie libérale⁸.

Qu'est-ce donc qu'une théologie évangélique dans le cadre du travail de Kapteina ? Mentionnons, une fois encore, Kato qui, en 1973 déjà, alors qu'il faisait sa thèse de doctorat au *Dallas Theological Seminary*, plaidait pour que l'AEAM soit l'organe d'un mouvement théologique opposé aux autres théologies présentes en Afrique. Pour lui, il s'agissait d'un combat auquel les Églises africaines étaient confrontées⁹. Kapteina le cite en ces termes : « Le combat spirituel pour l'Afrique sera largement mené sur le terrain de la théologie »¹⁰. Kato a aussi affirmé que l'« on peut définir les évangéliques comme des chrétiens fondés sur la Bible, qui croient que la Bible est la parole de Dieu dans sa totalité et sans la moindre erreur »¹¹. La théologie évangélique en Afrique va alors, sous la houlette de Kato et de ses successeurs, se démarquer de la théologie africaine dite « théologie de contextualisation ». Cette dernière a bénéficié de l'appui du Conseil œcuménique des Églises (COE) qui, à une période donnée, accordait des bourses d'études aux Africains, à la condition que ceux-ci œuvrent en faveur d'une théologie

contextuelle ou de contextualisation. Comme en témoigne l'ouvrage de Kapteina, ce concept de contextualisation a donné lieu à des débats entre théologiens évangéliques et non évangéliques. Et, si les évangéliques ont accepté le terme de « théologie contextuelle », ils ont, en revanche, refusé celui de « théologie de contextualisation »¹².

Le fondement de la théologie évangélique africaine : la contribution de Byang Kato

Kapteina montre que l'engagement de Byang Kato à la tête de l'AEAM et son œuvre théologique, aboutissant à la création d'une commission théologique en 1973, a constitué un déclic, l'amorce d'un travail de théologie évangélique en Afrique. Kato a vivement convié ses frères africains à se former car, selon lui, « seul un chrétien bien formé sera[it] un diffuseur de l'Évangile »¹³. L'homme a d'ailleurs lui-même présidé la commission théologique de l'AEAM, avec pour adjoints plusieurs missionnaires, formateurs qui allaient aider à la création des instituts bibliques et facultés de théologie évangélique en Afrique et à Madagascar.

Face à une théologie dite « syncrétiste » et « universaliste » prônée par les Églises membres de la CETA (Conférence des Églises de Toute l'Afrique), soutenue par le COE, Kato a lancé un appel à la résistance théologique. Il parlait d'une imminente lutte spirituelle dont l'enjeu serait toute l'Afrique. Cet appel s'est avéré être une riposte à la

⁷ En 1993, cette association est devenue l'AEA (Association des Évangéliques d'Afrique).

⁸ KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique*, p. 37.

⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹¹ *Ibid.*, p. 39.

¹² *Ibid.*, p. 39.

¹³ *Ibid.*, p. 81.

« Déclaration de Kinshasa », fin 1971, via laquelle les Églises membres de la CETA, par le biais de la voix de leur comité exécutif, ont quasiment déifié le mouvement œcuménique, le qualifiant de « véritables religions » des Africains¹⁴.

Pour clore quant à l'œuvre menée à bien par Kato, soulignons que son écrit théologique fondateur s'intitule *Pièges théologiques en Afrique*¹⁵. Ce livre se caractérise par un profil apologétique, ce que Kapteina a confirmé ainsi : « Kato se considérait surtout comme quelqu'un qui lutte contre les fausses doctrines »¹⁶. Ce grand pionnier de la théologie évangélique en Afrique est malheureusement décédé avant de voir le fruit de son travail, dans un accident survenu en décembre 1975.

Quelques débats importants autour de l'élaboration de la théologie évangélique en Afrique

Pour procéder à la critique de la théologie africaine, Kapteina met en vis-à-vis la position de Kato, celle de Bolaji Idowu et celle de John Mbiti quant à la question cruciale des religions traditionnelles africaines (RTA) et leur relation au message de l'Évangile. Dans ses écrits, Kato fait remarquer que les représentants de la « théologie africaine » ne se soucient que de purifier le christianisme africain des séquelles occidentales afin de sauver la « personnalité africaine »¹⁷. En s'y posant la question « qui suis-je ? », Kato reconnaît alors que les Africains ont à trouver leur propre chemin par rapport à un

christianisme trop lié au monde occidental. Il ne s'agit toutefois pas pour autant de donner raison à ceux qui tendent à se tourner vers les religions traditionnelles africaines au détriment de la Bible. Kato s'oppose ainsi à l'affirmation de Mbiti qui estime que « la religiosité africaine est en majeure partie, parfaitement compatible avec le christianisme, qu'on peut lui trouver un fond commun avec lui et qu'elle est capable de l'enrichir »¹⁸. La réplique de Kato va dans le sens contraire : « C'est le christianisme qui enrichit les religions traditionnelles africaines et la culture africaine »¹⁹. Pour Mbiti et Idowu, il y a continuité entre la révélation biblique et les RTA. Dans le même esprit, Mbiti affirme que le Dieu de la Bible n'est pas inconnu aux peuples africains²⁰. Mbiti poursuit et observe que le panthéisme tel que vu dans certaines religions traditionnelles africaines montre l'immanence de Dieu. À ceci, Kato rétorque qu'une telle voie conduit inéluctablement à un universalisme prônant le salut pour tous et l'argument que toutes les religions se valent comme chemin menant à Dieu.

Kapteina distingue plusieurs autres points de discussion très intéressants parmi les successeurs de Kato : Tokunboh Adeyemo, Tite Tiéno et Kwame Bediako. Peuvent être signalées l'herméneutique de Tiéno, la notion de salut d'Adeyemo et la christologie de Bediako. Cette relève a grandement contribué au chantier de la théologie évangélique en Afrique. Kapteina y rend témoignage lorsqu'il rappelle qu'« il faut noter que pour les théologiens évangéliques d'Afrique la christologie offre un accès

¹⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵ Byang KATO, *Pièges théologiques en Afrique*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 1981.

¹⁶ KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique*, p. 83.

¹⁷ Cité dans KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique*, p. 103.

¹⁸ Cité dans KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique*, p. 106.

¹⁹ *Ibid.*, p. 106.

²⁰ *Ibid.*, p. 107.

précieux à une théologie contextuelle bibliquement fondée, qui répond sérieusement aux questions de vie actuelles des Africains, tout en préservant son authenticité chrétienne »²¹.

Une évaluation de la théologie évangélique en Afrique

Dans la quatrième et dernière partie de son ouvrage, Kapteina dresse une évaluation de cette théologie dite « évangélique » et « africaine » en montrant les mérites et les limites. Il affirme que l'un des mérites de la théologie évangélique en Afrique réside dans sa « préoccupation de rendre compréhensible l'Évangile *tout entier* à l'Africain moderne, sans renoncer pour autant à la fidélité biblique et aux principes évangéliques »²². Il ajoute que cette théologie apporte une contribution pertinente au niveau de la missiologie évangélique mondiale²³.

Concernant les limites de la théologie évangélique en Afrique, Kapteina souligne son caractère encore jeune, le travail n'ayant commencé qu'au début des années 1970. Il rappelle que les plus éminents théologiens ont été occupés par bien d'autres obligations administratives, réalité qui a eu un impact non négligeable sur leurs travaux. Ceux-ci ne sont que des esquisses manquant parfois de précision, et certains thèmes n'ont pas même été abordés, telle la pneumatologie²⁴. Ce riche ouvrage de Kapteina s'achève sur une abondante bibliographie de plus de quatre-vingts pages, en anglais, allemand et français.

Conclusion

Kapteina offre ainsi un ouvrage de première main pour quiconque veut réfléchir sur la théologie évangélique en Afrique. L'œuvre, bien que limitée dans le temps (1970-2000), est substantielle et mérite une attention toute particulière de la part des théologiens africains et occidentaux. Fait rassurant : depuis l'an 2000, d'autres théologiens africains évangéliques ont pu et su apporter leur pierre à l'édifice.

Kapteina y a mis en exergue le travail théologique de différents auteurs africains, auteurs nous initiant aux débats théologiques de grande qualité. Il s'est appliqué à ne soulever que des thèmes théologiques abordés par ces hommes : l'herméneutique, la sotériologie et la christologie notamment, des thématiques actuelles en d'autres contextes mondiaux. Par cette œuvre, Kapteina nous montre aussi combien ce champ de recherche demeure encore inexploré et requiert davantage d'attention, en particulier de la part des théologiens africains. Enfin, il nous révèle la pertinence de cette théologie africaine, dépassant les frontières et capable d'enrichir l'Église mondiale. Unissant notre voix à celle de Hannes Wiher, entendue à la fin de la préface, nous pouvons proclamer : « Que Dieu permette à cet ouvrage une large diffusion, pour que les chrétiens puissent prendre connaissance de cette nouvelle réalité et de cette nouvelle force dans le christianisme mondial »²⁵.

²¹ *Ibid.*, p. 384.

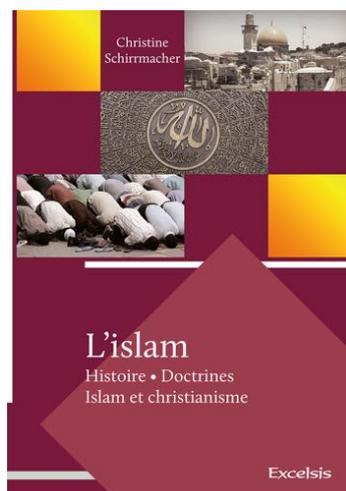
²² *Ibid.*, p. 387.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 415.

²⁵ *Ibid.*, Préface.

NOUVEAUTÉS



Christine SCHIRRMACHER, *L'islam. Histoire, doctrine, Islam et christianisme*, Charols, Excelsis, 2016, 832 p.

Un livre de plus sur l'islam ? Le lecteur le constatera très rapidement : il ne doit guère y avoir d'équivalent de cet ouvrage en français.

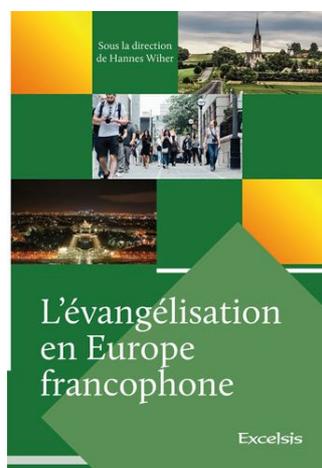
Christine Schirmacher, islamologue de renom international, présente une étude systématique, structurée et complète à destination du lecteur qui veut approfondir sa connaissance de l'islam dans une perspective évangélique.

L'ouvrage est une introduction à l'islam et se concentre sur ses aspects principaux : son histoire, depuis son contexte de naissance dans la péninsule Arabique, sa genèse et jusqu'à la vie de Muhammad ; ses doctrines principales ; son éthique ; et son livre sacré, le

Coran. Puis plusieurs courants de l'islam sont passés en revue : le sunnisme, le chiïsme, l'islamisme, le soufisme, le mouvement Ahmadiyya et l'islam populaire. La dernière partie est consacrée à la comparaison entre l'islam et le christianisme : les prophètes et Jésus tels que le Coran et la Bible en parlent, l'histoire de la controverse islamo-chrétienne, et les principaux apologistes de l'islam et du christianisme.

Christine Schirmacher est spécialiste de l'islam ; elle est professeur à l'université de Bonn, aux universités de Tübingen et Erfurt (Allemagne), et aux facultés de théologie évangélique de Gießen (Allemagne) et de Louvain (Belgique). Elle est également consultante de l'Alliance évangélique mondiale au sujet de l'islam. En 2016, elle a été nommée par le Bundestag, la Diète fédérale allemande, représentante des institutions académiques auprès du conseil consultatif de l'Institut allemand des droits de l'homme, à Berlin.

Hannes WIHER, sous dir., *L'évangélisation en Europe francophone*, Charols, Excelsis, 2016, 352p.



Penser l'Europe est un défi. Une Europe qui a de profondes racines, qui est une réalité, mais aussi une énigme. Quelle identité commune pour des populations

aussi diverses, qui se sont entretenues tout au

long de l'histoire ? Quelques grands hommes ont fait ce pari, juste après le terrible conflit de 1939-1945. Puis la missiologie, à son tour, a relevé ce défi. Il faut dire que les dégâts spirituels causés par deux siècles de rationalisme, de militantisme athée, mais aussi de retour de flamme du religieux par l'offensive des sectes, de l'ésotérisme et des religions orientales, sont impressionnants. Et les grands mouvements d'immigration récents soulèvent aussi d'autres questions.

La situation de l'Europe et sa complexité appellent à une prise de conscience approfondie, à un effort de réflexion théologique, tant sur l'état spirituel des Européens que sur le témoignage des Églises et la nature de l'Évangile qui est censé être annoncé. C'est une entreprise considérable. Le Réseau de missiologie évangélique pour

l'Europe francophone (REMEEF) désire y apporter sa contribution.

Ont participé à la rédaction de cet ouvrage, sous la direction de Hannes Wiher : David Brown, Julien Coffinet, Jean-Georges Gantenbein, Jean-Claude Girondin, Léo Lehmann, Johannes Müller et Evert Van De Poll.

Jean-Georges GANTENBEIN, *Mission en Europe. Une étude missiologique pour le XXI^e siècle*, Münster, Aschendorff, Verlag, 2016.



Cette étude se donne comme objectif de définir les critères indispensables à une missiologie pour le contexte européen. Il s'agit d'un travail interdisciplinaire théologique (la contextualisation) et sociologique (des religions).

L'auteur établit une corrélation entre des caractéristiques culturelles et religieuses de l'Europe contemporaine d'une part et des affirmations

théologiques correspondantes d'autre part.

Le produit de cette recherche est un modèle idéal-typique de la contextualisation de l'Évangile et une réflexion sur ses implications théologiques.

Cette approche d'une théologie contextuelle pour l'Europe est l'une des rares contributions scientifiques à ce sujet.

Jean-Georges Gantenbein a successivement obtenu un B.A. en Théologie Protestante, un M.A. en Missiologie, un M.A. de recherche en Théologie Protestante et un Doctorat en Théologie Protestante. Le Pasteur Gantenbein est Président d'une Union d'Églises protestantes en France et il enseigne la théologie interculturelle au Séminaire Théologique St. Chrischona près de Bâle en Suisse. Son domaine de recherche est la question de la contextualisation de l'Évangile pour le contexte européen.