

# Missiologie évangélique

Vol. 8, n° 1, 2020



## *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 revue est enregistrée à la Bibliothèque Nationale de France sous le numéro ISSN 2426-0452. Les auteurs qui souhaitent soumettre un article pour publication sont invités à prendre contact à l'adresse suivante :  
[missiologie.evangelique@gmail.com](mailto: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**

*Les Églises des premiers siècles, les épidémies et la mission*

Georges ATIDO, p. 3-5.

### **Articles**

*Les chrétiens d'origine maghrébine en France. Le rôle des valeurs sociales, culturelles et religieuses dans les processus de conversion et d'affiliation, partie 2*

Richard KRONK, p. 6-44.

*Comment susciter des vocations missionnaires en Europe francophones aujourd'hui, partie 2*

Damien WARY, p. 45-59.

*Le culte de l'Église dans une perspective missionnelle*

Göran JANZON, p. 60-75.

*La mission de l'Église après la pandémie du Covid-19 : une réflexion préliminaire*

Rémy Williams MOLOBY, p. 76-84.

*La culture relationnelle des Hmong : une analyse à partir du modèle de l'orientation de la conscience*

Yi VANG, p. 85-91.

### **Recensions (p. 92-115)**

Hannes Wiher, *Les Églises d'initiative africaine. Un laboratoire de contextualisation* (Fohle Lygunda Li-M)

Abel Ngarsouledé, « *Sources de la sécularisation de la foi en Afrique. Facteurs inhérents aux religions traditionnelles* » (Yolande Sandoua)

## **Éditorial**

### **L'Église des premiers siècles, les épidémies et la mission**

*Georges Atido*

Dans cet éditorial, nous sommes heureux de laisser la parole au professeur Georges Atido, Recteur et professeur de missiologie de l'Université Shalom de Bunia, République démocratique du Congo. Il fait un retour sur l'histoire de l'Église et sur ce que peut nous enseigner la pandémie du Covid-19.

Dans son livre intitulé *L'essor du christianisme*<sup>1</sup>, au chapitre quatre intitulé « Epidémies, réseaux et conversion », Rodney Stark, un sociologue des religions, présente l'Église des premiers siècles et esquisse les faits catalyseurs qui ont déclenché sa croissance exponentielle. Parmi ces faits, il mentionne, entre autres la réponse extraordinaire des chrétiens face à l'épidémie (vraisemblablement la variole) qui a éclaté en 165, et aussi la deuxième épidémie (sans doute la rougeole) qui a ravagé l'Empire en 251. Celle qui surgit en l'an 165 dura environ 15 ans et tua à peu près le tiers de la population de l'Empire, y compris l'empereur Marc-Aurèle, lui-même, qui mourut en 180 à Vienne.

Selon Stark, les chrétiens de l'époque, qui ne représentaient que 0,08% de la population de l'Empire en 165 (soit environ 45 000 personnes), ont démontré des attitudes et comportements révolutionnaires qui ont défié la vision du monde païenne de l'Empire romain et la pensée de leurs philosophes.

---

<sup>1</sup> Rodney STARK, *L'essor du christianisme. Un sociologue revisite l'histoire du christianisme des premiers siècles*, Charols, Excelsis, 2013.

Lors de ces deux épidémies, la religion païenne de l'Empire s'est révélée inapte à fournir une explication satisfaisante sur l'origine du désastre. De plus une partie de la population et leurs prêtres ont fui les centres infectés, comme l'ont fait les autorités les plus hautes et les familles les plus riches, y compris Galien, leur célèbre médecin, qui quitta Rome et se retira en Asie Mineure jusqu'à la fin de l'épidémie. Mais les chrétiens, quant à eux, sont courageusement restés dans leurs milieux et ont fidèlement enseigné les vérités bibliques concernant la souffrance, l'espérance chrétienne, la vie éternelle, tout en assistant avec amour et assiduité ceux qui étaient affectés par les épidémies. Les chrétiens se caractérisaient donc par la bonne attitude, la bonne parole et la bonne action.

*La bonne attitude.* Les chrétiens n'ont pas été affolés par la crise sanitaire de ces moments. Ils ont au contraire gardé une attitude de sérénité tout au long de chaque épidémie. Ils sont restés dans les villes truffées d'infection, prêts à vivre ou mourir pour la gloire de Dieu. Beaucoup ont été contaminés par les personnes atteintes de la maladie, acceptant de partager les douleurs des malades. Les chrétiens étaient en général impliqués dans le service de secours et de soins aux malades. Certains sont même morts en soignant ces malades.

*La bonne parole.* Durant la crise, les chrétiens ont fidèlement prêché la Bonne Nouvelle de salut en Jésus Christ. Les prédicateurs chrétiens éminents de l'époque, tels que Cyprien (évêque de Carthage) et Denys (évêque d'Alexandrie), ont aidé la société à comprendre que la mort ou la perte n'est rien quand on est en Christ. Ils ont aussi enseigné l'espérance que les chrétiens ont dans la résurrection et la vie éternelle. Ils ont encouragé les autres chrétiens à bannir la peur, le fatalisme et le défaitisme, ce qui les conduisit à se comporter en fils de la Résurrection, reconnaissant que Jésus avait déjà vaincu la mort.

*La bonne action.* Durant les deux pandémies, les chrétiens ont pu traduire avec loyauté les valeurs d'amour et de charité en actes de service social et de solidarité communautaire. Ils ont choisi de soigner

les malades plutôt que de les abandonner. Stark souligne que dans les circonstances qui prévalaient à cette époque, même des soins infirmiers élémentaires réduisaient assez considérablement la mortalité. Ainsi, même la simple fourniture de nourriture et d'eau, par exemple, permettait aux personnes temporairement trop faibles de se débrouiller seules au lieu de périr misérablement. Les chrétiens ont aussi décemment enterré leurs morts et les morts abandonnés par les païens par peur de la contagion. On estime que les soins que les chrétiens ont accordés aux malades de l'époque auraient contribué à sauver la vie à deux tiers des personnes infectées par la maladie.

La plupart des chrétiens frappés par les épidémies ont survécu grâce aux services de soins dispensés par la jeune communauté des croyants de l'époque. Ensuite les païens soignés et guéris se sont massivement convertis à la foi chrétienne. De ce fait le nombre de chrétiens dans la population aurait considérablement augmenté en raison de la bonne action de la communauté chrétienne durant ces deux fléaux. Citant William McNeill, Stark estime que la foi chrétienne des premiers siècles s'est présentée comme « un système de pensée et de sentiments parfaitement adapté à une époque troublée, où les difficultés, les épidémies et la mort violente étaient choses courantes »<sup>2</sup>.

Notre prière c'est que Dieu donne à son Église dans le monde entier de briller de manière extraordinaire pendant ce temps de crise sanitaire pour que le monde croie.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 102.

# **Les chrétiens d'origine maghrébine en France. Le rôle des valeurs sociales, culturelles et religieuses dans les processus de conversion et d'affiliation**

## **(Partie 2)<sup>1</sup>**

*Richard Kronk<sup>2</sup>*

### **3.2 Affiliation à une EPEF<sup>3</sup>**

#### **3.2.1 Affiliation initiale à une EPEF**

Les théoriciens de la conversion sont d'accord pour dire que la conversion n'est pas seulement un acte individuel. Elle implique aussi une dimension publique et sociale. Celle-ci comprend le processus par lequel on rejoint et on s'affilie à une nouvelle communauté religieuse. Quand on tente d'identifier les facteurs qui influencent cette affiliation, un des buts est de déterminer le degré de similarité qui existe entre le processus de conversion et, s'il a lieu, le processus d'affiliation qui s'ensuit. Si le répondant mentionne les mêmes éléments catalyseurs dans le récit de sa conversion et le récit de son affiliation, on peut supposer que les mêmes éléments ont effectivement joué un rôle au cours de ces deux étapes dans la réalité vécue. Le Tableau 4 ci-dessous donne un survol des éléments qui ont été évoqués dans les entretiens

---

<sup>1</sup> La première partie de cet article est apparue dans le dernier numéro de *Missiologie évangélique*.

<sup>2</sup> Richard Kronk est professeur de missiologie au Toccoa Falls College en Georgia, USA. Cette étude est basée sur sa thèse de doctorat, obtenue à la Faculté de théologie évangélique de Louvain. Il a exercé un ministère parmi les maghrébins en France pendant plus de quinze.

<sup>3</sup> Pour rappel, nous utiliserons le sigle EPEF pour désigner « les Églises protestantes évangéliques françaises ».

et qui, selon les chrétiens d'origine maghrébine (COM), ont joué un rôle important dans les processus d'affiliation qu'ils ont vécus.

**Tableau 4 - Comparaison entre valeurs attractives, en rapport avec l'affiliation initiale des COM à des EPEF (Mulhouse, Marseille et Paris)**

Valeurs attractives	Mulhouse (n=15)	Marseille (n=20)	Paris (n=20)	Total général (n=55)	Pourcentage du total général
Relation avec quelqu'un de l'Église (autre que le pasteur)	15	17	19	51	93
Membre(s) de la famille déjà dans l'Église	3	5	6	14	26
Relation avec le pasteur ou autre responsable de l'Église	1	6	6	13	24
Accueil reçu dans l'Église	6	2	2	10	18
Suite à un déménagement	5	2	1	8	15
Proximité de l'Église	0	5	2	7	13
Expérience spirituelle	4	2	0	6	12
Origine ethnique	1	0	4	5	9
Amour perçu dans l'Église	2	1	1	4	7
L'âge	0	2	0	2	4
Avoir trouvé une responsabilité dans l'Église	0	0	2	2	4
Une vision commune du ministère chrétien	0	0	2	2	4
La langue utilisée dans les cultes	0	1	0	1	2
Église déjà fréquentée auparavant	0	1	0	1	2
Église recommandée par un pasteur ou un(e) ami(e)	1	0	0	1	2
Déjà fréquenté une Église au Maghreb	0	1	0	1	2

Les données exposées sur ce tableau montrent que les répondants des trois villes, où les entretiens ont eu lieu, sont d'accord pour citer les mêmes facteurs comme étant les plus déterminants dans leur affiliation initiale. On note en particulier l'importance des relations personnelles dans le processus d'affiliation à une EPEF locale. La relation avec quelqu'un de l'Église est mentionnée par 93% de l'ensemble des répondants, et par un très grand nombre de répondants dans chaque ville : cela montre clairement qu'il s'agit là d'un facteur déterminant pour l'affiliation d'un COM à une EPEF. Appelée « lien culturel-affectif », cette « relationpont » entre un converti potentiel et un membre d'un groupe religieux est importante. Elle permet au converti potentiel de découvrir et valider un nouveau contenu religieux et de nouveaux articles de foi. Elle est même un facteur déterminant dans le processus de conversion. Snow et Philips expliquent ce lien de la manière suivante :

Parmi les supposés facteurs déclencheurs d'une conversion, celui que l'on considère comme le plus important c'est le fait qu'un lien interpersonnel positif se soit développé entre le converti potentiel et l'un ou l'autre des membres du nouveau mouvement.. Le fait qu'une relation affective interpersonnelle entre le converti potentiel et un ou plusieurs membre(s) de la nouvelle communauté constitue une condition nécessaire de la conversion n'a rien de surprenant. Ce type de lien peut permettre de combler le déficit d'information qui existe entre le converti potentiel et le nouveau mouvement, d'accroître la crédibilité du message et de la cause de ce dernier, et d'intensifier la pression sur le converti potentiel pour qu'il prenne en compte le message et la pratique qui y est associée<sup>4</sup>.

Une répondante de Marseille fait écho de l'importance du relationnel dans son expérience de la manière suivante :

C'est vraiment mon Église qui m'a exhortée, encouragée et avertie. Tout cela me faisait du bien, et quand j'étais allée à l'Église pour la première

---

<sup>4</sup> David SNOW et Cynthia PHILLIPS, « The Lofland Stark Conversion Model. A Critical Reassessment », *Social Problems* 27, n° 4, 1980, p. 440.

fois je m'étais déjà dit à ce momentlà que j'avais trouvé ma famille. C'est vraiment là que j'ai trouvé l'amour. Ce n'était pas le même amour que quand j'étais avec des musulmans, où c'était un peu 'Je t'apprécie parce que tu m'apprécies', à un niveau humain de base et c'était tout. Mais là (dans l'Église), j'ai vu des preuves de Dieu, et Il m'a convaincue que c'est vraiment l'amour réel que je recevais dans ma famille, la vraie Église<sup>5</sup>.

Par contre, un élément qui brille par son absence, c'est que dans les récits de conversion on ne trouve aucune préférence pour telle dénomination d'Églises, ni aucun choix de s'affilier (du moins dans le processus initial) à un certain type d'Église. Il est clair qu'en tant que « consommateur » sur le marché du religieux français, le COM ne se préoccupe pas de s'aligner sur une position doctrinale ou dénominationnelle particulière. Quoi que ce soit qu'il cherche, si du moins « chercher » fait partie de son récit de conversion (et souvent cela n'est pas exprimé explicitement comme tel), pour de multiples raisons le COM est prédisposé à être influencé avant tout par des relations personnelles. Les identifiants structurels ou les déterminants tels que l'alignement dénominationnel n'entrent pas en jeu.

### **3.2.2 Affiliation à long terme à une EPEF**

En plus de l'affiliation initiale, l'auteur a trouvé intéressant de comparer les normes et les valeurs de celle-ci avec celles de l'affiliation à long terme (> 2 ans). Les 11 valeurs attractives qui contribuent à une affiliation à long terme les plus citées sont données cidessous sur le Tableau 5.

---

<sup>5</sup> Entretien mené par l'auteur.

**Tableau 5 - Comparaison entre valeurs attractives, en rapport avec l'affiliation à long terme (> 2 ans) (Mulhouse, Marseille et Paris)**

Valeurs attractives	Mulhouse (n=14)	Marseille (n=16)	Paris (n=20)	Total général (n=50)	Pourcentage du total général
Relation avec quelqu'un de l'Église (autre que le pasteur)	13	14	19	46	92
Membre(s) de la famille déjà dans l'Église	3	5	6	14	28
Relation avec le pasteur ou autre responsable de l'Église	1	5	6	12	24
L'amour perçu dans l'Église	9	0	1	10	20
Accueil reçu dans l'Église	4	2	2	8	16
Proximité de l'Église, aspects pratiques favorables	0	5	2	7	14
Expérience spirituelle	4	1	0	5	10
Avoir trouvé sa « place » dans l'Église	4	0	0	4	8
Origine ethnique	0	0	4	4	8
Avoir trouvé un rôle / une responsabilité dans l'Église	1	0	2	3	6
Suite à un déménagement	0	2	1	3	6

Les résultats du tableau ci-dessus montrent comme auparavant que les répondants des trois villes sont d'accord de citer les mêmes facteurs les plus déterminants. Encore une fois, la relation avec quelqu'un de l'Église (92%) dépasse de loin les autres facteurs qui influencent l'affiliation à long terme. A côté de cet aspect directement relationnel, on observe aussi l'importance d'autres composantes affectives : l'amour perçu dans l'Église, l'accueil reçu, des aspects pratiques favorables, l'expérience spirituelle, et la « place » que

la personne a l'impression d'avoir trouvée dans l'Église. Ces derniers éléments totalisent ensemble 68% des réponses.

### **3.2.3 Affiliation à une Église par dénomination**

Après avoir observé les facteurs qui influencent l'affiliation initiale et à long terme, la question des préférences dénominationnelles se pose. Le tableau 6 ci-dessous montre les dix dénominations d'Églises où le plus grand nombre de COM sont affiliées. Les noms des dénominations sont déduits des noms des Églises mentionnées par les répondants, et ensuite vérifiés autant que possible en consultant la liste actuelle des dénominations d'Églises fournie par la Fédération Évangélique de France.

**Tableau 6 - Affiliation à une Église par dénomination (Mulhouse, Marseille et Paris)**

Dénomination	Mulhouse (n=15)	Marseille (n=20)	Paris (n=20)	Totaux (n=55)	Pourcentage des totaux
Assemblée de Dieu (ADD)	52,5	44	27	123,5	18
Église Baptiste	56	10,5	49,5	116	17
Église du Plein Évangile	53	5	34	92	13
Église Libre	3	56,5	31	90,5	13
Église Pentecôtiste	18,5	7	8	33,5	5
Église Charismatique Indépendante	7	0	21	28	4
Église Agapé	24	0	0	24	3
Église Protestante Charismatique	0	0	22	22	3
Église Chrétienne Évangélique	17,5	0	0	17,5	3
Église Kabyle	0	0	17	17	2

A partir des résultats donnés sur le tableau ci-dessus, on remarque que les Églises des Assemblées de Dieu (ADD) ont le plus grand pourcentage de COM qui leur sont affiliés, à savoir 18%. En seconde position viennent les Églises dites « Baptistes » avec 17%, suivies par les Églises du Plein Évangile avec 13%, et les Églises Libres aussi avec 13%. On constate qu'une courte majorité des COM pris dans leur ensemble sont affiliés à des Églises « charismatiques » (52%, contre 48% de « noncharismatiques »). La prédominance charismatique est la plus forte à Mulhouse, tandis qu'elle est plus faible à Marseille et Paris. Cela peut s'expliquer par le fait que dans ces deux dernières villes l'offre religieuse chrétienne est plus étendue, avec un nombre plus grand de dénominations d'Églises et une plus forte concurrence entre elles.

De ces données, il émerge une question : comment expliquer les préférences dénominationnelles ou doctrinales qui paraissent être présentes ? Concernant Mulhouse, on peut argumenter que la présence d'une grande Église charismatique, à laquelle des COM sont affiliés, peut expliquer le score relatif des autres options. De même, le marché des Églises évangéliques plus vaste et diversifié de Marseille et Paris peut peut-être expliquer pourquoi les COM se répartissent plus à égalité entre Églises charismatiques et noncharismatiques<sup>6</sup> dans ces villes. Mais cela n'est pas suffisant pour expliquer pourquoi les COM s'affilient à certains types d'Églises, et si cette apparente préférence est due à des caractéristiques dénominationnelles ou à d'autres facteurs.

### 3.2.4 Désaffiliation des COM de leurs EPEF

Les récits de conversion des répondants COM mentionnent fréquemment la désaffiliation comme une étape de leur parcours de

---

<sup>6</sup> Dans sa description du développement de l'évangélisme en France, Sébastien Fath établit une distinction entre les Églises ayant des caractéristiques et des tendances charismatiques (les Églises pentecôtistes et charismatiques) et celles qui n'en ont pas (les Églises piétistes-orthodoxes) ; Sébastien Fath, *Du Ghetto au Réseau : Le Protestantisme évangélique en France 1800 – 2005*, Paris, Labor et Fides, 2005, 215.

conversion. Bien que l'affiliation initiale à une EPEF fasse partie du processus de conversion pour la plupart des répondants COM, comme en témoigne le Tableau 7 cidessous, seuls 20% demeurent dans cette première Église pour plus de deux ans. De plus, seuls 41% restent affiliés à une seconde Église suite à un processus de ré-affiliation. Il est clair qu'au cours des premiers temps de fréquentation d'une Église, il se passe des choses qui vont permettre ou non d'aboutir à une affiliation à long terme du COM dans cette Église.

**Table 7 - Taux d'affiliation à long terme des COM dans des EPEF**

	Mulhouse (n=15)	Marseille (n=20)	Paris (n=20)	Pourcentage
Resté >2 ans dans l'EPEF initiale (n=55)	6	3	2	20
Désaffilié, puis resté dans une seconde EPEF (n <sup>1</sup> = n-11= 44)	5	7	6	41

Dans le but d'identifier les éléments et processus qui conduisent à la désaffiliation, le Tableau 8 cidessous a été créé pour donner en résumé les 10 facteurs les plus cités par les COM.

**Tableau 8 – Comparaison entre valeurs attractives, en rapport avec la désaffiliation de COM de certaines EPEF (Mulhouse, Marseille et Paris)**

Valeurs attractives	Mulhouse (n=15)	Marseille (n=20)	Paris (n=20)	Total général (n=55)	Pourcentage du total général
Déménagement (dans la même ville ou dans une autre ville)	5	4	10	19	35
Conflit non-résolu impliquant d'autres personnes de l'Église	2	7	5	14	26

<b>Conflit non-résolu impliquant le COM et d'autres personnes de l'Église</b>	2	5	3	<b>10</b>	<b>18</b>
<b>Racisme (réel ou perçu)</b>	4	3	9	<b>16</b>	<b>13</b>
<b>Désir d'exercer un ministère chrétien ailleurs</b>	0	0	5	<b>5</b>	<b>9</b>
<b>Aspects pratiques (proximité, heures des réunions, etc.)</b>	2	1	2	<b>5</b>	<b>9</b>
<b>Sentiment de malaise à l'égard de la doctrine ou de la pratique de l'Église</b>	1	1	1	<b>3</b>	<b>6</b>
<b>Empêchements personnels</b>	1	1	1	<b>3</b>	<b>6</b>
<b>Mal accueilli par l'Église</b>	1	2	0	<b>3</b>	<b>6</b>
<b>Ne pas avoir trouvé sa « place » dans l'Église</b>	2	0	0	<b>2</b>	<b>4</b>
<b>Désir d'approfondir sa foi ailleurs</b>	0	0	2	<b>2</b>	<b>4</b>
<b>Différences culturelles</b>	0	1	1	<b>2</b>	<b>4</b>

Du fait que la désaffiliation peut être perçue comme quelque chose de négatif, il est probable que les résultats cidessus soient en partie biaisés par la résistance intérieure du répondant<sup>7</sup>. Autrement dit, le répondant a peut-être hésité à communiquer des informations qu'il perçoit comme négatives, car c'est un fait que les répondants peuvent avoir tendance à minimiser ou adapter leurs réponses pour essayer de donner à leur intervieweur ce que celui-ci aimerait entendre. Dans ce processus, appelé parfois « biais de la désirabilité sociale »<sup>8</sup>, les sentiments de peur et de honte du

<sup>7</sup> Howard S. BECKER, « Field Methods and Techniques. A Note on Interviewing Tactics », *Human Organization* 12.4, 1954, p. 31 ; Howard S. BECKER et Blanche GEER, « Participant Observation and Interviewing. A Comparison », *Human Organization*, 1976, p. 28-32.

<sup>8</sup> Russell JONES, *Research Methods in the Social and Behavioral Sciences*, 2e éd., Sunderland, Sinauer Associates, Inc., Publishers, 1996.

répondant peuvent influencer à la fois l'information contenue dans ses réponses et le langage qu'il emploie pour les exprimer.

Ayant cela à l'esprit, on peut imaginer que la réponse « déménagement », qui fait le score le plus élevé parmi tous les facteurs cités, masque peut-être d'autres raisons qui ont pu provoquer ou accélérer la démarche de désaffiliation. Les facteurs de désaffiliation les plus cités qui viennent ensuite sont la paire de réponses « conflit entre d'autres personnes » (26%) et « conflit avec d'autres personnes » (18%). Étant donné que les relations personnelles sont des facteurs cruciaux à la fois dans l'affiliation initiale et l'affiliation à long terme, il n'est pas étonnant de voir qu'elles jouent un rôle important aussi dans la désaffiliation. En effet, si comme nous l'avons montré l'affiliation d'un COM est favorisée par des relations personnelles, il s'ensuit dans la même mesure que si pour une raison ou une autre ses relations sont rompues dans son Église locale, le COM peut considérer que l'étape suivante la plus naturelle est de se désaffilier. Malheureusement, le terme de « conflit » donné pour expliquer la désaffiliation ne révèle pas avec précision les causes profondes de celle-ci.

On remarque que le « racisme » fait partie des facteurs contribuant à la désaffiliation (13%). On peut argumenter qu'une Église qui accueille bien un COM ne manifeste concrètement aucun racisme. Un bon accueil, de la part des responsables et des membres d'une Église, est un ensemble d'attitudes et de comportements envers le COM qui lui manifestent qu'il est accepté, qu'il a de la valeur en tant qu'individu, indépendamment de son identité ethnique. Au contraire, le « racisme », comme nous l'entendons ici, est un ensemble d'attitudes et de comportements qui, d'une manière négative, soulignent les différences ethniques et la distinction entre « eux » (les COM) et « nous » (les membres français de l'Église).

Il vaut la peine de noter aussi que la grande majorité des facteurs cités comme motifs pour se désaffilier ne sont pas d'ordre religieux.

Les seuls facteurs d'ordre religieux sont : « se sentir mal à l'aise à l'égard de la doctrine ou la pratique de l'Église » (3 sur 55, ou presque 6%), et « le désir d'approfondir sa foi ailleurs » (2 sur 55, ou presque 4%). Les autres facteurs cités, tout en masquant peut-être des sentiments religieux, peuvent être considérés comme reflétant des dimensions sociales de la religion, par opposition à la dimension de croyance, et auraient pu être mentionnées par des personnes pour expliquer leur désaffiliation de n'importe quelle organisation nonreligieuse. En miroir avec les facteurs qui peuvent contribuer à une affiliation initiale, la désaffiliation apparaît donc en grande partie comme la conséquence d'une mauvaise communication personnelle et culturelle.

Tout comme la conversion et l'affiliation initiale impliquent des processus complexes et la contribution de plusieurs facteurs potentiels, il est probable que les démarches de désaffiliation sont aussi déclenchées par une combinaison de facteurs. Dans ce cas-là, les « vraies » raisons et causes sont imprégnées d'éléments structurels, personnels (émotionnels et relationnels) et spirituels qui, en partie, dépassent la capacité de l'individu à les exprimer. Dans plusieurs cas, les COM ont décrit leur désaffiliation comme un processus assez long de déconnection, caractérisé par une perte progressive de contact avec l'Église et ses membres sur une certaine durée. À la suite de cela est venue une invitation à s'affilier ailleurs, ou un déménagement dans la même ville ou ailleurs, ce qui a permis fort opportunément de mettre un terme à l'affiliation antérieure.

## **4 Implications et recommandations**

### **4.1 Concernant la conversion**

#### **4.1.1 Les théories de la conversion**

Certaines théories de la conversion disent qu'un changement d'orientation religieuse peut être compris comme le résultat d'un choix

cognitif. C'est le cas de la Théorie du choix rationnel<sup>9</sup> et du modèle économique<sup>10</sup>, pour qui le sujet est un agent actif, et non passif, de sa conversion. Selon ce type de théories de l'expérience religieuse, les gens font des choix religieux en calculant ce qu'ils imaginent être les risques et les bénéfices de leur choix. Les partisans de ces théories argumentent que les gens, quand on leur donne la possibilité de faire leur propre choix, vont opter pour la solution la plus rationnelle : celle qu'ils perçoivent comme la plus avantageuse, sur la base d'une évaluation de type « économique » des bénéfices, imaginés ou perçus, que la transaction proposée (la conversion) pourra leur apporter ou non. Ces théories de l'agent actif sont cependant dépendantes de deux conditions : 1) qu'il y ait plusieurs options disponibles, et 2) que le converti potentiel ait une réelle liberté de choix.

Par opposition aux modèles où l'agent est actif dans sa conversion, d'autres comme Kirkpatrick, James et Bourdieu ont développé des modèles où l'agent est passif. Selon ces auteurs, le converti potentiel réagit aux occasions données et aux propositions reçues non par une évaluation cognitive des options, mais sous l'influence de connaissances acquises qui conditionnent la gamme des choix possibles et leurs conséquences. D'après ces modèles, la « conversion » d'un individu s'apparente plus à une réaffirmation de la tradition religieuse qui prédomine dans sa famille, sa communauté ou sa nation. Quand on observe une conversion à une autre tradition religieuse, les théories de l'agent passif suggèrent que cela implique alors une forme de crise, où le converti potentiel est mis en contact avec un nouveau réseau social qui lui donne accès à des options religieuses alternatives.

Les théories de l'agent actif affirment que le converti potentiel fait une analyse des coûts et des bénéfices, ainsi que des choix rationnels.

---

<sup>9</sup> Rodney STARK et William BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang, 1987.

<sup>10</sup> Laurence IANNACCONE, « Religious Practice. A Human Capital Approach », *Journal for the Scientific Study of Religion* 29. 3, 1990, p. 297-314.

Mais en réalité, pour un COM se convertir au christianisme ne semble pas a priori présenter des avantages. Car il perçoit que la conversion peut entraîner une stigmatisation de la part de son milieu d'origine et donc un coût social élevé. De leur côté, les théories de l'agent passif disent que la conversion est le résultat d'une crise qui pousse le converti potentiel à explorer des réalités religieuses alternatives. Mais en fait, la majorité des COM (87%, ou 48 sur 55, d'après le Tableau 3) ne citent pas une crise personnelle comme ayant été le principal moteur de leur conversion et de leur initiative de changer de tradition religieuse en passant de l'islam au christianisme. Malgré les arguments puissants de ces deux théories de la conversion concurrentes, les récits de conversion des COM les contredisent toutes les deux. En effet, aucune ne parvient à expliquer de manière adéquate un certain nombre de motivations intérieures et d'éléments de contenu et d'expérience qui ont contribué à la conversion des COM.

Comme nous l'avons décrit plus haut, les COM se sont convertis surtout sous l'influence de relations personnelles avec des protestants évangéliques français, et de contacts avec des EPEF. Certes, la plupart des COM ont identifié de multiples valeurs attractives qui ont influencé leur conversion. Cependant celle-ci doit être comprise non seulement comme la somme d'expériences et de relations uniquement individuelles, mais comme l'aboutissement d'un processus complexe et multivalent<sup>11</sup>. Par ailleurs, les COM racontent qu'ils se sont convertis malgré la perspective de perdre du capital social et religieux, et, la plupart du temps, sans qu'une crise personnelle ait été la cause de leur conversion. À la lumière de ces conclusions, nous proposons ci-dessous une approche théorique de la conversion qui peut permettre d'expliquer de manière plus adéquate les conversions de COM.

---

<sup>11</sup> Robert W. HEFNER, sous dir., *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 27.

### 4.1.2 La conversion relationnelle-expérientielle : un motif observé parmi les COM de France

Selon nous, la conversion d'un COM peut être comprise comme un processus en trois étapes, comprenant une étape d'initiation, une étape d'évaluation et de réflexion, et une étape de continuation.

#### 4.1.2.1 L'étape d'initiation

L'étape d'initiation est composée de deux parties : d'abord, l'établissement d'une relation entre un COM potentiel et un protestant évangélique français, qui fonctionne comme une relation-pont avec la foi chrétienne<sup>12</sup> ; ensuite, une forme d'interaction expérientielle avec un contenu chrétien via une EPEF ou une source d'information chrétienne, comme une Bible, un livre sur la foi chrétienne, une émission de radio ou un film chrétiens, ou encore un rêve ou une vision imprégnés de références à la foi chrétienne.

En ce qui concerne l'établissement de relations personnelles qui ont influencé les COM qui ont participé à notre enquête, dans la plupart des cas, ils avaient développé des relations dans des contextes sociaux naturels, avec des camarades d'école ou d'université, ou des collègues de travail. Dans d'autres cas, des personnes de leur famille s'étaient converties et sont devenues pour eux des avocats de la foi chrétienne. Une COM a décrit de la manière suivante comment elle a forgé des liens avec deux chrétiennes :

Un jour, je me suis dit, « OK d'accord, je vais arrêter de prier [mes prières musulmanes] ». Il était évident pour moi que je ne priais que par habitude, et que je n'y mettais pas vraiment mon cœur. Et j'ai dit à Dieu, « Pourquoi est-ce que je suis comme ça ? Pourquoi est-ce que je me sens comme ça ? » J'ai alors commencé à prier par la fenêtre en

---

<sup>12</sup> Cette relation-pont est aussi appelée « lien culturel-affectif » (voir Henri Paul Pierre GOOREN, *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*, New York, Palgrave MacMillan Publishers, 2010 ; Lewis RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Yale University Press, 1993).

parlant à Dieu de cette manière. Un jour, après avoir prié comme ça, je suis descendue [de mon appartement d'étudiante] pour acheter de l'eau, et j'ai rencontré deux jeunes femmes qui étaient chrétiennes et qui parlaient ensemble de Jésus. J'avais une cousine chrétienne ; mais elle ne m'avait jamais parlé de Jésus, et moi je n'avais jamais eu l'idée de lui poser des questions sur Jésus. Mais ce jour-là, j'ai parlé avec ces deux chrétiennes, même si j'étais très pessimiste et que je leur disais que dans le fond il n'y a rien à espérer nulle part. Mais l'une d'elles m'a demandé si j'avais déjà essayé Jésus. Elle m'a dit que si je n'avais jamais parlé à Jésus, je n'avais aucun moyen de savoir s'il était un bon chemin ou non. Et elle m'a invitée à venir [à leur appartement d'étudiantes], pour qu'elles puissent prier pour moi. Je n'avais rien d'autre à faire ce soir-là, alors j'y suis allée. Elles m'ont accueillie chaleureusement et nous avons prié ensemble. Pour moi cela a été une grande découverte, car cette prière m'a donné un grand sentiment de paix<sup>13</sup>.

Bien qu'insatisfaite de son expérience religieuse musulmane, cette COM n'était pas à la recherche d'une autre foi religieuse. Elle exprime même qu'elle a des doutes concernant la foi en elle-même, et qu'elle n'en espère pas grand-chose de bon. Bien qu'elle reconnaisse qu'il y a une COM dans sa famille (une cousine), elle ne l'a jamais interrogée sur sa religion. On voit enfin que le contact avec les deux étudiantes chrétiennes s'est fait de manière inattendue, de même que l'interaction expérientielle avec la foi chrétienne, via la prière, qui a suivi.

### **4.1.2.2 L'étape d'évaluation-réflexion**

Après l'étape d'initiation, le converti potentiel entre dans l'étape d'évaluation et de réflexion. À ce niveau, le converti potentiel est confronté aux multiples conséquences religieuses et sociales qu'une conversion impliquerait. Il est obligé d'évaluer la pertinence de sa foi antérieure, ou de son absence de foi, à la lumière de la nouvelle option religieuse qui lui est présentée. Bien que ce processus d'évaluation soit

---

<sup>13</sup> « Sab », entretien mené par l'auteur, Paris, 13 mars 2013.

particulier à chaque converti potentiel, les éléments suivants en font vraisemblablement partie :

1. **Une comparaison entre la foi chrétienne et l'islam.** Ici, le converti potentiel vérifie si la nouvelle foi est capable de répondre aux questions de la vie d'ici-bas et dans l'au-delà. Ce processus comparatif va de pair avec une accumulation de contenus cognitifs concernant la structure, la fonction et les conséquences de la nouvelle foi. Le cœur de ce processus, pour le converti potentiel, consiste à vérifier si la nouvelle option religieuse est suffisamment praticable et crédible, à la lumière de sa vision du monde. Comme le montrent les données des récits de conversion obtenues dans les entretiens, des considérations cognitives sont présentes chez les convertis potentiels. Mais cela ne veut pas dire que leur conversion dépendra du fait qu'ils auront atteint un seuil 'minimal' objectif de contenu cognitif. Il apparaît plutôt que c'est chaque individu qui détermine s'il a atteint un seuil cognitif suffisant.
2. **Une évaluation des coûts et des bénéfices potentiels de la conversion.** Ici le converti potentiel doit considérer les coûts possibles d'une conversion, dont l'impact sur son capital social (sa famille et sa communauté) et religieux<sup>14</sup>. À cause de la nature de la transition de la tradition musulmane à la religion chrétienne, la perte de capital social et religieux est une réalité potentielle pour une personne d'origine maghrébine. Malgré le bénéfice théorique que peut apporter le fait de rejoindre une nouvelle communauté religieuse, le contexte historique, politique et culturel des relations franco-maghrébines, dans lequel s'inscrivent les EPEF, fait que le

---

<sup>14</sup> Voir IANNACCONE, « Religious Practice. A Human Capital Approach » ; RAMBO, *Understanding Religious Conversion* ; Rodney STARK et Roger FINKE, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Los Angeles, University of California Press, 2000.

converti potentiel a du mal à s'attendre à ce que les bénéfices d'une conversion soient supérieurs aux coûts<sup>15</sup>.

Cette étape d'évaluation-réflexion, où le converti potentiel tente d'évaluer si la nouvelle option religieuse mérite son approbation sur les plans affectif et cognitif, peut durer longtemps. Comme l'affirme Richardson, la conversion, surtout quand il s'agit d'une transition entre traditions religieuses, est souvent vécue comme le résultat d'une « série d'actions d'affiliation et de désaffiliation. [Dans ce cas,] les individus ont seulement décidé de se comporter en convertis, de "jouer le rôle du converti", afin de pouvoir expérimenter ou affirmer leur [nouvelle] identité personnelle ». À ce stade du processus de conversion, le converti potentiel est aussi en train de négocier avec la nouvelle communauté religieuse concernant « la participation et l'engagement qui lui seront possibles »<sup>16</sup>.

De même, Rambo note que les convertis potentiels « qui persévèrent dans leur nouvelle option religieuse après le contact initial voient leurs interactions avec leur nouveau groupe religieux d'adoption s'intensifier. A présent, les convertis potentiels apprennent davantage concernant les enseignements, le style de vie et les attentes du groupe, et on leur offre des occasions, à la fois formelles et informelles, de s'y intégrer plus pleinement ». Toujours à ce stade, « soit le converti potentiel choisit de continuer de fréquenter le groupe

---

<sup>15</sup> Il ne s'agit pas de dire que la foi chrétienne offrirait ce que Stark et Finke appellent des « récompenses dans l'au-delà » (STARK et FINKE, *Acts of Faith*, p. 88), mais que l'islam ne le ferait pas. En effet, à la fois l'islam et le christianisme promettent ce genre de récompenses à leurs fidèles. Cependant, ce qu'il est important d'observer, dans l'étape d'évaluation-réflexion (surtout au niveau 3, l'acceptation de « preuves » supra-rationnelles), c'est qu'à un certain moment le converti potentiel est convaincu du caractère préférable (de la « supériorité ») des promesses de l'option chrétienne, et que cela l'amène donc à se convertir.

<sup>16</sup> James RICHARDSON, « The Active vs. Passive Convert. Paradigm Conflict in Conversion - Recruitment Research », *Journal for the Scientific Study of Religion* 24.2, 1985, p. 172.

et de s'y investir davantage ; soit l'ami(e) qui a introduit le converti potentiel dans le groupe œuvre pour que l'interaction se poursuive, avec l'espoir que cela va encore donner à la personne des occasions d'être persuadée de se convertir »<sup>17</sup>.

Malgré la complexité de ce processus d'évaluation-réflexion, les COM qui ont mentionné un événement surnaturel dans leur récit de conversion<sup>18</sup>, ont eu une étape d'évaluation beaucoup plus courte. C'est que dans ces cas-là, l'impact de l'expérience surnaturelle a provoqué une accélération de l'évaluation cognitive et affective, comme cela était arrivé à l'Apôtre Paul (cf. Ac 9). Voici comment un COM a décrit l'impact d'une expérience surnaturelle sur sa conversion :

Je continuais à vivre des moments très difficiles. Je continuais à boire [de l'alcool] comme avant. Mais après un certain temps, je me suis rappelé ce que [cet ami] m'avait dit à propos de Jésus. Après environ trois mois, je l'ai appelé et je lui ai dit : « Mourad, est-ce qu'on peut se voir ? Et ce Jésus, est-ce qu'il peut faire quelque chose pour moi ? Est-ce qu'il peut vraiment me guérir ? » Il m'a répondu : « Oui, Jésus peut faire quelque chose pour toi ». Et donc nous nous sommes retrouvés dans une Église où il m'avait invité. J'ai découvert que c'était une Église nordafricaine, j'ai vu que les chrétiens qui étaient là étaient de toute évidence des NordAfricains. Cela m'a étonné, car je n'avais encore jamais vu un seul chrétien nordafricain, que ce soit un Kabyle, un Marocain ou un Tunisien. Et j'ai été vraiment touché de voir cette communauté de maghrébins composée de chrétiens... Ce même soir, ayant vu tout ça [la communauté de chrétiens nordafricains], j'ai accepté Jésus... Et ayant donné ma vie pour Jésus, c'est là qu'il s'est passé un miracle dans ma vie. Cette même nuit, j'ai senti quelque chose que je n'avais encore jamais connu entrer en moi. J'ai senti une joie qui est entrée en moi en une fraction de seconde. Une joie est entrée en moi, qu'il m'était impossible de contrôler. J'étais submergé. En trois

---

<sup>17</sup> RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, p. 102.

<sup>18</sup> 13 sur 55 COM (voir tableau 3, ci-dessus).

mois, j'ai été délivré de tout, y compris de l'alcool et de la cigarette. J'ai été délivré de la peur, et de tout le stress et l'anxiété<sup>19</sup>.

Malgré le fait que ce COM risquait potentiellement de perdre un certain capital social et religieux, son expérience surnaturelle a accéléré son processus d'évaluation cognitive et affective, le conduisant à se convertir puis à s'affilier à une Église locale composée de COM.

### 4.1.2.3 Acceptation de « preuves » supra-rationnelles

L'évaluation et la vérification de la nouvelle option religieuse à la lumière des anciennes convictions religieuses, ainsi qu'au calcul des coûts potentiels, sont relativisées lorsque le converti potentiel se retrouve face à des « preuves » supra-rationnelles. La conversion devient dès lors irrésistible. Des COM ont décrit de la façon suivante comment ils ont reçu la conviction que la nouvelle option religieuse était la plus préférable et la plus satisfaisante :

- « Je me suis finalement converti quand j'ai senti la présence de Dieu dans mon appartement... J'ai senti l'amour de Dieu... et alors j'ai compris ce que disait la Bible quand elle disait "Dieu est amour". » (Un homme kabyle d'Algérie, âgé de 42 ans).
- « À la demande de cette amie proche, j'ai assisté une fois à une réunion d'Église. J'ai ressenti une certaine chaleur, et ça m'a fait pleurer. J'ai même dit les mots "Jésus est Dieu". J'avais peur et j'avais la paix en même temps. A un moment, j'ai couru hors de l'Église, mais le pasteur m'a vue et il m'a demandé ce qui s'était passé. Il m'a donné une Bible. Plus tard, mon amie aussi m'a donné une Bible. Dans l'avion pour rentrer chez moi, une femme m'a donné une Bible. Ce jour-là, j'ai demandé à Dieu de me donner un signe. La semaine d'après, pendant que je mangeais mon déjeuner dans le parc, une femme s'est présentée à moi, elle m'a donné une Bible et m'a invitée

---

<sup>19</sup> « Moh », entretien mené par l'auteur, Paris, 1er novembre 2013.

à l'Église le jour suivant. J'y suis allée ; et quand le pasteur a fait un appel, je me suis avancée devant pour accepter Jésus. » (Une femme marocaine, âgée de 30 ans).

Gordon Allport a théorisé ce phénomène comme suit :

La sorte de vérification la plus communément acceptée est une forme ou une autre d'expérience immédiate, qui convainc la personne qui l'a vécue, mais pas forcément les autres. C'est un secret particulier aux religions qu'elles réussissent à apporter à l'individu une glorieuse assurance qui ne ressemble à rien d'autre dans la vie ; une tranquillité, une aide toujours présente dans l'adversité, qui facilite les prochains pas à faire, quelles que soient les circonstances qui embrouillent la vie... Cette expérience d'une « solution trouvée » est souvent mêlée à un certain degré de perception mystique. On a tendu la main, et on sent qu'en réponse elle a été saisie. On a lancé un cri, et on a entendu une réponse. Quiconque a l'occasion de vérifier sa foi de cette manière possède des « preuves » qui pour lui ne sont pas moins convaincantes que la perception sensorielle qui valide ses croyances concernant le monde qui l'entoure<sup>20</sup>.

Dans chacun de ces cas, que l'étape d'évaluation-réflexion soit prolongée ou accélérée, le converti potentiel est finalement convaincu du fait que la nouvelle option religieuse est satisfaisante et préférable, il accepte les « preuves » surnaturelles et se convertit.

#### **4.1.2.4 L'étape de continuation**

Le processus de conversion passe de l'étape d'évaluation-réflexion à l'étape de continuation au moment de la conversion du COM. L'étape de continuation est marquée par une poursuite du processus d'affiliation, qui le plus souvent a commencé lors de l'étape d'initiation auprès de la nouvelle communauté religieuse. Dans le cas des COM, il s'agit des EPEF. Comme l'argumente Rambo, la « mutation sociologique

---

<sup>20</sup> Gordon ALLPORT, *The Individual and His Religion. A Psychological Interpretation*, Londres, Macmillan Publishing Co., 1967, p. 139.

qui résulte de la nouvelle identité du converti l'amène à entrer dans une nouvelle famille, avec des frères et sœurs et un Père céleste »<sup>21</sup>. Ce processus de poursuite de l'affiliation implique également l'acquisition de contenus cognitifs et une habitude au vocabulaire et aux rituels de la nouvelle communauté religieuse. Diane Austin-Broos nous aide à mieux comprendre ce processus.

Le langage des convertis n'exprime pas seulement une simple rupture culturelle et l'abandon d'une vie sociale désormais révolue, mais aussi l'établissement de nouvelles relations. La dimension publique de la nouvelle appartenance s'exprime par une nouvelle identité qui s'inscrit dans une nouvelle communauté, et qui est définie à travers le regard des autres... La conversion, qui est un type de passage, implique de négocier pour soi-même une nouvelle place dans le monde. La conversion, comme passage, est aussi une quête : quête pour se retrouver chez soi dans un monde perçu comme turbulent et contraignant, et, d'une manière particulière, comme étant sans valeur... Elle implique un processus continu d'insertion dans des formes de pratique et de croyance, dans des dispositions rituelles et une expérience somatique. Les passages culturels en général, et le passage de la conversion en particulier, sont plus qu'un simple déplacement ou qu'une simple migration. La conversion, c'est un être acculturé qui arrive à un autre endroit particulier<sup>22</sup>.

Cela indique que la communauté, en l'occurrence l'Église, ainsi qu'une relation personnelle avec un représentant de la nouvelle option religieuse, constituent des catalyseurs importants d'une conversion (voir Tableau 3, ci-dessus). Cette donnée semble confirmer le fait que l'affiliation initiale à une EPEF locale est quelque chose d'important pour le processus de conversion d'un COM.

---

<sup>21</sup> RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, p. 17.

<sup>22</sup> Diane AUSTIN-BROOS, « The Anthropology of Conversion: An Introduction », In *The Anthropology of Conversion*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 2.

### 4.2 Concernant l'affiliation

Comme nous l'avons vu, la conversion ne doit pas être considérée comme une expérience religieuse ayant des implications uniquement au niveau de l'individu, sans impact sur son statut social et son contexte social. En effet, par définition la conversion religieuse implique des changements de croyances et de comportements de base. Changements qui sont inséparables de l'adoption d'un nouveau contexte religieux et d'un engagement dans une nouvelle communauté de foi<sup>23</sup>. La conversion est donc un phénomène aux répercussions sociales et collectives, et non seulement théologiques et individuelles. Autrement dit, pour être complète, une conversion requiert une identification active<sup>24</sup> à une nouvelle communauté de foi.

Les récits d'expériences de conversion recueillis durant la Phase I et la Phase II de notre projet indiquent que pour l'immense majorité des COM, le processus d'affiliation à une EPEF locale était inséparable du processus de conversion lui-même. En effet, le processus d'affiliation à une EPEF locale était déjà engagé quand le processus de conversion s'est développé. En d'autres termes, le fait que le processus de conversion soit si étroitement lié à l'assistance et à la participation aux rassemblements réguliers de l'Église, ainsi qu'au développement des liens culturels affectifs, semble indiquer que la conversion et l'affiliation ont été des processus simultanés.

Les résultats de la présente recherche semblent donc montrer que la conversion et l'affiliation, pour le COM, ont lieu de manière concomitante. Ce processus complexe est motivé par un certain nombre de facteurs qui varient d'une personne à l'autre. Mais pour la majorité d'entre elles, ces facteurs paraissent répondre à des besoins religieux. Besoin satisfaits en partie par la mise en œuvre de pensées et

---

<sup>23</sup> Voir RICHARDSON, « The Active vs. Passive Convert » ; RAMBO, *Understanding Religious Conversion*.

<sup>24</sup> Ce que nous appelons « affiliation » dans le cadre de cette recherche.

d'actions qui sont représentées dans les motifs expérientiel et affectif de la conversion. C'est pourquoi la conversion et l'affiliation, dans le cas d'un COM, doivent être comprises conceptuellement comme des processus simultanés.

Cependant, comme relevé dans le Tableau 7, le fait que 80% des COM se désaffilient de leurs EPEF de première affiliation, et qu'ensuite 60% se désaffilient de leur EPEF de deuxième affiliation, suggère que malgré la force des valeurs attractives qui ont conduit à la conversion-affiliation, quelque chose se passe qui provoque une désaffiliation<sup>25</sup>. Dit autrement, au cœur du processus de conversion et d'affiliation se trouve le concept d'identité. Pour le COM, le processus de conversion-affiliation implique une négociation entre plusieurs identités potentielles. Identités qui entraînent chacune des rôles, des règles de conduite et des conséquences sociales particulières. L'utilisation de modèles permettant de distinguer entre les normes et valeurs qui sont culturelles et celles qui sont religieuses, comme le « Cultural Value System »<sup>26</sup> peut mettre en lumière certaines perspectives. À savoir, les individus possèdent et utilisent des valeurs culturelles distinctes des valeurs religieuses, dans le processus de (re)construction de leur identité. Au niveau de l'impact de la conversion-affiliation sur la (re)construction de l'identité religieuse du COM, il vaut la peine de noter plusieurs aspects :

1. Les COM n'ont pas de problème à s'identifier eux-mêmes comme « chrétiens ». Malgré l'opposition de leurs familles et leurs communautés à leur conversion de l'islam au christianisme, opposition que les COM décrivent souvent, le processus de conversion-affiliation qu'ils vivent les aide à affirmer leur nouvelle identité religieuse.

---

<sup>25</sup> Dans certains cas, une désaffiliation permanente.

<sup>26</sup> Pieter BOERSEMA, « Samenvatting en toepassing van het CRWS model », *Academia.edu*, juin 2015, p. 1-50.

2. Bien que les COM adoptent les normes prescrites par les EPEF<sup>27</sup> afin de s'affilier, ils conservent certaines valeurs culturelles différentes<sup>28</sup> de celles des évangéliques français. Parfois, cela peut engendrer des difficultés de communication, et peut conduire à une désaffiliation.

À ce moment-là se produit un conflit intérieur qui met à l'épreuve la force de l'affiliation du COM. L'Église d'accueil ne semble pas faire de distinction entre les aspects religieux et les aspects culturels de sa doctrine et de sa pratique. Du fait qu'elle considère son expression de la foi religieuse comme normative, elle attend des nouveaux arrivants qu'ils adoptent ses propres normes et ses valeurs comme un indicateur de l'authenticité de leur conversion et du sérieux de leur affiliation. Le nouvel arrivé, quant à lui, surtout s'il vient d'une culture très différente, débarque dans l'Église

avec son propre bagage culturel à l'intérieur de lui, qui peut être très conséquent. Il se retrouve alors face aux valeurs de l'Église, valeurs qu'elle estime naturellement être bonnes, sensées et normales, mais qui parfois ne sont pas du tout bibliques, mais simplement des éléments culturels<sup>29</sup>.

3. Les différences culturelles concernant les valeurs, comme une orientation fortement collective, ou des rôles bien définis entre hommes et femmes, résistent aux changements induits par la conversion. En d'autres termes, la conversion religieuse, qui est par définition « un changement de l'orientation [religieuse] dans la vie d'une personne »<sup>30</sup>, influence en priorité le cadre spirituel de

---

<sup>27</sup> P. ex., se réunir pour le culte le dimanche matin, parler le français, accepter une conception égalitaire de l'autorité religieuse, etc.

<sup>28</sup> Comme le mode de décision collectif, une préférence pour des rôles différenciés entre hommes et femmes, etc.

<sup>29</sup> Wayne T. DYE, « Toward a Cross-Cultural Definition of Sin », *Missiology: An International Review* 4.1, 1976, p. 28.

<sup>30</sup> RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, p. 2.

cette personne, et apparemment beaucoup moins les aspects nonreligieux de sa culture<sup>31</sup>.

Hofstede explique ces changements de manière convaincante. Selon lui :

Il est évident...que la conversion religieuse n'entraîne pas un changement complet des valeurs culturelles. Les complexes de valeurs qui s'expriment concernant des dimensions comme le degré de distance qu'il faut respecter envers les personnes qui détiennent le pouvoir, l'individualisme ou le collectivisme, la définition de la masculinité et de la féminité, et le rapport à l'incertitude (s'il faut l'éviter ou l'accepter) semblent avoir survécu après des conversions religieuses<sup>32</sup>.

4. Ces différences de valeurs culturelles, qui résistent aux changements induits par la conversion, font que le COM peut en partie continuer de s'identifier lui-même comme une personne originaire du Maghreb, malgré sa conversion. En même temps, ces différences persistantes peuvent aussi être des barrières presque invisibles qui empêchent une affiliation à long terme et qui demeurent une source de problèmes de communication entre les deux communautés.

### 4.3 Concernant l'ecclésiologie

Une EPEF locale est confrontée au défi : réussir à accueillir et à intégrer de nouvelles personnes potentiellement différentes les uns des autres et de la communauté. Dans ce contexte, la question des normes culturelles et religieuses devient centrale, si l'on veut que l'affiliation des nouvelles personnes soit une réussite. Mais il y a aussi

---

<sup>31</sup> Note d'éditeur : voir l'article de Hannes WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur », *Théologie Évangélique*, vol 12.1 et 12.3, 2013, p 69-85, 61-68.

<sup>32</sup> Geert HOFSTEDÉ, *Cultures and Organizations, Software of the Mind. Intercultural Cooperation and Its Importance for Survival*, New York, McGraw-Hill, 1997, p. 131.

le fait que l'identité culturelle et religieuse de l'Église locale peut elle-même évoluer sous l'effet de l'arrivée de personnes dont les valeurs et normes sociales, culturelles et religieuses sont différentes. À la lumière de ces défis, la perspective de l'affiliation à long terme des COM à des EPEF pose certaines questions.

Les EPEF vont-elles demeurer monoethniques au niveau de leurs normes et valeurs culturelles et religieuses ? Ou bien, confrontées avec cette réalité inévitable de la volonté des COM (et d'autres) de s'affilier à long terme, vont-elles trouver une manière d'accueillir cette nouvelle réalité multiculturelle et multiethnique ? Pour y parvenir, on peut se demander si telle ou telle EPEF a la capacité et les compétences nécessaires pour développer un politique d'intégration de nouvelles personnes dans le but de devenir une Église multiculturelle ? Dans ce cas-la, est-il possible d'avoir une place pour que les différents sousgroupes ethniques et culturels expriment leurs caractéristiques culturelles et ethniques distinctes, même dans le cadre du culte et dans la vie communautaire de l'Église ? Ou bien telle EPEF a-t-elle plutôt choisi comme objectif d'assimiler les nouvelles personnes, en effaçant les sousgroupes pour atteindre une « unité » sociale, culturelle et religieuse ? Dans ce cas-là, elle viserait la monoculturalité. Dans ce dernier cas, cette Église va-t-elle encourager et soutenir l'établissement d'autres Églises monoculturelles, mais dont les valeurs culturelles et religieuses seront cette fois-ci celles des COM ou d'autres communautés ethniques ?

Certains COM ont parfois l'occasion de s'affilier à des EPEF qui paraissent à première vue multiethniques et multiculturelles. Cependant, bien que ces Églises semblent vouloir encourager une intégration des nouvelles personnes, plus tard il s'avère qu'elles exigent en fait une assimilation à la culture dominante. Il y a deux cas de figures qui se présentent : soit l'affilié avait l'intention d'adopter le nouvel ensemble de valeurs et de normes culturelles qui sont celles de son Église, soit il n'en avait pas l'intention au départ. Dans ce dernier

cas, il est amené peu à peu à laisser les valeurs et normes culturelles et religieuses dominantes de l'Église accueillante remplacer celles qu'il avait apportées et cela dans le but de pouvoir établir un réseau de relations personnelles dans l'Église. Dans les deux cas, les normes et valeurs culturelles et religieuses du COM qui diffèrent de celle de la culture de l'Église d'accueil sont finalement « perdues ». Elles sont remplacées par les normes et valeurs de cette Église, qui sont celles de la culture dominante et du contexte religieux majoritaire.

L'exemple récent de ce qui s'est passé dans une EPEF de Grenoble peut nous éclairer à ce sujet. L'Église en question a été implantée dans les années 1970 par une famille française qui avait passé des années en Algérie, et qui était revenue en France avec l'étiquette de « pieds-noirs »<sup>33</sup>. Actuellement, la congrégation comprend plusieurs COM, dont certains qui en sont membres depuis de nombreuses années, et d'autres qui se sont affiliés à cette Église après s'être désaffiliés d'autres communautés. Des personnes d'origine maghrébine, comme on le voit, font partie de l'histoire de cette Église depuis longtemps.

Or, lors d'une réunion récente de la congrégation, en décembre 2014, un des COM a annoncé qu'il souhaitait commencer un petit groupe de rencontre dans son appartement. Il a expliqué que le but de ce petit groupe serait de fournir un contexte culturel dans lequel des personnes d'origine maghrébine et aux normes et valeurs culturelles maghrébines se sentiraient à l'aise. Par exemple, l'animateur et les participants utiliseraient la langue arabe. Tout cela faciliterait l'accès de ces personnes d'origine maghrébine aux concepts chrétiens et à la Bible. En réponse à cette proposition, le pasteur-adjoint de cette EPEF a dit qu'il ne trouvait pas que c'était une bonne idée d'avoir un petit groupe où l'on communique en arabe. Selon lui, les personnes de l'Église devaient « s'intégrer », et le fait de créer des groupes où l'on

---

<sup>33</sup> Le terme « pieds-noirs » désigne les citoyens français qui ont été rapatriés d'Algérie en France pendant et après la Guerre d'Algérie (1954-1962).

parle arabe ne contribuait pas à cette intégration<sup>34</sup>. En réalité, en appelant les personnes à s'intégrer, et en insistant sur l'importance de l'intégration, ce pasteur mettait en avant la nécessité d'une assimilation, comme le montre son choix du français comme langue unique de communication dans l'Église.

D'un côté, on peut argumenter que la formation de sousgroupes ethniques dans une Église locale risque de saper la création d'une communauté chrétienne capable de rendre visible pour le monde l'unité que donne Jésus-Christ. Ce genre d'enclaves ethniques, qui sont souvent le résultat de différences linguistiques, renforcent les particularités ethniques et culturelles et encouragent la séparation et la ségrégation. Dans le cas des COM en France, cela véhicule tout un tas de messages négatifs en rapport avec les réalités historiques, politiques et sociales de la période coloniale. Cependant, on peut aussi argumenter que la formation de sousgroupes ethniques a des effets bénéfiques pour les immigrés, en particulier ceux de première génération. Car, selon Ebaugh et Cahfetz, on leur donne des occasions « d'être à l'aise pour communiquer, pour échanger des nouvelles et des cancons concernant leur pays d'origine, et pour célébrer et renforcer leur identité ethnique »<sup>35</sup>. Ces sousgroupes ethniques, dans le cadre d'une EPEF ou sous la forme d'Églises de COM, fournissent un espace pour la préservation et la reproduction de l'identité ethnique et culturelle, d'une part. D'autre part, ils favorisent des réseaux sociaux à l'intérieur du groupe ethnique, et donnent des occasions d'apprendre ou pratiquer la langue de son groupe culturel et de l'utiliser pour le culte<sup>36</sup>. Enfin, il y a la réalité importante qu'un sousgroupe ethnique

---

<sup>34</sup> Conversation téléphonique avec un collègue de Grenoble, 17 décembre 2014.

<sup>35</sup> Helen Rose EBAUGH et Janet Saltzman CHAFETZ, *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, p. 88.

<sup>36</sup> Kathleen GARCES-FOLEY, « New Opportunities and New Values. The Emergence of the Multicultural Church », In *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 612.1, 2007, p. 213.

parlant sa propre langue peut faciliter, pour certaines personnes, l'accès à du contenu religieux, qui autrement leur demeurerait inaccessible<sup>37</sup>.

Graces-Foley avance l'argument le plus fort contre l'objectif assimilationniste. Elle estime que cet objectif pousse « les membres d'Église à s'assimiler à un noyau culturel commun ». Il leur demande, jusqu'à un certain point, de rejeter leur héritage culturel, linguistique et ethnique distinctif, d'une part. D'autre part, il les pousse à adopter les normes culturelles et religieuses de l'EPEF à laquelle ils sont affiliés afin de pouvoir participer au culte et à la vie communautaire<sup>38</sup>. En général, il semble qu'en France un objectif assimilationniste sous-tend l'attitude de la population envers les immigrés. Cette attitude est renforcée par la conviction qu'il faut inculquer à tout le monde un ensemble commun d'idéaux républicains, ainsi que certaines valeurs et normes. Cela permet de parvenir à une société qui partage des objectifs communs et qui soit capable de les atteindre. La situation est cependant un peu différente en ce qui concerne les EPEF. Il semble que leur pratique assimilationniste est plutôt motivée par l'idée que la seule chose qui compte c'est l'identité religieuse de l'individu. Cette idée semble être basée sur des textes bibliques comme Galates 3.28 (voir ci-dessous). Selon nous, cette idée reflète une compréhension naïve et insuffisante de l'importance de la culture et du rôle des normes et valeurs culturelles dans la définition et le maintien de l'identité personnelle et de groupe.

Garces-Foley nous sensibilise à un des arguments en faveur de la promotion de l'identité religieuse aux dépens de l'identité culturelle. Elle estime que :

Les Églises multiculturelles qui découragent les liens ethniques ou les expressions culturelles « nonaméricaines » [ou nonfrançaises]

---

<sup>37</sup> Du fait qu'elles ne connaissent pas la langue majoritaire du pays d'accueil.

<sup>38</sup> GARCES-FOLEY, « New Opportunities and New Values. The Emergence of the Multicultural Church », p. 214.

s'appuient sur l'idée que pour un chrétien, son identification à Jésus-Christ doit abolir tous les autres engagements. Par l'expérience de laisser mourir le « moi » non racheté et de naître de nouveau, les distinctions « mondaines » fondées sur l'ethnicité et la culture sont censées être effacées ou absorbées par notre nouvelle identité en Christ. Pour soutenir cette position, on cite fréquemment ce passage du Nouveau Testament dans Galates 3.28 : « Il n'a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, ni homme ni femme, car vous êtes tous un en Christ Jésus. » Appliqué au problème des divisions ethniques, ce passage déclare que les autres sont des personnes comme nous, et qu'il ne faut pas les juger par la couleur de leur peau. Mais on se sert aussi de cet impératif pour aller jusqu'à refuser de reconnaître le phénomène de l'affiliation à des groupes ethniques<sup>39</sup>.

En réponse à cet argument, il est possible de relever certaines perspectives qui tiennent mieux compte de ce qu'affirme ce texte biblique dans son contexte et de l'importance des réalités culturelles.

Premièrement, il y a le contexte de Galates 3.28. La négation des différences ethniques, sociales et de sexe exprimée dans ce passage doit être placée dans le contexte du salut et de la conversion, et non dans celui de l'ecclésiologie et de l'affiliation. Galates 3 parle, en effet, du fait que le processus de la conversion est disponible et ouvert pour tous à égalité, indépendamment du sexe, du statut social ou de l'appartenance ethnique. Aux versets 1 et 2 de ce même chapitre, l'apôtre Paul commence son argumentation en demandant à son auditoire, l'Église des Galates, de se souvenir de l'origine de leur foi en Christ : « Avez-vous reçu l'Esprit (preuve d'une foi authentique) par les œuvres de la Loi, ou en entendant le message de la foi ? » La réponse à la question de Paul<sup>40</sup>, qui est exprimée de manière implicite et non explicite, apparaît progressivement dans l'argumentation au cours du reste du chapitre. L'apôtre démontre aux Galates que leur relation à Jésus-Christ, qui est un résultat de la « conversion », pour employer le

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> « En entendant le message de la foi ».

mot utilisé dans la présente recherche, dépend de la foi et non des œuvres. Ensuite, la point fort de son argumentation se trouve aux versets 26 à 28 : le salut est une question de foi et non de bonnes œuvres, en particulier les œuvres commandées aux Juifs par la Loi. Ce salut est disponible pour tous, quels que soient leur appartenance ethnique, leur statut social ou leur race. Les versets 26 et 27 soulignent avec force le fait que le salut a une visée très étendue : « Car vous êtes tous fils de Dieu, à travers la foi en Christ Jésus [...] vous tous qui avez été baptisés en Christ »<sup>41</sup>. Il semble assez clair que l'argumentation et le contexte de ce passage se limitent au salut (la conversion). De ce fait, le passage ne dit rien sur l'affiliation à une Église locale. Donc, affirmer que ce texte peut être appliqué à l'affiliation dans une Église est plutôt injustifié. En effet, ce passage ne dit rien sur la place ou la légitimité des différences culturelles, sociales ou de sexe dans l'Église locale.

Deuxièmement, il est inexact d'affirmer que l'assimilation des cultures étrangères est un impératif biblique. On ne peut pas justifier bibliquement, non plus, qu'une culture donnée n'a qu'une capacité religieuse limitée, qui la rend incapable de rendre un culte à Dieu ou de promouvoir une vie communautaire appropriée. Donc, dire que la culture religieuse d'accueil doit effacer la culture minoritaire revient à nier la possibilité que chaque culture en soi offre des façons uniques et valables de comprendre et d'adorer Dieu. Selon DeYoung, et al : « Si des congrégations multiraciales (ou multiethniques, ou multiculturelles) conduisent à l'assimilation, cela sonne le glas pour certaines cultures irremplaçables, et ces Églises causent finalement la perte de façons uniques de comprendre et d'adorer Dieu »<sup>42</sup>.

Ceux qui affirment que des groupes parlant l'arabe ou le kabyle au sein d'une EPEF ne contribuent pas à l'intégration, et donc que des membres de l'Église ne doivent pas organiser de tels groupes,

---

<sup>41</sup> C'est l'auteur qui le souligne.

<sup>42</sup> Curtiss Paul DEYOUNG *et al.*, *United by Faith. The Multiracial Congregation as an Answer to the Problem of Race*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 139.

semblent dire que la langue arabe ou la langue kabyle ne sont pas valables pour la foi chrétienne telle qu'elle est vécue en France. Ils sous-entendent aussi que les cultures et expressions culturelles qui sont en lien avec ces deux langues n'ont aucune place dans les EPEF. Une telle position établit des limites culturelles autour de l'Église, et peut communiquer le message que la culture française, portée par ce vecteur privilégié qu'est la langue française, est la seule expression valable au sein de l'Église de France. Cette position risque de communiquer le message que ceux qui veulent se convertir en France doivent devenir Français (et apprendre à parler français !) avant de pouvoir le faire.

Troisièmement, la position assimilationniste, surtout si elle est adoptée par une Église de la culture d'accueil<sup>43</sup> et appliquée aux nouveaux arrivants d'origine immigrée<sup>44</sup>, risque de remplacer l'ancien colonialisme politique et culturel par une sorte de colonialisme théologique et ecclésiologique. Cela peut se traduire par le fait d'insister trop pour que le culte et la vie communautaire reflètent exclusivement les normes et valeurs de l'Église locale du pays d'accueil. Comme le dit Charles Kraft :

La tentation, c'est de considérer l'accueil de Dieu envers les personnes en tant que membres de groupes ethniques (ce qui est la manière dont Dieu accueille dans la Bible) comme une mesure uniquement temporaire. Nous pouvons et devons rejeter une telle attitude comme indigne d'un chrétien. Comme soutien à l'attitude en question, il est courant de citer Galates 3.28 hors de son contexte et de l'opposer à tout le reste des Écritures, en prétendant que Dieu est en faveur d'une société uniforme comme celle de la tour de Babel<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Ce qui est le cas des EPEF.

<sup>44</sup> Ce qui est le cas des COM.

<sup>45</sup> Charles KRAFT, « An Anthropological Apologetic for the Homogeneous Unit Principle in Missiology », *Occasional Bulletin of Missionary Research* 2.4, 1978, p.121.

L'attitude dénoncée ci-dessus reflète une sacralisation des normes culturelles, qui naît de la conviction partagée que les formes culturelles de telle congrégation locale (ou plus largement, de telle famille d'Églises) sont en soi « chrétiennes », et que celles qui sont apportées par les immigrés ne le sont pas<sup>46</sup>. Tout argument qui se sert d'objectifs assimilationnistes, sous prétexte d'établir une unité chrétienne, choisit d'ignorer l'existence et la légitimité de valeurs culturelles et religieuses différentes. De plus, une position qui prend parti pour certaines formes culturelles (dans ce cas précis, celles du protestantisme évangélique français) contre d'autres risque « de faire du christianisme une religion civile servant à justifier nos habitudes culturelles »<sup>47</sup>.

Mais une EPEF peut choisir de refuser ces objectifs assimilationnistes et la tendance à vouloir qu'une Église<sup>48</sup> ait toujours des expressions mono-ethniques dans son culte et sa vie communautaire<sup>49</sup>. Et cette EPEF peut choisir d'autres alternatives, comme celles qui suivent :

1. Adopter un objectif intégrationniste, où l'on reconnaît et encourage les normes et valeurs culturelles et religieuses légitimes des nouveaux arrivants d'origine immigrée. Cet effort intégrateur est

---

<sup>46</sup> D'une façon similaire, les missionnaires européens et nordaméricains, au cours des deux derniers siècles, ont souvent importé sur leurs lieux de mission une certaine uniformité de formes culturelles et d'expressions de la foi chrétienne (Dye, 1976 ; Kraft, 2005). En faisant cela, ils exerçaient une certaine hégémonie religieuse dans la droite ligne du colonialisme politique et culturel exercé par leurs gouvernements occidentaux.

<sup>47</sup> Paul HIEBERT, « Critical Contextualization », *Missiology : An International Review* XII. 3, 1984, p. 288.

<sup>48</sup> Le flux continu de l'immigration vers la France laisse peu de doute concernant le fait que les Églises locales vont continuer à être confrontées aux défis posés par l'affiliation de nouveaux arrivants d'origine immigrée. Et donc, en conséquence de cette immigration permanente, l'Église locale ne pourra jamais relâcher ses efforts pour intégrer une population de nouveaux arrivants d'autres origines.

<sup>49</sup> Par l'éradication, intentionnelle ou non, des normes et valeurs culturelles et religieuses des convertis affiliés d'origine immigrée.

un exercice perpétuel pour comprendre et légitimer des normes et valeurs culturelles et religieuses appropriées qui diffèrent de celles de l'Église d'accueil. Cet objectif intégrationniste peut impliquer la formation de sousgroupes composés de populations distinctes sur le plan ethnique et linguistique qui sont représentées dans l'Église.

2. Encourager l'implantation d'Églises ethniques et monoculturelles, pour permettre le développement et la propagation de toute la gamme de normes et de valeurs culturelles et religieuses existantes.

La création d'Églises multiethniques, ainsi qu'une discussion des questions structurelles, théologiques et ecclésiologiques que cela implique, sont hors des limites de la présente recherche. Cependant, les résultats de notre recherche peuvent permettre certaines suggestions, notamment en rapport avec la nature relationnelle de l'Église, si l'on choisit d'accepter et de considérer comme légitimes des ensembles divers de valeurs et de normes culturelles.

Premièrement, les EPEF doivent reconnaître que le COM qui entame un processus d'affiliation avec une Église apporte avec lui des normes et valeurs à la fois culturelles et religieuses. Normes et valeurs qui, comme notre recherche l'a démontré, sont très différentes de celles des Français, mais qui ne sont pas a priori inférieures ou illégitimes dans le cadre du culte et de la vie communautaire. Selon Kraft :

Il faut reconnaître que les cultures sont essentiellement égales (plutôt que supérieures ou inférieures les unes aux autres), en ce qui concerne au moins trois choses : 1) le fait qu'elles sont adéquates pour ceux qui y sont immergés, 2) le fait que le péché de l'être humain se manifeste dans chacune d'elles et à travers chacune d'elles, et 3) leur utilité potentielle comme véhicules de l'interaction de Dieu avec l'humanité<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Charles H. Kraft et Margeurite Kraft, *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, 2<sup>e</sup> éd. Maryknoll, Orbis Books, 2005, p. 52.

Comme nous avons suggéré plus haut, lorsque nous avons comparé certaines normes et valeurs des COM et des EPEF avec le Cultural Value System, la différence entre les deux groupes ne se manifeste pas par l'absence de certaines valeurs chez les uns ou les autres, mais plutôt dans l'intensité de ces valeurs et dans l'importance relative qui leur est attribuée.

Deuxièmement, les EPEF tout comme les COM doivent apprendre à adopter des normes et des valeurs qui puissent leur permettre de réduire la tension qui existe entre eux. Une stratégie pour arriver à cela nous est fournie par l'exemple d'une congrégation multiethnique de Los Angeles, en Californie, connue sous le nom de Mosaic. Cette Église est située dans le quartier des artistes de Los Angeles. Elle se compose d'environ 30% d'anglo-américains, 30% d'asiatiques et 30% d'hispaniques. Depuis ses débuts, cette Église a dû faire face au défi de choisir entre l'intégration et l'assimilation, et à des questions autour de l'identité individuelle et collective. Pour répondre au défi de l'affiliation et de l'intégration des convertis, elle a finalement adopté une sorte de « métanarration », qui oriente les identités individuelles et aligne les différences culturelles et ethniques en se référant à un ensemble de normes d'un ordre supérieur, ce que Gerardo Marti appelle une « transcendance ethnique ». Pour Mosaic, la transcendance ethnique est le résultat d'un processus dirigé par les

responsables spirituels, qui construisent une nouvelle identité inclusive qui redéfinit les relations entre personnes de différentes origines ethniques... En interaction avec des affiliés potentiels, les responsables...trouvent un terrain commun qui permet de transcender complètement les identités ethniques et celles fondées sur le statut social, et qui permet de se rapprocher d'une nouvelle identité partagée et fondée sur une nouvelle base d'affinité et de légitimité. L'honneur dû au statut, qu'il soit revendiqué à travers l'appartenance à un groupe ethnique ou par d'autres moyens, soustend la légitimité

nécessaire pour une réorientation de l'identité, sur la base d'une mission communautaire commune<sup>51</sup>.

Cette mission communautaire commune, qui elle-même est dérivée de l'identité religieuse adoptée explicitement par Mosaic, fournit le contexte culturel à partir duquel des normes et des valeurs compatibles et opérationnelles sont définies et qui, lorsqu'elles sont adoptées et suivies, réduisent la tension qui peut exister entre les différents acteurs ethniques.

Enfin, les résultats des entretiens concernant l'affiliation à long terme (Tableau 5) indiquent qu'une la grande majorité des COM sont motivés par des facteurs affectifs et relationnels. Bien plus que les qualités qui font qu'une Église fonctionne de manière efficace en tant qu'organisation, et bien plus que l'orientation théologique des dirigeants de l'Église, c'est la dimension relationnelle que recherche le COM. Ces liens affectifs et relationnels importent pour le COM lorsqu'il négocie son affiliation ou envisage une désaffiliation. Melvin Williams confirme cela dans son étude sur une congrégation pentecôtiste noire en Amérique, lorsqu'il dit que « l'Église accorde du statut social, et offre de la mobilité sociale et des récompenses sociales à l'intérieur de ses murs »<sup>52</sup>. En d'autres termes, l'Église fournit un espace où les membres peuvent façonner un nouvel ordre sociétal, qui comprend jusqu'à un système de récompenses sociales. Williams poursuit en disant :

Il existe un système de statuts dans chaque congrégation, et dans cet espace, loin des statuts sociaux que l'on trouve dans la société, qui sont fondés sur l'inégalité et la concurrence, une hiérarchie spéciale peut être créée et appliquée. Les responsables spirituels proposent aux individus des occasions de s'identifier et de s'acculturer au rôle de

---

<sup>51</sup> Gerardo MARTI, *A Mosaic of Believers. Diversity and Innovation in a Multiethnic Church*, Bloomington, Indiana University Press, 2005, p. 17.

<sup>52</sup> Melvin D. WILLIAMS, *Community in a Black Pentecostal Church. An Anthropological Study*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1974, p. 157.

disciples consacrés de Jésus-Christ, obtenant un statut et des récompenses sur cette base<sup>53</sup>.

Dans la mesure où l'Église locale est un espace où ce nouvel ordre social peut être créé, en relativisant l'identité ethnique et en apportant des avantages sociaux à travers une identité religieuse et transcendante partagée, la question suivante se pose : comment cela peut-il se réaliser pour les COM dans le cadre des EPEF ? Pour y répondre, nous avançons quatre propositions.

Premièrement, les deux acteurs de la situation, à savoir les chrétiens des EPEF<sup>54</sup> et les COM, doivent reconnaître que le comportement religieux et les manifestations visibles et publiques de la foi sont dépendants de certaines normes et valeurs qui peuvent être de nature culturelle ou religieuse. De plus, les membres des EPEF doivent admettre une réalité : étant donné l'évolution actuelle de l'immigration vers la France, les défis liés à la conversion-affiliation de personnes d'origine multiculturelle et multiethnique vont probablement augmenter dans l'avenir. C'est pourquoi il incombe à ces Églises d'élaborer des stratégies appropriées pour favoriser l'affiliation des personnes venues d'ailleurs à long terme dans leur congrégation. Il ne s'agit pas seulement d'une nécessité sociologique<sup>55</sup>, mais aussi d'une question de fidélité à leur théologie évangélique, avec son objectif de « faire des disciples de toutes les nations »<sup>56</sup>. Ainsi, les EPEF doivent entreprendre l'évaluation de ce qui fait la différence entre ce qui est culturel et ce qui est religieux parmi les normes et les valeurs

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>54</sup> À la fois les responsables et les membres de base.

<sup>55</sup> Si elles n'y répondent pas, les Églises risquent un déclin du nombre de leurs membres, ce qui peut à un certain moment conduire à leur disparition.

<sup>56</sup> Voir Matt 28.18-20. Ce passage a souvent été appelé le Grand Commandement Missionnaire ; parmi d'autres choses, il expose l'objectif missionnel qui consiste à amener des personnes de toute nation, tribu et langue dans l'Église (cf. baptiser et enseigner), ce qui nécessite une compréhension des facteurs qui influencent l'identité ethnique et les processus d'intégration et d'affiliation.

qui conditionnent le comportement religieux, de manière à réduire les expressions d'ordre culturel qui empêchent les personnes d'autres horizons culturels de s'y affilier.

Deuxièmement, les normes et valeurs culturelles peuvent être tantôt négatives, neutres ou positives à la lumière d'objectifs religieux. Les deux acteurs doivent reconnaître que cela peut être le cas, quel que soit le contexte culturel (français ou étranger). Sinon, la tendance de la position assimilationniste française risque de se renforcer. Pour éviter des pratiques d'assimilation et d'élimination culturelles, les EPEF peuvent adopter l'idée qu'elles peuvent être des pionnières pour influencer la culture de leur pays. Elles peuvent favoriser un contexte où l'on pourra, selon Garces-Foley :

cultiver des compétences permettant de négocier des échanges transculturels, comme de développer la capacité de vivre des situations ambiguës et inconfortables. En formant leurs membres pour qu'ils deviennent des chrétiens tolérants et inclusifs, les Églises multiculturelles... [pourront fournir] ... aux citoyens de leur pays les compétences civiques nécessaires à l'épanouissement de tous dans une société complexe et remplie de différences culturelles et religieuses<sup>57</sup>.

Troisièmement, il faut que les membres des EPEF reconnaissent que le principal catalyseur pour la conversion et l'affiliation à long terme des COM est de nature relationnelle<sup>58</sup>. À cause du contexte social général en France, marqué par une certaine discrimination, et à cause des complications familiales engendrées par sa conversion, le COM entreprend son processus d'affiliation à une Église dans un état de déficit social. Afin d'établir des liens culturels affectifs appropriés, qui pourront aider les COM à négocier avec succès leur processus

---

<sup>57</sup> GARCES-FOLEY, « New Opportunities and New Values. The Emergence of the Multicultural Church », p. 222-223.

<sup>58</sup> Cet accent mis sur les relations comme étant une composante essentielle de l'affiliation est tout à fait en conformité avec les impératifs donnés dans le NT : « aimez-vous / supportez-vous / encouragez-vous... *les uns les autres* ».

d'affiliation et d'acculturation à la sousculture de leur EPEF, les membres de celle-ci peuvent, entre autres :

- chercher activement à inclure les COM dans des activités sociales régulières ;
- maintenir un contact ouvert et régulier avec les COM (appels téléphoniques quotidiens, textos, visites à domicile, etc.) ;
- s'intéresser de manière visible aux problèmes qui touchent les COM, leurs familles et leurs pays d'origine ;
- manifester un accueil amical, authentique et culturellement approprié envers les COM nouvellement arrivés en France ;
- inviter les COM à participer aux rencontres régulières de l'Église, et les encourager à contribuer à atteindre les objectifs de l'Église en mettant à son service leurs compétences et leurs ressources.

Enfin, quatrièmement, les EPEF peuvent créer un espace et des processus permettant l'émergence de responsables spirituels reconnus issus des rangs des COM.

## Comment susciter des vocations missionnaires en Europe francophone aujourd'hui (Partie 2)<sup>1</sup>

Damien Wary<sup>2</sup>

### Partie sociologique

Il sera utile de revenir sur les résultats obtenus pour les deux sondages que nous avons menés : un premier auprès de 175 missionnaires (soit près de 40% de l'univers de l'enquête), et un second auprès de 334 jeunes évangéliques originaires d'Europe francophone âgés de 15 à 35 ans. Il sera difficile de reprendre en détail les multiples chiffres recueillis dans ces sondages, mais nous allons exposer les conclusions auxquelles nous avons pu arriver. Nous nous concentrerons sur les sondages vus dans leur globalité et ne parlerons pas de nos analyses de tri croisé concernant les résultats spécifiques aux femmes, aux jeunes et aux bivocationnels que nous avons aussi analysés.

### Premier sondage

La compréhension profonde de l'Évangile et de ses implications pour la mission est un facteur significatif. Si son absence ne figure pas comme un obstacle important, cela peut être dû au fait que l'Évangile est déjà prêché dans nos Églises évangéliques et il n'y a donc pas lieu de voir là un obstacle. On peut alors y trouver un encouragement à

---

<sup>1</sup> La première partie de cet article est apparue dans le dernier numéro de *Missiologie évangélique*.

<sup>2</sup> Damien Wary est pasteur-implanteur avec l'union d'Églises Perspectives en France, doctorant à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine (FLTE) et vice coordinateur du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF).

continuer de prêcher l'Évangile et peut-être davantage son lien avec la mission, afin de susciter plus de vocations missionnaires.

Le contexte ecclésial est décisif. Seul le discernement de la vocation dans l'Église locale, par les frères et sœurs et les responsables, apparaît à la fois comme facteur déterminant et comme handicap quand il est absent. Dans le même sens, on peut ajouter que le manque d'ouverture d'une Église est l'obstacle majeur et qu'un contexte baigné de prière est également un facteur important.

Il y a enfin deux aspects à ne pas omettre. D'une part, le côté pragmatique ressort comme obstacle significatif mais non essentiel. Cela semble assez logique, car les finances ne sont pas la motivation, mais se présentent plus souvent comme un obstacle à franchir. D'autre part, l'exemple attrayant d'un missionnaire et surtout les fruits visibles qui en découlent, sont à prendre en compte. Mais on peut se demander pourquoi l'exemple des missionnaires s'avère si important, alors que le manque d'exemple ne figure pas parmi les freins marquants. On reviendra sur cette question, car le second sondage révélera les mêmes résultats.

Quelles conclusions provisoires retiendrons-nous alors quant à notre hypothèse de départ ? Premièrement, que l'Évangile soit vu comme la source première de la vocation missionnaire n'a rien d'étonnant pour des évangéliques<sup>3</sup>.

Deuxièmement, les résultats relatifs à l'importance du contexte ecclésial sont parmi les données remarquables de cette étude. En effet,

---

<sup>3</sup> Si l'acceptation personnelle de l'Évangile conduit à la mission, cela paraît tout à fait naturel à des évangéliques, que les sociologues décrivent par les caractéristiques suivantes : 1. biblicisme 2. crucicentrisme 3. conversion 4. engagement. Voir notamment : Sébastien FATH, *Du ghetto au réseau*, p. 23 ou encore la note 5 qui donne davantage de références bibliographiques dans : Jörg STOLZ *et al.*, *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 11-12.

l'analyse des facteurs déterminants au sein de l'Église du premier siècle<sup>4</sup> peut nous faire oublier l'importance de son contexte ecclésial particulier. Cette partie sociologique nous rappelle donc l'importance de notre propre contexte ecclésial comme facteur essentiel pour éveiller davantage de vocations missionnaires.

Finalement, notre hypothèse de départ faisant de l'exemplarité du missionnaire un facteur décisif pour susciter de nouvelles vocations missionnaire est-elle invalidée ? Il nous semble qu'il ne serait pas judicieux d'abandonner complètement ce présupposé. En effet notre étude tend plutôt à l'affiner, en faisant du désir mimétique un déclencheur de taille. Cette assertion sera-t-elle confirmée par l'analyse des résultats de notre second sondage ?

### **Second sondage**

La compréhension de l'Évangile et de ses répercussions sur la mission est, selon les enquêtés, la base primordiale et indispensable pour susciter des vocations missionnaires<sup>5</sup>. Cette compréhension doit se faire dans un contexte baigné de prière qui met en avant une saine dépendance de Dieu et de la guidance par l'Esprit Saint. Ce sont là les deux points centraux qui ressortent du sondage.

Il est impératif de ne pas réduire la mission au projet que l'Église soutient. Échanger, enseigner sur la mission et la replacer dans le plan grandiose de Dieu pour les hommes semble jouer un rôle central. Diverses occasions d'échanges sur la mission peuvent favoriser le

---

<sup>4</sup> Voir le survol biblique dans la première partie de cette étude.

<sup>5</sup> On se référera utilement à l'étude menée pour *La Croix* auprès de 1000 jeunes entre 18 et 30 ans en février-mars 2018. Disponible en ligne : <https://www.opinionway.com/fr/sondage-d-opinion/sondages-publies/opinionway-pour-la-croix-en-quoi-les-jeunes-croient-ils-mars-2018/viewdocument.html> (consulté le 15 février 2019). Aux pages 24-26 de ce sondage on lit avec intérêt les réponses à la question des motivations pour s'engager dans une mission de service ou dans une organisation humanitaire et sociale. (*Note continue à la page suivante*).

cheminement personnel : discussion informelle avec un ami, dans la famille, à l'Église avec des responsables ou encore sur le terrain (ou dans des congrès), au contact des missionnaires.

L'Église occupe une place stratégique dans l'appropriation d'une vocation missionnaire. Elle joue ce rôle en proposant aux jeunes des nouvelles détaillées, riches et positives<sup>6</sup>, qui non seulement informent sur les progrès actuels de la mission, mais aussi interpellent sur la part précise que chacun pourrait assumer parmi les besoins concrets dans ce qui peut apparaître parfois comme une vaste nébuleuse déconnectée du réel.

Enfin, la prise en compte du côté pragmatique joue un rôle moins important en comparaison du sondage précédent. Cette génération semble plus souple, tout en ayant, semble-t-il, plus de

---

*(suite de note)*

Même si ce sondage ne concerne pas directement la mission, il est néanmoins précieux pour comprendre de manière plus large l'évolution des motivations au sein d'une génération. Ainsi, on remarque que les réponses obtenant le maximum de points sont liées au fait de trouver du sens dans ce que l'on fait (être utile, avoir un impact positif sur les autres, etc). Alors la base biblique est importante et doit donner du sens à la mission, et, comme on va le rappeler plus bas, le côté pragmatique (pouvoir constater l'impact positif de ce que l'on fait) est aussi une motivation décisive pour cette génération.

<sup>6</sup> Un sondage IFOP de mai 2017 auprès de 2000 personnes sur l'image que les Français ont des prêtres (p. 15 et 19) révèle que les prêtres sont vus comme « éloignés des réalités » par 70% des « sans religion » (c'est particulièrement sensible chez les 25-34 ans) ! De même le prêtre n'est souvent pas vu comme un « homme heureux » (p. 22), surtout par les « sans religion » (35% seulement). (Note continue à la page suivante). Encore une fois, et même si cela concerne les prêtres et non les pasteurs, on voit ici l'importance de saisir plus concrètement ce que fait un pasteur au quotidien, mais aussi comment cela donne du sens à sa vie et la rend « plus positive ». Sondage disponible en ligne : [https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/3778-1-study\\_file.pdf](https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/3778-1-study_file.pdf) (consulté le 15 février 2019).

difficultés avec l'engagement à long terme<sup>7</sup>. C'est là ce qui sous-tend en partie notre problématique liée au manque de vocations missionnaires, et qui est confirmé en parallèle par l'intérêt croissant pour les missions à court terme, comme le sondage l'a bien souligné.

Une question se pose pour finir. Nous l'avons déjà soulevée à propos du premier sondage, mais nous devons y revenir ici, car les résultats confirment la nécessité de ce questionnement. On a noté dans les chiffres obtenus que le manque d'exemples attrayants de missionnaires ne semble pas être un obstacle important, alors que l'exemple était un facteur assez marquant. Pourquoi ? On pourrait peut-être conjecturer que le manque d'exemples de missionnaires n'a pas été considéré comme un obstacle, car il y a bien des missionnaires qui peuvent servir d'exemples. Néanmoins les interrogés semblent considérer que ces missionnaires devraient jouer un rôle important. La conclusion logique serait alors d'affirmer que l'obstacle n'est pas leur présence mais leur rôle : ces missionnaires ne sont pas les facteurs déterminants qu'ils devraient être.

La conclusion provisoire de notre premier sondage se voit ainsi à la fois confirmée et précisée. On observe bien la présence d'une base indispensable pour susciter des vocations missionnaires, constituée par la compréhension profonde et baignée de prière de l'Évangile et de ses implications pour la mission aujourd'hui. Ensuite cette appropriation se fait dans un contexte relationnel où l'Église joue un rôle stratégique en proposant des environnements où chacun peut être informé en détail et interpellé personnellement sur la mission de manière régulière, positive et concrète. Et finalement, il semblerait que si les missionnaires prennent une place plus importante en tant que « déclencheurs de désir » de manière proactive, cela permettrait de susciter davantage de vocations missionnaires.

---

<sup>7</sup> Egeler propose une analyse de la génération des Millenials et son rapport au mentorat dans : Daniel EGELER, *Mentoring Millenials. Shaping the Next Generation*, Colorado Springs, NavPress, 2003.

### Conclusions générales sur les sondages

On peut maintenant tenter d'élaborer un idéal type wébérien plus large et englobant qui tente de tenir compte de l'ensemble des données. Il s'agira de décrire la situation idéale susceptible de susciter aujourd'hui davantage de vocations missionnaires en Europe francophone. L'idéal type qui ressort de ces enquêtes se dessine en trois points, comme nous l'avons progressivement découvert au cours de notre analyse :

1. **UNE BASE** : une compréhension profonde de l'Évangile et de la place actuelle de la mission, accompagnée et baignée de prière.
2. **UN CONTEXTE** : un contexte ecclésial ouvert sur l'extérieur, qui propose un environnement où chacun peut être informé et interpellé personnellement sur la mission de manière régulière, positive et concrète.
3. **UN DECLENCHEUR** : L'exemple concret et positif, observé si possible sur le terrain, d'un ou plusieurs missionnaires.

Notre étude tend donc finalement à affiner notre hypothèse de départ en faisant du désir mimétique plutôt un déclencheur important au sein d'un contexte ecclésial propice, ouvert sur l'extérieur, et surtout dans la continuité de la base indispensable qu'est la compréhension profonde de l'Évangile et de ses implications pour la mission.

Ainsi, notre étude sociologique se clôt sur l'ouverture à des questions plus précises et cette fois très pratiques, des questions du type : « Où, comment et qui ? » ou encore : À qui reveient-il d'établir une base assez solide pour que chacun puisse entendre et comprendre l'Évangile et la place de la mission dans le plan du salut ? Comment mettre en place un contexte ecclésial propice au discernement des futures vocations missionnaires ? Quel lieu adéquat peut être établi

pour permettre le contact avec des déclencheurs qui invitent à la mission ?

### Ouverture sur notre pratique

Nous devons nous en tenir ici à quelques pistes de réflexion qui seraient à développer dans une éventuelle suite à la présente étude. Posons donc trois questions d'ordre pratique (qui ? où ? comment ?)<sup>8</sup>, afin d'évoluer vers des propositions concrètes.

Commençons par ce qui concerne ce que nous avons défini comme « la base ». Où ? La compréhension de la mission et de sa place dans le plan du salut dans un environnement baigné de prière s'élabore à la fois dans l'Église locale mais aussi, en amont, dans les institutions de formation des responsables d'Églises. Qui ? Ce sont les docteurs, enseignants, théologiens qui ont ce rôle d'enseigner les futurs responsables sur ce sujet. Comment ? On peut se réjouir qu'en francophonie toute une série de livres sur la mission aient pu voir le jour cette dernière décennie sous l'impulsion notamment du REMEEF<sup>9</sup>.

Notons encore que ce n'est pas seulement la mission en général mais aussi la notion concrète de missionnaire qui devront être définies et ancrées bibliquement. En effet, si l'on veut susciter des vocations missionnaires et non simplement un vague intérêt pour la mission, on cherchera à (ré?)injecter du sens dans l'action concrète et quotidienne du missionnaire sur le terrain, grâce à la mise en évidence de sa place et de son rôle dans l'histoire du salut. En réalité c'est même toute la formation théologique qui devrait être repensée dans une perspective

---

<sup>8</sup> Ce sont trois des six « compagnons » de la sagesse : quoi ? pourquoi ? quand ? comment ? où ? qui ? d'après Rudyard KIPLING, *L'enfant d'Éléphant*, *Histoires comme ça*, trad. de l'anglais par Laurence KIEFFE, Livre de Poche Jeunesse, Paris, Hachette, 2005, p. 72, cité par B. WALTKE, *Théologie de l'Ancien Testament. Une approche exégétique, canonique et thématique*, Charols, Excelsis, 2012, p.1000.

<sup>9</sup> Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone, dont nous sommes vice-coordonateur.

missionnaire comme l'ont bien démontré divers auteurs ces dernières années (Bernard Ott, Robert Banks, Peter Penner, Craig Ott et Harold Netland, mais aussi dans l'engagement du Cap)<sup>10</sup>. Ainsi, ce nouveau contexte missionnaire dans lequel évoluent les Églises européennes nécessite de repenser la formation théologique dans une perspective missionnaire et missionnelle, et cela non seulement dans un département de missiologie mais aussi à travers chaque domaine de la théologie<sup>11</sup>. À cet égard cette étude a également fait ressortir le besoin de former sérieusement les responsables de nos Églises au rôle qui incombe à chacun pour mettre en place une base, un contexte et des déclencheurs, afin de susciter aujourd'hui davantage de vocations missionnaires en Europe francophone.

Passons au « contexte ». Où et qui ? La mise en place d'un contexte ecclésial revient au premier chef aux pasteurs et responsables de la communauté locale. Comment ? C'est notamment par la mise en place d'une culture d'Église claire, par l'adoption commune d'un projet d'Église ouvert sur l'extérieur, intégrant la mission comme une composante essentielle et vitale de la communauté toujours en devenir. C'est ainsi que les responsables d'Église peuvent jouer leur rôle pour susciter davantage de vocations missionnaires. J-M. Bellefleur et E. Grosrenaud donnent d'autres pistes concrètes pour

---

<sup>10</sup> Respectivement : Bernhard OTT, « Mission Oriented Theological Education. Moving Beyond Theological Models of Theological Education », *Transformation* 18, 2001 ; Robert BANKS, *Reenvisioning Theological Education. Exploring a Missional Alternative to Current Models*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999 ; Peter PENNER, sous dir., *Theological Education as Mission*, Schwarzenfeld, Neufeld Verlag, 2005 ; Craig OTT et Harold NETLAND, sous dir., *Globalizing Theology. Belief and Practice in an Era of World Christianity*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006 ; *L'engagement du Cap*, deuxième partie, II F, 4, A.

<sup>11</sup> Nous suivons la position de Hannes Wiher qui propose un modèle mixte s'inspirant à la fois du modèle d'intégration et d'autonomie. Hannes WIHER, sous dir., *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 324.

susciter des vocations au sein de l'Église<sup>12</sup>. On pourra aussi glaner quelques idées intéressantes dans l'ouvrage plus ancien de Samuel Southard, *Counseling for Church Vocations* (1957). Southard s'appuie notamment sur une étude auprès de 1500 étudiants du *Southern Baptist Theological Seminary* de 1954 et insiste sur la relation intentionnelle que doit développer le pasteur d'une communauté avec quelques jeunes, afin de les guider vers la vocation pastorale (mais plusieurs conseils sont également applicables pour susciter des vocations missionnaires). La base de la Parole, le contexte ecclésial et le besoin d'un déclencheur (le pasteur et non le missionnaire dans ce contexte) sont trois réalités qui reviennent également tout au long de cet ouvrage. Celui-ci se centre essentiellement sur la manière dont un pasteur se doit d'accompagner un membre de son Église, afin d'interpréter l'appel de Dieu à la vocation. Un autre exemple très inspirant pour le « comment » est celui de J.D. Greear et la *Summit Church* sur lequel on reviendra dans la suite de cette conclusion<sup>13</sup>.

Il reste à analyser les « déclencheurs ». Qui ? Les missionnaires eux-mêmes doivent jouer un rôle proactif pour susciter d'autres missionnaires, comme on a tenté de le montrer tout au long de cette étude. Où ? Il ne semble pas y avoir de lieu restreint : l'Église, la rue, un congrès, le champ de mission interculturel au loin, etc. Notons néanmoins que le champ de mission combine avantageusement l'aspect relationnel et expérientiel, en plaçant la personne *in situ*. Comment ? L'identification et le désir mimétique sont favorisés par le face-à-face avec le missionnaire et son action<sup>14</sup>. Comment le désir de devenir missionnaire pourrait-il être suscité, si la notion même de ce

---

<sup>12</sup> Jean-Marc BELLEFLEUR et Etienne GROSRENAUD, « Le pied à l'étrier. Susciter des vocations au sein de l'Église », *Les cahiers de l'école pastorale* 19, 2011, p. 3-24.

<sup>13</sup> Samuel SOUTHARD, *Counseling for Church Vocations*, Nashville, Broadman Press, 1957.

<sup>14</sup> Un leadership ne doit pas forcément être fort pour susciter l'imitation. Il y a divers types de leaderships et le maître mot des leaders doit donc être « adaptation ». On cherchera un leadership évolutif et flexible qui ne doit ni pencher uniquement vers une domination trop directive (dite « théorie X » du leadership) ni trop souple (dite « théorie Y » du leadership). (*Note continue à la page suivante*).

qu'est un missionnaire et de ce qu'il fait concrètement demeure floue ? Voilà une des raisons pour lesquelles les missions à court terme sont à privilégier. On pourrait éventuellement aussi envisager des rencontres lors d'un congrès missionnaire francophone, pensé de manière expérientielle, afin de prendre en compte le missionnaire dans son ensemble et pour qu'il devienne déclencheur de désir. L'expérientiel<sup>15</sup> en tant que démarche plongeant la personne dans une expérience holistique (plutôt que de ne parler qu'à une partie de son être, souvent noétique), afin de susciter le volitif, est en effet un élément à ne pas négliger.

Cette présentation volontairement très schématique, en trois points bien distincts, ne doit pas nous faire oublier que le rôle de chacun (théologiens, pasteurs, missionnaires) est plus large que ce qui vient d'être dépeint à grands traits. De manière un peu plus précise on peut estimer que ce sont plutôt les interrelations étroites et fécondes entre ces divers acteurs qui façonneront un environnement propice à susciter des vocations missionnaires. Pour cela, il faudrait notamment que chacun des acteurs reconsidère l'ampleur et les implications de son rôle. Les théologiens ne sont pas seulement là pour former sur la

---

(suite de note)

Il faudrait plutôt une théorie Z ! Le modèle biblique montre justement qu'il n'y a pas une majorité d'hommes qui tendent plutôt vers X (avec une nature profondément touchée par le péché qui rendrait enclin à la passivité) et une autre penchant plutôt vers Y (avec une nature encore capable de faire le bien qui rendrait enclin à l'activité), mais que chaque homme se situe quelque part sur une échelle entre X et Y. L'anthropologie biblique est équilibrée et nuancée et il faut tenter de la suivre ici... Cette théorie Z s'accorderait d'ailleurs assez bien avec les 6 manières d'exercer le leadership présenté par Goleman dans sa théorie du leadership flexible (coercitif, directif, relationnel, démocratique, meneur, coaching). Voir : Daniel GOLEMAN, « Leadership that gets results », *Harvard Business Review* 78/2, 1999. Chaque leader ou missionnaire suscitera donc de manière différente l'identification, justement parce que les futurs leaders ou missionnaires sont tout aussi divers.

<sup>15</sup> La notion a été développée en marketing surtout cette dernière décennie.

base biblique de la mission liée au plan du salut, mais aussi pour former les pasteurs sur la mise en place d'un contexte ecclésial ouvert sur la mission et pour former les missionnaires en vue de la multiplication intentionnelle de leur vocation. Les pasteurs ne sont pas là seulement pour se centrer sur leur projet d'Église locale, mais doivent chercher à l'inscrire dans le cadre de la mission globale, liée au plan du salut, et établir des liens étroits avec des missionnaires et structures missionnaires. Les missionnaires ne sont pas là seulement pour se cantonner à leur champ de mission, mais doivent continuer à se former pour transmettre clairement la base de la mission, et se mettre en contact intentionnellement avec des pasteurs, afin de devenir des déclencheurs potentiels de vocations missionnaires.

Une analogie sera ici la bienvenue pour saisir la complexité, le subtil équilibre et même la beauté de la situation. Pour voir briller de nouvelles vocations dans ce monde, il faut des bougies (la base), de l'air (le contexte) et un déclencheur (une autre bougie, déjà allumée). La bougie est la base indispensable, elle offre la cire de la Parole objective et la mèche de l'Esprit : d'un côté l'air ne doit pas venir à manquer (impossible de brûler sans oxygène, enfermé dans son Église), d'un autre côté il ne doit pas y avoir trop de vent (au risque d'éteindre toute vocation lorsque l'Église est si ouverte que la spécificité des vocations missionnaires disparaît). Dans une Église missionnelle il faut toujours trouver le juste équilibre et la bonne dynamique entre Église réunie et Église dispersée, mais aussi entre vocations spécifiques et sacerdoce universel. Enfin, il faut qu'une bougie déjà allumée en allume une autre encore éteinte (chaque bougie doit prendre conscience et être apte à allumer d'autres bougies).

Et maintenant, par où commencer ? On serait tenté de dire : un peu partout... mais soyons plus réaliste et pragmatique et proposons quelques pistes pour une Église ou un réseau d'Églises, en relation avec

une structure de formation et une agence missionnaire, qui voudrait susciter davantage de vocations missionnaires :

1. Formations, discussions et prières au sujet de la mission et du rôle de chacun dans cette mission ici et maintenant.
2. Visite d'une autre Église (ou d'un réseau d'Églises) déjà investie dans la mission pour s'en inspirer et constater plus concrètement les sacrifices et bénéfices.
3. Décision commune en Église, afin de mettre en place des mesures concrètes pour générer une « culture de la mission »<sup>16</sup>.
4. Adoption d'un peuple non-atteint (au loin ou au près... ou les deux !)<sup>17</sup>.
5. Informations détaillées et régulières, accompagnées de prières précises pour ce peuple.
6. Engagement financier qui augmente progressivement (part notable du budget global), afin de mettre de l'argent de côté pour atteindre ce peuple par l'envoi de missionnaires.
7. Organisation de missions à court terme auprès du peuple adopté.

---

<sup>16</sup> L'exemple de J.D. GREEAR et de la *Summit Church*, est particulièrement intéressant. On peut voir le point 4 dans <https://www.9marks.org/article/journalfive-factors-brought-life-dying-church/> ou encore, de manière plus détaillée, l'article suivant : <https://www.thegospelcoalition.org/article/sending-from-the-summit-how-one-baptist-church-has-seven-times-more-missionaries-than-anyone-else/>

Cette Église, sans sacrifier d'ailleurs la mission au près ou au loin, propose par exemple la mise en place d'une ou deux années dédiées à la mission juste après le bac ou à la retraite pour tous les membres de l'Église, ou encore des missions à court terme pour tous les collégiens. Elle invite à dédier une part considérable du budget à la mission, à orienter tous les services et activités de l'Église vers la mission, etc.

<sup>17</sup> Pour le concept d'adoption d'un peuple non-atteint voir : <http://adopt-a-people.org/vision>

8. Assister à un congrès missionnaire francophone<sup>18</sup> où les différentes Églises (ou réseaux) engagé(e)s dans ce processus (et toutes personnes intéressées !) peuvent discuter ensemble et rencontrer des missionnaires, si possible de manière expérientielle.
9. Organisation de missions à moyen terme auprès du peuple adopté.
10. Prière pour que des personnes parmi nous soient prêtes à se former et à être envoyées vers ce peuple, en étant soutenues par l'Église ou le réseau d'Églises.

Bien entendu ce ne sont là que des pistes nécessaires à contextualiser..., mais on ne peut plus fermer les yeux sur le manque cruel de vocations missionnaires en Europe francophone aujourd'hui. Il faut agir maintenant.

Alors si, comme l'ont relevé Hibbert et Silberman, la mission à court terme et l'exemple des missionnaires sont primordiaux pour susciter de nouvelles vocations missionnaires<sup>19</sup>, cette étude a tenté d'aller un peu plus loin en montrant l'importance de la mise en place d'un mouvement de multiplication de vocations missionnaires qui passe par la formation de chaque missionnaire à apprendre comment susciter d'autres vocations missionnaires, mais aussi à entretenir des liens privilégiés avec des pasteurs et Églises locales ouvertes sur la mission.

---

<sup>18</sup> Dans son contexte propre Ed STETZER nous rappelle l'importance de ces congrès, par l'un de ses articles qui met en évidence les lieux où surgissent les planteurs d'Églises (consulté le 21 Février 2019): <https://edstetzer.com/2018/09/5-places-to-find-your-next-church-planter/>

<sup>19</sup> R. et E. HIBBERT et T. SILBERMAN, « Mobilizing New Missionaries », in *Evangelical Mission Quarterly*, 52/2, avril 2016, p. 172-179. D'autres auteurs en ont aussi montré la pertinence pour les vocations de manière plus large. Dans un article disponible en ligne, Dave Harvey mentionne clairement que l'Évangile est la base (ou litt. « l'instrument », p. 4), et l'Église le « contexte » (p. 9-10) de l'appel. Voir : [https://redeemerchurch.files.wordpress.com/2014/03/am\\_i\\_called\\_discerning\\_the\\_summons\\_to\\_ministry.pdf](https://redeemerchurch.files.wordpress.com/2014/03/am_i_called_discerning_the_summons_to_ministry.pdf) (consulté le 15 février 2019). (*Note continue à la page suivante*).

Une fois qu'on a bien pris conscience de cette réalité, la question de susciter des vocations deviendra alors moins prégnante et urgente, plus organique et naturelle, tout en restant toujours pleinement dépendante de Dieu qui appelle. Comment susciter davantage de vocations missionnaires aujourd'hui en Europe francophone ? Il semble qu'il faille susciter un mouvement de multiplication de vocations missionnaires, chaînon manquant entre les mouvements de multiplication de disciples<sup>20</sup> et les mouvements de multiplication

---

(suite de note)

Dans son ouvrage sur la manière dont les Églises doivent cultiver des leaders, Phil A. Newton insiste lui aussi sur la base de l'Évangile et sur le contexte ecclésial, et il souligne même l'importance d'avoir des modèles qui doivent tisser des relations avec leur « protégés » (p. 134-9 en particulier). Néanmoins, dans son chapitre 9 intitulé « Leaders shaping Leaders », il axe surtout ses réflexions sur la manière dont les leaders doivent former d'autres leaders (en s'appuyant notamment sur Colin MARSHALL et sa *Ministry Training Strategy*), sans parler du rôle que ceux-ci ont en tant que déclencheurs, pour susciter d'autres leaders. Voir : Phil A. NEWTON, *The Mentoring Church. How Pastors and congregations cultivate leaders*, Grand Rapids, Kregel, 2007.

<sup>20</sup> Sur les mouvements de multiplication de disciples on peut se référer à Steve SMITH et Ying KAI, *T4T. A discipleship Re-revolution*, United States, Wigtake Resources, 2011 (traduit en français sous le titre *M2D. Multiplication de disciples : Et si nous mettions en pratique ce que Jésus nous a prescrit ?*, Format Kindle). En français on visitera aussi avec intérêt le site: [www.disciples.fr](http://www.disciples.fr). (consulté le 25 Janvier 2019). On pourrait encore faire référence au mouvement *Simple Church* ou au célèbre livre de Neil COLE, *Une Bible, du café... des disciples. Vers une multiplication de disciples*, Lyon, Editions Clé, 2008. Si la valeur de cet ouvrage est indéniable, il faut néanmoins émettre quelques réserves sur l'apparente confusion entre vocations (« disciples solides », p. 67, bien qu'il utilise correctement le terme « responsable », p. 72) et disciples, ce qui nous semble créer un amalgame préjudiciable à l'aspect plus structurel de l'Église. Exclure tout intermédiaire, toute vocation n'est pas tant un point fort à rechercher, car la multiplication des « intermédiaires » ne diminue pas la gloire de Dieu, mais au contraire l'exalte et la manifeste davantage : en effet, Dieu lui-même a choisi (Ep 4.7-11) des intermédiaires pour révéler sa gloire et nous y faire participer volontairement. Alors, les vocations, loin d'être un obstacle au sacerdoce universel, sont plutôt un moyen de garantir celui-ci.

d'Églises<sup>21</sup>. Et ce mouvement doit jaillir d'une mobilisation massive de toute l'Église et des divers dons que le Christ lui a faits (Eph.4.8s). D'ailleurs, comment pourrait-il en être autrement ? Si la mission est justement *missio ecclesiae*, elle se doit d'impliquer l'ensemble de l'Église.

---

<sup>21</sup> Voir l'ouvrage de référence : David GARRISON, *Church planting movement. How God is Redeeming a Lost World*, Midlothian, Wigtake Resources, 2004. Pour notre sujet il faut noter que l'une des critiques récurrentes est le fait qu'il y ait peu d'exemples concrets d'un tel mouvement en Europe (voir M. ROBINSON, *Planting Mission-shaped Churches Today*, Grand Rapids, Monarch Books, 2006, chap. 8, même s'il tente au chapitre suivant d'entrevoir comment adapter le modèle à l'Europe). Le CPM a produit du fruit surtout dans des contextes de sociétés unifiées où les relations et la famille demeurent des valeurs fortes. Ainsi, si ce mouvement a eu le mérite d'insister sur l'importance de ne pas provoquer trop vite une rupture entre la personne intéressée par la foi et son *oikos*, l'importance d'utiliser (et non casser) les groupes sociaux existants, afin de propager plus largement l'Évangile, notre contexte européen demeure assez spécifique dans son atomisation et son individualisme exacerbé. Alors, en acceptant que la rapidité soit moindre, car liée à une multiplication de structures reconnues, plutôt qu'à un mouvement purement organique, la notion de mouvement d'implantation d'Églises a tout à fait sa place dans l'Occident postmoderne. (Note continue à la page suivante). On note cela, car, tout comme les mouvements de disciples, ce mouvement de multiplication d'Églises, a lui aussi eu tendance à minimiser l'aspect structurel de l'Église (et donc les vocations) au profit de communautés plus souples et donc plus dynamiques et reproductibles. Ceci n'est pas forcément le meilleur choix pour notre contexte européen actuel, comme on l'a vu. Pour notre part, il nous paraît plus judicieux d'affirmer, dans la ligne de Timothy Keller, que le mouvement doit trouver un juste équilibre entre la pérennité qu'offre une structure plus solide et la propagation qu'offre un organisme plus souple (cf. Timothy KELLER, *Une Église centrée sur l'Évangile. La dynamique d'un ministère équilibré au cœur des villes aujourd'hui*, Charols, Excelsis, 2015, p. 515-582).

## Le culte de l'Église dans une perspective missionnelle<sup>1</sup>

Göran Janzon<sup>2</sup>

### Introduction

Le culte chrétien, du point de vue de sa définition et de sa pratique, peuvent être vu selon des perspectives différentes. Au fil de l'histoire de l'Église, se sont développées des réflexions et débats surtout sur les aspects ecclésiologiques et liturgiques du culte, puis sur sa dimension trinitaire. Depuis plusieurs décennies, l'aspect contextuel ajoute encore une nouvelle dimension.

Dans ce qui suit, nous allons réfléchir à quelques domaines où les deux notions clés de culte et mission s'entrecroisent. Pour ce faire, l'article sera structuré en trois parties : tout d'abord une partie biblique, puis une partie historique, et enfin une partie thématique, dans laquelle seront proposées des perspectives missionnelles sur le culte en cinq jalons.

Sans entrer dans la question de la définition du culte, nous suivrons principalement le sens lexical de « culte public de la communauté religieuse rassemblée »<sup>3</sup>, tout en tenant compte des autres sens, à savoir d'une part prière, louange et adoration, et d'autre part la vie entière de la communauté ou de l'individu croyant comme culte rendu à Dieu. Comme constat préliminaire du rapport entre les deux notions

---

<sup>1</sup> Ce travail a été simultanément publié dans *Théologie évangélique* (2020) et *Missiologie évangélique*.

<sup>2</sup> Göran Janzon est professeur émérite de missiologie à l'Institut de théologie d'Örebro, en Suède, et professeur visiteur à la Faculté de théologie évangélique de Bangui. Cet article est issu d'un exposé donné lors du colloque interdisciplinaire de la FATEB/Yaoundé sur « La notion et la pratique du culte dans les Églises d'Afrique subsaharienne : regards croisés », du 5 au 7 novembre 2019.

<sup>3</sup> D.B. PASS, « Worship », in *Dictionary of Mission Theology. Evangelical Foundations*, sous dir. John Corrie, Grand Rapids, IVP, 2007, p. 442.

de culte et de mission, on peut dire que le culte invite à la mission et que la mission invite au culte. Ou, comme Dorothy B. Pass l'écrit dans son article du *Dictionary of Mission Theology. Evangelical Foundations* :

La mission est au fond une invitation au culte et, en tant que telle, elle devient une invitation à prendre part au culte suprême des nations réunies autour du trône céleste selon le livre de l'Apocalypse. Tel est le but de la mission, et il s'agit bien d'un acte de culte universel<sup>4</sup>.

### I. Point de départ biblique

Le culte, traditionnellement célébré le dimanche, jour de la résurrection de Jésus, s'inscrit dans les trois temps suivants : le présent, à savoir la présence du Christ dans la communion des croyants réunis pour l'adoration, la Parole et la cène ; le passé, à savoir la mort et la résurrection de Jésus, Sauveur et Seigneur ; et l'avenir, à savoir son retour glorieux. Ces trois aspects temporels sont conformes à ce que Paul écrit en 1 Corinthiens 11.26 au sujet de la cène : « chaque fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, et ceci jusqu'à son retour. »

Sur la base d'Actes 2.42, on peut aussi affirmer que le culte de la communauté des croyants présente différents éléments : « l'enseignement des apôtres », fonction de *kerugma*, proclamation, et de *marturia*, témoignage ; la vie « en communion les uns avec les autres », qui inclut aussi l'acte de « rompre le pain », ou fonction de *koinônia*, communion ; et enfin l'expérience de « prier ensemble », ou fonction de *leitourgia*, littéralement « action commune » (qui a donné « liturgie »). Dans les chapitres suivants des Actes, on voit comment la *koinônia* se développe aussi en *diaconia*, ou service, soin, œuvre sociale.

En tout cela, l'Église témoigne de la *missio Dei*, mission de Dieu dans et pour le monde, une mission dont l'Église fait en même temps partie.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 441.

En tant que corps de Christ, elle a une fonction d'intermédiaire entre Dieu et l'homme, comme le prêtre dans l'ancienne alliance (cf. Ex 19.5-6). Elle annonce la bonté et la volonté de Dieu aux hommes et elle représente les hommes en portant dans l'intercession leurs joie et leurs espoirs, leur misère, leurs inquiétudes et plaintes, mais surtout leur besoin de grâce et de pardon.

L'Église, comme quelqu'un a dit, est probablement la seule association qui existe principalement pour ceux qui n'en font pas partie (pas encore, pourrait-on ajouter).

### II. Quelques remarques d'ordre historique

Pour l'Église des premiers temps, post-apostoliques, le lien entre le culte et la mission peut être exprimé par cette citation, à propos de la cène. Dans la belle prière de *Didachè* 9.4, il est dit : « Tout comme ce pain rompu, d'abord dispersé sur les montagnes, fut moissonné et rassemblé ici, permets [Seigneur] ainsi que depuis les extrémités de la terre ton Église soit rassemblée dans ton Royaume. »

La consultation de quelques dictionnaires et ouvrages du XX<sup>e</sup> siècle au sujet des mots-clés de notre sujet – culte et mission – semble indiquer une sorte de « jeu à somme nulle ». Là où l'accent porte sur le culte de l'Église, il n'est que très peu question de la mission de l'Église ; et là où l'accent porte sur la mission, il n'est que très peu question du culte. Dans la seconde moitié du siècle passé, on peut percevoir un changement en cours, qui devient évident au XXI<sup>e</sup> siècle. Comment le comprendre ?

Les théologiens mennonites Alan et Eleanor Kreider proposent une explication très intéressante de cet état de faits, dans leur livre intitulé *Worship and Mission After Christendom*, publié en 2011<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Alan et Eleanor KREIDER, *Worship and Mission After Christendom*, Harrisonburg, Herald Press, 2011.

Le terme anglais Christendom, « chrétienté » en français, qu'il faut distinguer de « christianisme », indique aussi bien une ère historique et une région géographique qu'une idéologie et une culture sacrée. On pourrait aussi parler du modèle constantinien dans lequel l'État et l'Église se trouvent en symbiose. Pour l'Occident, cette période surgit au IV<sup>e</sup> siècle et pris sa forme pleinement développée plusieurs siècles plus tard, lorsque la christianisation de l'Europe fut achevée. Dans le sillage des Lumières, le modèle commença de se démanteler, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. La loi de séparation de l'Église et de l'État, en France en 1905, en est un des signes significatifs. Malgré quelques restes de ce système, il a presque disparu en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle.

En quoi cela concerne-t-il notre sujet ? Selon l'analyse de Kreider, le culte, dans la chrétienté, était ce que les chrétiens faisaient lorsqu'ils se réunissaient dans l'église, ou ce que l'Église existait pour faire. C'était son activité centrale. La mission, par contre, était une activité en dehors de la chrétienté, dans les territoires de mission, généralement entreprise par une minorité d'enthousiastes organisée en ordres ou sociétés. En tant qu'œuvre, elle avait ses réunions en marge de la structure ecclésiastique. Elle était rarement une dimension présente dans le culte de l'Église.

C'est pourquoi, notent A. et E. Kreider, le fameux historien de l'Église Owen Chadwick a pu publier deux volumes sur l'histoire de l'Église en Angleterre au XIX<sup>e</sup> siècle sans mentionner une seule fois la mission. C'est comme si cela relevait d'une autre histoire. En théologie pratique, on parlait ainsi de : l'Église et le culte, ou parfois de : l'Église et la mission, mais très rarement de : le culte et la mission.

C'est dans ce système que Gustave Warneck, le père allemand de la science missionnaire au XIX<sup>e</sup> siècle, fait la distinction entre la mission comme propagation de l'Évangile « au loin », en dehors de la chrétienté, et évangélisation comme appel « au près », aux personnes

qui se disent chrétiennes, qui le sont de nom, au sein de la chrétienté, des membres baptisés mais inactifs<sup>6</sup>.

C'est aussi dans ce système, et cette culture, que les œuvres missionnaires furent souvent associées, sinon aux ambitions nationales et coloniales des pays d'origine des missionnaires, au moins aux valeurs de cette culture dite chrétienne dominante. On peut se demander si ce fut aussi le cas pour les missions des Églises dites libres, sans lien avec les Églises d'État, et si oui dans quelle mesure. En contrepoint, des historiens tels que Lamin Sanneh et Andrew Walls ont souligné que le mouvement missionnaire avait quoi qu'il en soit aussi mis en œuvre des forces souvent sous-estimées mais puissantes, qui allait transformer l'Église mondiale.

Du point de vue de l'Occident, cet état des choses, lié à la chrétienté, commence à changer lorsque les sociétés se sécularisent et que le christianisme recule. Déjà, dans les années 1940, des prêtres courageux, en France, forteresse de la mission catholique, posaient la question dans un livre : *La France, pays de mission ?*. Dans les années 1970, l'évêque missionnaire et missiologue Lesslie Newbigin, après son retour d'Inde en Grande Bretagne, commença un travail de réflexion sur le besoin de mission en Occident, allant jusqu'à poser la question dans un célèbre article : *Can the West Be Converted ?*. Peu à peu, la notion d'Église missionnelle se développa. La mission n'était plus seulement une activité « au loin », mais faisait partie de la nature même de l'Église comme envoyée ou missionnelle, englobant « Jérusalem, la Judée et la Samarie » pour chaque Église aussi bien que le « bout du monde » (Ac 1.8). Le lien entre l'Église, le culte et la mission fut alors sinon rétabli au moins renforcé.

La réflexion sur le culte dans une perspective missionnelle n'est cependant pas entièrement nouvelle. En dehors de contributions individuelles et à titre d'exemple, notons au sein du mouvement

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 36-42.

œcuménique le point de départ d'une réflexion qui allait se poursuivre dans ce constat de la Conférence Foi et Constitution à Lund, en Suède, en 1952 : « De quelque manière que nous regardions le culte de l'Église, nous affirmons unanimement que son contexte [setting] est bien la mission de l'Église au monde<sup>7</sup>. » Une perspective non-occidentale du culte commençait alors à s'introduire dans le débat.

C'est dans le sillage de la redécouverte de la *Missio Dei*, au milieu du xx<sup>e</sup> siècle, dans le mouvement œcuménique, que le thème fut par la suite traité de manière plus approfondie, par exemple dans un livre apparu en 1966 par le professeur J.G. Davies à Birmingham, intitulé *Worship and Mission*<sup>8</sup>, suivi du rapport du Conseil œcuménique intitulé *The Church for Others*<sup>9</sup>.

Ces livres ne sont pas représentatifs du courant évangélique. Ils font un usage fréquent de la critique du caractère introverti de bien des Églises locales, conformément à la théologie de la sécularisation de l'époque. Mais, pour l'essentiel, l'ouvrage de Davies représente un défi qui interroge l'Église où qu'elle soit.

Notons en passant que, dans le monde francophone, la notion du culte en tant que telle ne figure pas parmi les « Cent mots pour la mission » du Dictionnaire œcuménique de missiologie, publié en 2001<sup>10</sup>. On y trouve cependant un article sur « Eucharistie et mission » dans une perspective catholique et un autre sur « Liturgie et mission » dans une perspective orthodoxe.

---

<sup>7</sup> Teresa BERGER, « Worship in the Ecumenical Movement », in Nicholas LOSSKY *et al.*, sous dir. *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genève, WCC Publications, 1991, p. 1108.

<sup>8</sup> J.G. DAVIES, *Worship and Mission*, Londres, SCM Press, 1966, réimpr. Wipf & Stock, 2015.

<sup>9</sup> *The Church for Others and the Church for the World. A Quest for Structures for Missionary Congregations*, Genève, World Council of Churches, 1968.

<sup>10</sup> Ion BRIA *et al.*, sous dir. *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLE, 2001.

Du côté évangélique, il faut constater d'abord que le mot « culte » est absent de la Déclaration de Lausanne de 1974, bien que l'article 6 parle de l'Église locale et de la mission. Dans le Manifeste de Manille de 1989, on peut lire dans la section 8 sur l'Église locale : « L'Église est ainsi une communauté d'adoration et de témoignage, aussi bien rassemblée que dispersée, peuple élu et peuple envoyé. Adoration et témoignage sont indissociables. » « Communauté d'adoration » (en anglais : *worshipping community*) est la seule mention du culte, et elle est quelque peu indirecte. L'engagement du Cap de 2010 va dans le même sens, mettant l'accent sur l'Église en mission et sur l'importance de la qualité de sa vie pour attirer les êtres humains à la foi en Christ, mais sans développement particulier sur le culte de l'Église et sa dimension missionnelle éventuelle.

En 2007, le *Dictionary of Mission Theology* relève cependant le défi. On y trouve un article « *Worship* » structuré en deux parties : tout d'abord une théologie missionnelle du culte, ensuite des facteurs contextuels sur le culte. Cet article a déjà été cité dans l'introduction.

Dans le monde francophone, côté évangélique, le défi est aussi relevé par une série d'articles sur le culte du *Dictionnaire de théologie pratique* de 2011. Un auteur constate que, s'il y a des spécificités de l'adoration et l'évangélisation respectivement, elles se recouvrent aussi : « Dans une société de moins en moins portée vers les religions instituées mais toujours enclines à une spiritualité vivante, le culte communautaire peut être une belle occasion de témoignage, permettant à une personne en quête de Dieu de découvrir sa présence et son influence<sup>11</sup>. » Cependant, continue l'auteur, « certains cultes sont parfois tellement ancrés dans une tradition spécifique, avec un

---

<sup>11</sup> Christophe PAYA et Bernard HUCK, sous dir. *Dictionnaire de Théologie Pratique*, Charols, Excelsis, 2011, p. 267. Dans cet ouvrage, il y a différents articles liés au culte : « Culte et culture » (Nicolas Farelly), « Culte et évangélisation » (Christophe Paya), « Culte évangélique » (Christophe Paya), « Culte pentecôtiste/charismatique » (Alexandre Antoine), « Culte protestant » (Katie Badie), « Culte catégoriels et créatifs » (Gabriel Monet).

vocabulaire difficilement compréhensible par des personnes sans Église, qu'il peut être nécessaire de revisiter l'approche liturgique et de vivre des cultes repensés pour mieux accueillir les non-habitués<sup>12</sup> ».

La question est expressément abordée dans les articles « Culte et culture » et « Culte et évangélisation ». Puisque le culte se déroule dans une culture particulière, ce contexte culturel influe nécessairement sur le culte, d'autant plus que la structure et les formes liturgiques ne sont pas prescrites par le Nouveau Testament. C'est pourquoi la culture du culte, la culture dans le culte et le culte pour la culture, sujets traités par l'auteur de l'article « Culte et culture », invitent à des réflexions de contextualisation. L'article « Culte et évangélisation » discute aussi des questions théologiques et pragmatiques que posent la présence éventuelle des non-croyants au culte. Ce sont des pistes à poursuivre. Le *Dictionnaire de Théologie Pratique* peut servir de point de départ.

Au niveau des travaux d'auteurs individuels, notons seulement qu'il y a eu, surtout dans le courant où est né l'expression « missionnelle », un certain nombre de livres publiés en rapport avec le culte et la mission.

Dans un contexte évangélique et africain, tout d'abord des années de 1980, comment se présente le thème, en dehors de l'Occident, donc, mais peut-être pas en dehors de son influence ? Dans deux consultations de responsables d'Églises d'Afrique francophone sur le thème de la mission – l'une à Abidjan en 1980 et l'autre à Bangui en 1983, celle de Bangui ayant le thème plus précis de « L'Église locale en mission » –, qu'en est-il de la dimension missionnaire ou missionnelle du culte ?

Dans le compte-rendu publié, le mot « culte » n'apparaît que deux fois. La première fois (à la p. 12), en référence au livre des Actes, chapitre 13, précisant que c'est « dans les cultes » de l'Église d'Antioche

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

que le Saint-Esprit est intervenu pour donner une vision missionnaire<sup>13</sup>. La deuxième fois (à la p. 28), il est question de « la multiplication des lieux de culte<sup>14</sup> ». Parmi toutes les choses très valables dites sur la mission de l'Église, sur l'Église en mission et sur une vision missionnaire renouvelée, il n'y a pas de réflexion sur le culte dans une perspective missionnelle. Peut-être cela vient-il du fait que la mission est définie (à la p. 22) comme « en particulier ce qui se fait en dehors de sa propre église <sup>15</sup> ». Or le culte ne se fait pas « en dehors » de l'église. La question de définition laissée de côté, ne faut-il pas tout de même envisager une dimension missionnelle du culte, y compris en Afrique sub-saharienne ? L'Église locale ne reflète-t-elle pas le paradigme de l'envoi, de l'incarnation, du service dans et pour le monde ? Et que dire de son culte en général et peut-être son culte du dimanche en particulier ?

Dans le compte-rendu d'une réunion de re-visitation des consultations d'Abidjan et de Bangui, tenue à N'Djamena 35 ans après, on trouve une référence au culte à Antioche mentionné en Actes 13 et une référence au texte d'Actes 2 au sujet de l'Église de Jérusalem : « La présence et la qualité de vie de l'église étaient en elles-mêmes un témoignage » ; une allusion à la dimension centripète des réunions de cette Église dans les maisons. On y trouve aussi une critique du culte comme expression d'un « christianisme d'émotion », avec une « invasion agressive des images et du bruit ». L'orateur le déplore d'autant plus que « le culte [est] l'expression la plus claire de la vie spirituelle de l'Église<sup>16</sup> ». Mais on ne peut rien noter d'autre en ce qui

---

<sup>13</sup> *L'Église locale en mission. 2<sup>ème</sup> Consultation des responsables d'églises d'Afrique francophone. Bangui 8-12 avril 1983*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 1984, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>16</sup> Abel NDJERAREOU, sous dir. *Comme sous l'arbre à palabre. Un livre de souvenir et d'avenir*, Coutonou, Presses Bibliques Africaines, 2016, p. 144.

concerne le culte et sa dimension missionnelle éventuelle. La question reste donc posée.

### III. Cinq jalons pour une perspective missionnelle sur le culte

Pour certains des jalons qui suivent, nous nous sommes inspiré d'une étude de Thor Strandenes, théologien et missionnaire norvégien<sup>17</sup>, et d'un remarquable petit livre du théologien d'une Église libre de Suède, Lars Lindberg, publié en 1983<sup>18</sup>. Le chapitre 5 du livre *Worship and Mission* de Davies, mentionné plus haut (partie « *Elements in Worship* ») contient aussi des suggestions intéressantes.

#### 1. Mission avant le culte : sans mission, pas de culte

Ce premier jalon comporte trois dimensions de temps.

Tout d'abord le passé. On n'y réfléchit pas souvent, mais le culte présuppose la mission, sous la forme de l'implantation d'Église. Sans mission, pas d'Église, et sans Église, pas de culte. Peut-être vaut-il la peine mentionner, en reconnaissance à Dieu, le ou les fondateurs sans lesquels on ne célébrerait pas le culte dans l'église en question.

Ensuite le présent. La mission de proximité, sous ses différentes formes telles que l'évangélisation et la diaconie, attire des gens au culte.

Enfin l'avenir. Sans mission, l'Église finit par disparaître. La croissance « biologique », par les enfants des familles chrétiennes, ne suffit souvent pas à la survie d'une Église. D'ailleurs, la transmission de la foi et du contenu de la foi à la génération suivante, dans le foyer et

---

<sup>17</sup> Thor STRANDENES, « Gudstjeneste og misjon », in Jan-Martin BERENTSEN, Tormod ENGELSVIKEN et Knud JØRGENSEN, sous dir. *Missiologi idag*, 2<sup>e</sup> éd., Oslo, Universitetsforlaget, 2004, p. 198-219.

<sup>18</sup> Lars LINDBERG, *En levande gudstjänst en levande församling*, Stockholm, Gummessons, 1983.

dans les écoles du dimanche et groupes de jeunes, est aussi une forme de mission.

### **2. Mission dans le culte : le « culte missionnaire » classique**

S'il faut lier les deux notions de culte et de mission, c'est au « culte missionnaire » classique que la plupart des gens pensent. Ce genre de culte comprend différents éléments, dont la présence et l'ordre peut bien sûr différer.

a. Premier élément, l'envoi missionnaire, sur le modèle d'Actes 13.2 : « Un jour qu'ils adoraient ensemble le Seigneur et qu'ils jeûnaient, le Saint-Esprit leur dit : Mettez à part pour moi Barnabas et Saul pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés. »

b. Second élément, également basé sur les Actes : l'information missionnaire ou le rapport à l'Église, à l'exemple de Paul et Barnabas : « À leur arrivée, ils réunirent l'Église et racontèrent tout ce que Dieu avait fait avec [ou par] eux ; ils exposèrent, en particulier, comment il avait ouvert aux non-Juifs la porte de la foi » (Actes 14.27-28).

c. Troisième élément : la prédication « missionnaire » ou un enseignement sur la mission de Dieu qui s'accomplit par la mission de l'Église (la foi naît du message, Rm 10.17)<sup>19</sup>.

d. Quatrième élément : la prière et l'intercession missionnaire auxquelles Paul exhorte souvent les destinataires de ses lettres. Notons aussi la dimension missionnelle d'éléments du Notre Père, comme : « que ton nom soit sanctifié ; que ton règne vienne ; que ta volonté soit faite, sur la terre comme au ciel ; donne-nous aujourd'hui le pain dont nous avons besoin ; etc<sup>20</sup>. »

---

<sup>19</sup> Voir DAVIES, *Worship and Mission*, p. 130-135.

<sup>20</sup> Voir *ibid.*, p. 114-125.

e. Cinquième élément, les chants, qui sont source d'inspiration pour l'engagement missionnaire. À ce propos, il y aurait besoin d'études sur le point d'intersection entre l'hymnologie et la missiologie !

f. Enfin, sixième élément, la collecte dans un but missionnaire, souvent présentée comme une collecte de reconnaissance (cf. 2 Co 8-9), et comme acte de responsabilité et de solidarité chrétienne<sup>21</sup>.

En appendice, ajoutons l'exemple de service offert, pendant le culte, d'une traduction simultanée pour les visiteurs venus d'ailleurs. Dans l'Église où mon épouse est pasteur, ce service est souvent utilisé par des étrangers, réfugiés ou immigrants, de tout arrière-plan, souvent des musulmans, qui ont été attiré au culte par les œuvres sociales ou diaconales de l'Église.

### **3. Le culte comme mission : la dimension missionnelle du culte**

Le troisième jalon s'appuie sur la conviction selon laquelle le culte fait partie intégrante de la mission de Dieu. En voici quelques aspects.

Le culte a une dimension centripète – invitation, force d'attraction – et centrifuge – mouvement vers l'extérieur, envoi. La dimension centripète du culte est basée sur la conviction théologique qui est ainsi formulée par Augustin : « Tu es grand Seigneur... tu nous as créés pour toi et notre cœur s'inquiète et s'agite jusqu'à ce qu'il trouve repos en toi. » Le culte rappelle donc aux hommes ce qui leur manque et les interpelle, selon les paroles de Jésus en Matthieu 4.10 : « Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu, et c'est à lui seul que tu rendras un culte. »

Pour que cette attraction se traduise en conversion, l'être humain a généralement besoin de temps pour apprendre et comprendre la foi chrétienne, en observant et en écoutant une communauté qui chante, prie, témoigne et célèbre son culte, qui ne cesse de s'émerveiller de la parole et des actes de Dieu, et qui manifeste par des actes l'amour les

---

<sup>21</sup> Voir *ibid.*, p. 135-139.

uns des autres et vis-à-vis du prochain en général. Cette atmosphère de guérison parle au cœur. Ainsi, des gens en quête de la foi, observent ce que les chrétiens croient, ce qu'ils prient, ce qu'ils font lorsqu'ils se réunissent pour le culte, perçoivent tôt ou tard une invitation à passer de l'observation à distance à l'observation participante, pour enfin être accueillis par Dieu le Père, grâce au sacrifice de Jésus, et se joindre par la foi et le baptême à la communauté qui célèbre le culte.

Le but du culte n'est en tout cas pas d'isoler les croyants du monde, mais de les encourager à une vie *dans* le monde sans être *du* monde.

Dans son étude sur le culte dans une perspective missiologique ou missionnelle, le norvégien Thor Strandenes évoque un aspect supplémentaire lié à la dimension centripète du culte<sup>22</sup>. Il s'agit de la dimension esthétique au service de la mission. La tradition protestante, et surtout évangélique, a mis beaucoup d'accent sur la parole : liturgie, lecture des textes, prédication, contenu des chants, etc. Cela est bien sûr important, mais il y a aussi un risque. Le culte ne doit pas parler seulement à l'intellect, à la raison, à l'oralité de l'homme, mais à tous ses sens. Strandenes souligne la potentielle force d'attraction des images, de l'architecture, des symboles visuels, des mises en scène ou saynètes, des danses et bien sûr de la musique. Le Dieu créateur est aussi la source de beauté. Ces expressions peuvent aussi, à côté des paroles ou avec elles, contribuer au « rayonnement de la gloire Dieu » (Hé 1.3).

Strandenes souligne, parallèlement, qu'il est nécessaire d'une part que ces formes d'expressions esthétiques soient conformes au message de l'Évangile, et d'autre part qu'elles soient suffisamment ancrées dans le contexte culturel pour être compréhensible, pour pouvoir accrocher l'imagination et le cœur de l'homme<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> STRANDENES, « Gudstjeneste og misjon », p. 214-218.

<sup>23</sup> Voir aussi l'article « Art et liturgie » et « Musique et chant » dans *Dictionnaire de Théologie Pratique*, p. 95-105, respectivement p. 493-501.

À ce propos, la thèse de doctorat de Josef Nsumbu peut servir d'exemple d'une étude approfondie du culte dans le contexte africain, surtout en ce qui concerne le chant (elle fut soutenue et publiée en 1995). En voici le titre : *Culte et société. Le culte chrétien comme réflexion critique d'une société moderne africaine : cas du chant dans la Communauté Évangélique du Zaïre*<sup>24</sup>.

Voici encore un aspect du culte comme mission. Le culte est public, ouvert à tous, ce qui constitue une dimension missionnelle par principe. La base théologique en est que le Christ n'est pas seulement le Seigneur de l'Église mais aussi du monde entier. Il est le Seigneur de tous et désire devenir le Sauveur de tous (Ép 1). Ce principe est également fondamental pour la pratique de la mission. La liberté d'assister au culte comme « observateurs libres » permet à des gens de faire connaissance du contenu du culte et d'attirer certains à y prendre part pleinement en se convertissant. C'est ainsi que le culte est devenu « missionnaire » dans bien des pays où les activités ouvertes d'évangélisation sont interdites ou rendues difficiles. En revanche, si le culte n'admet pas la présence de certaines personnes ou de certains groupes, il est rarement attirant. Il devient plutôt exclusif et excluant.

Le culte étant celui d'une Église qui est à la fois universelle et locale, il doit comprendre une tension dynamique entre des éléments universels ou transculturels et des éléments contextuels ou intraculturels, dans les domaines du chant et de la musique, de la prière, des paroles, des gestes, des images, etc. En rapport avec cela, le culte a fonction d'affirmer la culture locale, c'est-à-dire tout ce qui est bon, tout ce qui confirme la valeur et la dignité de l'être humain et de chaque homme, femme et enfant, mais aussi des êtres humains appartenant à des groupements ethniques, socioéconomiques, politiques ou religieux différents. Mais le culte a aussi une fonction

---

<sup>24</sup> Josef NSUMBU, *Culte et société. Le culte chrétien comme réflexion critique d'une société moderne africaine : cas du chant dans la Communauté Évangélique du Zaïre*, Université d'Uppsala, 1995.

critique par rapport à la culture locale, lorsque ses valeurs et pratiques ne sont pas conformes à l'Évangile, par exemple lorsqu'elles oppriment ou rabaissent les femmes ou les peuples minoritaires.

Le repli identitaire de l'Église dans son contexte peut amener l'Église à un ethnocentrisme ou à un nationalisme malsain. Cela la distanciera même des autres communautés au sein de l'Église universelle, au lieu de l'intégrer à une variété enrichissante.

#### **4. Mission après le culte : le culte inspire et équipe l'Église pour la mission**

L'annonce de l'Évangile dans le culte nourrit le témoignage et la communication de l'Évangile dans la vie de tous les jours. Le culte se prolonge, voire se réalise, par le service du prochain, ce que les orthodoxes appellent « la liturgie après la liturgie ».

Le culte se termine souvent par une parole d'envoi : « Va en paix et sers le Seigneur avec joie », ou à la première personne plurielle : « Allons en paix et servons le Seigneur avec joie. » C'est une interpellation pour l'après du culte.

#### **5. La mission comme culte : « la liturgie après la liturgie »**

Dans l'épître de Jacques, on peut lire en 1.27 : « La religion [le culte] authentique et pure aux yeux de Dieu, le Père, consiste à aider les orphelins et les veuves dans leurs détresses et à ne pas se laisser corrompre par ce monde » (Semeur 2015). En Romains 12.1, Paul invite les chrétiens à s'offrir eux-mêmes à Dieu pour accomplir sa volonté, ce qu'il appelle un « culte raisonnable » (*latreia*). Ces exemples montrent que le sens profond du mot « culte » dépasse la notion de « culte du dimanche ». Nous pouvons donc affirmer non seulement le « culte comme mission » mais aussi la « mission comme culte ».

Cela est conforme à la remarque de Hendrik Kraemer, lorsqu'il soulignait en 1938 déjà que chaque expression de la vie de l'Église –

témoignage, communion et service – participe de la nature des autres<sup>25</sup>. C'est une implication du texte de Jacques 1.27. Une autre conséquence en est l'intégralité de la mission de l'Église. Ajoutons cette remarque de Kraemer : toutes ces dimensions ont leur source dans l'amour de Dieu, sinon elles ne font pas partie de la mission de Dieu. L'amour pour Dieu se traduit en témoignage et annonce de l'Évangile, ainsi qu'en diaconie ou responsabilité sociale, mais l'amour se traduit aussi en communion et culte. Par cet amour, le culte devient attirant et donc missionnel.

### Conclusion

Arthur Gish, dans un livre sur la vie dans la communauté chrétienne, transmet un « on dit » selon lequel les catholiques se réunissent en culte pour recevoir les sacrements, les protestants de la Réforme pour recevoir la parole de Dieu par la prédication, et les anabaptistes ou l'Église confessante pour être en relation les uns avec les autres<sup>26</sup>. Ces stéréotypes nous aident à comprendre que notre ecclésiologie détermine notre conception du culte. Comprendre l'Église comme fondamentalement envoyée dans et pour le monde, comme participante à la mission de Dieu, détermine donc aussi notre conception du culte. Il prend alors une dimension missionnelle !

On pourra alors dire avec Lesslie Newbigin que *mission is worship in action*, la mission est culte en action.

---

<sup>25</sup> Hendrik KRAEMER, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Londres, The Edinburgh House Press, 1938, p. 405ss.

<sup>26</sup> Arthur GISH, *Living in Christian Community*, Scottdale, Herald Press, 1979, p. 245.

## La mission de l'Église après la pandémie du Covid-19 : une réflexion préliminaire

Rémy Williams Moloby<sup>1</sup>

### Introduction

Permettez-moi, en guise d'introduction, de rappeler la vision du défunt professeur Adrian Hastings qui disait au début de l'année 2000: « Presque tous les problèmes majeurs du XXI<sup>e</sup> siècle seront fondamentalement mondiaux... »<sup>2</sup>. C'est le cas du réchauffement climatique et du Covid-19. À propos de la crise sanitaire du coronavirus, John Lennox fait observer que :

Nous traversons une période sans précédent, qui marquera à tout jamais notre histoire contemporaine. Il y aura un avant et un après. Beaucoup de nos anciennes certitudes se sont écroulées, quelles que soient notre vision du monde et nos croyances. La pandémie du coronavirus nous laisse tous perplexes et déconcertés<sup>3</sup>.

La planète Terre a été prise de court. La crise sanitaire planétaire due à la pandémie du Covid-19 a envoyé des ondes de choc dans presque tous les milieux. Ces ondes de choc constituent des défis aussi bien missiologiques qu'ecclésiaux. Cette crise se fera sentir encore pendant la dizaine d'années à venir. Visiblement le secteur le plus touché est, à n'en point douter, le secteur économique. La vulnérabilité sociale de nombreuses personnes se voit affectée par des

---

<sup>1</sup> Remy Willams Moloby est professeur de missiologie à la Faculté de théologie évangélique de Bangui (FATEB).

<sup>2</sup> Adrian HASTINGS, cité par Martin CONWAY, « Key Issues for Theological Education in the 21st Century », in Dietrich WERNER, sous dir., *Handbook of Theological Education in World Christianity*, Oxford, Regnum Books International, 2010, p. 25.

<sup>3</sup> John LENNOX, *Coronavirus. Où est Dieu ?* France, BLF Editions, 2020, p. 13.

répercussions immédiates dans le fonctionnement économique de la vie de l'Église.

Les conséquences seront particulièrement sévères pour les milliers de personnes qui vont perdre leur emploi, augmentant encore le taux de chômage, particulièrement en Afrique. La fermeture de certaines entreprises ne fera qu'assombrir l'espoir des jeunes diplômés dans leur quête d'emploi. L'inactivité économique d'un bon nombre des membres des Églises pourra avoir des conséquences persistantes sur les recettes des Églises. Le financement de certaines activités liées à la mission de l'Église en subira le contrecoup. Or, comme le souligne Hannes Wiher, « l'Église existe pour la mission dans le monde »<sup>4</sup>. Quel sera le sort de la mission dans cette situation ?

Pour relever ce défi et assurer la continuité de la mission de l'Église, il s'avère nécessaire de repenser la manière de faire l'Église et d'être Église. Une évaluation minutieuse des effets de la pandémie suivie d'une réflexion structurée sur l'adaptabilité de l'Église au nouveau contexte sont nécessaires.

L'objectif de cet article est de susciter une prise de conscience en menant une réflexion d'un point de vue missiologique. Avant de prendre une quelconque décision, il faut au préalable apprécier la situation. Après la crise du Covid-19, comment se fera la mission de l'Église et avec quelles conséquences ? Tel est le fil directeur de ma réflexion que j'articulerai selon deux grands axes : l'évaluation de la situation et l'adaptabilité de l'Église.

### **I. Évaluation des effets de la pandémie sur la vie de l'Église**

Henri Blocher souligne avec raison que

l'Église est le fruit de ce que nous n'avons pas fait, mais que Dieu a accompli en Jésus-Christ. Il faut donc considérer l'Église comme le

---

<sup>4</sup> Hannes WIHER, sous dir., « Glossaire », in *L'Afrique d'aujourd'hui et les Eglises. Quels défis ?* Carlisle, Langham Global Library, 2017, p. 220.

résultat de l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire son peuple racheté. Et dire ensuite que ce "résultat" de l'œuvre de Dieu, que nous sommes, reçoit de lui un mandat, un ordre ou une mission à accomplir. Cette mission de l'Église est d'ailleurs une grâce supplémentaire, car ainsi Dieu nous associe à son œuvre<sup>5</sup>.

Pour éviter une propagation rapide de la pandémie, les gouvernements des différents pays atteints par le Covid-19 ont dû fermer les Églises. L'évaluation d'une telle situation en contexte d'Église demeure une pratique peu répandue. Il ne s'agit pas simplement de constater des faits, mais de faire une évaluation visant à éclairer les responsables ecclésiastiques, afin qu'ils soient non seulement capables de comprendre les ressorts de la situation actuelle, mais surtout d'orienter de façon adéquate les actions futures de l'Église. Il est question, comme le souligne André Loverini, d'aider l'Église « à discerner ce qui est essentiel, à comprendre les enjeux, les objectifs, et à apprécier l'adéquation des moyens aux fins recherchées »<sup>6</sup>. Tout responsable d'Église, outre sa connaissance biblique, devrait être capable de mener une analyse socio-culturelle du contexte de son Église<sup>7</sup>. L'enjeu est de taille, car il faut aussi s'assurer que l'Église dispose de ressources humaines formées à la recherche, à l'analyse et à la production de l'information. La pandémie du Covid-19 est une même réalité mondiale qui aura des impacts différenciés selon les contextes. Comprendre le contexte aide donc à éviter de généraliser les effets, quoiqu'il puisse y avoir des similitudes.

---

<sup>5</sup> Henri BLOCHER, « La mission de l'Église », une étude biblique présentée à l'Église du Tabernacle à Paris le 26 novembre 2009. [Consulté le 29 avril 2020]. En ligne : <http://www.Églisedutabernacle.fr/etudes-bibliques/fondements-de-la-foi/la-mission-de-l'Église>.

<sup>6</sup> André LOVERINI, « Sur l'évaluation du ministère pastoral », *Fac réflexion* 46-47, 1999, p. 62.

<sup>7</sup> Hannes WIHER, « La réponse de la missiologie à ces défis », in WIHER, *L'Afrique d'aujourd'hui et les Églises*, p. 190.

Il est important en ce temps de crise d'avoir deux visages, à l'instar du dieu romain Janus (qui a donné son nom au mois de janvier) : un visage tourné vers le passé et l'autre tourné vers l'avenir. Car on ne peut prétendre construire solidement l'avenir qu'en étant conscient de son passé. Pour ce qui concerne le regard tourné vers le passé, il s'agit de s'assurer de la continuité du programme que l'Église a mis en place pour atteindre des objectifs poursuivis. Quant à ce qui est de l'avenir, il sera nécessaire d'aider l'Église dans la tâche d'évaluation des effets du Covid-19, en établissant des commissions composées des différents professionnels dans les divers domaines de la vie de l'Église. L'objectif de ce travail évaluatif est de parvenir à déceler des modes alternatifs d'organisation de l'Église en se fondant sur leurs effets attendus. La Parole de Dieu seule demeure inchangeable, mais les façons de faire ou d'être de l'Église peuvent et doivent s'adapter au temps et au contexte, comme l'histoire le montre. Les Églises qui vont maintenir « la routine » comme modèle d'organisation, se verront disqualifiées par les exigences du contexte. Soumises à la concurrence et à l'attractivité des programmes, ces Églises, faute d'offrir des programmes attractifs et adaptés, vont probablement connaître une décroissance. Les fidèles cesseront d'aller à l'église simplement par tradition. Ils vont mettre en avant le bénéfice qu'ils retirent en suivant le programme de l'Église. Fort de ce qui précède, il deviendra impérieux de mettre en place des mécanismes de réajustement des programmes de l'Église.

Pour maintenir la vie de l'Église, il ne sera plus possible d'édicter « d'en haut » toutes les formes de gouvernance. Les fidèles eux-mêmes auront probablement tendance à décider de ce qui est mieux adapté pour eux et leur engagement actif dans la vie de l'Église sera déterminé par ce critère. Il faut ajouter le fait que les Églises se composent de plus en plus de membres progressistes, car la classe des conservateurs est en train de disparaître.

Une évaluation objective de l'impact de la pandémie du Covid-19 sur la vie de l'Église impose donc de traduire les orientations de

l'Église en objectifs concrets dont le degré de réalisation confirme ou infirme le sentiment de satisfaction des membres quant à la manière dont les programmes de l'Église ont été menés. Cette manière d'appréhender les choses tient aussi compte de toutes les contraintes budgétaires des Églises. Cette évaluation des programmes de l'Église devrait être perçue comme un engagement à l'obéissance à la Parole du Seigneur au sujet de l'intendance fidèle qu'il demande à ses serviteurs.

### **II. Réflexion sur l'adaptabilité de l'Église au nouveau contexte socio-économique**

S'il est nécessaire de mener une étude évaluative, il faut aussi savoir comment l'Église pourra s'adapter au nouveau contexte créé par la pandémie du Covid-19. Alessandra Pintore définit l'adaptabilité comme étant :

la capacité de gérer et d'ajuster ses comportements pour travailler efficacement à la lumière de l'information nouvelle, de l'évolution de la situation et/ou d'un contexte différent. C'est savoir être flexible et avoir l'agilité de s'adapter aux circonstances, aux situations, aux exigences et aux priorités qui changent et évoluent. C'est comprendre l'envergure et la pertinence des changements et appliquer les stratégies et solutions appropriées<sup>8</sup>.

La pandémie du Covid-19 a déplacé les bornes ; plus rien ne sera comme avant dans tous les milieux. La formation théologique est primordiale pour promouvoir et soutenir la vie de l'Église. Cette formation n'a jamais été statique. Elle a souvent été portée par les dynamiques économiques liées à chaque contexte. La crise du Covid-19 va sûrement susciter des modifications au niveau des curricula des institutions de formation théologique. L'enjeu sera d'abord de répertorier explicitement les modules de cours pouvant répondre à la

---

<sup>8</sup> Alessandra PINTORE, « *L'adaptabilité* », consulté le 24 avril 2020. En ligne : <https://solutionsandco.com/blogue/bulletin-decembre-2014-l-adaptabilite>.

réalité de l'après-Covid-19. Le défi ne sera pas seulement le contenu de la formation, mais aussi la prise en charge du coût de cette formation. Celle-ci devrait s'adapter au nouveau contexte, afin d'offrir à l'Église les hommes et des femmes capables de faire face théologiquement aux besoins du moment. Car, une formation non contextualisée risquerait d'être en décalage par rapport aux nouveaux besoins de l'Église. Les parties prenantes devraient rapprocher les nouveaux besoins liés au nouveau contexte et les modules de formation adaptés à ces besoins.

Est-il possible d'anticiper ces nouveaux besoins de l'Église et de la société, afin de planifier la formation théologique en conséquence? Dans quelle mesure la formation théologique facilitera-t-elle la transition entre le nouveau contexte et la vie de l'Église? Steve De Gruchy affirme à juste titre que si notre formation théologique ne prépare pas les étudiants à offrir au peuple de Dieu un leadership dans leur réponse à la mission de Dieu, cette formation est loin d'atteindre son but<sup>9</sup>. Bernhard Ott renchérit en affirmant :

À tous les niveaux de conception et d'opération, nos programmes doivent être visiblement déterminés par une attention particulière aux besoins et aux attentes de la communauté chrétienne que nous servons. À cette fin, nous devons établir des modes multiples d'interaction continue entre le programme et l'Église, tant au niveau officiel qu'à la base, et adapter et développer régulièrement le programme à la lumière de ces contacts. Nos programmes théologiques doivent devenir manifestement un produit de l'Église, réalisé à travers l'Église et pour l'Église<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Steve De GRUCHY, « Theological Education and Missional Practice : A Vital Dialogue », in WERNER, *Handbook of Theological Education in World Christianity*, p. 44.

<sup>10</sup> Bernhard OTT, « Training of Theological Educators for International Theological Education. An Evangelical Contribution from Europe », in Dietrich WERNER, sous dir., *Handbook of Theological Education in World Christianity*, Oxford, Regnum Books International, 2010, p. 698-699.

Les diplômés des institutions théologiques devraient être capables d'acquérir de nouvelles compétences qui leur seront nécessaires pour servir l'Église de Dieu dans son nouveau contexte. On ne pourra par conséquent parler de l'efficacité de la formation théologique qu'en relation avec les effets attendus sur le terrain. La formation théologique devrait, de ce fait, demeurer en dialogue avec la pratique ecclésiastique, si elle veut avoir un impact dans la vie de l'Église. Comme le relève de Gruchy, la formation théologique devrait éviter de développer une théologie centrée sur elle-même et sans rapport avec la réalité quotidienne de la vie de l'église<sup>11</sup>. Dans Marc 2. 22, Jésus disait à ses disciples : « Et personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres, autrement le vin fait rompre les outres, et le vin et les outres sont perdus ; mais il faut mettre le vin nouveau dans des outres neuves ». En nous servant de cette illustration de Jésus au sujet de l'outre, on peut dire qu'il serait inapproprié de garder certaines anciennes manières de faire l'Église dans un nouveau contexte. Il faudrait que nos mentalités s'adaptent au nouveau contexte et que nous soyons prêts à opérer une révolution au sujet de notre manière d'être et de faire l'Église.

La situation de l'après-Covid-19 nécessitera que les Églises aient un leadership imaginatif et partagé. Un leadership partagé parce que la créativité et l'imagination ne seront pas l'apanage des seuls pasteurs. S'il y a une chose que la situation du Covid-19 a permise, c'est la revalorisation des petits groupes de prière en famille. Ne pouvant plus se réunir dans les Églises conformément aux mesures gouvernementales, les membres de certaines Églises ont été contraints de prier à domicile. Les Églises les mieux équipées offraient des services de culte en ligne, alors que les moins préparées avaient de la peine à offrir des services aux membres en temps de crise. La question que l'on peut se poser en rapport avec ces groupes de prière en famille est de savoir si les chefs de famille étaient préparés en amont pour

---

<sup>11</sup> Steve de GRUCHY, « Theological Education and Missional Practice », p. 42.

diriger une telle activité. Une réponse sincère à cette préoccupation pourrait amener certains leaders ecclésiastiques à se rendre à l'évidence que leurs théologies n'ont pas toujours été appropriées.

Les leaders devraient saisir cette occasion pour préparer les membres à vivre l'expérience de l'Église locale en dehors de son bâtiment, c'est-à-dire à voir comment les fidèles, en l'absence des cultes formels, peuvent vivre l'expérience du culte dans leur famille respective.

Si jamais la crise économique venait à s'accroître ou à se renouveler, la question du ministère pastoral à temps partiel, remis en cause dans bon nombre d'Églises historiques, mériterait d'être réexaminée. Comme le souligne Bill Houston dans son article « Missiological and Theological Perspectives on Evangelical Theological Education in Africa », les pasteurs doivent avoir des compétences en matière de finances, parce que beaucoup d'Églises n'offrent pas un salaire soutenable<sup>12</sup>.

### Conclusion

Au terme de cette réflexion, il est important de souligner la nuance entre la volonté permissive de Dieu au sujet du mal et sa volonté décrétoive (ce qu'il fait activement)<sup>13</sup>. La pandémie du Covid-19 nous renvoie à la première volonté et la mission de Dieu devrait poursuivre son chemin jusqu'au retour du Christ. Seulement, avec toutes les conséquences suscitées par cette pandémie, l'idéologie de l'économie sera certainement le langage en vigueur dans le contexte de l'après-Covid-19. Du fait que tout tournera autour de l'économie et des finances, on peut se demander quel sera l'avenir de la mission de l'Église ? L'Église aura-t-elle assez d'imagination pour maintenir la mission de Dieu au

---

<sup>12</sup> Bill HOUSTON, « Missiological and Theological Perspectives on Evangelical Theological Education in Africa », in WERNER, *Handbook of Theological Education in World Christianity*, p. 717.

<sup>13</sup> LENNOX, *Coronavirus. Où est Dieu ?* p. 47.

cœur de ses préoccupations ? Christopher Wright souligne que « la mission implique de notre part une certaine organisation et une certaine action délibérée »<sup>14</sup>. Pour les Églises plus avisées, les changements à venir pourront constituer justement des opportunités pour réajuster leurs programmes. « Alors le coronavirus, malgré les ravages qu'il a causés, aura servi un objectif très sain »<sup>15</sup>.

L'environnement de l'Église d'avant le Covid-19 ne sera plus le même que celui de l'après. Un des plus grands défis de l'Église d'après le Covid-19 sera de parvenir à inventer des formes nouvelles de gouvernance et de fonctionnement. Cela sous-entend que les institutions de formation théologique, chargée de préparer les serviteurs de Dieu, doivent revoir leurs curricula en fonction des besoins du nouveau contexte. En son temps, Martin Kahler relevait déjà le fait que l'Église en mission rencontre et va rencontrer des nouvelles questions qui n'ont jamais été posées auparavant et qui appellent des réponses qui ne sont pas disponibles dans le trésor de la tradition<sup>16</sup>. Les dirigeants des institutions de formation théologique devraient être capables d'apporter des réponses nouvelles aux nouvelles questions que l'Église va se poser. Ces nouvelles questions pourront avoir une dimension tout à la fois pastorale, missiologique, biblique et dogmatique. D'où la nécessité du caractère interdisciplinaire dans la nouvelle approche théologique. Conway souligne à juste titre qu'il est essentiel que tous ceux qui se préparent au leadership chrétien sous quelque forme que ce soit acquièrent dans le cadre de leur formation « de base » un fondement fiable sur les réalités et les complexités des différents défis mondiaux avec une forte compréhension de la relation entre la foi chrétienne et ces différents défis<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Christopher WRIGHT, *La mission de Dieu. Fil conducteur du récit biblique*, Charols : Excelsis, 2012, p. 66.

<sup>15</sup> LENNOX, *Coronavirus. Où est Dieu ?* p. 61.

<sup>16</sup> Martin KAHLER, cité par OTT, « Training of Theological Educators for International Theological Education », p. 706.

<sup>17</sup> Martin CONWAY, « Key Issues for Theological Education in the 21st Century », p. 27.

## La culture relationnelle des Hmong : une analyse à partir du modèle de l'orientation de la conscience

Yi Vang<sup>1</sup>

### Introduction

Comme chaque peuple, les Hmong ont une culture qui leur est propre. Ils sont originaires notamment du Laos en Asie. Ce sont des agriculteurs qui continuent la pratique ancestrale de la culture sur brûlis et qui vivent aussi de chasse, de pêche et d'élevage. La lecture de Lothar Käser, *Voyage en culture étrangère*, nous aide, Hmong que nous sommes, à mieux comprendre que les Hmong sont en général orientés vers la honte. Comme pour la plupart des Asiatiques, leur conscience est orientée vers la honte et ils vivent souvent en relation avec leur tradition orale et ancestrale. C'est ce qu'indique, entre autres, l'ethnologue allemand Käser :

Le type de culture majoritairement orienté vers la honte apparaît fortement dans les sociétés peu complexes, plutôt sans écriture, dans les groupes ethniques fondés sur les traditions orales des peuples chasseurs, planteurs, agriculteurs et éleveurs et, à l'occasion, même dans des sociétés industrielles modernes et sophistiquées, comme la société japonaise ou la société chinoise<sup>2</sup>.

Dans le présent travail, nous essayerons d'approfondir notre réflexion entamée dans un article publié dans *Les cahiers de l'école pastorale*, intitulé « Dialogue entre l'Évangile et la culture hmong »<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Yi VANG est étudiant en théologie à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine et pasteur d'une Église en région parisienne.

<sup>2</sup> Lothar KÄSER, *Voyage en culture étrangère. Guide d'ethnologie appliquée*, trad. de l'allemand par Jean-Jacques STRENG, Excelsis, Charol, 2008, p. 143

<sup>3</sup> Y. VANG, « Dialogue entre l'Évangile et la culture hmong », *Les cahiers de l'école pastorale* 72, 2009, p. 59-62.

Notre préoccupation principale est d'aider les chrétiens de cette culture à mieux comprendre leurs comportements, afin de mieux vivre en conformité avec l'Évangile et y rendre témoignage.

### **Quelques traits de la culture de la honte chez les Hmong**

Plusieurs exemples concrets peuvent être évoqués pour illustrer la culture de la honte et de l'honneur des Hmong. Premièrement, l'habit revêt une importance spéciale pour les Hmong. Comme nous l'avons indiqué ailleurs,

le costume hmong est souvent une œuvre d'amour, pleine de couleurs et de vie, qui exprime la dignité de celui qui l'a créé. Lorsque, par contre, cet habit devient un instrument d'orgueil et d'élévation au-dessus des autres, il peut devenir nocif, provoquant jalousie, convoitise et même meurtre<sup>4</sup>.

En réalité c'est au moment des festivités telles que les mariages, et principalement lors du Nouvel An, que les Hmong sortent leurs plus beaux habits. Les vêtements ont au moins deux significations dans la culture hmong. D'une part, l'éclat et le neuf des habits signifient que les personnes sont riches, sûres d'elles et qu'elles appartiennent à tel ou tel groupe ethnique suivant le type de couleur et les motifs des broderies. Si les Hmong sortent de beaux habits, c'est pour un événement très convivial et relationnel. C'est durant la fête du Nouvel An que la famille, le groupe ou le clan se retrouve ensemble. D'autre part, mettre de beaux habits neufs peut vouloir communiquer aux autres qu'on n'est pas pauvre. Dans ce cas, les beaux habits servent à cacher ou à enlever la honte aux yeux des autres. L'aspect neuf peut aussi dire qu'on est propre, caractéristique typique des cultures de la honte qui prônent la pureté. Tout cela met en exergue l'importance du statut aux yeux des autres. Alors que la réalité peut être tout autre.

---

<sup>4</sup>*Ibid.*, p. 59.

Deuxièmement, les Hmong sont prêts à tout faire pour préserver l'honneur de leur famille ou de leur groupe ethnique.

Il est arrivé, par exemple, lors d'un litige qui n'aboutit pas à un accord, que les Hmong aient recours au Ciel pour connaître la vérité. Et puisque personne ne veut avouer son tort, c'est le Ciel qui va trancher. Les opposants boivent de l'eau en levant le doigt vers le Ciel et le menteur meurt<sup>5</sup>.

Même quand on n'a pas raison, on préfère mourir et ne pas reconnaître la faute, car on veut préserver l'honneur du groupe. En d'autres termes, mieux vaut mourir que subir une humiliation. Dans ce cas, les personnes sont prêtes à se sacrifier pour le bien du groupe, pour essayer de sauver la face du groupe. Dans cette perspective, la mort est censée régler le litige. Ce faisant, le but est de rétablir l'harmonie dans des situations de conflits.

Il faut aussi noter que dans l'histoire des Hmong la rancœur peut parfois demeurer durant plusieurs générations. Dans ces conditions, on peut faire intervenir quelqu'un d'autre, un intermédiaire, pour régler le problème entre les groupes. C'est là une caractéristique des cultures relationnelles où le fonctionnement par la honte est notable. L'exemple des Hmong qui invoquent et se servent d'un dieu qu'ils appellent Ciel, même s'il est impersonnel pour eux, signale qu'on invite une tierce personne comme juge dans le tribunal clanique.

Troisièmement, les Hmong font tout pour préserver leur identité communautaire. Dans ce sens, Käser note que la conscience orientée vers la honte est axée sur le groupe<sup>6</sup>. Jean Lartéguy note comment cela fonctionne concrètement chez les Hmong.

Les Hmong vivent en clan et ne se marient que dans leur tribu, car ils ne veulent pas perdre leur identité clanique et ethnique. Une analyse plus profonde montre qu'ils auraient tout simplement peur des autres,

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>6</sup> Voir KÄSER, *Voyage en culture étrangère*, p. 148-169.

peur de la différence, peur d'être contaminés, peur de ne plus être eux-mêmes au gré des contacts, peur aussi d'être absorbés, assujettis. Pourtant une particularité est à considérer ici : la consanguinité est considérée comme un inceste, un homme et une femme du même nom qui se marient franchissent un interdit culturel.<sup>7</sup>

On peut préciser que malgré l'interdit culturel de se marier lorsqu'on porte le même nom, les enfants d'une sœur et d'un frère peuvent se marier entre eux sans que cela soit condamné par le groupe. Il y a donc la volonté de préserver la communauté, mais aussi le refus de l'ouverture vers d'autres cultures. Encore aujourd'hui, si quelqu'un ne veut pas respecter ces normes communautaires et se marie avec une personne d'une autre culture, il s'exclut en principe lui-même de la communauté. La préservation de la communauté se fait par le sacrifice de celui qui se marie à l'intérieur de sa communauté. Ainsi, en se conformant aux règles de la communauté, on montre que le groupe est plus important que l'individu.

La volonté de préserver l'identité du groupe apparaît aussi dans le nom des Hmong. On les appelle les « Lao soung » c'est-à-dire Laotiens des hauteurs ». Cette appellation indique la première des caractéristiques des Hmong : ils ne cherchent pas à vivre en hauteur pour dominer sur les autres, mais plutôt pour être tranquilles et vivre en liberté. Cependant, on peut s'interroger sur ce positionnement « en hauteur », notamment dans une culture très hiérarchisée et orientée vers la honte. En réalité, dans leur vision du monde, les Hmong pensent qu'en étant plus haut que les autres, leur esprit ne sera pas écrasé par les autres qui sont en bas. Il semble en fait qu'en gardant une position géographique supérieure, ils veulent, de manière inconsciente, mettre en valeur l'importance de leur statut. Mais on peut noter que l'analyse des spécialistes montre que les Hmong vivant ou ayant vécu au Laos ont conservé leur culture bien mieux que les

---

<sup>7</sup> Jean LARTEGUY, *La fabuleuse aventure du peuple de l'opium*, Évreux, Presses de la Cité, 1979, p. 8.

autres Hmong de la diaspora<sup>8</sup>. Il est clair que cette position en hauteur au Laos leur permet de préserver le groupe hmong des influences étrangères.

Quatrièmement, les Hmong ont une vision holistique du monde qui cherche avant tout l'harmonie, non seulement de la communauté, mais également l'harmonie avec le monde invisible. Silvain Dupertuis constate ce dernier aspect de la culture hmong lorsqu'il remarque que les Hmong « pratiquent une religion dans laquelle s'entremêlent chamanisme et culte des ancêtres »<sup>9</sup>. Cela est particulièrement sensible dans le catholicisme hmong qui prône un syncrétisme nullement conforme au message de l'Évangile. Même dans le protestantisme hmong on admet certaines superstitions et pratiques qui relèvent de l'animisme. À cet égard, le Révérend Yang Gnia Siong qui servait alors dans la *Christian and Missionary Alliance*, un ancien chaman converti au christianisme, affirmait : « Même si les esprits sont apaisés pour un temps, ils vont revenir réclamer d'autres offrandes ou sacrifices, sans quoi une vie humaine peut être prise ! »<sup>10</sup>. Cet ancien chaman admettait que les esprits mauvais pouvaient revenir réclamer des âmes à leur guise, peut-être même celles des chrétiens, afin de rétablir l'harmonie entre le monde des esprits et les humains.

Un autre exemple des restes de l'animisme chez les Hmong : lorsque des chrétiens hmongs prient (ce qui se traduit littéralement par « demander Dieu »), ils demandent que Dieu exauce leur requête, car ils font la volonté divine en allant au culte tous les dimanches. Au culte, ils font « des offrandes » pour montrer à Dieu qu'ils sont, en quelque

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>9</sup> Voir Silvain DUPERTUIS, *L'Évangile au pays du million d'éléphants*, dossier VIVRE n° 20, Je sème, Genève, 2002, p. 148. Pour un traitement approfondi de ce sujet, voir Jacques LEMOINE et Maurice EISENBRUCH, « L'exercice du pouvoir de guérison chez les chamans hmong et les maîtres-guérisseurs khmers d'Indochine », *L'Homme* 37.144, 1997, p. 69-103.

<sup>10</sup> Yi VANG, « Recherche hmong du salut », Mémoire de fin d'études à l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne, soutenu en juin 2008, p. 10-11.

sorte, en droit de lui demander quelque chose. Cela pourrait se faire dans le même esprit animiste hmong qui, lorsque quelqu'un est malade, demande qu'on pense à faire un sacrifice pour apaiser tel esprit bon (celui d'un ancêtre) ou mauvais (esprit méchant). Celui-ci laissera tranquille la personne malade, après avoir obtenu le sacrifice adéquat. Ainsi s'exprime cette volonté d'harmonie interpersonnelle mais aussi spirituelle, au point de vouloir harmoniser Dieu avec les esprits. Voilà là un des dangers induits par la conscience orientée vers la honte.

Enfin, on peut mentionner un dernier aspect de la recherche d'harmonie relationnelle, vue cette fois sous l'angle de la collaboration avec une culture différente et de l'ouverture à l'Évangile. Nous avons raconté l'histoire des missionnaires qui ont proposé de prier avec Boua Yia Tho, le premier Hmong converti au Laos et un chaman important. Boua Yia Tho a demandé aux missionnaires : « Votre Dieu comprend-t-il le hmong ? » Leur réponse affirmative a conduit les quatre personnes présentes à prier tour à tour : Nay khèng, le traducteur en laotien, le missionnaire américain en cherchant les mots dans cette langue qu'il maîtrise encore assez mal, son épouse en anglais et le chaman hmong dans sa langue maternelle<sup>11</sup>. On peut s'étonner que deux Asiatiques comme Boua Yia et Nay Khèng puissent collaborer avec les missionnaires dans la prière. Les Hmong sont en principe très réservés et ne peuvent pas partager le fond de leur pensée, particulièrement avec un Dieu qu'ils ne connaissent pas et cela devant des étrangers qu'ils viennent de rencontrer. Mais ayant une conception holistique des choses et une conscience orientée vers la honte, Boua Yia Tho a voulu sans doute créer de l'harmonie dans les relations, en acceptant de prier ensemble.

Suite à cette prière, deux mois et demi plus tard, un millier de Hmong se sont convertis à l'Évangile et trois ans et demi plus tard

---

<sup>11</sup> VANG, « Dialogue entre l'Évangile et la culture hmong », p. 62.

4000 personnes se sont données au Seigneur Jésus-Christ. Nous constatons que la conscience orientée vers la honte avait permis aux Asiatiques de créer du lien dans la prière. Pourtant il semble que le travail en équipe interculturelle est plutôt une caractéristique des personnes dont la conscience est orientée vers la culpabilité. Mais dans notre cas les Asiatiques ont agi, animés par leur capacité à créer du lien et de l'harmonie.

## RECENSIONS

**Recension de Hannes Wiher, sous dir., *Les Églises d'initiative africaine. Un laboratoire de contextualisation*, coll. REMIF, Carlisle, Langham, 2019, 360 p., ISBN : 9781783687428.**

*Fohle Lygunda Li-Mi*<sup>1</sup>

Après plus de deux décennies d'engagement missionnaire au service des Églises en République de Guinée, suivies de plusieurs autres années d'itinérance académique au Cameroun et en République Démocratique du Congo (RDC), le professeur Hannes Wiher ne cesse de défier les théologiens africains francophones en général, et surtout les jeunes missiologues africains en particulier. Le défi porte sur la nécessité d'amorcer des réflexions fouillées, objectives et contextualisées sur l'Église d'Afrique et sa responsabilité missionnaire (p. xv, 1). Ce souci est évident non seulement dans ses enseignements auprès de quelques institutions universitaires d'obédience évangélique implantées au Cameroun et en RDC, mais aussi à travers des publications scientifiques dont l'espace francophone de l'Afrique manque tant. Déjà en 2017, il dirigea la rédaction de *L'Afrique d'aujourd'hui et les Eglises – Quels défis ?* (270 p.)<sup>2</sup>, auquel moi-même j'ai contribué avec trois chapitres sur le constat actuel<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Fohle Lygunda li-M (DMin, PhD) est chargé de recherche en missiologie à la North-West University, Potchefstroom, Afrique du Sud, et directeur exécutif de Africa Center for Interdisciplinary Studies, Kinshasa, RDC. Il est l'auteur de plusieurs publications dont les plus récentes sont : *A Model of Missional Leadership Training in a Context of Brokenness* (2009), *Missiologie : Identité, formation et recherche dans le contexte africain* (2011), *Research Design for Advanced Studies in Missiology* (2017), *Transforming Missiology : An Alternative Approach to Missiological Education* (2018).

<sup>2</sup> Hannes WIHER, sous dir., *L'Afrique d'aujourd'hui et les Eglises – Quels défis ?*, coll. REMIF, Carlisle, Langham Global Library, 2017.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 69-111.

Il importe d'abord d'indiquer deux éléments de la particularité de l'ouvrage sous recension. Le premier porte sur la différence entre la première publication de la collection du Réseau évangélique de missiologues pour la francophonie (REMIF) et la deuxième, intitulée *Les Églises d'initiative africaine. Un laboratoire de contextualisation* (360 p.). Alors que les auteurs du premier ouvrage représentaient une génération un peu plus expérimentée dans la recherche missiologique et liée indirectement à la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui (FATEB) où Hannes Wiher enseigne, ceux de l'ouvrage sous examen sont sélectionnés parmi ceux qui ont une connexion directe avec cette institution, soit comme étudiants, soit encore comme enseignants. D'aucuns y verraient certainement la raison de l'harmonie apparente dans le traitement de la matière, influencée certainement par la relation maître-disciples (p. xv). L'ouvrage est le résultat du colloque doctoral organisé en 2016 par la FATEB. Le deuxième élément porte sur la forme du présent ouvrage qui, comme le premier, comporte un index des noms de personnes, de lieux et de sujets, ajoutant ainsi de la valeur éditoriale et scientifique au document. Cependant, on s'attendrait également à un index de références bibliques pour faciliter une vue d'ensemble de la question sous examen du point de vue biblique, présentée par ces 11 contributeurs évangéliques. D'ailleurs, les occurrences du mot « Bible » (345) dans cet ouvrage sont plus nombreuses que celles de tous les autres sujets les plus mentionnés, notamment « contextualisation » (346), « guérison » (347) « mission » (348), « Saint-Esprit » (349), etc.

S'agissant du fond, outre l'introduction et la conclusion, l'ouvrage est constitué de trois parties. La première, comprenant 8 chapitres, aborde la question des Églises d'initiative africaine (EIA) du point de vue historique et phénoménologique. La deuxième partie, constituée de 7 chapitres, traite de la question sous l'angle théologique et missiologique. La troisième partie, également très importante pour une telle étude, est constituée de 5 annexes et d'une longue liste bibliographique. Il est intéressant d'observer que l'ouvrage inclut à la

fois un « sommaire » au début de l'ouvrage et une « table des matières » à la fin de l'ouvrage, mais il est quand même curieux de constater que ni l'un ni l'autre n'est paginé. Enfin, une relecture supplémentaire de l'ouvrage aurait permis d'élaguer quelques fautes orthographiques et grammaticales observées ici et là, même si l'essentiel du contenu reste compréhensible.

### **Première partie : Approche historique et phénoménologique**

L'ouvrage opte pour un traitement inductif de du sujet, c'est-à-dire qu'il part du particulier pour aller au général. Plutôt que de commencer avec un chapitre qui proposerait une définition de EIA, Wiher laisse d'abord parler les contributeurs sur les aspects historiques et phénoménologiques, avant de préciser la définition du sujet dans la « synthèse historique » (109-139). A mon avis, c'est la section du livre qu'un lecteur averti devrait lire en premier lieu, les 8 chapitres précédents étant plutôt des études de cas très limitées à quelques mouvements religieux (sionisme, kimbanguisme, aladura, harrisme, etc.) sélectionnés d'une manière aléatoire. Cependant, le premier chapitre portant sur l'historique de l'arrivée du Christ en Afrique est très révélateur et forme une base pour comprendre pourquoi l'Afrique devrait être considérée comme le locus du mouvement missionnaire chrétien. Il est donc vrai que les différentes EIA devraient être comprises comme des mouvements de « réveil » ou encore de « réformation » (25). Car il s'agit à la fois d'un souci et d'un effort de prise en charge de soi-même et de mise en œuvre d'une religiosité débarrassée de la coquille colonisatrice. Quelques causes de ce phénomène incluraient « les réactions de certains chrétiens africains aux méthodes des missions et des missionnaires occidentaux, l'essor des idées relatives à l'africanisme-négritude, l'anticolonialisme et l'accession des pays africains à leur indépendance » (32).

Faisant la synthèse historique et phénoménologique, l'ouvrage regroupe ces causes en grandes catégories : causes socio-politiques, causes religieuses, causes immédiates et autres (111-118). C'est

d'ailleurs ce que démontrent les études de cas appliquées aux Églises éthiopiennes et sionistes (Afrique du Sud), au kimbanguisme (RDC), à harrisme (Libéria et Côte d'Ivoire), à aladura et à l'Église chrétienne des rachetés (Nigéria), ainsi qu'au christianisme céleste (Benin). D'une manière générale, tandis que les sociétés missionnaires occidentales privilégiaient une « conception théocentrique » de la pratique religieuse, ces mouvements portaient d'une « considération anthropocentrique » (72) pour justifier leurs réactions, leurs enseignements et leurs actions. Wiher rend un grand service au lecteur en indiquant que plusieurs terminologies sont attribuées aux EIA, mais qu'elles « reflètent la perception des causes apparentes » de leur naissance (118). On parlerait alors d'Églises séparatistes, sectaires, africaines, éthiopiennes, sionistes, prophétiques, spirituelles ou pentecôtistes, messianiques, apostoliques, syncrétistes, indépendantes, etc. (118-139). Comme on peut le constater, chacune de ces étiquettes procède d'un jugement de valeur qui peut ne pas être objectif. D'où la nécessité d'une réflexion approfondie du point de vue théologique et missiologique.

### **Deuxième partie : Approche théologique et missiologique**

D'aucuns trouveraient en cette deuxième partie de l'ouvrage le lieu où l'on tente de mener une réflexion évaluative du « phénomène » EIA. C'est par exemple le cas des chapitres sur « les déviations doctrinales » (159-175), sur « le rapport des EIA avec le mouvement néo-charismatique » (177-188), sur les « leçons à tirer » (215-222) et sur le fait de considérer les EIA comme « un laboratoire de contextualisation » (223-234).

En effet, un des grands défis actuels du phénomène des EIA porte notamment sur leurs déviations doctrinales. Même si certains auteurs cités dans l'ouvrage considèrent le mouvement des EIA comme un réveil ou une réformation, il n'en reste pas moins qu'à l'heure actuelle, c'est l'image de la déformation qui prévaudrait dans beaucoup d'endroits en Afrique. L'ouvrage sous recension a heureusement

disséqué quelques aspects de cette déformation, notamment les faux enseignements sur les Écritures, la Trinité, le culte des ancêtres, et le salut (163-167). Lors du dernier symposium international organisé par la Conférence des Églises de Toute l'Afrique (CETA) tenu à Nairobi du 23-27 octobre 2019, les participants ont identifié plusieurs autres aspects de la déformation qui affecte la vie quotidienne des gens : la prédication et l'enseignement y compris les prophéties, la guérison et la délivrance, la pastorale et la cure d'âme, le pouvoir et l'autorité<sup>4</sup>. Ces éléments se retrouvent çà et là dans ce livre et, au dire des auteurs, ils rapprochent les EIA du mouvement néo-charismatique (177-188). Ce rapport est aussi discuté en termes de « continuité et/ou discontinuité » (178). Autrement dit, la question est de savoir si le mouvement néo-charismatique serait la nouvelle forme des EIA ou plutôt une nouvelle religiosité sans lien avec ces dernières. Après analyse, l'auteur aboutit à la conclusion qu'il y a à la fois continuité et discontinuité (187) ; continuité dans la pratique de guérison et délivrance, baptême dans l'Esprit, prophéties, paroles de sagesse et rêves, et l'Évangile de la prospérité. C'est l'aspect de discontinuité qui nécessite une recherche approfondie, d'une part parce qu'il n'a pas été suffisamment abordé, d'autre part à cause de la confusion née des terminologies « Églises d'initiative africaine », « Églises indépendantes africaines », « Églises indigènes africaines ». Même cet ouvrage n'a pas directement touché à cette problématique. L'auteur s'est heureusement renseigné que ces terminologies dépendent du contexte (186). Tandis que les unes ont des liens avec les Églises issues de la mission, d'autres n'ont qu'un rapport indirect avec les Églises historiques et d'autres encore n'ont rien à faire avec le christianisme.

---

<sup>4</sup> All Africa Conference of Churches (AACC), *First Theological Symposium on Misleading Theologies*, Nairobi, October 23-27, 2019.

### Troisième partie : annexe et bibliographie

L'ouvrage contient 5 annexes et une longue liste d'ouvrages et articles. Deux observations valent la peine d'être faites, d'abord concernant les critères d'identification des EIA, puis en rapport avec le fondement historique de la contextualisation.

Les annexes 1, 5 et 6 sont d'un grand intérêt, parce qu'elles fournissent des informations sur le nombre et la classification des EIA. Sans risque de se tromper, les critères et listes élaborés dans les annexes 5 et 6 semblent moins solides pour clarifier la notion des EIA. Les seuls concepts de « orthodoxie » et de « hétérodoxie » (p. 295-308) ne semblent pas suffire, d'autant moins que, dans ces deux annexes, les deux concepts sont relatifs, dépendant de ceux qui ont élaboré ces critères. Le terme « hétérodoxe » signifie « celui qui a un autre point de vue ». Avoir un autre point de vue ne peut pas automatiquement signifier qu'on n'est pas orthodoxe (évangélique), car même au sein des évangéliques, par exemple, il y a des points de vue divergents autour d'un même thème. Les critères de « orthodoxie » et de « hétérodoxie » semblent ne pas suffire pour définir les EIA. Par exemple, dans la liste des « EIA » de la RDC beaucoup d'Églises placées sous le label « hétérodoxie » ne sont pas différentes de celles dites « orthodoxes » et vice versa. Un autre exemple se rapporte au fait que beaucoup de déclarations ou pratiques critiquées à l'annexe 5 colonne 3 sont également faites par les pasteurs (théologiens et missiologues) dans leurs Églises évangéliques ou autres.

S'agissant de la contextualisation, il y a lieu de constater que l'ouvrage sous recension est essentiellement rédigé par des enseignants et étudiants de la FATEB et qu'aucune référence n'est faite à l'ouvrage publié par Bruce Fleming en 1980, alors enseignant dans la même institution. Rédigé sous la supervision de J. Herbert Kane et David J. Hesselgrave, professeurs à Trinity Evangelical Divinity School, ce fut le premier ouvrage issu du monde évangélique en réaction à l'initiative du mouvement œcuménique grâce au *Theological Education*

*Fund* en 1972. En écrivant la préface (Kane) et une recommandation (Hesselgrave) de cet ouvrage, chacun de ces deux ténors évangéliques a félicité l'auteur pour avoir bien cerné la problématique avant d'y apporter une solution évangélique plus nuancée. Historiquement parlant, et à ce point de vue, l'ouvrage du prêtre catholique Robert Schreiter, publié cinq ans plus tard, en 1985, ne peut donc pas être considéré comme un « ouvrage pionnier sur la contextualisation » (p. 5) dans une perspective évangélique. D'ailleurs, Fleming voulait exactement montrer que le point de vue œcuménique (*contextualisation*) d'une part, et celui du monde catholique (*inculturation*) d'autre part, voire même celui de l'aile conservatrice évangélique (*indigénisation*), nécessitaient une nouvelle approche évangélique, qu'il appelait « contextual-indiginization »<sup>5</sup>. Impliquer cet ouvrage dans le dialogue sur la contextualisation aurait certainement ajouté de la valeur à la discussion. Cela revêt une grande importance car, comme le souligne Wiher, « si les [EIA] représentent un vrai 'laboratoire de la contextualisation', elles sont aussi un foyer de croyances et de pratiques syncrétiques [et] leur évaluation dépend en partie de la perspective de l'observateur » (273). En Afrique, les observateurs tant internes qu'externes sont généralement influencés, les uns par la perspective catholique, les autres par la perspective œcuménique, d'autres encore par la perspective conservatrice, sans oublier la perspective politique et celle des religions traditionnelles.

### **Conclusion : quelques réflexions**

Était-il question dans cet ouvrage des « *Églises d'initiative africaine* » ou plutôt des « *mouvements religieux africains* » ? Il ne semble pas facile au lecteur de répondre à cette question, car l'ouvrage s'intéresse plus aux mouvements religieux du genre du kimbanguisme et d'autres. En revanche, l'annexe 6 contient plutôt la liste des Églises « néo-

---

<sup>5</sup> Bruce C.E. FLEMING, *Contextualization of Theology: An Evangelical Assessment*, Pasadena: William Carey Library, 1980, p.52-76.

charismatiques » ou « Églises de réveil ». On aurait souhaité que la notion d'« Églises d'initiative africaine » soit clarifiée dès l'introduction ou dès le premier chapitre, car ce terme peut être attribué à n'importe quel autre groupe religieux né en Afrique. En effet, les mouvements religieux émergeant de l'Afrique et apparentés au christianisme ont été souvent identifiés diversement, tantôt comme « Églises indépendantes africaines », tantôt comme « Églises indigènes africaines », ou encore comme « Églises d'initiative africaine » (dans ce livre). Il nous semble que chacune de ces étiquettes procède d'un jugement de valeur porté sur ces mouvements religieux qui, pour une raison ou une autre, aspirent à une expression africaine de la foi et de la spiritualité. Le mérite de ce livre est non seulement d'être une première tentative du monde évangélique francophone africain d'aborder la question sous examen, mais aussi de lucidement percevoir ces mouvements religieux comme un laboratoire de la contextualisation, stimulant ainsi des études et des jugements plus nuancés. L'ouvrage identifie des « leçons positives » et des « leçons négatives » (216-219) qui, sans aucun doute, font des groupes sous étude un réel laboratoire de la contextualisation. Cependant, comme le souligne un autre contributeur, il en est ainsi à condition « d'insister en toute occasion sur l'autorité de la Bible en matière de foi et de vie » (233). Aussi a-t-on besoin d'une « contextualisation critique » (251).

Cet ouvrage est donc intéressant et peut inciter les institutions théologiques à systématiser l'étude des mouvements religieux africains dans une perspective à la fois émique (bénéficiant des points de vue de ceux de l'extérieur de ces mouvements) et étique (profitant des points de vue de ceux de l'intérieur de ces mouvements). Hannes Wiher a bien fait de souligner en avant-propos qu'il n'y a pas encore beaucoup de travaux faits en français sur ce sujet (p. xv). Parce que ce livre joue le rôle de pionnier, il y a lieu de suggérer que d'autres études soient faites pour élucider la problématique du concept « EIA » avec

des critères généralement harmonisés, bien pensés et clarifiés. Ainsi, on pourrait également tenir compte de la classification suivante<sup>6</sup> :

1) Les **mouvements hérétiques** qui établissent leurs doctrines sur la base d'une mauvaise exégèse biblique. Ils sont caractérisés par de faux enseignements et pratiques au sein de mouvements chrétiens qui abusent de l'interprétation des Écritures. Par exemple, un pasteur a 9 femmes et justifie sa position par le fait que Jésus, en ayant plusieurs Églises que Paul décrit comme épouses du Christ, était donc un polygame.

2) Les **mouvements syncrétiques** qui mélangent la Bible avec des croyances traditionnelles. La parole du chef spirituel devient plus importante et plus suivie que la Bible. Ces groupes ont beaucoup de sources d'autorité en dehors la Bible. Comme exemples on peut citer le kimbanguisme, Tata Wonda et Nsasa Nlangu.

3) Les **mouvements mystiques**, parmi les Églises dites de réveil ou néo-charismatiques, qui ont recours aux messages et à des pratiques des mouvements religieux ésotériques (tels New Age, l'Ordre de Melchisedek, etc.). Ceux-ci déclarent qu'on peut voyager en esprit, se métamorphoser, etc.

---

<sup>6</sup> Fohle Lygunda li-M, « Misleading Theologies and their Sources as a Challenge for Theological Institutions with Reference to Francophone Africa », exposé présenté au premier symposium théologique, sous les auspices de la Conférence des Églises de Toute l'Afrique (CETA), Nairobi, 23-27 octobre 2019.

**Recension d'Abel Ngarsouledé, « Sources de la sécularisation de la foi en Afrique. Facteurs inhérents aux religions traditionnelles », *Théologie évangélique* 18.2, 2019, p. 73-92.**

*Yolande Sandoua*<sup>1</sup>

Dans son introduction, Abel Ngarsouledé fait le constat que « la sécularisation de la foi » en tant que « phénomène d'évolution des sociétés est fortement influencé par les religions traditionnelles en Afrique », ce qui altère l'ardeur des croyant à servir Dieu. Le culte rendu à Dieu est « corrompu, abandonné ou négligé ». On observe même une évolution dans la croyance des chrétiens. La cause de ce relâchement, selon Ngarsouledé, est que l'éthique chrétienne n'a plus de prise sur les chrétiens : ils n'écoutent que la voix de leur « conscience » et les recommandations des responsables ecclésiastiques.

L'auteur remarque que la communauté de croyants telle que la représentent les premiers disciples, qui faisaient preuve d'abnégation afin de gagner des âmes à Christ, n'a rien à voir avec les nouvelles confédérations qui insistent sur l'acquisition des biens de ce monde tout en espérant une fin convenable pour tous. Selon lui, les leaders ecclésiastiques néotestamentaires étaient consacrés à l'œuvre de Dieu, alors que de nos jours on voit que certains sont plus attirés par l'appât du gain. Cela laisse une ouverture à des pratiques contraires au christianisme. Ngarsouledé estime que la foi chrétienne est plus orientée vers l'être humain et son bien-être que vers Christ qui doit en être le centre.

---

<sup>1</sup> Yolande Sandoua est Assistante du Doyen de la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui (FATEB), Bangui (RCA). Elle est aussi doctorante en missiologie à la FATEB, extension Yaoundé (Cameroun). Elle est chercheure et co-auteur pour Africa Leadership Study. Elle a aussi participé à la rédaction de commentaires et applications, et autres articles pour Africa Study Bible.

À une certaine époque la prédiction annonçait que les religions allaient disparaître. Mais, pour l'auteur, la réalité démontre qu'en Afrique la religion « évolue pour survivre et se développer dans un environnement moderne, et cela sans nécessairement renforcer son lien avec ses racines » (75). Nous pouvons même ajouter que la religion, y compris la religion chrétienne, est devenue « hybride ». Le christianisme s'est « dilué », selon Ngarsoledé. Il a perdu la pureté avec laquelle il était pratiqué par les premiers chrétiens, comme on l'observe dans le livre des Actes. L'Église est devenue une entreprise comme une autre, où certains membres du personnel doivent faire preuve de savoir-faire, sans pour autant avoir la « vraie piété, comme vecteur de cet engagement ». L'auteur note que le monde traverse des périodes de crises et l'Afrique n'est pas épargnée, mais avec les crises le nombre des serviteurs de Dieu s'accroît aussi. La crainte est de voir ces serviteurs de Dieu le servir, sans pour autant que Dieu soit au centre du service rendu. On peut même constater que les outils utilisés pour faire ce travail sont ceux que Dieu lui-même a mis à la disposition de ses serviteurs.

Selon l'auteur, cette non-conformation aux principes établis par Dieu est révélateur de la nature humaine qui montre qu'il n'y a rien de plus trompeur que le cœur de l'homme. En se référant au prophète Jérémie, l'auteur relève que tout ce qui est corrompu et perverti prend sa racine dans le cœur de l'être humain. Le constat fait par l'auteur est que les êtres humains prétendent croire en Dieu, mais il n'en est rien en réalité. Ils veulent un Dieu selon leur cœur, taillé sur mesure, qu'ils puissent manipuler à leur guise. On peut observer cette pratique dans les religions traditionnelles africaines (RTA) « où se trouvent des éléments qui alimentent la sécularisation de la foi chrétienne contemporaine » (75). Ainsi, l'objectif de l'auteur est d'identifier et d'analyser ce qui, dans les religions traditionnelles africaines, contribue à la sécularisation de la foi chrétienne.

Selon Ngarsouledé, certaines pratiques dans les religions traditionnelles africaines nourrissent la sécularisation, du fait que la croyance veut que Dieu est trop éloigné des êtres humains, qu'il ne se soucie pas d'eux. En général les Africains doutent de ce qu'ils ne voient pas. Alors, il leur devient difficile d'avoir une foi absolue en un Dieu invisible sans lien concret avec la vie quotidienne. Pour remédier à cela, ils imaginent un dieu à qui ils donnent la forme qu'ils veulent.

Ngarsouledé identifie dans les RTA cinq facteurs d'influence qui favorisent la sécularisation de la foi chrétienne. Les deux premiers sont l'idolâtrie et la polygamie qu'il ne traite pas en profondeur. L'idolâtrie est l'abandon de Dieu, caractéristique de tous les peuples. La polygamie, « une pratique très ancienne dans l'histoire des nations, est l'expression du rejet par l'homme de l'autorité de Dieu et de sa Parole au profit de sa propre volonté » (76). Les autres trois facteurs sont « la tradition des anciens », « les rites d'invulnérabilité » et « le pouvoir ».

### **La tradition**

Selon l'auteur, la transmission de la tradition inhérente aux religions traditionnelles africaines est la première cause de la sécularisation de la foi chrétienne en Afrique. Les pratiques des RTA sont transmises de génération en génération « par voie orale et sans preuve écrite ». On peut y ajouter les pratiques rituelles qui concrétisent la tradition. Ces pratiques sont donc difficiles à réfuter, car elles font partie intégrante de la structure même de la société.

Un aspect sur lequel les RTA mettent beaucoup d'accent est l'éducation, conçue comme une affaire communautaire. Les jeunes adolescents (filles et garçons) sont soumis à des cérémonies initiatiques et à des rites de puberté. Les jeunes filles qui ont atteint l'âge de la puberté doivent passer par le rite de l'excision et les garçons par celui de la circoncision. Pour cela, les futurs initiés sont isolés de la communauté, afin de recevoir les instructions sur les us et coutumes du clan ainsi que sur certaines valeurs morales et culturelles, telles

qu'elles sont transmises par les anciens. L'auteur remarque que, pendant la phase d'initiation, on inculque aussi aux jeunes des valeurs négatives, telles que « la rancune, la méchanceté et la vengeance », ainsi que « les pratiques mystiques et spirituelles » (77).

Ngarsouledé fait le constat amer de l'attachement que certains chrétiens accordent à ces rites, au point que – pour éviter d'être pointés du doigt – ils envoient en secret leurs enfants chrétiens (en prenant en charge toutes les dépenses liées à l'initiation) chez « un parent non croyant » se faire initier le moment venu. Cela démontre l'influence que la tradition continue à avoir sur les chrétiens non affermis (78). L'influence est telle que les chrétiens, une fois initiés, continuent à respecter l'omerta, la loi de silence, et ne peuvent pas raconter ce qui se passe lors des cérémonies d'initiation.

L'auteur rappelle que le cadre familial est l'endroit par excellence où les parents peuvent enseigner à leurs enfants, dès leur jeune âge, la vie en société. Il souligne, en citant Proverbes 22.6, qu'il est important pour les parents chrétiens de se charger eux-mêmes de l'éducation de leur progéniture en fondant leur enseignement sur les « valeurs culturelles et bibliques, telles que l'amour de Dieu et du prochain, le respect de la personne âgée, l'hospitalité, la probité morale et spirituelle, la fidélité » (78).

En plus des pratiques concernant l'éducation des enfants, les RTA ont aussi des exigences quant aux funérailles. La personne la plus concernée par les rites funéraires est le tuteur qui est chargé de faire appliquer par la veuve et le veuf les règles de veuvage du clan. La période de veuvage passe par des étapes : la première est « la rupture partielle du deuil » où le veuf, la veuve « passe par un lavement ». Celui-ci se fait à l'aube et consiste à laver le veuf ou la veuve avec une eau spéciale sur laquelle des incantations ont été prononcées afin d'empêcher l'esprit du défunt ou de la défunte de revenir perturber le conjoint ou la conjointe resté(e) en vie (79). La deuxième étape se situe après la période de veuvage, qui dure une année : on procède au

sacrifice d'un animal dont le sang est versé au sol. L'animal est ensuite préparé et offert aux membres de la famille et aux amis qui se sont rassemblés. La troisième étape est le retrait du vêtement porté pendant l'année de veuvage, la levée d'interdiction de consommer certains aliments et de fréquenter certains endroits et certaines personnes.

Ngarsouledé relève que les règles concernant le veuvage sont aussi sévères pour les femmes que pour les hommes. En effet la femme « appartient au groupe familial ». À cause de cela, lorsque le mari meurt, c'est le groupe qui décide de son sort. Il s'agit de déterminer qui a « droit de rachat sur elle ». S'il n'y a pas de réponse à cette question, c'est au groupe de désigner la personne qui a ce droit. Il faut souligner que la femme n'a pas son mot à dire, ni elle, ni aucun membre de sa famille. Quand c'est un homme qui est veuf, sa belle-famille peut décider de lui donner une jeune sœur de sa défunte épouse, pour le consoler et l'aider à prendre soin des orphelins. Ni la jeune fille et le veuf n'ont le droit de participer à la prise de décision. Tout ce qu'ils ont à faire est d'obtempérer. Il est à préciser que le tuteur est chargé par le clan de décider de la « gestion de l'héritage laissé par le père défunt et de l'orientation des enfants » (p. 80). Lorsque son autorité est bafouée, il se tourne vers le groupe familial pour faire appel à leur arbitrage.

L'auteur note qu'en ce qui concerne les rites funéraires les chrétiens d'arrière-plan animiste et encore attachés à leurs traditions sont souvent tentés par le syncrétisme. Ils considèrent les pratiques de l'Église comme trop simplistes et irrespectueuses du statut social des personnes disparues. Certains chrétiens d'arrière-plan animiste sont ainsi amenés à pratiquer le culte des ancêtres et à leur offrir des sacrifices. Le défi identifié ici est de savoir comment « développer une continuité et opérer une discontinuité qui respectent à la fois la tradition et la foi chrétienne [...] dans le processus d'inculturation » (80).

Le deuxième élément dans la tradition africaine, auquel Ngarsouledé fait allusion dans son article, est le tutorat dans les rites de passage. Ce tutorat exige que les initiés soient suivis par un membre de leur famille : l'oncle paternel pour le garçon et la tante maternelle pour la fille. Pour les sociétés patriarcales, une cousine du père ou une grande sœur peuvent faire l'affaire, mais avec l'accord d'une tante. Le rôle des tuteurs est de veiller à transmettre à leurs protégés les règles qui régissent la vie du clan et de la famille. Le garçon et la fille devront ressortir des camps d'initiations avec la résolution de s'identifier à leur clan. L'auteur note que la pratique du tutorat a aussi été introduite dans l'Église, en ce que les parrains et marraines de baptême imposent à leurs filleul(e)s un respect et une dévotion absolus qui devraient normalement revenir au Seigneur (81).

Enfin, une crise identitaire peut surgir, parce que le nouveau converti est désorienté dans sa compréhension de l'organisation du leadership ou du choix des responsables de l'Église. Il ne voit pas de grande différence avec l'organisation du groupe ethnique, tribal ou familial auquel il appartient. Certains chrétiens s'identifient parfois à un groupe dans l'Église correspondant à leur appartenance linguistique.

### **Le rite d'invulnérabilité**

Le deuxième facteur de sécularisation du christianisme en Afrique, auquel Ngarsouledé s'intéresse, est le rite d'invulnérabilité. Ce rite des RTA remet en question l'existence de Dieu et sa toute-puissance face aux réalités négatives que les êtres humains rencontrent tous les jours. Comment croire en un Dieu que l'on ne voit pas et lui remettre la totale direction de sa vie ?

Face à cette question certains chrétiens africains font des compromis avec leur foi et cela à cause de leur arrière-plan animiste. Selon cet arrière-plan, « on ne doit pas importuner Dieu avec les problèmes de la vie » (83). Alors ces croyants ont recours à des forces

invisibles qui sont dans leur environnement, quitte à utiliser des pratiques occultes afin d'assurer leur sécurité.

Pour remplacer ce Dieu « impuissant devant le mal et la souffrance » et incapable d'assurer la protection de ceux qui croient en lui, il faut prendre des raccourcis (84). Ceux-ci consistent à pratiquer certains rites appelés les rites d'invulnérabilité. Ngarsouledé les décrit en ces termes : « tatouage, consommation des feuilles, racines ou sève de certaines plantes ou arbres, bain matinal dans une eau composée d'une mixture de produits appelée "bain d'emportement", port permanent de gris-gris sur soi, etc. ». La période où ces rites sont pratiqués est généralement celle de la puberté, « avant le mariage..., pendant les rites de passage ou face aux défis socio-économiques ». La croyance dit que ces rites assurent l'invulnérabilité à ceux qui s'y adonnent. Ils sont hissés au « rang des immunisés contre les puissances du mal ». Ils sont donc de la race de ceux qui ne peuvent être touchés par le malheur. Les rites d'invulnérabilité révèlent la volonté de l'être humain de se libérer de Dieu. C'est l'affirmation de soi et de la liberté de choisir le dieu auquel on veut se confier.

Abel Ngarsouledé observe aussi que, dans les RTA, la concurrence est une pratique courante à l'aide de la divination, par exemple. Les adeptes veulent montrer que leur divinité est « capable ». Le constat est que les chrétiens d'arrière-plan animiste importent cette pratique dans leur quotidien. Les pasteurs construisent leurs Églises devant des mosquées « pour signaler aux musulmans la présence de Jésus-Christ » (85). Ils vont mêmes jusqu'à chercher « le secret de la puissance chez les dieux de substitution » afin d'affirmer leur autorité et impressionner leur entourage. Ngarsouledé voit en cela « une manifestation de la sécularisation de la foi et du christianisme ». Toujours selon l'auteur, cette attitude ouvre la voie à la recherche du pouvoir sous toutes ses formes.

### **Le pouvoir**

Selon Ngarsouledé, les Africains voient dans le pouvoir, que ce soit dans les sociétés traditionnelles ou modernes, quelque chose qu'il faut s'accaparer à tout prix. Le pouvoir est vu comme une force cachée de Dieu et celui qui le possède a une certaine supériorité sur les autres. Dans les sociétés modernes, ceux qui sont au pouvoir y voient « un prestige et une immunité », et se croient ainsi au-dessus de la loi, tandis que ceux des sociétés traditionnelles y voient une usurpation de leur statut. Pour l'auteur c'est une source de conflit à laquelle il faut ajouter « l'exaltation du moi ».

Dans les sociétés modernes, le système politique entre souvent en conflit avec les structures sociales. Dans les sociétés traditionnelles les rivalités entre les différents représentants de l'autorité révèlent les motivations des uns et des autres. Chacun se réclame des anciens quant au pouvoir qu'il veut exercer sur son groupe ou sa communauté. Ces conflits ou rivalités se manifestent aussi dans l'Église parmi les responsables. Ce sont des faits qui favorisent la sécularisation de la foi.

Malgré la christianisation de l'Afrique, l'influence de la tradition continue de se faire sentir. L'auteur écrit : « Les mécanismes de conservation du pouvoir dans les sociétés traditionnelles et les idéologies n'ont pas complètement disparu en sein de la société moderne » (87). Lorsqu'elle est confrontée à une difficulté ou veut renforcer son pouvoir, la classe des élites fait appel aux « sociétés secrètes traditionnelles » pour arriver à ses fins. Il est à déplorer que même certains responsables d'Églises en Afrique emboîtent le pas aux élites chez les féticheurs à la recherche de protection, de promotion ou de pouvoir pour contrôler leurs semblables.

### **L'exaltation de soi**

Ngarsouledé fait mention de deux formes « d'exaltation de soi » qui accélèrent la sécularisation de la foi et qu'il a observées dans une tribu du Tchad. Il s'agit de « l'exaltation de soi » et de la « jalousie ».

L'exaltation de soi se manifeste lors de la célébration de la nouvelle lune qui donne lieu à une liberté sexuelle telle que pendant quasiment une semaine, des hommes et femmes mariés se livrent à un adultère autorisé et les jeunes gens nubiles à une fornication légalisée. L'Église y est elle aussi confrontée et impuissante face à cette pratique qui devient de plus en plus courante dans les sociétés africaines. Nous voyons que les sujets qui se livrent à cette pratique le font pour assouvir leur penchant sexuel.

La jalousie est une forme d'exaltation de soi qui devient malade. C'est une jalousie telle que celui qui l'exprime ne supporte pas de voir les autres être au-dessus de lui « en termes de nombre de femmes, de richesses matérielles, de considération sociale ou de respect dans les lieux publics » (89).

Selon Ngarsouledé, ce sont les sociétés patriarcales qui sont les plus touchées. Dans ces sociétés c'est en particulier l'homme qui se croit en tout supérieur à la femme dans la famille et celle-ci doit une obéissance et une soumission totales. Les femmes sont placées au même niveau que les enfants, donc « dépourvues du sens du raisonnement logique ».

Les chrétiens d'arrière-plan animiste perpétuent cette perception de la femme dans l'Église. La nouvelle génération africaine, plus moderne, s'octroie de nouvelles valeurs, plus occidentales, qui entrent donc en conflit avec celles de l'ancienne génération, plus traditionnelle. L'auteur fait référence à Jésus qui est venu révolutionner ces perceptions traditionnelles de la femme et de son rôle dans la société. Il exhorte l'Église à tout mettre en œuvre pour suivre les traces de Jésus et sa recommandation à s'aimer les uns les autres.

En conclusion l'auteur note que le christianisme a peu de chance d'impacter la vision du monde de beaucoup d'Africains chrétiens, parce que la foi chrétienne n'est pas perçue comme une partie intégrante des

cultures africaines. À cause de cela, ces croyants ne voient aucun inconvénient à pratiquer le syncrétisme.

L'influence que les RTA continuent à exercer sur les chrétiens d'arrière-plan animiste « contribue directement ou indirectement à la sécularisation de leur foi » (92). C'est aussi le reflet du manque de profondeur dans la conversion de ces chrétiens. Cela révèle le manque de consécration qui conduit au vagabondage spirituel. Les responsables d'Églises ne doivent pas ignorer l'influence des RTA, mais en tenir compte lors de la proclamation de l'Évangile. Les pratiques qui proviennent des religions traditionnelles africaines et qui sont intégrées dans les Églises, doivent faire l'objet d'un enseignement, afin de communiquer « des pratiques bibliquement saines et culturellement efficaces ».

### **Évaluation personnelle**

En parcourant le texte d'Abel Ngarsouledé, on peut constater que le continent africain a cette particularité que certaines pratiques traditionnelles resurgissent dans différentes régions, surtout en Afrique sub-saharienne. Les RTA ont gardé une forte influence sur les chrétiens. La situation est telle que la plupart des Africains convertis à Christ continuent à être influencés par leurs traditions, ce qui constitue un défi dans leur croissance comme chrétiens. À notre avis la solution, pour relever ces défis, se trouve dans la foi chrétienne elle-même. De plus, la manière dont l'Évangile a été communiqué au départ joue aussi un rôle important.

Le premier défi identifié par Ngarsouledé est celui de l'identité du chrétien africain : il n'a pas compris que son identité se trouve en Christ. En devenant chrétien, il ne vit plus pour lui-même ni pour sa communauté, mais pour Christ. Il n'a pas encore réalisé qu'il est devenu une nouvelle création et que les choses anciennes sont passées. Toutes choses sont devenues nouvelles : il a donc une nouvelle nature (2 Co 5.17 ; Gal 6.15). Il est mort à l'ancienne nature, afin de vivre pour

Dieu (Gal 2.19). En devenant chrétien, il a intégré une nouvelle communauté ; la communauté des enfants de Dieu. Le chrétien a donc une nouvelle identité en Christ et certaines pratiques ne peuvent plus se perpétuer dans la vie chrétienne. Quand Christ, la Parole incarnée, apparaît dans une vie, une transformation doit s'opérer. Dans l'évangile selon Luc (13.20-21) Jésus compare le royaume de Dieu à une petite portion de levain (levure) qu'une femme mélange à une grande quantité de farine et pour en former une pâte. De la même manière, le message de l'Évangile influence la vie des gens au point qu'une transformation s'opère. Dans son commentaire sur le livre de Luc, William Barclay écrit ceci :

Le royaume de Dieu *travaille de l'intérieur*. Avant que le levain pénètre la pâte, il est sans force pour aider ; il doit d'abord pénétrer toute la pâte. Nous ne changerons jamais les hommes de l'extérieur. De nouvelles maisons, de nouvelles conditions, des objets matériels meilleurs ne changent que la surface. C'est le rôle du christianisme de faire, non des choses nouvelles, mais des hommes nouveaux. Une fois que des hommes nouveaux sont créés, le nouveau monde suivra certainement. C'est pourquoi l'Église est la plus importante institution du monde, parce que c'est l'usine où des hommes sont produits<sup>2</sup>.

Barclay continue en expliquant de quelle manière la religion, et particulièrement le christianisme attirent l'attention des gens sur leurs mauvaises actions.

La religion n'est jamais subornée ; elle n'envoie pas les gens dormir confortablement ; elle ne leur fait pas accepter sereinement les maux qui devraient être combattus. Le véritable christianisme est la chose la plus révolutionnaire du monde, parce qu'elle opère une révolution dans la vie d'une personne et dans toute la société<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> William BARCLAY, *The Gospel of Luke*, Philadelphia, The Westminster Press, 1956, p. 187.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Personne ne peut rester insensible au message de l'Évangile ; il appelle toujours un verdict, une évaluation personnelle, comme nous le lisons dans l'histoire de la femme prise en flagrant délit d'adultère : qu'on songe à la manière dont Jésus a interpellé ses accusateurs à s'évaluer eux-mêmes pour voir si eux n'avaient pas aussi quelque chose dont ils devraient avoir honte<sup>4</sup>.

On s'aperçoit que pendant la période d'initiation, des tuteurs sont affiliés aux adolescents qui vont se faire initier. Leur rôle est d'inculquer les valeurs qui régissent la vie du clan et de la famille. De la même manière, les responsables ecclésiastiques doivent s'assurer que les responsables des groupes de jeunes ou des mouvements de jeunesse sachent inculquer aux jeunes les valeurs évangéliques. Les enseignements donnés à ces jeunes doivent provenir de la Bible. La foi de ces jeunes gens doit s'enraciner en Christ, le rocher de leur salut. Le défi à ce niveau se trouvera dans le choix des encadreurs, « tuteurs » pour la jeunesse chrétienne.

Troisièmement, certains membres du leadership de l'Église confondent la communauté de chrétiens avec leur groupe ethnique. En Afrique la majorité des personnes d'une Église peut parfois être représentée par l'ethnie du pasteur principal. Christ est décrit comme étant la tête et tous les chrétiens du monde représentent son corps (Col 1.18). L'Église n'appartient pas à un groupe ethnique mais à Christ. Les chrétiens sont donc citoyens du ciel. Ils ne sont que de passage sur la terre. Les responsables d'Église doivent inculquer aux nouveaux convertis qu'en Christ ils ont une nouvelle identité et qu'eux-aussi lui appartiennent comme membres de son corps.

---

<sup>4</sup> Références tirées de Yolande A. SANDOUA, *Language, Translation and Littérature. Some Theological and literary Perspectives from Selected Works of Andrew F. Walls, Lamin Sanneh, John S. Mbiti & Ngui Wa Thiongo Using Sango as Illustrative Text*, mémoire de master présenté à Akrofi-Christaller Institute of Theology, août 2011, p. 42-43.

Un autre défi auquel l'Église est confrontée provient du fait que la plupart des chrétiens africains n'ont pas abandonné certaines croyances liées à la religion traditionnelle. L'une de ces croyances considère que le monde invisible est constitué d'esprits méchants et d'autres êtres invisibles. Il est primordial de se protéger de ces esprits mais aussi des personnes qui ont le pouvoir de manipuler les forces occultes telles que la sorcellerie. Pour gérer ce problème, les croyants ont recours à des féticheurs qui leur procurent des moyens de protection. Cela est dû au fait que ces chrétiens d'arrière-plan animiste ne croient pas en la puissance de Dieu pour les protéger. Le responsable d'Église a ce devoir d'enseigner les nouveaux convertis en leur expliquant que Dieu est tout puissant et qu'il est capable de protéger ses enfants contre tout mal, à condition qu'ils demeurent sous sa protection (Ps 91.1). On peut aussi montrer que la Bible contient beaucoup de situations où Dieu est intervenu en faveur de ses enfants.

Prenons par exemple le ministère de Jésus : il est marqué par des miracles de guérison et de délivrance de mauvais esprits. À l'époque des premiers chrétiens, la prédication de l'Évangile était aussi accompagnée de signes et de prodiges où les gens voyaient la puissance de Dieu se manifester (Héb 2.4). Christ était au centre du message et c'était lui qui, par son Esprit-Saint, opérait les miracles. Le chrétien est celui qui est à même de lutter contre les puissances du mal et contre les œuvres des ténèbres. Par sa foi en Jésus il devient invulnérable, parce que Jésus a dit : « Voici, je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les serpents et les scorpions, et sur toute la puissance de l'ennemi, et rien ne pourra vous nuire » (Lc 10.19). Il n'a plus besoin de passer par les rites d'invulnérabilité, afin de « s'immuniser ».

Les dirigeants d'Église ont la responsabilité d'enseigner au nouveau converti qu'il est le temple de Dieu et qu'il doit, en tant que tel, se préserver pur, car Dieu ne peut pas habiter dans un endroit souillé, comme le dit 1 Corinthiens 3.16-17 : « Ne savez-vous pas que vous êtes

le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira ; car le temple de Dieu est saint, et c'est ce que vous êtes ».

Un autre défi, auquel l'Église est confrontée en Afrique, concerne l'acceptation du ministère féminin. Cela est sûrement lié à l'influence des RTA. Et pourtant, pendant son court séjour sur la terre, Jésus n'a pas repoussé les femmes. Il est celui qui a brisé les barrières, en particulier entre les hommes et les femmes. Il l'a prouvé par sa rencontre avec la femme samaritaine, par exemple (Jn 4.4-42). Selon la loi juive, en tant que rabbi, Jésus n'était pas supposé parler à une femme en public. Par son interaction avec la femme samaritaine il a marqué sa différence avec les autres rabbis. Comme le déclare Kwame Bediako :

L'attitude de Jésus envers les femmes était différente de celle des autres rabbis. Jésus était vu comme un rabbi, et aucun rabbi juif ne voudrait avoir affaire à une femme, ni se permettre de se trouver seul avec une femme. Jésus, au contraire faisait en sorte que les femmes se sentent à l'aise en sa présence. Aucun rabbi juif n'aurait fait cela<sup>5</sup>.

Le voyage exprès de Jésus à Samarie et sa conversation avec la femme démontre que la grâce de Dieu qu'il offre est disponible pour tous. Ainsi, Jésus et son ministère ne sont pas liés aux conventions sociales<sup>6</sup>.

### Conclusion

L'Église est la lumière du monde et en tant que lumière, elle doit éclairer ce monde qui est dans les ténèbres. Lorsqu'une personne donne sa vie à Christ, elle passe des ténèbres à la lumière. L'apôtre Paul

---

<sup>5</sup> Kwame Bediako, « Gospel and Culture: Some Insights from the Experience of the Early Church », *Journal of African Christian Thought*, 2/ 2 , décembre 1999, p. 10. (Notre traduction)

<sup>6</sup> Carol A., NEWTON et Sharon H. RINGE, *Women's Bible Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1988, p. 384.

le déclare dans Éphésiens 5.8 : « Autrefois vous étiez ténèbres, et maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur. Marchez comme des enfants de lumière ! » En Afrique les responsables d'Église ont ce devoir d'enseigner le chrétien, afin d'en faire un disciple qui soit un digne représentant de Christ dans un monde en perdition. Une personne transformée par la Parole de Dieu influence son entourage par son comportement et sa manière de se situer vis-à-vis des pratiques culturellement acceptées.