

VOLUME IV / PARUTION 1 / 2018

REVUE DU CHRISTIANISME MONDIAL

ÉDITORIAL

- Perspective sur la Théorie Chrétienne du Leadership :
L'Urgence de Prêter l'Oreille aux Voix Européennes,
Africaines et Asiatiques pour de Réels Changements 4
H. H. Drake Williams, III

ARTICLES

- Réflexion sur la Vision et la Philosophie d'un Programme
d'Enseignement Théologique Interculturel et Non-Formel 11
Jonathan D. Worthington
- Exégèse et Praxis Chrétiennes :
l'Urgence de Rédiger des Commentaires Bibliques en Russe 38
Volodymyr Lavrushko
- Contextualisation et « Empitement » dans l'Évangélisation Parmi les Musulmans 57
Fred Farrokh
- Jia Yuming (1880-1964) –Un Théologien Keswickien en Chine :
Une Analyse Théologique de la Théologie « Christo-Humaine »
dans l'Ouvrage de Jia Le Salut Intégral 78
Baiyu Andrew Song
- CRITIQUES DE LIVRES 97

À PROPOS DE LA REVUE DU CHRISTIANISME MONDIAL

La *Revue du Christianisme Mondial* cherche à promouvoir l'érudition et les discussions sur des thèmes liés au christianisme mondial. La revue traite des problèmes fondamentaux liés à la mission de l'Église, dans l'espoir d'apporter une aide à ceux œuvrant pour l'avancement de l'Évangile à les affronter et à appliquer les enseignements de la Bible aux différents sujets pertinents de la mission.

Il faut comprendre qu'il existe dans le monde un nombre insuffisant de leaders formés et éduqués sur le plan théologique pour conduire et préparer les leaders du futur. La RCM s'adresse à un lectorat de pasteur, de missionnaire et autre ouvrier chrétien. Le niveau d'éducation de notre auditoire va de la licence au master, de même que ceux qui sont en train de se former pour le ministère dans une école ; les étudiants et enseignants des séminaires. Nous savons que certains étudiants et enseignants de théologie ainsi que d'autres érudits liront la Revue et seront intéressés par son contenu. Toutefois, nous nous focalisons principalement sur ceux qui œuvrent avec l'Église mondiale ou ceux qui réfléchissent à l'option de travailler avec l'Église mondiale plus tard. La revue suppose que son public jouisse un niveau d'éducation élevé, mais ne provient pas forcément des milieux académiques.

La *Revue du Christianisme Mondial* est publiée une fois par an sur le site www.TrainingLeadersInternational.org et est disponible aux formats PDF et HTML. Les droits d'auteurs de la *Revue du Christianisme Mondial* sont détenus par la Training Leaders International. Les lecteurs sont cependant libres de le partager sous format digital sans autorisation (toute impression nécessitera une permission), mais ils ont l'obligation de citer la source et ne pas changer le format.

RÉDACTEURS**Dave Deuel** Rédacteur en chef*Doyen académique du Masters Academy International et chargé principal de recherches du Christian Institute on Disability***Darren Carlson** Rédacteur administratif*Président du Training Leaders International***Drake Williams** Rédacteur contribuant
*Professeur de langue et de littérature du NT au Tyndale Theological Seminary***Aubrey Sequeira** Rédacteur des revues littéraires
*Instructeur adjoint d'interprétation du Nouveau Testament au Southern Baptist Theological Seminary***Travis L. Myers***Professeur assistant d'Histoire de l'église et d'études en missions au Bethlehem College and Seminary***ÉQUIPE ÉDITORIALE****Bob Yarbough***Professeur de Nouveau Testament au Covenant Seminary***Fred Farrokh***Ambassadeur général de Jesus for Muslims Network***Jonathan Hoglund***Professeur de Nouveau Testament au Hanoi Bible College***Sydney Park***Professeur associé de Nouveau Testament au Beeson Divinity School***Vijay Meesala***Professeur du Reach All Nations***Jeff Morton***Pasteur au Hillside Baptist Church***ARTICLES**

Les articles doivent généralement avoir entre 4000 et 7000 mots (notes de bas de page incluses) et doivent être soumis au rédacteur administratif de la *Revue du Christianisme Mondial* pour être évalués par des pairs. Les articles doivent par ailleurs être clairs, dans un anglais concis et suivant les formats et la mise en page du SBL Handbook of Style (principalement pour les abréviations), fourni par le Chicago Manual of Style. Ces articles devront utiliser de manière consistante l'orthographe et la ponctuation soit du Royaume-Uni soit des États-Unis. Ils seront par ailleurs remis sous la forme électronique, attachés dans un email et utilisant Microsoft Word (les extensions .doc ou .docx) ou le Rich Text Format (extension .rtf). Les caractères spéciaux devront être écrits dans une police Unicode.

CRITIQUES

Les rédacteurs de critiques littéraires choisissent en général des individus pour les revues littéraires. Toutefois, des potentiels réviseurs pourraient les contacter pour faire la recension de certains livres en particulier. Dans le but d'arranger les revues littéraires, les rédacteurs des revues littéraires pourvoient des lignes directrices pour les revues littéraires.

Perspective sur la Théorie Chrétienne du Leadership : L'Urgence de Prêter l'Oreille aux Voix Européennes, Africaines et Asiatiques pour de Réels Changements

H. H. Drake Williams, III

Le leadership est une question qui suscite beaucoup d'intérêt au sein de l'Église chrétienne, partout dans le monde. Dans l'hémisphère Sud ainsi que dans les pays d'Orient, le besoin en leadership chrétien se fait cruellement sentir. Mandryk déclare dans *Operation World*, que la carence en dirigeants chrétiens ;:expérimentés représente l'une des lacunes les plus impérieuses à combler dans le monde. Pour citer un exemple, en Inde, cinq églises sur six n'ont pas de pasteur qui les dirige.¹ Dans certains endroits d'Afrique, l'Église est connue pour être vaste comme un continent... mais profonde comme une taupinière. La pénurie d'enseignants chrétiens dans les écoles bibliques d'Afrique et en Asie est également chose banale. L'épicentre du christianisme étant bien parti pour franchir l'équateur en direction du sud d'ici 2025, il est probable que les besoins aillent encore croissant.²

En Amérique du Nord, il semble que les débats concernant le leadership foisonnent. Une recherche réalisée en anglais à partir du mot-clé *leadership* sur Amazon.com fournit plus de 224 878 résultats.³ Une recherche similaire sur Christianbook.com permet de réunir plus de 218 000 résultats.⁴ La plupart de ces résultats émanent, bien entendu, de l'Amérique du Nord. Nombreux sont les séminaires et universités chrétiens nord-américains qui proposent des programmes de leadership. Comme l'exprimait un analyste des tendances du leadership dans l'Église mondiale : « la plupart des théories actuellement en vogue concernant le management sont élaborées aux États-Unis et sont implicitement fondées sur des modes de pensée

¹ J. Mandryk, *Operation World*, 7th ed. (Colorado Springs: Biblica, 2010),

² P. Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 3rd ed. (New York: Oxford, 2011), 21-50.

³ https://www.amazon.com/s/ref=nb_sb_noss_2?url=search-alias%3Daps&field-keywords=leadership (accessed December 19, 2017).

⁴ <https://www.christianbook.com/page/personal-growth/leadership?search=leadership> (accessed December 19, 2017).

américains ».⁵ Malheureusement, l'Europe exceptée, l'Amérique du Nord est la région du monde où l'Église connaît l'expansion la plus faible, avec un taux de croissance dérisoire de 0,59 %.⁶

1. C'est en Orient et au Sud que l'Église a démarré, et elle a été bien gérée

Bien que bon nombre de ces livres et de ces programmes émanant d'Amérique du Nord présentent un intérêt certain, l'objectif de cet éditorial est d'encourager des individus émanant du Sud et de l'Orient éclairés sur le plan biblique et théologique, à participer aux discussions sur le leadership mondial. En outre, il vise également à encourager ceux qui résident au Nord et au Sud du globe à accorder une plus grande attention aux dirigeants de l'Église des autres régions du monde. Voici trois raisons pour lesquelles l'Église du Sud et de l'Orient devrait s'exprimer davantage et pourquoi nous-mêmes, —ressortissants de l'hémisphère Nord et de l'Occident— devrions écouter plus attentivement les voix provenant de cette Église.

C'est dans le sud du globe et en Orient qu'est née l'Église chrétienne, où ses dirigeants ont su la gouverner. La raison principale et la plus évidente des raisons justifiant le besoin de prêter attention aux voix du Sud et de l'Orient en termes de leadership est la suivante : c'est dans cette région du monde que l'Église chrétienne et par conséquent le leadership chrétien ont débuté. C'est en Galilée et en Judée ainsi que dans le Moyen-Orient que Jésus a exercé son ministère. C'est à Antioche que les disciples ont tout premièrement reçu le nom de chrétiens (Actes 11.26), dans la Turquie actuelle. C'est depuis cette ville que Paul a d'abord été envoyé en tant que missionnaire, c'est vers l'est de l'Empire romain qu'il s'est premièrement dirigé. Ce n'est que lorsque Paul reçut une vision de l'homme de Macédoine dans Actes 16.9 que le message chrétien est arrivé en Europe : dans la Grèce d'aujourd'hui, en Europe orientale. Bon nombre des Églises qui furent essentielles pour le développement du christianisme primitif ont été fondées dans les pays du Sud et de l'Orient, y compris l'Église de Jérusalem, dont beaucoup d'érudits estiment qu'elle fut dirigée par Jacques, le frère de Jésus. L'Église d'Antioche a également contribué de manière essentielle au leadership chrétien primitif, en envoyant Paul et Barnabas en mission (Actes 13.1-3). En outre, l'Évangile de Matthieu, la *Didaché* – un ouvrage décrivant les pratiques de culte – et les *Constitutions apostoliques*, la plus vaste collection de droit ecclésiastique subsistant à ce jour, ont vraisemblablement été écrits à Antioche. L'école d'Antioche est également devenue une ressource principale pour la théologie et l'exégèse à la fin de l'Antiquité.

⁵ G. Hofstede, "The Applicability of McGregor's Theories in South East Asia," *Journal of Management Development* 6, no. 3 (1987): 13

⁶ Center for the Study of Global Christianity at Gordon-Conwell Theological Seminary, "Status of Global Christianity, 2017, in the Context of 1900-2050," accessed December 19, 2017, <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/StatusofGlobalChristianity2017.pdf>.

Une autre ville a joué un rôle important dans l'Église chrétienne primitive. Elle se nomme Éphèse. Elle a été reconnue comme un centre majeur de leadership chrétien. Des figures célèbres telles que Jean, fils de Zébédée, et Timothée étaient associées à l'église locale. L'Évangile de Jean a souvent trait à Éphèse. Parmi les premières lettres sur le leadership chrétien, certaines (1 et 2 Timothée) ont été écrites à l'intention de Timothée, qui résidait à Éphèse, à supposer que ces lettres soient bien dues à la plume de Paul.

Outre ces églises, de nombreux dirigeants de l'Église primitive étaient issus de l'Orient. Les Pères cappadociens —Basile, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze—, qui ont contribué de manière essentielle à la discussion sur la question de la Trinité, provenaient de la Turquie moderne. Jean Chrysostome de Constantinople continue d'influencer le corps mondial du Christ à travers ses homélies.

Tandis que de nombreux exemples évoqués jusqu'ici proviennent d'Asie Mineure, l'Afrique a également exercé une influence considérable sur le christianisme primitif. Alexandrie, en Égypte actuelle, est bien connue pour son leadership significatif qui a émergé au cours des premiers siècles. Les principaux dirigeants d'Alexandrie au sein de l'Église primitive comptaient Clément, Origène, Cyrille et Athanase. L'école catéchétique d'Alexandrie était par ailleurs un centre d'une grande notoriété, consacré à l'éducation chrétienne à la fin de l'Antiquité. Plus à l'Ouest en Afrique, se trouvaient d'autres grands centres chrétiens. Carthage a donné à l'Église chrétienne les pères de l'Église Tertullien et Cyprien.

Du point de vue historique, la contribution de l'Afrique à la pensée de l'Église chrétienne est significative⁷. Comme l'a écrit Thomas Oden : « le christianisme africain est fondamental pour l'enseignement des classiques. Le christianisme moderne des débuts est souvent décrit comme une religion essentiellement européenne. C'est un fait regrettable, car le christianisme classique trouve ses racines pré-européennes dans des cultures très éloignées de l'Europe, qui ont précédé le développement de l'identité européenne moderne, et certains de ses plus grands esprits étaient africains ».⁸

Outre l'influence de personnalités et de villes célèbres, certaines des décisions majeures traitant de la foi chrétienne ont été prises dans les régions du Sud et de l'Orient. Les conciles majeurs de leadership qu'a connus l'Église primitive ont eu lieu dans ce qui est considéré comme l'Orient. Ces conciles ont eu lieu à Nicée, à Constantinople, à Éphèse et à Chalcédoine, tous situés dans la Turquie d'aujourd'hui. Parmi les décisions prises lors de ces conciles, certaines concernent la divinité du Christ, le péché originel, les questions de la Trinité, et la célébration de Pâques.

⁷ See further T. C. Oden, *How Africa Shaped the Christian Mind* (Downers Grove: IVP, 2010).

⁸ T. C. Oden, *Classic Christianity: A Systematic Theology* (San Francisco: HarperOne, 2009), xvii.

Certains des meilleurs dirigeants de l'histoire chrétienne ont émergé des régions du Sud et de l'Orient. Si les situations de la vie moderne doivent être abordées au moins en partie avec la pensée actuelle, l'héritage du leadership chrétien au Sud et en Orient est colossal et les décisions prises naguère définissent encore la façon dont le christianisme est perçu aujourd'hui.

2. Certains problèmes majeurs d'envergure planétaire peuvent être traités d'une manière unique par les dirigeants chrétiens du Sud et de l'Orient.

Des problématiques complexes affectant notre monde moderne mériteraient qu'on prête l'oreille à la voix des dirigeants chrétiens du Sud et de l'Orient pour qu'on y trouve une solution. Ils sont nombreux en Occident à connaître ces problèmes, sans être toutefois en être affectés dans une même mesure. Par exemple, la pauvreté touche le monde entier. Près de 767 millions de personnes vivent en dessous du seuil de pauvreté avec moins de 1,90 USD par jour. Sur le plan mondial, un peu moins de dix pour cent des travailleurs doivent faire vivre leur foyer avec 1,90 dollar par jour. La très grande majorité des personnes touchées par la pauvreté vivent en Afrique subsaharienne ou en Asie du Sud.⁹

Un deuxième problème important affectant notre monde est le virus du Sida. En 2016, sur la planète entière, environ 36,7 millions de personnes vivaient avec le VIH. Au cours de la même année, on estimait que 1,8 million de personnes avaient été nouvellement infectées par le virus VIH. Cette même année encore, environ 1 million de personnes sont décédées de maladies occasionnées par le SIDA. Cette information porte le nombre total de décès dus au VIH-SIDA à environ 35 millions de personnes et à 76,1 millions depuis le début de l'épidémie en 1981.¹⁰ La majorité des cas de VIH-SIDA se trouvent en Afrique subsaharienne.

L'Église mondiale subit également la persécution. Chaque mois, en moyenne 322 chrétiens sont tués à cause de leur foi. L'ONG *Portes Ouvertes* signale également 214 églises ou propriétés chrétiennes détruites chaque mois. Les chrétiens sont en plus de cela en butte à la violence. En moyenne, 722 actes de violence ont été commis contre des chrétiens, parmi lesquels on peut citer des passages à tabac, enlèvements, viols, arrestations et mariages forcés.¹¹ La quasi-totalité des pays énumérés sur la carte mondiale des persécutions se situe dans l'hémisphère Sud et en Orient.

⁹ United Nations, "Sustainable Development Goals; 17 Goals to Transform our World," accessed December 19, 2017, <http://www.un.org/sustainabledevelopment/poverty/>.

¹⁰ United Nations, "Fact Sheet - Latest Statistics on the Status of the AIDS Epidemic," accessed December 19, 2017, <http://www.unaids.org/en/resources/fact-sheet>.

¹¹ Open Doors, "Christian Persecution," accessed December 19, 2017, <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/>.

Certes, les dirigeants occidentaux connaissent peut-être la persécution, mais ceux du Sud et de l'Orient sont touchés de beaucoup plus près par celle-ci.

D'autres questions peuvent également être traitées de façon unique par les dirigeants chrétiens des pays du Sud et de l'Orient. Tandis que ceux d'Occident font face à l'athéisme et la laïcité, ceux du Sud et de l'Orient sont confrontés à l'adhésion en masse à quelques-unes des religions majeures du monde. Par exemple, l'hindouisme est connu pour être la première religion pratiquée en Inde, avec plus de 827 millions d'adeptes (plus de 80 % du pays).¹² En plus d'être une religion propre à l'Inde, cette foi complexe s'est propagée dans le monde entier. Les hindous vivent en milieu urbain comme en milieu rural. Chez certains, les principes de l'hindouisme se mêlent avec la laïcité. Les hindous qui suivent les nouvelles formes de pratiques hindoues émergeant des anciennes, telles que le yoga et le gourouïsme, nécessitent d'acquérir de nouvelles connaissances.¹³ L'hindouisme est en hausse sur le plan mondial (+1,34 %) avec plus de 822 millions d'adeptes de cette religion.¹⁴ Certes, l'islam et le bouddhisme, sans oublier les sectes et la théologie de la prospérité sont très présents dans les pays du Sud et l'Orient. Ceux qui vivent dans le Sud et en Orient rencontrent de plus en plus fréquemment ces expressions religieuses.

Du fait que l'Église doit faire face à ces problèmes à l'échelle mondiale, les voix du Sud et de l'Orient offrent une perspective unique. Ceux qui vivent dans ces régions du monde connaissent et gouvernent l'Église en toute conscience de ces difficultés. Le Sud et l'Orient méritent qu'on leur prête une oreille extrêmement attentive.

3. Des Voix Provenant des Quatre Coins du Globe s'expriment sur le Leadership

Tout en accordant une grande attention aux livres et aux programmes de leadership d'Amérique du Nord, il serait utile d'accorder davantage d'intérêt aux projets de leadership qui n'émanent pas de cette région du Globe. Il ne s'agit pas de mettre de côté les contributions nord-américaines, mais d'apporter le juste équilibre nécessaire.

Plusieurs institutions abordent posément les préoccupations concernant le leadership à travers le monde dans le corps du Christ. D'un point de vue académique, l'Institut du Leadership et de l'Éthique Sociale basé à la Faculté Théologique Évangélique de Louvain, en Belgique, vise à

¹² Office of the Registrar General and Census Commissioner, India. "Religion," accessed January 9, 2018, http://censusindia.gov.in/Census_And_You/religion.aspx.

¹³ See the forum on Hinduism on the Lausanne website: <https://www.lausanne.org/networks/issues/hinduism>.

¹⁴ Center for the Study of Global Christianity, "Status of Global Christianity."

devenir une ressource de premier plan pour les dirigeants chrétiens du monde entier.¹⁵ L'institut a fait appel à des intellectuels, à des professionnels et à des étudiants à différents niveaux. Il fournit également des volumes de recherche de qualité supérieure évalués par les pairs, concernant le leadership et l'éthique sociale du jour de la série *Christian Perspectives on Leadership and Social Ethics* (Perspectives chrétiennes sur le leadership et l'éthique sociale) publiée par Peeters Press. Parmi les sujets traités, l'on peut évoquer la place respective de la moralité, de la spiritualité et de l'autorité dans le leadership actuel.¹⁶

Un des volumes récents s'intitulait « *Christian Leadership in a Changing World: Perspectives from Africa and Europe* » (Le leadership chrétien dans un monde en mutation : perspectives d'Afrique et d'Europe). Cette compilation d'essais est spécifiquement centrée sur la nécessité de nouvelles perspectives sur le leadership chrétien, émanant de diverses régions du monde.¹⁷ Elle aborde des sujets tels que le leadership perceptible, le leadership de crise, les « angles morts » du leadership éthique (opacités du leadership éthique), le leadership missionnel, le leadership politique, le leadership dans les études supérieures et dans les agences missionnaires. Les contributeurs viennent de Belgique, d'Allemagne, des Pays-Bas, de Norvège, de Suisse, d'Ouganda et d'Afrique du Sud.¹⁸ D'autres organisations partenaires telles que l'Université d'Afrique du Sud¹⁸ et la société « Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa » qui est basée en Allemagne ont contribué à cette recherche sur le leadership.¹⁹

Plusieurs institutions basées dans le Sud et en Orient voient à présent la nécessité de réfléchir davantage à la théorie du leadership dans leur région et proposent des programmes axés spécifiquement sur ce thème. Par exemple, l'Université internationale d'Afrique à Nairobi, au Kenya, et l'Université d'Afrique du Sud proposent toutes deux des masters reconnus en sciences de l'éducation et en leadership organisationnel.²⁰ L'Institut d'études supérieures chrétiennes de l'Asie du Sud (*South Asia Institute of Advanced Christian Studies*) à Bangalore, en Inde, dispose

¹⁵ See <https://www.etf-ilse.org/>.

¹⁶ P. Nullens and J. Barensten, *Leadership, Innovation, and Spirituality*, Christian Perspectives on Leadership and Social Ethics 1 (Leuven: Peeters, 2014); P. Nullens and S. van den Heuvel, *Challenges in Moral Leadership*, Christian Perspectives on Leadership and Social Ethics 2 (Leuven: Peeters, 2015); J. Barentsen, S. van den Heuvel, and P. Lin, *The End of Leadership?* Christian Perspectives on Leadership and Social Ethics 4 (Leuven: Peeters, 2017).

¹⁷ J. Barentsen, V. Kessler, and E. Meier, eds. *Christian Leadership in a Changing World: Perspectives from Africa and Europe*, Christian Perspectives on Leadership and Social Ethics 3 (Leuven: Peeters, 2016).

¹⁸ See www.unisa.ac.za.

¹⁹ <http://www.saiacs.org/>

²⁰ <https://www.aiu.ac.ke/>

également d'un département spécifiquement consacré au leadership.²¹ Le Séminaire de théologie d'Asie (*Asian Theological Seminary*) à Manille, aux Philippines, propose un Master en Leadership missionnel urbain.²² Ces universités ainsi que d'autres dans le Sud et en Orient abordent les problèmes de leadership dans leur région du monde. Elles peuvent également devenir un vecteur important pour la transmission des idées concernant le leadership chrétien à partir d'une perspective mondiale propre au Sud et à l'Orient.

4. Conclusion

Notre monde souffre cruellement du manque de dirigeants chrétiens. Bien que l'Église en Amérique du Nord ait beaucoup à apporter en matière de théorie du leadership, l'importance donnée sa voix est disproportionnée par rapport à l'échelle mondiale. Bien que les idées émanant d'Amérique du Nord puissent être utiles, elles sont souvent sans rapport avec les problèmes que l'Église doit affronter dans le Sud et en Orient, tels que la pauvreté, le virus du Sida et la persécution. En revanche, l'Église dans le Sud et en Orient est régulièrement exposée à ces difficultés. Elle est aussi en pleine expansion et continuera probablement à croître dans les années à venir. Bien que les dirigeants du Sud et de l'Orient aient largement fait entendre leur voix par le passé, ils ne sont pas entendus à l'heure actuelle autant qu'ils mériteraient de l'être.

Il y a également des conséquences dans la formation des dirigeants chrétiens mondiaux. En effet, l'Église croît plus rapidement dans le Sud et en Orient et nécessite une formation de leadership contextualisée. Ceux qui souhaitent former des dirigeants *in situ* à l'intention du Sud et de l'Orient doivent prêter l'oreille aux habitants de ces régions du monde. En outre, la communauté mondiale de formation biblique devrait respecter et fournir des ressources aux ministères de la formation des peuples autochtones du Sud et de l'Orient.²³

Lamin Sanneh, dans son volume intitulé « *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity* » (Disciples des Nations : Piliers du christianisme mondial), a déclaré à juste titre : « Le christianisme est la religion la plus diversifiée au monde. Ses fidèles, supérieurs en nombre, se livrent à l'adoration dans un nombre de langues supérieur avec de plus grandes variations que dans n'importe quelle autre religion. Bien plus de trois mille langues dans le monde sont représentées par les traductions de la Bible, la prière, la liturgie, les hymnes et des ouvrages ». ²⁴ Une telle diversité nous aidera à écouter plus attentivement les voix des dirigeants du Sud et de l'Orient, à condition que ces perspectives émergent d'un cadre biblique et théologique solide.

²¹ <http://www.saiacs.org/>

²² <https://www.aiu.ac.ke/>

²³ I am thankful for David Deuel for this point.

²⁴ Lamin Sanneh, *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity* (Oxford: OUP, 2007), xx.

Réflexion sur la Vision et la Philosophie d'un Programme d'Enseignement Théologique Interculturel et Non-Formel

Jonathan D. Worthington

Jonathan D. Worthington est Directeur du développement des programmes d'études au sein de Training Leaders International à Minneapolis, MN États-Unis. Il est titulaire d'un PhD sur le Nouveau Testament en rapport avec le judaïsme primitif obtenu à l'Université de Durham (Angleterre) et a été fait membre du Conseil d'Administration de l'Académie de l'Enseignement Supérieur du Royaume-Uni suite à sa réalisation d'une enquête touchant aux motivations des étudiants fréquentant la Queen's University de Belfast (Irlande du Nord). Il a travaillé en tant que professeur assistant en études bibliques en Irlande du Nord et en Angleterre, a donné des conférences et conçu des cursus universitaires en Écosse et aux États-Unis et a enseigné les études bibliques ainsi que la théologie dans des contextes d'éducation non formels au Chili, en Inde, en Tanzanie et en Roumanie.

Résumé

Cet article illustre la philosophie mise en œuvre pour l'élaboration d'un programme d'études solide et adapté, visant à mettre en place une formation non-formelle et interculturelle, en vue de la compréhension et de l'exposition des Écritures. Premièrement, nous établirons la finalité souhaitée, à laquelle participent une vision et des objectifs pédagogiques. Deuxièmement, nous analyserons le profil de nos participants, à savoir les étudiants et des formateurs. Troisièmement, nous examinerons les contextes de fonctionnement de notre programme d'études, sans oublier les éléments culturels essentiels et les concepts pédagogiques associés. Quatrièmement, nous expliciterons les principes pédagogiques fondamentaux qui sous-tendent notre programme ainsi que son mode de conception. Cinquièmement, nous décrirons le cadre et l'organisation de la séquence de cours —le programme à proprement parler— non sans en préciser le contenu et les compétences associées. Sixièmement, nous proposerons des ressources permettant à nos formateurs de bien enseigner ainsi qu'à nos étudiants de bien apprendre dans le cadre du système décrit ci-dessus. Septièmement, nous désignerons des éléments d'évaluation visant à pérenniser, voire à renforcer l'efficacité de ce programme tant dans sa conception que dans sa mise en application. Enfin, nous présenterons un plan d'action concret et réaliste afin de développer et de mettre en œuvre le contenu qui est proposé, et de concrétiser la vision et les objectifs ultimes de fortifier l'Église sur le plan mondial en équipant ses dirigeants.

1. Introduction

Le terme « curriculum » reçoit des acceptions très diverses dans les écrits pédagogiques¹. Ici, nous utilisons ce terme pour désigner l'ensemble « de notre parcours » ou du programme d'études que nous avons conçu pour nos étudiants.² Notre programme comprend une séquence de cours (sujets) ; cependant, ce programme —dans le sens le plus large du terme— prend en considération bien d'autres éléments. Dans les sections suivantes, nous explorerons les huit points du programme³ énumérés ci-dessous :

- **Finalité** : un objectif spécifique, englobant à la fois une vision et les objectifs pédagogiques qui en découlent
- **Participants** : un choix pertinent de participants, qu'il s'agisse des étudiants ou des formateurs
- **Contextes** : des contextes de fonctionnement de notre programme bien définis, sans oublier les éléments culturels essentiels et les concepts pédagogiques associés
- **Principes** : les convictions pédagogiques au cœur de notre proposition ainsi que la manière dont nous avons conçu ce programme
- **Contenu** : l'éventail des sujets et des compétences que nous abordons, y compris leur organisation optimale en séquence
- **Ressources** : les ressources que nous apportons afin d'aider nos formateurs à bien enseigner et nos étudiants à bien apprendre
- **Évaluation** : nos moyens d'évaluer l'efficacité de ce programme quant à sa conception et à sa mise en application
- **Plan d'action** : un plan concret de développement et de mise en œuvre du contenu proposé.

Dans les sections suivantes, chaque point fera l'objet d'une analyse succincte, car le programme que nous développons est destiné à une formation théologique non-formelle visant un public international.⁴

¹ See Shao-Wen Su, "The Various Concepts of Curriculum and the Factors Involved in Curricula-making," *Journal of Language Teaching and Research* 3, no. 1 (Jan 2012): 153–58. Cf. J. Wiles, *Leading Curriculum Development* (Thousand Oaks, CA: Corwin Press, 2009), 2.

² Historically, the "curriculum" word group in Latin had to do with "running" (verb: *currere*) and the "course" on which a race was run (noun: *curriculum*). The active idea of running a race and of the static idea of the racecourse itself are both still helpful for understanding education (contra P. Slattery, *Curriculum Development in the Postmodern Era* (New York: Garland, 1995), 56; M. Schwartz, "For whom do we write the curriculum?," *Journal of Curriculum Studies* (2006): 1–9, both of whom favor the active notion only)

³ These were stimulated by and expanded beyond the helpful 5-S principle in L. Ford, *A Curriculum Design Manual for Theological Education: A Learning Outcomes Focus* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2002), 50–52.

⁴ United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) defines "Non-Formal Education" (NFE) as "a structured and sustained body of educational activities that takes place outside of formal education." See

2. Finalité de notre programme : Vision et objectifs

Nous devons tout d'abord définir la finalité de notre parcours. D'où viennent nos étudiants ? La réponse doit incorporer notre vision de l'objectif final de notre programme et des objectifs pédagogiques qui nous permettront de faire que cette vision se concrétise.

2.1 Notre vision concernant les formateurs et étudiants

Notre programme d'études théologiques non-formelles doit traduire la vision globale de notre organisme. La vision de *Training Leaders International* (TLI) est « d'établir et de fortifier les églises locales et leurs dirigeants à l'échelle mondiale »⁵. TLI utilise deux moyens pour traduire cette vision en actes, tels les deux tranchants d'une même épée : (1) TLI épaulé et envoie des personnes déjà nanties d'une formation théologique (2) en vue de former des pasteurs et des dirigeants chrétiens des quatre coins du globe, qui n'ont que peu ou pas accès à une formation théologique et formeront à leur tour d'autres dirigeants autochtones.

De même, la vision de notre programme d'études théologiques non-formelles comporte deux aspects distincts. À la fin de ce programme, nous imaginons voir émerger deux types de personnes :

- (1) des formateurs qui, grâce aux ressources très simples à employer fournies par TLI dans le cadre d'études non-formelles, sont équipés en vue de guider des pasteurs et des dirigeants des quatre coins du globe n'ayant pas encore reçu de formation, dans le cadre d'un apprentissage en face à-face, caractérisé par une flexibilité culturelle et pédagogique ;
- (2) des pasteurs et des dirigeants venant du monde entier et ayant été autrefois formés, qui, grâce à la Bible, à leur humble confiance en Dieu et en Sa Parole, et à des compétences et connaissances fondamentales, sont équipés en vue de prêcher ou d'enseigner, avec précision et pertinence, un verset quelconque de la Parole de Dieu et de même permettront à d'autres d'être eux-mêmes équipés.
- (3) Notre programme d'enseignement non-formel doit être dirigé selon cette vision à double aspect. Nos discussions évoquées ci-dessous à propos des participants au programme

M. Ahmed, *The State and Development of Adult Learning and Education in Asia and the Pacific: Regional Synthesis Report* (Hamburg: UNESCO Institute for Lifelong Learning, 2009), 7.

⁵ Training Leaders International, accessed December 20, 2017, <https://trainingleadersinternational.org/about/what-we-do>.

(§3) et des ressources (§7) reflèteront les deux faces de cette vision. À présent, au §2.2, nous allons nous concentrer sur la création d'objectifs pédagogiques pour nos étudiants, car c'est pour eux que les concepteurs du programme et les formateurs cherchent ensemble à aboutir à la finalité attendue.⁶

2.2 Objectifs pédagogiques assignés aux étudiants

Nous devons définir des objectifs spécifiques et mesurables qui, une fois atteints, permettront d'atteindre l'objectif visé en ce qui concerne les étudiants.⁷ Les cinq objectifs pédagogiques suivants feront progresser notre vision (cf. ci-dessus) pour la partie dédiée aux étudiants. À la fin du cours, nos étudiants disposeront de ce qui suit :

1. une solide compréhension du contenu unifié et diversifié de la Bible ;
2. l'aptitude à utiliser des principes fondamentaux d'interprétation pour comprendre correctement un passage quelconque de la Bible ;
3. une bonne connaissance des catégories théologiques fondamentales ;
4. des compétences de base pour s'exprimer avec clarté et pertinence quant à tout type de passage biblique ; et
5. des compétences de base pour former d'autres personnes à l'acquisition de ces aptitudes et de ces connaissances.

Parmi les autres points liés à notre philosophie décrite ci-dessous, nous verrons à quel point il est essentiel d'en garder *la finalité* à l'esprit lorsque nous développerons les moyens d'aider nos étudiants à bien suivre les cours, à atteindre ces cinq objectifs et à parvenir à la vision que nous souhaitons.

3. Les Participants à notre programme d'études : Étudiants et formateurs

À présent, nous devons préciser les types de participants à notre programme de cours. Parmi eux, se trouvent des étudiants que nous aidons à atteindre les cinq objectifs spécifiés ci-dessus, et des enseignants/formateurs que nous équipons et mettons en place afin d'aider les étudiants à atteindre les objectifs. Dans notre contexte, les deux groupes de participants au programme sont

⁶ See the helpful distinction between "curriculum users" and "curriculum receivers" in Schwartz, "For whom do we write the curriculum?", 1–2.

⁷ B. Ott, *Understanding and Developing Theological Education*, trans. T. Keefer (Cumbria: Langham Global Library, 2016), 297.

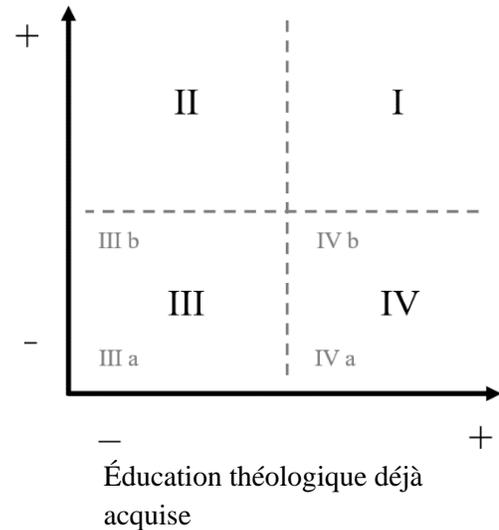
très variés —ce qui n'est pas sans importance pour le programme que nous avons conçu et le type de conception que nous avons adopté.⁸

3.1. Étudiants

Le groupe d'étudiants frappe par sa diversité. Ils sont différents de par leur langue natale, leur culture, leur vision du monde, leur situation géopolitique, leur statut socio-économique, leurs biens et les ressources auxquelles ils ont eu accès, d'une manière générale et plus spécifiquement en théologie ; de par leur éducation religieuse, du contexte de la majorité religieuse dans leur pays, du degré de sécurité dont ils jouissent dans leur vie quotidienne, des combats prioritaires qu'ils doivent mener pendant leur vie ; de leur âge, de leur sexe, de leur niveau d'éducation, de leur style d'éducation, de leur mode d'apprentissage, de leur profession principale, de leur implication dans l'Église, de leurs connaissances de la Bible, de leur type de théologie et de leur niveau en théologie.

Le graphique (à droite) présente quatre quadrants permettant de répartir les étudiants potentiels. À chaque quadrant, correspondent des besoins différents en formation théologique. L'axe horizontal montre si la personne a eu peu (–) ou largement (+) accès à une formation théologique établie. L'axe vertical décrit le niveau d'aptitude qu'ils ont acquis en enseignement théologique de type occidental (–) ou (+).

Niveau de connaissances théologiques de type occidental



(N.B. : les symboles + et – indiquent des niveaux quantitatifs dans ces catégories, et n'ont aucune valeur qualitative.)

Le quadrant I *n'est pas* la cible de ce programme d'études *non-formelles*. Le service de formation formelle (formation officielle) de TLI cible le quadrant I.

En revanche, c'est bien le quadrant II qui est la zone que nous ciblons principalement, et ce pour deux raisons. Premièrement, la mission de notre service non-formel est d'assurer une formation théologique à ceux qui n'ont que peu, voire pas accès à une telle formation. Ainsi, les

⁸ According to a significant amount of literature on cross-cultural theological education, the specific details of the “whom” affect what subjects we deem most appropriate and the order in which we cover them, not to mention the methods in which we deliver them. See the *ICETE (International Council for Evangelical Theological Education) Manifesto on the Renewal of Evangelical Theological Education* (accessible in Ott, *Understanding and Developing Theological Education*, 24–31, quote from 26). See chapter 2 of Ott for further argument and literature on this issue.

quadrants II et III sont nos cibles principales. Deuxièmement, notre équipe d'enseignants et nos formateurs sont actuellement mieux équipés pour concevoir et dispenser une formation de type plutôt occidental, ce qui nous positionne confortablement dans le quadrant II.

Pour la deuxième raison mentionnée ci-dessus, les quadrants III et IV nécessitent de notre part une approche de travail plus complexe par rapport au quadrant II. Dans les contextes III et IV, des recherches ethnographiques plus poussées s'imposent et des modifications de structure et des méthodes d'enseignement du programme occidental sont nécessaires pour dispenser un apprentissage sérieux. Ceci dit, il existe bien un spectre dans les quadrants III et IV. Les personnes en III*b* et IV*b* sont un peu plus en capacité que les personnes en III*a* et IV*a* à faire face à une conception et à une mise en pratique de type occidental. À mesure que les aspects occidentaux de la conception et de l'application du programme seront atténués, et que la flexibilité culturelle des formateurs augmentera, l'expérience d'apprentissage des étudiants en III*b* et IV*b* progressera.

Pour être réalistes et francs, le personnel de TLI n'est purement et simplement pas préparé à former des personnes en III*a* et IV*a*. Les profils pédagogiques sont trop divergents. Cependant, nous pouvons accroître notre performance de manière significative en formant des personnes en III*b* et IV*b*, et nous le devons, car, de toute manière, ils participent à notre enseignement non-formel, tout comme ceux du quadrant II.

Les profils de nos étudiants sont variés, qu'ils soient issus des quadrants II, III*b* ou IV*b*. Ainsi, et tel que ce point est abordé et traité dans les §3 et §6, l'équipe projet et les formateurs de TLI doivent continuellement progresser en flexibilité dans les domaines culturel et pédagogique si nous voulons être à même de concevoir et dispenser un programme non-formel efficace d'études théologiques. Alors, nous serons plus en mesure de répondre aux multiples besoins de nos différents étudiants.

3.2 Formateurs

Les profils de nos formateurs sont également variés. Ils s'investissent au sein de TLI à différents niveaux, car quelques-uns sont des formateurs internationaux à plein temps (ITs), mais la plupart sont des formateurs occasionnels (ATs). À l'extérieur de TLI, nos ATs ont des emplois très variés : professeurs, pasteurs, étudiants de séminaire, laïcs. Les ITs et ATs arrivent avec des niveaux et des cursus d'études très différents : PhD, Doctorat D.Min, Maîtrise en Théologie (M.Th ou et M.Div), Licence en Théologie et autre. Le type et le niveau d'expérience interculturelle varient en fonction de nos formateurs. Ils ont déjà vécu des expériences au sein de TLI-même à différents niveaux. Ils ont de nombreuses attentes vis-à-vis du retour d'expérience de cette formation et du déplacement qu'ils doivent réaliser.

Cette variété de formateurs a des répercussions sur le programme d'études. Leur aptitude à élaborer des plans de cours est très variée, de même que leur aptitude à entraîner les étudiants dans des approches adaptées à la culture et à l'éducation. Ces spectres de compétences exigent

différents niveaux et types de ressources, de formation et de conseil afin d'équiper chaque formateur de manière adéquate —ce qui représente le deuxième aspect de notre vision— pour aider au mieux nos étudiants à atteindre l'objectif.

4. Contexte(s) de fonctionnement de notre programme d'études

Il nous faut à présent spécifier le(s) contexte(s) de fonctionnement de notre programme d'études. Le contexte est significatif pour le développement du programme et par conséquent aussi pour une application qui soit en phase avec le contenu. Malgré des contextes très divers (d'Haïti à la Roumanie, en passant par la Tanzanie, l'Inde, etc.), il en ressort quelques traits cohérents et significatifs. Tous nos étudiants sont (1) adultes, (2) non-ressortissants des États-Unis et (3) sont essentiellement des apprenants ayant une prédilection pour l'oral. Ces caractéristiques communes aux différents contextes sont significatives sur le plan pédagogique pour la conception et la mise en application du contenu de notre programme. Elles impliquent un traitement obligatoire des sujets tels que l'andragogie, la dynamique culturelle et l'oralité, dans le processus.

Les points énumérés ci-dessous représentent quelques principes spécifiques à une salle de classe, extrapolés à partir d'une bourse d'études engagée dans ces catégories pédagogiques et culturelles. Un thème central émerge : l'équipe de conception du projet ainsi que les formateurs doivent délibérément et constamment nous permettre de mieux comprendre quelle est la meilleure manière d'apprendre pour les étudiants, car cela impacte la structure et la conception du programme ainsi que les stratégies d'enseignement.

4.1 Enseignement des connaissances aux adultes (« Andragogie »)

L'andragogie est l'art et la science d'« éduquer les adultes » par l'apprentissage. Le fait que nous formions des adultes est d'une grande importance.⁹ Contrairement aux enfants, les adultes tendent à suivre une formation pour répondre à des *besoins et des intérêts* particuliers ; ils s'intéressent aux « thèmes » dans la mesure où ceux-ci traitent des *situations de la vie courante* ; et leurs nombreuses *expériences* constituent des ressources d'apprentissage importantes. Les quatre exemples de principes andragogiques énumérés ci-dessous influencent notre façon d'élaborer le programme d'études pour les étudiants adultes.

- Premièrement, nos étudiants adultes apprendront plus efficacement dans la mesure où leur propre appréciation de leurs besoins d'apprentissage a été entendue, a reçu un traitement adéquat et, par là même, a été évaluée.¹⁰

⁹ See M. Knowles, E. Holton III, and R. Swanson, *The Adult Learner*, 6th ed. (Amsterdam: Elsevier, 2005).

¹⁰ E. Lindeman, who is considered the father of andragogy, contrasts andragogy and pedagogy in many ways no longer seen as valid, but his insights about the power of student-centered learning for adults are still worthwhile: E. Lindeman, *The Meaning of Adult Education* (New York: New Republic, 1926), 8–11. Cf. Ott, *Understanding and*

Ainsi, alors que notre équipe projet et nos formateurs définissent un programme de cours qui nous semble stratégique pour répondre aux besoins de nos étudiants, nous devons accorder une attention constante à la perspective de ces étudiants quant à leurs besoins propres —à la fois à travers la recherche et l'engagement personnel.¹¹

- Deuxièmement, les supports didactiques et même leurs titres résonneront d'autant mieux chez des étudiants adultes, qu'ils seront formulés et abordés d'une manière qui corresponde aux situations de la vie quotidienne, plutôt qu'à la manière de sujets abstraits et statiques.

Selon Ott : « le contenu d'un programme d'études pour adultes est moins déterminé par des sujets de cours classiques et plus structuré autour de problèmes et de défis émanant de la vie et du travail de l'étudiant (adulte) ». ¹² Ainsi, les titres de cours peuvent être formulés à la manière de

Developing Theological Education, 111–12; Knowles, Holton, and Swanson, *The Adult Learner*, 7th ed., 38–39; S. Hoke and B. Taylor, *Global Mission Handbook: A Guide for Cross-Cultural Service* (Downers Grove: IVP, 2009), 138.

¹¹ Our approach is known as top-down design, in which a design team and/or teachers set the course of learning rather than the students setting their own (known as bottom-up curricular design). Our top-down design method is still importantly learner-centered. The andragogic literature that equates andragogy with bottom-up design has faulty foundations. First, the effectiveness of bottom-up over top-down design is questioned on empirical grounds: see S. Rosenblum and G. Darkenwald, "Effects of Adult Learner Participation in Course Planning on Achievement," *Adult Educational Quarterly* 22, no. 3 (1983): 147–60; cf. S. Merriam and R. Caffarella, *Learning in Adulthood: A Comprehensive Guide*, 2nd ed. (San Francisco: John Wiley & Sons, 1999), 90–91. Second, the equation of andragogy with bottom-up curriculum design is especially criticized on cultural grounds. Bottom-up design is likely too Western to help us in our context(s). Many andragogic suggestions are based on psychological and educational research done primarily among the WEIRD (Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic) community, who make up only 25% of the world's population. See A. Tulloch, "Adult Learning across Cultures," *Neuroanthropology* (blog), May 30, 2014, accessed April 19, 2017, <http://blogs.plos.org/neuroanthropology/2014/05/30/adult-learning-across-cultures/>; T. Hatcher, "Towards Culturally Appropriate Adult Education Methodologies for Bible Translators: Comparing Central Asian and Western Educational Practices," *Graduate Institute of Applied Linguistics* 2, no. 3 (2008): Appendix 3, <http://www.gial.edu/documents/gialens/Vol2-3/Hatcher-Adult-Ed-Methodologies.pdf>. G. Hofstede and G. J. Hofstede observe that "traditional psychology" itself "is a product of Western thinking, caught in individualist assumptions" in *Cultures and Organizations: Software of the Mind* (London: McGraw-Hill, 2005), 108; S. Merriam, R. Caffarella, and L. Baumgartner write that "the knowledge base that has developed around learning and adult learning has been shaped by what counts as knowledge in a Western paradigm" in *Learning in Adulthood: A Comprehensive Guide*, 3rd ed. (San Francisco: John Wiley & Sons, 2007), 217. Indeed, a strong influence in much of Western educational theory is Maslow's "hierarchy of needs" in which "self-actualization" is the pinnacle. Hofstede and Hofstede counter that self-actualization "can only be the supreme motivation in an individualistic society. In a collectivist culture, what will be actualized is the interest and honor of the in-group, which may very well ask for self-effacement from many of the in-group members. Harmony and consensus are more attractive ultimate goals for such societies than individual self-actualization" in *Cultures and Organizations*, 108. Cf. R. Tucker and S. Ang, "The Academic Acclimatisation Difficulties of International Students of the Built Environment," *Emirates Journal for Engineering Research* 2, no. 1 (2007): 1–9.

¹² Ott, *Understanding and Developing Theological Education*, 112. Cf. Knowles, Holton, and Swanson, *The Adult Learner*, 7th ed., 38–39.

situations de la vie courante plutôt que comme des sujets statiques (par exemple, notre enseignement composite de théologie, bibliologie et ecclésiologie deviendra « Connaître Dieu, les Écritures et nous-mêmes »). Et le contenu du cours qui, traditionnellement, couvre les questions de manière factuelle en indiquant le nom de l'auteur/les destinataires/la date/les circonstances de la rédaction, sera couvert en posant des questions qui correspondent à des situations de la vie quotidienne : par exemple : Qui est l'auteur ? Pourquoi ? Quelle était la situation à laquelle il fallait faire face ? (Voir §5 ci-dessous).¹³

Troisièmement, une méthode d'enseignement qui se veut efficace pour des étudiants adultes comprend aussi bien des cours magistraux, qui permettent de classer les informations et constituent un apport de connaissances afin d'aider les étudiants à analyser leurs expériences,¹⁴ et des temps d'apprentissage interactifs.

Il est essentiel d'aider les étudiants adultes à réfléchir activement à leurs expériences passées et à planifier activement les expériences à venir, à la lumière des nouvelles catégories, des cadres, des questions et des supports ; par conséquent, le cours magistral est un ingrédient essentiel de l'apprentissage des adultes. Encore faut-il que leur expérience d'apprentissage englobe également une part de discussion active, humble et curieuse fondée sur leurs expériences de vie et leurs luttes personnelles, sur les moyens qu'ils utiliseront pour appliquer l'enseignement à leur vie quotidienne, et sur la question de savoir si une partie du cours précédent a impacté ou non leur expérience du quotidien.¹⁵

Quatrièmement, l'apprentissage des adultes doit tenir compte de la personne dans son intégralité : sa vision et ses connaissances (domaine cognitif), ses émotions et ses espoirs (domaine affectif), ses plans concrets et ses actions (domaine pratique) —le tout s'inscrivant dans une flexibilité communautaire.

Dans leur nouvelle édition de *Learning in Adulthood*, Merriam, Caffarella et Baumgartner ont judicieusement ajouté quelques notions andragogiques non occidentales.¹⁶ En analysant la pédagogie à partir de visions autochtones confucéennes, hindoues, maories, islamiques et africaines, ils affirment : « Dans les traditions non occidentales, la pédagogie et l'apprentissage sont au service d'un développement qui dépasse l'esprit. Ils doivent également permettre de développer la bonté, la moralité et la spiritualité chez une personne, pour que non seulement elle

¹³ See another example of a similar shift in Knowles, Holton, and Swanson, *The Adult Learner*, 6th ed., 68.

¹⁴ Ott, *Understanding and Developing Theological Education*, 112.

¹⁵ T. Ward, "The Split-Rail Fence: An Analogy for the Education of Professionals," *Learning Systems Institute* report (East Lansing: Learning Systems Institute and Human Learning Research Institute of Michigan State University, 1969), 64. Cf. S. Burton, *Disciple Mentoring: Theological Education by Extension* (Pasadena: William Carey Library, 2000), chapter 5.

¹⁶ Merriam, Caffarella, and Baumgartner, *Learning in Adulthood*, 227–38.

participe à la vie communautaire, mais aussi à son élévation ». ¹⁷ L'éducation non occidentale tend aussi à être « interdépendante, communautaire, holistique et informelle » ¹⁸ —ce qui signifie qu'elle doit être « ancrée dans la vie quotidienne » et « pensée en faveur de la vie dans son ensemble ». ¹⁹

Les principes d'apprentissage pour adultes mentionnés ci-dessus et particulièrement ceux qui ont été mis en forme dans la recherche, dans des contextes non occidentaux —d'une manière similaire à la quasi-totalité de nos contextes— doivent impacter la conception et l'application de notre programme. Il en va de même pour certains modèles culturels et leurs conséquences dans des contextes éducatifs interculturels —semblables à tous les nôtres. À présent, nous allons décrire quelques catégories culturelles essentielles.

4.2 Catégories culturelles essentielles

P. Hiebert, R.D. Shaw et T. Tiéno, parmi de nombreux autres anthropologues culturels et missiologues, ont tenté de décrire les quêtes ou les aspirations essentielles transcendant les cultures. ²⁰ Parfois, pourtant, les pédagogues interculturels expriment ce fait : « quasiment aucune pratique susceptible d'être mise en œuvre à l'échelle mondiale n'a été découverte à ce jour ». ²¹ Cela est dû au fait que la culture influence profondément « la façon dont nous percevons, organisons et traitons l'information », « la façon dont nous communiquons, interagissons avec les autres et résolvons les problèmes », et « notre façon de former des 'catégories mentales' et de les extraire afin de créer les modèles qui nous permettent de générer de nouvelles connaissances au moyen de celles qui ont été acquises précédemment ». ²² Tout cela impacte nécessairement les

¹⁷ Ibid., 238.

¹⁸ Ibid., 188.

¹⁹ Ibid., 238. Cf. T. Fosokun, A. Katahoire, and A. Oduaran, *The Psychology of Adult Learning in Africa* (Hamburg: UNESCO Institute for Education and Pearson Education South Africa, 2005), 36.

²⁰ P. Hiebert, R. D. Shaw, T. Tiéno, *Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practices* (Grand Rapids: Baker, 1999). Cf. T. Steffan, "Storytelling," in *Evangelical Dictionary of World Missions*, ed. A. S. Moreau (Grand Rapids: Baker, 2000), 909.

²¹ See "The Learning Curve 2013," *The Economist Intelligence Unit* (explore <http://thelearningcurve.pearson.com/>). Cf. H. Wursten and C. Jacobs, "The Impact of Culture on Education: Can We Introduce Best Practices in Education across Countries?" accessed April 20, 2017, https://geert-hofstede.com/tl_files/images/site/social/Culture%20and%20education.pdf. See T. Hatcher's helpful counter to Steffan's comments about storytelling as universally transferable: Hatcher, "Towards Culturally Appropriate Adult Education," Appendix 3.

²² G. De Vita, "Learning Styles, Culture and Inclusive Instruction in the Multicultural Classroom: A Business and Management Perspective," *Innovations in Education and Teaching International* 38, no. 2 (2001): 165–74, 167; quoting A. Grasha, "Using Traditional Versus Naturalistic Approaches to Assessing Learning Styles in College Teaching," *Journal of Excellence in College Teaching* 1 (1990): 23–38, 26.

préférences des étudiants, leurs valeurs et leurs aptitudes profondément enracinées dans différents types de « pensées, de relations aux autres, et ... d'environnements et d'expériences en classe ».²³

De nombreux enseignants éprouvent un sentiment face aux réactions et aux modèles de référence de leurs étudiants en classes interculturelles, tandis que d'autres éprouvent occasionnellement le sentiment de ne pas être en phase avec les étudiants, sans pouvoir toutefois mettre le doigt sur ce qui ne fonctionne pas vraiment. De nombreuses réactions, de nombreux modèles d'interaction et de phénomènes de déconnexion sont enracinés dans des traits culturels profondément ancrés et omniprésents (et bien documentés). Certains concepteurs de programmes d'études n'ont pas conçu des supports ou produits qui viennent en aide aux enseignants, dans de tels contextes éducatifs non occidentaux. Nos formateurs et notre équipe projet peuvent et doivent explorer les catégories culturelles-clés si nous voulons être de plus en plus efficaces dans les contextes qui sont les nôtres.

Certaines catégories culturelles sont plus pertinentes que d'autres dans des contextes éducatifs à court terme. Les questions culturelles suivantes se doivent d'être traitées en priorité :

- Comment la communication se déroule-t-elle ? (par ex : contexte fort vs. contexte faible)²⁴
- Comment définir les erreurs et les manières d'y remédier ? (par ex : culpabilité–innocence ; honte–honneur ; crainte–puissance)²⁵

²³ De Vita, "Learning Styles," 167 (see 165–74). Cf. D. Pratt, "Conceptions of Self within China and the United States: Contrasting Foundations for Adult Development," *International Journal of Intercultural Relations* 15, no. 3 (1991): 285–310; Tucker and Ang, "Academic Acclimatisation Difficulties," 1–9; S. Charkins, D. O'Toole, and J. Wetzel, "Linking Teacher and Student Learning Styles with Student Achievement and Attitudes," *The Journal of Economic Education* 16, no. 2 (1985): 111–20; Y. Yamazaki, "Learning Styles and Typologies of Cultural Differences: A Theoretical and Empirical Comparison," *International Journal of International Relations* 29, no. 5 (Sept 2005): 521–48.

²⁴ See E. T. Hall, *Beyond Culture* (New York: Anchor, 1981). C. B. Halverson and S. A. Tirmizi, eds., *Effective Multicultural Teams: Theory and Practice* (Netherlands: Springer, 2008); C. B. Halverson, "Cultural-Context Inventory: The Effects of Culture on Behavior and Work Style" in *1993 Annual: Developing Human Resources*, ed. J. W. Pfeiffer (San Diego: Pfeiffer and Company, 1993). For a popular-level summary, see B. Neese, "Intercultural Communication: High- and Low-Context Cultures," *Southeastern University Online Learning* (Aug 2016), <http://online.seu.edu/high-and-low-context-cultures/>.

²⁵ See J. Georges, "From Shame to Honor: A Theological Reading of Romans for Honor-Shame Contexts," *Missiology* 38, no. 3 (2010): 295–307. Cf. J. Georges, *The 3D Gospel: Ministry in Guilt, Shame and Fear Cultures* (Timê Press, 2016). For one example of the complexity of this scheme, see R. Nisbett and D. Cohen, *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South* (Boulder: Westview Press, 1996) for an exploration of how a deeply-rooted shame culture among Whites in the South plays a significant role in the higher rate of violent crimes among southern Whites than other Whites in the US. Likewise, Y. Wong and J. Tsai show that in collectivist cultures the notions of shame and guilt can be less pronounced, and among the Swahili people in Mombasa (at least) the sense of communal shame is more closely associated with their *actions* than their *being*, which blurs the lines between guilt and shame in typical definitions: Y. Wong and J. Tsai, "Cultural Models of Shame and Guilt," in *Handbook of Self-Conscious Emotions*, eds. J. Tracy, R. Robins, and J. Tangney (New York: Guilford Press, 2007): 210–223, see especially 212–13. Biblical scholars are increasingly aware of the power of honor–shame dynamics in

- Comment les personnes se situent-elles par rapport aux autres et par rapport à l'apprentissage lui-même, dans un environnement éducatif ? (par exemple, distance-pouvoir, individualisme-collectivisme, incertitude-évitement)²⁶
- Quel rapport les individus entretiennent-ils entre leurs tâches à accomplir et leur relation au temps ? (par exemple : monochronicité/polychronicité)²⁷

Chacune de ces catégories culturelles majeures va impliquer pour nos formateurs une certaine flexibilité pédagogique, en regard du contexte culturel, pour gérer un environnement de classe, dans le cadre de notre programme d'études non-formelles, et dans notre/nos contexte(s) interculturel(s). Notre façon de concevoir le support du programme dans ces contextes peut constituer soit une aide soit une entrave pour nos formateurs. (Voir §6 ci-dessous.)

4.3 Oralité et écriture

Selon le Mouvement de Lausanne, « 70 % à 80 % des personnes à l'échelle mondiale ne dépendent pas d'une transmission textuelle ; elles comptent sur des moyens auditifs ou oraux-visuels pour recevoir, traiter, mémoriser et transmettre les informations ».²⁸ En revanche, en ce qui concerne le programme d'études, D. Sills observe que « plus de 90 pour cent de l'ensemble de nos outils d'évangélisation, d'apostolat, et de formation au leadership ont été produits pour des personnes maîtrisant parfaitement lecture et écriture ».²⁹ Selon l'ouvrage influent rédigé par W.

the cultures represented in Scripture, but this has not transferred well enough to many teachers in TEE (Theological Education by Extension); e.g., D. deSilva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture* (Downers Grove: IVP, 2000), 25; cf. R. Rabichev, "The Mediterranean Concepts of Honour and Shame as Seen in the Depiction of the Biblical Women," *Religion and Theology* 3, no. 1 (1996): 51–63; R. F. Kensky, "Virginity in the Bible," in *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, ed. V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky (Sheffield: JSOTSup, 1998): 79–96.

²⁶ See the website dedicated to the work of Geert Hofstede and Gert Jan Hofstede, accessed at <https://geert-hofstede.com/national-culture.html>. See also Hofstede and Hofstede, *Cultures and Organizations*. Cf. A. Tamas, "Geert Hofstede's Dimensions of Culture and Edward T. Hall's Time Orientations," http://www.tamas.com/sites/default/files/Hofstede_Hall.pdf.

²⁷ See E. Hall, *Hidden Differences: Doing Business with the Japanese* (Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday, 1987); G. Ko and J. W. Gentry, "The Development of Time Orientation Measures for Use in Cross-Cultural Research," in *Advances in Consumer Research*, vol. 18, eds. R. H. Holman and M. R. Solomon (Provo: Association for Consumer Research, 1991), 135–142. Cf. A. Tamas, "Geert Hofstede's Dimensions of Culture and Edward T. Hall's Time Orientations," http://www.tamas.com/sites/default/files/Hofstede_Hall.pdf.

²⁸ Lausanne Movement, "Orality," accessed December 22, 2017, <https://www.lausanne.org/networks/issues/orality>.

²⁹ M. D. Sills, *Hearts, Heads, and Hands: A Manual for Teaching Others to Teach Others* (Nashville: B&H, 2016), 7. Cf. M. D. Sills, "Primary Oral Learners: How Shall They Hear?" (chapter 9) in *Reaching and Teaching: A Call to Great Commission Obedience* (Chicago: Moody, 2010) and M. D. Sills, "Reaching Oral Learners" (chapter 5) in *Changing World, Unchanging Mission: Responding to Global Challenges* (Downers Grove: InterVarsity, 2015).

Ong, *Orality and Literacy*³⁰ (oralité, lecture et écriture), R. Arnett souligne le point suivant : « Aujourd'hui, nous comprenons que l'oralité n'est pas simplement l'inaptitude à lire et à écrire une langue parlée » ; il existe plutôt des « différences cognitives et socioculturelles importantes » entre les peuples *oraux* et *non-oraux*.³¹ Les individus axés sur l'oral ou sur le non-oral « enregistrent les informations d'une manière différente » : les individus *non-oraux* enregistrent l'information sous une forme écrite et donc semi-permanente, et les individus *oraux* dans la mémoire active. Les personnes *orales* et *non-orales* « organisent également l'information de manière différente » : les personnes *non-orales* « de manière subordonnée et analytique » ; les personnes *orales* « utilisant des catégories perceptuelles, concrètes, fonctionnelles par le biais de dispositifs mnémotechniques tels que la répétition, le récit, le chant et le théâtre ». ³²

La plupart de nos formateurs tendent à favoriser l'écriture ; or, nos étudiants ont, en majorité, une prédilection pour l'oral. En raison de nos contextes de formation, nous devons donc prendre au sérieux le danger encouru : les étudiants *oraux* sont désavantagés et risquent parfois même d'être exclus d'un apprentissage textuel très exigeant.³³ Cela entraîne des répercussions majeures pour notre programme, et en particulier pour les ressources que nous fournissons. Par exemple :

- Étant donné leur prédilection initiale pour l'enseignement théologique, les situations d'apprentissage en face à face profiteront davantage à nos étudiants aimant l'oral, de préférence aux supports écrits. Donc, en premier lieu, nous devons axer notre temps et nos ressources sur une meilleure préparation de nos formateurs à des rencontres en face à face. (Cette attention contribuera à répondre au premier aspect de notre vision à double face évoquée ci-dessus, qui à son tour, répondra mieux au deuxième aspect de notre vision —voir §2.1 ci-dessus.)
- Nous pouvons, dès le début, fournir des supports écrits, courts et épurés aux étudiants. Ces supports seront utiles aux étudiants et aux formateurs, et en particulier aux étudiants préférant l'oral, s'ils contiennent des phrases-clés compréhensibles, susceptibles d'être mémorisées et répétées —et éventuellement illustrées (bien que les images, symboles et couleurs soient notoirement spécifiques à la culture).

Dans le §4, nous avons brièvement analysé le(s) contexte(s) de fonctionnement de notre programme. Les questions d'andragogie, des dimensions culturelles et d'oralité sont

³⁰ W. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London: Routledge, 2002).

³¹ R. Arnett, "Discipleship in the Face of Orality," *Orality Journal* 6, no. 1 (2017): 49–58, 49–50.

³² Arnett, "Discipleship," 51.

³³ H. Klem traces significant social damage that has been caused by insensitively introducing literacy into largely oral cultures in *Oral Communication of the Scripture: Insights from African Oral Art* (Pasadena: William Carey Library, 1982).

particulièrement pertinentes pour la philosophie sous-jacente à la conception de ce programme et pour sa mise en œuvre dans des contextes concrets.

5. Principes pédagogiques impactant la mise en forme du contenu de notre programme

- Nous devons à présent clarifier certains principes pédagogiques-clés régissant le contenu de notre programme d'études. Ceux-ci apportent le *pourquoi* qui sous-tend *la nature* de ce qui constitue notre offre et *la manière* dont nous le dispensons à nos étudiants-participants, afin de les aider à atteindre les cinq objectifs. Nous mentionnerons trois de ces principes régissant la conception de notre contenu et la mise en application des cours. Pour chaque point cité ci-dessous, le principe sera évoqué concernant l'ensemble du contenu et les cours individuels.

5.1 Approfondissement de quelques domaines restreints

Dans notre contenu global, nous axerons notre formation sur la compréhension des Écritures et leur exposition. Ceci nous distingue des organismes de formation qui se veulent exhaustifs dans le cadre de leur formation en leadership, mais qui, ce faisant, ne peuvent qu'aborder de manière très sommaire la formation à l'interprétation des Écritures et à la communication à leur sujet. Notre premier principe pédagogique est *d'approfondir quelques domaines restreints*.

Dans les cours individuels axés sur l'interprétation et la communication à propos d'un certain type de passages (Cours 3-8, voir §6 ci-dessous), nous choisirons un livre représentatif et n'essayerons pas d'en étudier tous les passages. Nous ferons une sélection de *certain*s passages de ce livre, de manière à nous concentrer *en profondeur* sur les compétences de compréhension de ce type de matériau biblique ainsi que sur la manière de les aborder. (L'élucidation de la structure complète et du message du livre est inhérente à la compréhension responsable d'un passage et elle est intégrée dans l'analyse pour cette raison.) La sélection d'un *nombre restreint* d'éléments permet une compréhension et un développement plus *approfondis* des compétences et des connaissances nécessaires à cette tâche.

Cette approche permet d'éviter aux formateurs (et par conséquent aux étudiants) de tomber dans quelques pièges courants. Lorsque la matière est excessive, les formateurs —et surtout les moins expérimentés— sont tentés d'enseigner le tout à un rythme effréné. Généralement, ils s'orientent naturellement vers des cours magistraux, délivrant alors essentiellement un contenu abstrait et de ce fait, négligent la mise en pratique concrète des compétences. Les cours magistraux, le transfert de contenu et les idées abstraites sont tous des *aspects* utiles de

l'apprentissage, mais ils ne suffisent pas en eux-mêmes à réaliser un apprentissage en profondeur.³⁴

Un autre piège consiste en la tentation de vouloir couvrir une matière trop abondante de façon peu approfondie et insuffisamment détaillée. *L'approche* d'un enseignant présente un « programme implicite », que P. Shaw explique comme étant « les dimensions sociologiques et psychologiques importantes de l'enseignement, lesquelles sont habituellement saisies plutôt qu'enseignées ».³⁵ Les sociologues de l'éducation ont montré que « le programme implicite prime généralement sur le programme explicite ».³⁶ En fait « malheureusement, ce programme implicite forme souvent nos étudiants dans le sens totalement opposé à ce que nous enseignons dans notre programme explicite et déclarons dans l'énoncé de nos objectifs ».³⁷ En effet, l'approche esquissée ci-dessus, abstraite, axée sur le contenu, et visant uniquement la théorie, réduit nos objectifs explicitement orientés vers les compétences (objectifs 2, 4 et 5, voir §2.2 ci-dessus). Or, la tentation d'une approche aussi inutile est réduite et tenue en bride, voire évitée, lorsque nous adoptons le principe explicite et pédagogique *d'approfondir quelques domaines restreints*.

5.2 Focus sur les compétences nécessitant une richesse du contenu

Notre objectif —tel qu'il est préfiguré dans notre principe pédagogique précédent, et selon l'axe global de notre programme— n'est pas la connaissance en soi, mais la mise en œuvre de connaissances et de compétences dans une activité : par exemple, la prédication, l'enseignement des Écritures. Par conséquent, l'acquisition de *compétences* doit être notre axe explicite. Ceci dit, si le *contenu* n'est ni bon, ni correct, ni riche, l'utilisation de ces compétences est dangereuse. Notre vision (§2.1) doit, pour ainsi dire, permettre aux pasteurs/dirigeants autochtones de « pêcher le poisson par eux-mêmes » —c'est-à-dire de comprendre les Écritures et de transmettre ce qu'elles disent sans ajouter de ressources supplémentaires (c'est également vrai pour nous-mêmes) et elle doit permettre aux autres « générations » de pasteurs/dirigeants autochtones de pêcher également le poisson par eux-mêmes, tout comme les personnes que nous formons transmettront elles-mêmes leurs compétences (voir 2 Tim 2.2). Notre axe explicite se positionne

³⁴ S. E. Jones, "Reflections on the Lecture: Outmoded Medium or Instrument of Inspiration?" *Journal of Further and Higher Education* 31, no. 4 (2007): 397–406. Cf. D. Bligh, *What's the Use of Lectures?* (San Francisco: Jossey-Bass, 2000); P. Race, *The Lecturer's Tool Kit: A Practical Guide to Learning, Teaching & Assessment*, 2nd ed. (Abingdon: Routledge Falmer, 2001). Even though we do not use PowerPoint on the field, insights from education literature on the limits of PowerPoint in helping students acquire skills are transferrable regarding the sole use of lecture in our contexts: see J. E. Susskind, "Limits of PowerPoint's Power: Enhancing Students' Self-Efficacy and Attitudes but Not Their Behavior," *Computers & Education* 50, no. 4 (2008): 1228–39.

³⁵ P. Shaw, *Transforming Theological Education: A Practical Handbook for Integrative Learning* (Cumbria: Langham Global Library, 2014), 79; see 81–88.

³⁶ *Ibid.*, 81.

³⁷ *Ibid.*

donc sur les *compétences* en herméneutique, en exégèse et en communication. En même temps, nous comprenons le fait que ce processus implique nécessairement un *contenu* riche allant au-delà de la mécanique de l'exégèse et de l'enseignement.

Dans les cours individuels, il existe un axe rythmique dans *la façon de* comprendre les Écritures et *la manière* d'enseigner à leur sujet. Les cours sont axés sur des compétences. En approfondissant quelques passages, notre principe pédagogique évoqué ci-dessus (§5.1) favorise l'acquisition de compétences, car il laisse du temps et de l'espace à l'expérimentation concrète, à la mise en pratique et à l'expérience du succès dans la mise en pratique de la compétence —toutes les trois étant essentielles pour acquérir une compétence.³⁸ Ceci étant dit, les passages sélectionnés sont choisis avec soin pour leur potentiel théologique, de sorte que la discussion et la mise en pratique des compétences permettent toujours un approfondissement du contenu théologique et fondamental.

5.3 Approche de l'étude de texte (orientée), puis de l'étude théologique.

Dans notre orientation générale, nous souhaitons communiquer via notre programme explicite, c'est-à-dire ce que nous disons et via notre mise en œuvre réelle, c.-à-d. notre programme implicite ou implicite, le fait que l'exégèse soit bien appropriée contrairement à l'Eisegésis. Ainsi, notre programme doit encourager les étudiants à approcher un passage des Écritures en commençant directement par l'étude de texte, pour passer ensuite à la synthèse et à l'application théologiques à la lumière de ce dernier, plutôt que l'inverse. Ainsi, nous remettons la synthèse théologique *complète*³⁹ (par exemple, à proprement parler, la théologie biblique, la théologie systématique et la théologie pratique,) à un moment ultérieur à l'étude du texte.

Ce principe pédagogique s'applique également dans les cours individuels. La réflexion menée sur un livre biblique autour des thèmes théologiques advient après le travail sur les textes eux-mêmes. Nous engageons tout d'abord le travail sur le texte avant d'entreprendre une synthèse et une application théologiques complètes.

Une mise en garde s'impose. La théologie et l'exégèse sont liées de manière quelque peu cyclique. Chacune affine, informe et confirme l'autre. Ainsi, il est utile d'apporter une orientation théologique de base au texte. Celle-ci s'avère particulièrement utile dans nos contextes étant donné que beaucoup de nos étudiants tendent à rencontrer deux problèmes : certains n'ont pas

³⁸ Susskind, "Limits of PowerPoint's Power," 1228–39. See also the work on practice and the experience of success in the acquisition of skills in G. C. Wolniak, M. J. Mayhew, and M. E. Engberg, "Learning's Weak Link to Persistence," *The Journal of Higher Education* 83, no. 6 (2012): 795–823; J. Perrin, "Features of Engaging and Empowering Experiential Learning Programs for College Students," *Journal of University Teaching and Learning Practice* 11, no. 2 (2014): article 2; W. J. McKeachie, "Good Teaching Makes a Difference – and We Know What It Is," in *The Scholarship of Teaching and Learning in Higher Education: An Evidence-Based Perspective*, ed. R. P. Perry and J. C. Smart (Dordrecht: Springer, 2007), 457–74, 471.

³⁹ The word "full" is important.

une grande connaissance du dogme et des Écritures ; d'autres possèdent des connaissances bibliques, mais parcellaires et déconnectées sans apprécier la cohérence globale des Écritures ni le fait que tout, dans les Écritures, a pour objectif ultime de renseigner sur Dieu. Cela signifie que si nous retardons tout élément de la synthèse théologique *complète* après l'exégèse, la présence initiale d'une orientation théologique est utile (tant qu'elle est fondée sur le texte), pour orienter les idées vers Dieu, vers les Écritures, vers nous-mêmes comme étant les intendants de ses Paroles, et vers l'Histoire élémentaire de la Bible, car elle révèle le plan de réconciliation de Dieu en Christ, de la Genèse à l'Apocalypse. Même en présence de ces précurseurs d'orientation vers la formation exégétique, notre principe éducatif *d'aborder en premier lieu l'étude de texte, puis la théologie* est en tout temps énoncé (explicitement) et démontré (implicitement).

6. Contenu de notre programme : cadre et organisation en séquence

Nous avons analysé la vision finale et les objectifs pédagogiques de notre programme (§2 ci-dessus), la diversité des participants, formateurs et étudiants compris (§3 ci-dessus), les aspects-clés des contextes de fonctionnement inhérents à ce programme (§4 ci-dessus), et nos principes pédagogiques fondamentaux qui sous-tendent notre proposition et notre manière de la dispenser, dans notre orientation générale et dans chaque cours pris séparément. Nous pouvons à présent définir le contenu du programme et les compétences qui découlent de ces analyses, sans oublier l'organisation pertinente en séquence de cours. Le programme d'études et la séquence des cours, comprenant leur contenu et leurs compétences, répondront à nos objectifs pédagogiques et aideront nos étudiants à parvenir à la vision finale.

6.1 Cadre des compétences et des connaissances

En raison de notre vision et de nos objectifs pédagogiques, chaque cours cible le développement de certaines (1) compétences exégétiques, (2) connaissances théologiques et (3) compétences en communication. L'effet *cumulatif* souhaité à partir de l'ensemble de notre programme d'études non-formel en 9 cours est le suivant : l'acquisition par les étudiants de compétences et de connaissances de base pour comprendre et communiquer à propos des Écritures. Aucun cours ne fournira à lui seul toutes les compétences ou connaissances nécessaires ; mais ensemble, tous les cours contribueront stratégiquement à développer des compétences exégétiques et des compétences en communication ainsi qu'à fournir l'essentiel de la théologie. Nos étudiants seront ainsi « équipés pour prêcher ou enseigner tout passage de la parole de Dieu quel qu'il soit, avec précision et pertinence » et pour « préparer les autres étudiants à faire de même ». Nous accomplirons ainsi notre vision telle qu'elle est présentée au §2.1.

6.2 Programme et organisation du contenu en séquence

Le tableau ci-dessous présente la séquence de notre programme en 9 cours :

Orientation Fondamentale	Cours n°1 – Connaissance de Dieu, des Écritures et de soi-même Cours n°2 – Connaissance de l’histoire biblique
Compréhension et Communication (C&C) À propos des Écritures	Cours n°3 – Genèse–Exode : C&C Récit et Loi Cours n°4 – Marc : Évangiles C&C Cours n°5 – Psaumes : Poésie C&C Cours n°6 – Éphésiens : Épîtres C&C Cours n°7 – Ésaïe : Prophétie C&C Cours n°8 – Apocalypse : C&C
Applications	Cours n°9 – Accomplissement du ministère de la Parole

Les cours 1–2 fournissent les fondements et l’orientation du programme. Ils offrent aux étudiants une expérience initiale en théologie qui les oriente vers des études d’exposition des Écritures et des études de transmission, accompagnée d’une démarche interactive, narrative (perspective historique du plan de rédemption) et en abordant des situations de la vie quotidienne. Ceci est particulièrement utile du fait qu’ils sont adultes et présentent une prédilection pour l’oral (cf §4 ci-dessus).

Le 1^{er} cours oriente les étudiants vers une relation à Dieu —en abordant le caractère et la nature de Dieu—, vers les Écritures —telle une Parole unifiée et inspirée à travers différents auteurs humains, styles et situations— et vers leur propre rôle d’humbles administrateurs de l’autorité de la Parole de Dieu. Le cours n°2 est centré sur le flux unifiant des Écritures et sur la façon dont chacune des sections contribue de manière unique à révéler le plan de réconciliation de Dieu en Christ. Une telle initiation aux études théologiques aide les participants à maintenir le cap, à mesure qu’ils se concentrent sur la façon de comprendre et de s’exprimer sur les différentes sections des Écritures pour les cours 3-8.

Les cours 3-8 parcourent les principaux genres littéraires présents dans les Écritures. Ce cadre d’application est nécessaire, car nous aspirons à ce que nos étudiants soient capables de prêcher ou d’enseigner un message descriptif élémentaire à partir de toute section de la Bible. Ces six cours apportent des bénéfices multiples. L’alternance entre les cours liés à l’AT et au NT permet de maintenir les étudiants immergés dans les deux testaments. Les cours 3 et 4 traitent également de textes fondamentaux issus de chacun des testaments, avant d’étudier dans les cours 5 à 8 la manière dont d’autres genres littéraires bibliques développent les mêmes thèmes. De plus, étant donné notre répartition de l’enseignement des compétences en communication (voir §6.3 ci-

dessous), cette séquence de cours signifie que les étudiants peuvent prêcher/enseigner et évaluer des leçons/sermons descriptifs complets, à la fois dans l'AT et dans le NT.

Le cours n°9 est centré sur l'utilisation pluridisciplinaire de l'orientation, des compétences et des connaissances des cours 1 à 8 : par exemple, la prédication, l'enseignement dans différents contextes, la formation des autres membres et la transmission de cette formation à d'autres dirigeants (cf 2 Tim. 2.2). Bien que le cours n°9 n'évoque pas 2 Timothée à la manière des précédents cours spécifiques, il utilise 2 Timothée afin d'explorer la richesse du ministère de la Parole de Dieu.

6.3 Développement des compétences en communication

Chaque cours cible le développement d'une petite compétence en communication —parfois nommée « sous-compétence orale » ou « micro-compétence ».⁴⁰ Le cumul de ces microcompétences permet d'acquérir l'efficacité dans la prédication et l'enseignement (objectif pédagogique n°4) ainsi que dans la formation d'autrui (objectif éducatif n°5). Pour chacun de nos neuf cours, les étudiants devront s'acquitter d'un devoir de communication pendant le cours et deux devoirs de communication leur seront attribués au cours des mois à suivre.

Dans le cours n°1, les étudiants *décriront* et *traiteront* un point théologique à partir d'un texte donné sur le thème de Dieu, des Écritures ou de leur propre rôle. Dans le cours n°2, ils *résumeront, en leurs propres termes*, le point de vue général de la Bible, la contribution unique apportée par une partie essentielle de la Bible et la pertinence de ces idées. Dans le cours n°3, ils *résumeront en leurs propres termes* le point principal d'un passage, sa contribution au livre dans lequel il se trouve et sa pertinence. Dans le cours n°4, ils *structureront un exposé* et *expliqueront en quoi* il est fidèle à un texte donné. Dans le cours n°5, ils utiliseront des preuves textuelles pour *défendre* le point de vue principal d'un passage donné et en *critiquer* une idée erronée. Dans le cours n°6, ils *articuleront les applications* du point principal d'un passage avec divers domaines (par exemple domaine personnel, mariage, conseil, église, société) et *démontreront en quoi* chacune de ces applications est légitime. (Ce devoir exige de savoir s'orienter et analyser son propre contexte.) Dans chacun des devoirs, la critique bienveillante et constructive est démontrée, enseignée et pratiquée. Cela permet de développer dès le début l'engagement critique dans l'environnement culturel de la classe et sera bénéfique à l'engagement des étudiants dans les sermons descriptifs et les leçons des cours 7 et 8.

À la fin du cours n°6, chaque étudiant recevra un passage d'Ésaïe à partir duquel il construira un sermon ou une leçon à présenter lors le cours n°7. Les étudiants devront fournir un plan

⁴⁰ What follows has been inspired by but developed differently than the work of H. D. Brown, *Teaching by Principles: An Interactive Approach to Language Pedagogy*, 2nd ed. (Hoboken, NJ: Pearson ESL, 2000), chapter 17: "Teaching Speaking." For a similar general approach and examples of practical ways to develop speaking sub-skills, see the booklet: K. Lackman, "Teaching Speaking Sub-skills: Activities for Improving Speaking," accessed December 22, 2017, http://www.kenlackman.com/files/speakingsubskillshandout13poland_2_.pdf.

détaillé de leur sermon, plus complet que le « mini-sermon » de quinze minutes qui leur sera demandé par la suite. Les plans seront distribués à chaque étudiant pendant le cours n°7 afin qu'ils puissent percevoir « ce qui se cache derrière » le « mini-sermon ». Dans le cours n°7, chacun *présentera* alors un sermon descriptif complet ou une leçon d'étude biblique (sur Ésaïe) et recevra les *critiques constructives* des autres. Ce processus sera reconduit lors de la préparation du cours n°8, puis pendant le cours lui-même, cette fois-ci à partir de l'Apocalypse.

Pendant le cours n°9, les étudiants *dirigeront une discussion* portant sur le point principal et les applications d'un texte, selon diverses formes de ministère de la Parole (par exemple, étude biblique en petits groupes, conversation entre disciples, conseil). Ce cours permet d'acquérir la dernière des microcompétences en communication prévue par le programme. Il les forme au-delà de la prédication/de l'enseignement (enseignement théorique), en leur apprenant à réitérer, et ainsi, à multiplier leur expérience de formation avec d'autres membres.

À la fin de chaque cours, chaque étudiant indiquera le nom d'une personne qu'il guidera dans le cours qui vient d'être mené à bien. Dans les mois qui précéderont le prochain cours, les étudiants devront parcourir les ressources qui leur auront été fournies jusqu'au bout (voir §7 ci-dessous). Les partenaires nationaux de TLI —les dirigeants autochtones de chaque groupe sur le terrain— contribueront à élaborer des stratégies et à superviser un système de responsabilisation adapté sur le plan culturel.

Le programme consiste en ce cadre d'études et de cette séquence en 9 cours. Il intègre un contenu biblique et théologique ainsi que des compétences en exégèse et en communication. Ce parcours a été défini avec une grande flexibilité pour permettre à nos étudiants, de profils très variés, de le suivre compte tenu de la variété de leurs contextes. Par la grâce de Dieu, ce programme permettra à nos divers formateurs d'aider nos étudiants à atteindre les cinq objectifs pédagogiques et à incarner la vision internationale de TLI. Avant de poursuivre en abordant l'évaluation et le plan d'action de ce programme pour le réaliser et le mettre en œuvre, il reste un dernier point : le passage en revue des *ressources* adaptées sur le plan pédagogique et culturel.

7. Ressources associées à notre programme d'études : destinées aux formateurs et aux étudiants

À la lumière de tout ce qui précède, nous sommes à présent en mesure d'indiquer les ressources efficaces à intégrer au programme, afin de bien préparer nos participants. Certaines de ces ressources sont destinées à nos *formateurs* pour guider l'apprentissage des étudiants. D'autres sont destinées à nos *étudiants* pour les aider à suivre leur parcours d'apprentissage.⁴¹

⁴¹ The approach of equipping the curriculum user (trainer) and the curriculum receiver (trainee) is often used, though it has pitfalls. The entire approach is critiqued in Schwartz, "For whom do we write the curriculum?", 2–4 and D. Anderson, "Educational Eldorado: the claim to have produced a practical curriculum text", *Journal of*

7.1 Les ressources destinées aux formateurs

Les ressources décrites ici et destinées à nos formateurs leur permettront d'atteindre la première face de notre vision (§2.1), c'est-à-dire : que les formateurs,

grâce à l'offre de ressources très accessibles, proposées par TLI dans le cadre d'études non-formelles, sont équipés en vue de guider des pasteurs et des dirigeants non-formés venant du monde entier, dans un apprentissage en face à face, caractérisé par une flexibilité culturelle et pédagogique ;

Nos formateurs ont besoin

(1) d'un document qui présente avec clarté notre vision, les objectifs généraux de notre programme d'études, les objectifs des cours individuels clairement alignés sur les objectifs du programme et contribuant à ces objectifs, ainsi que les spécifications relatives au contenu essentiel et aux compétences. Outre cette ressource de niveau global, ils ont besoin

(2) d'un descriptif de chaque cours comprenant également les objectifs d'apprentissage, la logique, le calendrier, l'ordre de mission, ainsi que les compétences et les connaissances spécifiques au cours.

Étant donné que nos formateurs présentent des profils très variés d'expériences et de compétences dans l'enseignement (voir § 3.2 ci-dessus), certains en particulier ont besoin d'être conseillés pour élaborer et dispenser avec succès un cours de TLI. Tous, cependant, nécessitent que soient définies des limites claires et non négociables qui garantissent que le cours, aussi précis soit-il, apporte bien le contenu désiré dans le cadre de notre programme. C'est pourquoi nous réalisons

(3) pour chaque cours un condensé de cours (« Lesson Essentials »). Outre les outils essentiels, la plupart de nos formateurs sont mieux équipés pour dispenser un enseignement en face à face adapté au contexte pédagogique et culturel s'ils disposent d'échantillons de leçons, qu'ils puissent utiliser en tout ou en partie, ou simplement à la manière d'un stimulus. De ce fait, nous fournissons

(4) un Guide des Plans de Cours spécifique à chaque cours, comprenant la structure, le contenu, des exemples de passages pertinents des Écritures, des exemples d'exercices qui pourraient être motivants et appropriés ainsi que des commentaires concernant les questions culturelles accompagnées d'idées pédagogiques concrètes.⁴²

Curriculum Studies 15.1 (1983): 5–16, though in our opinion their critiques should be given weight as helpful stimuli for avoiding pitfalls rather than for abandoning the approach altogether.

⁴² E. W. Eisner believes that “good curriculum materials both emancipate and educate teachers” (“Creative curriculum development and practice”, *Journal of Curriculum and Supervision* 6.1 (1990): 62–73), though A. Shkedi demonstrates how the teachers themselves rarely consider successful a single curriculum document that contains attempts to both educate and emancipate them (“Can the Curriculum Guide Both Emancipate and Educate

Outre ces quatre ressources pédagogiques, nos formateurs bénéficient des ressources suivantes qui coïncident avec le cadre d'application du programme, mais n'entrent pas dans le cadre d'application immédiat des concepteurs de ce dernier : (5) des documents touristiques et culturels, qu'ils soient généraux ou spécifiques à un lieu ; (6) une formation vidéo accompagnée de présentations des éléments pédagogiques et culturels mentionnés ci-dessus (§4 et §5) ; (7) un suivi par leurs responsables d'équipe, leurs directeurs de site et par des experts externes (par exemple, concernant l'oralité) ; et (8) la certification de nos responsables d'équipe pour chaque cours et pour les éléments-clés transcendant le programme d'études.

7.2 Ressources destinées aux étudiants

Comme nous l'avons déjà mentionné, la plupart de nos étudiants sont dans une certaine mesure des étudiants ayant une prédilection pour l'oral (voir le § 3.2 ci-dessus). Par conséquent, la ressource indispensable à leur apprentissage théologique encore balbutiant est la suivante : (1) des formateurs bien équipés pour enseigner en face à face et préparés à une flexibilité pédagogique et culturelle (voir § 7.1 ci-dessus).⁴³

Des ressources complémentaires s'avèrent également utiles. Les étudiants bénéficient (2) d'une traduction des descriptifs de chaque cours. Celui-ci leur permet de connaître les orientations du cours et les motifs de ces orientations, et ce que l'on attend d'eux. Ils bénéficient également (3) de la traduction d'un manuel élémentaire pour chaque cours (par exemple de 20 pages) comprenant des mots et des expressions compréhensibles et faciles à mémoriser, des images ou des icônes associées, prévoyant de l'espace pour les notes et pour des feuilles supplémentaires. Ce support est transmis au début de chaque cours hebdomadaire.

Chaque étudiant doit également former d'autres personnes à ce cours, et ce d'ici le prochain cours. Des ressources sont prévues à cet effet, en parallèle aux ressources destinées aux formateurs mentionnées ci-dessus (§7.1). Ils reçoivent (4) un condensé traduit des cours « Lesson Essentials » fournissant des instantanés assez clairs, expliquant ce que chaque leçon est censée apporter, de quelle manière et pourquoi. Et nous fournissons (5) une traduction du Guide des plans de cours spécifique à chacun d'entre eux. Toutes ces ressources ont été élaborées comme il a été décrit plus haut (§7.1), mais ont été modifiées grâce au caractère transférable des manuels

Teachers?", *Curriculum Inquiry* 28 (1998): 209–29). We use different documents within a whole packet so as to keep separate these diverse goals of our curricular material.

⁴³ According to Schwartz, "The task of writing curriculum needs a new approach. It should *not* be written for the student, because students vary from class-to-class. It should *not* be written in a way that attempts to address every practical situation—because there are just too many of these. The focus of curriculum-writing should be shifted away from directing the students, and towards engaging, and even educating, teachers" ("For whom do we write the curriculum?", 4). In essence, this is the approach we have laid out above. The best resource for the student is the teacher, and thus most of our curricular material is geared toward equipping (even educating) the teacher. That said, this does not mean we cannot provide resources to the students directly. Indeed, because part of our vision for our trainees is for them to then train others, our trainees become trainers and should be equipped as such.

sus-décrits (ressource 3). Les ressources 1, 2 et 3 sont fournies au début du cours hebdomadaire, tandis que les ressources 4 et 5 sont transmises et expliquées à la fin.

Les ressources destinées à nos étudiants leur permettent d'atteindre la seconde partie de notre vision (voir §2.1 ci-dessus), soit :

des pasteurs et des dirigeants venant du monde entier et ayant été autrefois formés, qui, à travers la Bible, par leur humble confiance en Dieu et en Sa Parole, et par des compétences et des connaissances fondamentales, sont équipés en vue de prêcher ou d'enseigner, avec précision et pertinence, un verset quelconque de la Parole de Dieu et aussi permettront à d'autres d'être eux-mêmes équipés.

8. Évaluation de notre programme d'études

Nous devons évaluer dans quelle mesure les étudiants ont atteint les objectifs de notre programme, et leur niveau de performance. Cette évaluation est attenante au programme des cours, en lien avec les objectifs concrets d'apprentissage qui ont été fixés pour chaque cours, et se déroule après l'achèvement de l'ensemble du programme. Cette évaluation doit, pour le moins, inclure les catégories suivantes :

- *Évaluation des étudiants.* Les données d'évaluation incluent l'auto-évaluation des étudiants, leur évaluation par le partenaire national et leur évaluation par les formateurs. La contribution des partenaires nationaux est essentielle pour collecter et analyser les données de manière appropriée.
- *Évaluation des formateurs.* Celle-ci se révélera très efficace si elle inclut une auto-évaluation des formateurs, une évaluation des formateurs par les étudiants, et une évaluation par les pairs⁴⁴ (dans le cas d'un co-enseignement) et/ou une évaluation descendante (c'est-à-dire effectuée par le responsable de la formation).⁴⁵
- *Évaluation des cours individuels.* Celle-ci est réalisée par les formateurs et les étudiants. Elle comprend une évaluation du déroulement, du contenu, de la mise en application, et de l'intelligibilité des cours, ainsi que des ressources transmises aux formateurs et aux étudiants.

⁴⁴ Cf. D. Gosling, *Peer Observation of Teaching: Implementing a Peer Observation of Teaching Scheme with Five Case Studies* (London: Staff and Educational Development Association, 2005); E. Piggot-Irvine, "Appraisal Training Focused on What Really Matters," *International Journal of Educational Management* 17, no. 6 (2003): 254–61; J. Byrne, H. Brown, and D. Challen, "Peer Development as an Alternative to Peer Observation: A Tool to Enhance Professional Development," *International Journal for Academic Development* 15, no. 3 (2010): 215–28.

⁴⁵ On the "inspectorial" or "evaluation" model, see P. Race, *Making Learning Happen: A Guide for Post-Compulsory Education*, 2nd ed. (London: SAGE, 2010), 221.

- *Évaluation de la portée générale du programme, de la séquence de cours et des ressources.* Celle-ci comprend les observations de l'équipe projet, des formateurs (en particulier, des responsables d'équipe), des directeurs de site et des partenaires nationaux.

Chacun des aspects de l'évaluation doit inclure une méthodologie en cours de processus et rétrospective. Cette dernière doit avoir lieu à la fois sur une période à court terme et une période à long terme. Chaque aspect de l'évaluation doit aussi répondre à ces trois questions essentielles :

- (1) L'objectif est-il atteint ? (Ceci est une question de réussite/d'échec.)
- (2) Dans quelle mesure le but est-il atteint ? (Ceci est une question de niveau.)
- (3) Quels points spécifiques peuvent être modifiés pour améliorer la performance ?

9. Plan d'action de mise en œuvre de notre programme d'études

Tous les éléments du programme ayant été ciblés, explorés et déterminés, il reste à établir un plan d'action pour développer et mettre en œuvre le programme. Le tableau présenté ci-dessous est spécifique à notre environnement. Cependant, il peut être édifiant et motivant également dans un contexte plus large. À la suite de la présentation de ce tableau, nous soulignerons quelques principes directeurs.

Date	Développement	Mise en œuvre
Oct 2017	Plan, conception et définition de la stratégie des cours	
Nov 2017	Planification du cours n°1, Rédaction du cours n°1, Édition du cours n°1 : édition	(Le développement d'un cours inclut la réalisation d'un descriptif du cours, d'un condensé du cours, et d'un guide du plan du cours pour les formateurs, et d'autre part la préparation des mêmes supports traduits pour les étudiants accompagnés du manuel de cours traduit.)
Déc 2017		
Janv 2018		
Fév 2018		
Mar 2018	Plan, rédaction, édition du cours n°2	
Avr 2018		
Mai 2018	Cours pilote n°1 sur le terrain et édition ; réflexion sur 1–2 ; plan 3–8	
Juin 2018	Plan, rédaction, édition du cours n°3	Cours n°1: traduction, transmission aux formateurs
Juil 2018		
Août 2018		
Sept 2018	Cours pilote n°2 sur le terrain et édition ; réflexion sur 3 et plan 4–8	Cours n°1 : lancement (Sept. 2018) Le groupe 1 commence à former les autres
Oct 2018	Plan, rédaction, édition du cours n°4	Cours n°2 : traduction, transmission aux formateurs

Date	Développement	Mise en œuvre
Nov 2018		
Déc 2018		
Janv 2019	Cours pilote n°3 sur le terrain et édition ; réflexion sur 4 et plan 5–8	Cours n°2 : lancement (Janv. 2019) Le groupe 1 commence à former les autres
Fév 2019	Plan, rédaction, édition du cours n°5	Cours n°3 : traduction, transmission aux formateurs
Mars 2019		
Avr 2019		
Mai 2019	Cours pilote n°4 sur le terrain et édition ; réflexion sur 5 et plan 6–8	Cours n°3 : lancement (Mai 2019) Le groupe 1 commence à former les autres
Juin 2019	Plan, rédaction, édition du cours n°6	Cours n°4 : traduction, transmission aux formateurs
Juil 2019		
Août 2019		
Sept 2019	Cours pilote n°5 sur le terrain et édition ; réflexion sur 6 et plan 7–8	Cours n°4 : lancement (Sept. 2019) Le groupe 1 commence à former les autres
Oct 2019	Plan, rédaction, édition du cours n°7	Cours n°5 : traduction, transmission aux formateurs
Nov 2019		
Déc 2019		
Janv 2020	Cours pilote n°6 sur le terrain et édition ; réflexion sur 7 et plan 8	Cours n°5 : lancement (Janv. 2020) Le groupe 1 commence à former les autres
Fév 2020	Plan, rédaction, édition du cours n°8	Cours n°6 : traduction, transmission aux formateurs
Mars 2020		
Avr 2020		
Mai 2020	Cours pilote n°7 sur le terrain et édition ; réflexion sur 1–8 et plan 9	Cours n°6 : lancement (Mai 2020) Le groupe 1 commence à former les autres
Juin 2020	Plan, rédaction, édition du cours n°9	Cours n°7 : traduction, transmission aux formateurs
Juil 2020		
Août 2020		
Sept 2020	Cours pilote n°8 sur le terrain et édition ;	Cours n°7 : lancement (Sept. 2020) Le groupe 1 commence à former les autres
Oct 2020		Cours n°8 : traduction, transmission aux formateurs
Nov 2020		
Déc 2020		
Jan 2021	Cours pilote n°9 sur le terrain et édition ;	Cours n°8 : lancement (Janv. 2021) Le groupe 1 commence à former les autres

Date	Développement	Mise en œuvre
Fév 2021		Cours n°9 : traduction, transmission aux formateurs
Mars 2021		
Avr 2021		
Mai 2021		Cours n°9 : lancement (Mai 2021) Le groupe 1 commence à former les autres

Quelques principes directeurs doivent être soulignés. Premièrement, nous ne voulons pas générer une situation obligeant à utiliser un cours immédiatement après son développement. Ainsi, nous développons trois cours avant le lancement du cours n°1. Deuxièmement, un délai de trois mois dans le calendrier est réaliste pour la conception et le développement d'un cours unique selon l'équipe de réalisation du programme. Cela doit être pris en considération. Troisièmement, nous ne voulons pas lancer un cours sans nous octroyer le temps de la réflexion, de l'expérimentation sur le terrain et de la discussion avec les formateurs, avant de le modifier avec le retour d'expérience réalisé sur le terrain. Alors, nous serons prêts à lancer un cours.

10. Conclusion

Nous avons commencé à étudier le développement de notre programme d'études théologiques non-formel en évoquant la vision en deux parties de TLI destinée à « asseoir et fortifier les églises locales ainsi que leurs dirigeants à l'échelle mondiale ». Nous avons défini notre propre *vision* concernant les étudiants et les formateurs. À la lumière de cette vision, nous avons défini un ensemble d'*objectifs pédagogiques* concrets et mesurables vers lesquels nous nous efforçons d'avancer et de guider nos étudiants (§2).

Après avoir clarifié notre vision et nos objectifs pédagogiques, nous avons affiné et précisé la nature et les différents besoins des *participants* à notre programme, tant les étudiants que les formateurs (§3). Les qualités propres à chaque groupe de participants se sont avérées essentielles pour le développement de notre projet, dans la manière de le développer et pour la mise à disposition de ressources pertinentes. Nous avons encore affiné notre calendrier en tenant compte de divers problèmes pédagogiques et culturels inhérents au *contexte* de nos étudiants (§4). Des suggestions pratiques et des stratégies pour la conception et la mise en œuvre du programme ont émergé, et nous-mêmes, nous nous sommes sentis appelés à tenir compte très sérieusement des questions pédagogiques et culturelles (§4).

À la lumière de *toutes* ces considérations, nous avons décrit *le cadre et la séquence* de notre programme en neuf cours. Les compétences exégétiques, le contenu théologique et les compétences en communication (§6) sont associés aux cours. Nous avons alors pu mettre en évidence des *ressources* efficaces et utiles pour nos formateurs et étudiants (§7), des ressources

directement liées au champ d'application et à l'organisation du contenu (§6), et optimisées grâce aux recherches pédagogiques et culturelles des §§3-5 et pointant directement vers nos visions à deux parties (§2).

La probabilité d'atteindre notre vision augmente, à mesure que nous *évaluons* notre développement et notre mise en application du programme, ainsi que la croissance des étudiants et des formateurs (§8), et que nous élaborons notre *plan d'action* concret et réaliste afin de développer et de mettre en œuvre nos supports de cours (§9). Par la grâce et la puissance de Dieu, nous avons la joie d'aider les pasteurs autochtones et d'autres dirigeants chrétiens du monde entier à atteindre les cinq objectifs pédagogiques et à être ainsi mieux équipés pour le ministère de la Parole de Dieu. Et ensemble avec les formateurs, ils parviendront à concrétiser les deux volets de l'objectif pour la fortification de l'Église mondiale.

Exégèse et Praxis Chrésiennes : l'Urgence de Rédiger des Commentaires Bibliques en Russe

Volodymyr Lavrushko

*Volodymyr Lavrushko est diplômé de
l'Université Zaporozhye Bible College & Seminary (BTh)
et du Tyndale Theological Seminary (MET).
Il sert également dans une église baptiste.*

Résumé

Il est de plus en plus fait état, chez les russophones, du besoin de disposer dans leur propre langue d'une série de commentaires évangéliques traitant des Écritures sur les plans exégétique et pratique. Qu'il s'agisse des érudits ou de lecteurs ordinaires de commentaires, ce besoin se fait cruellement sentir chez les russophones. Les sondages réalisés à partir des bibliographies disponibles révèlent que la plupart des commentaires en langue russe sont désuets, non évangéliques ou que les commentaires exégétiques sont insuffisants. Les intellectuels autochtones doivent être formés et encouragés à écrire des commentaires traitant de chaque livre de la Bible.

1. Introduction

Avant et pendant l'ère soviétique, aucun commentaire biblique évangélique n'était disponible en russe ; les publications périodiques tentaient de pallier d'une manière ou d'une autre cette carence en littérature biblique.¹ Depuis la dissolution de l'URSS, la situation a évolué favorablement ; cependant, tel que nous l'évoquons ici, il reste encore énormément à faire.

L'écriture d'un commentaire biblique a pour objectif de rendre les Écritures claires et vivantes pour les lecteurs contemporains —en surmontant les obstacles qui entravent la compréhension de la Parole de Dieu— et ainsi, de contribuer à un approfondissement vital de la connaissance de Dieu. Le présent article souligne la nécessité qu'il soit rédigé des commentaires exégétiques, en

¹ S. I. Golovashenko, *Istoriya Evangel'sko-baptistkogo dvizheniya v Ukraine* (Odessa: Bogomislie, 1998), 82, 275-277; For more information about evangelical Christians see: Andrey P. Puzynin, *The Tradition of the Gospel Christians: A Study of Their Identity and Theology During the Russian, Soviet, and Post-Soviet Periods* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011).

accordant une importance particulière aux évangéliques russophones. Les arguments en faveur d'une telle approche dans les communautés de langues ukrainienne et russe sont présentés sous trois angles différents : (1) les besoins en commentaires, vus sous l'angle des érudits, (2) vus sous l'angle du lectorat, et (3) les besoins en commentaires mis en évidence par les sondages.

2. Les besoins en commentaires, vus sous l'angle des érudits

Selon les érudits russophones, la carence en commentaires bibliques au sens large pour l'Église russophone représente un besoin pressant et immédiat. Aleksandr Gurtaev, professeur spécialiste du Nouveau Testament à Samara (Russie) travaillant actuellement à l'écriture d'un commentaire exégétique sur 2 Jean, croit que le besoin de disposer de commentaires exégétiques aussi bien qu'explicatifs est réel dans le contexte russophone²: « Les premiers sont nécessaires afin de poser une fondation solide visant à poursuivre la formation théologique, les derniers le sont tout autant afin de répondre à la quête spirituelle de la plupart des croyants évangéliques ».³

Vladimir Lebedev, pasteur baptiste ayant écrit des commentaires à propos de Jacques et de 2 Corinthiens pour : *Slavic Biblical Commentary: Contemporary Evangelical Perspective* (2016) (*Le Commentaire biblique slave : Perspective évangélique contemporaine* (2016)), convient du fait que « plusieurs types de commentaires sont indispensables ».⁴ Il décrit les types de documents souhaités comme étant des commentaires « sensibles à notre culture évangélique qui n'est essentiellement pas portée à la critique, agrémentés de quelques autres caractéristiques à déterminer par des études sociologiques qui, à leur tour, doivent être réalisées, car je n'en connais aucune) ».⁵

Lebedev mentionne également les caractéristiques essentielles de ces commentaires. Ils « doivent s'appuyer sur . . . un travail exégétique soigneux, une réflexion théologique et une application pratique sérieuses, tout en demeurant cependant d'une lecture accessible ».⁶

Concernant le caractère exégétique du commentaire, Lebedev précise :

Bien que les lecteurs de ce type de ressources soient peu nombreux, les commentaires exégétiques et théologiques sont indispensables pour contribuer à l'épanouissement futur de notre culture de ministère évangélique ; ils devraient nous aider en maintes occasions à être plus fidèles

² Aleksandr Gurtaev, e-mail message to author, July 11, 2016.

³ Ibid.

⁴ Vladimir Lebedev, e-mail message to author, July 16, 2016.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

au texte biblique et à ne plus nous agripper à certaines lectures traditionnelles douteuses, mais répandues de la Bible synodale [russe].⁷

Il est vrai que la traduction de la Bible synodale aurait bien besoin de quelques révisions. Il demeure, par exemple, un certain nombre d'« erreurs de traduction » dans la Bible synodale russe, dont l'une se trouve en Jacques 3.18. La « Bible à la Colombe » énonce : « Le fruit de la justice est semé dans la *paix* par les artisans de *paix* » (c'est moi qui souligne). Le problème de traduction de la Bible synodale russe tient au fait qu'en russe il n'existe qu'un seul mot pour traduire « paix » et « monde ». Il est assez courant pour des chrétiens russophones de comprendre ce verset de cette manière : « Le fruit de la justice est semé dans le monde par les artisans de *paix* ».

Kenneth Sears, enseignant missionnaire au séminaire Zaporozhye Bible Seminary, a identifié d'autres cas où la traduction russe pourrait induire en erreur :

Le verset suivant cite : « N'attristez pas le Saint-Esprit de Dieu, par lequel vous avez été scellés pour le jour de la rédemption » (Colombe). La plupart des membres de notre Église baptiste pensent que ce « jour de la rédemption » est le jour où ils se sont repentis, car le russe peut se comprendre par « au jour de la rédemption ». Et étant donné que la phrase « vous avez été scellés » est au passé, ils se laissent porter au fil du texte et considèrent le verset entier comme s'il désignait des événements passés. Voici un autre exemple : les croyants russophones demandent fréquemment pourquoi Jean-Baptiste a dit qu'il n'était pas prophète, alors que Jésus a dit qu'il en était bien un. De toute évidence, la réponse est la suivante : Jean a dit qu'il n'était pas le prophète, à savoir la figure prophétique suprême, celle du Messie, dont la venue était attendue. Mais le russe est dépourvu d'articles définis et indéfinis, ce qui ne permet pas d'établir clairement cette distinction. Voici un autre exemple : le mot russe « pravda » est couramment utilisé de nos jours pour désigner la « vérité ». Il provient de la même racine russe que « pravednost », qui signifie « justice » . . . Malheureusement, lorsque les textes bibliques évoquent la justice, la version synodale utilise le terme « pravda ». Ainsi, lorsque l'Apôtre Jean écrit : « toute injustice est un péché, » (Colombe), l'homme de la rue fréquentant l'Église baptiste ukrainienne croira que Jean a dit : « tout mensonge est péché »⁸.

Malgré de telles difficultés, la Version Synodale, à savoir la Bible russe la plus répandue, demeure reconnue comme une traduction sérieuse et fiable. Le défi le plus sérieux concernant cette traduction a probablement trait à sa date de rédaction ; la traduction date de 1876, avant les découvertes importantes des manuscrits et le développement de la critique textuelle. Une révision générale de la traduction permettrait de mieux comprendre la Bible, surtout si elle s'accompagne

⁷ Ibid.; the Synodal Bible is probably the most-used Russian translation.

⁸ Kenneth Sears, e-mail message to author, November 18, 2016; and e-mail to author, December 2, 2016 (emphases original).

de bons commentaires fournissant aux lecteurs une exposition claire et détaillée des passages difficiles.

Mykola Leliovskiy, professeur à l'Irpin Biblical Seminary (séminaire biblique de Kiev, Ukraine), qui prépare un commentaire explicatif se rapportant au Livre des Proverbes, affirme que « les commentaires bibliques les plus attendus en langue russe sont ceux qui traitent de l'exégèse et dans les langues d'origine ».⁹ Il est d'accord avec Lebedev sur le fait que « les commentaires critiques auront peut-être un lectorat très limité ».¹⁰ Il souligne également le fait que « les pasteurs et prédicateurs ont un réel besoin de retourner lire, étudier et prêcher les textes. Bien que les commentaires dévotionnels et descriptifs soient également utiles et remplissent leur mission, la nécessité de mélanger les commentaires exégétiques et descriptifs est vitale pour faire progresser l'enseignement biblique et la prédication vers des connaissances saines ».¹¹

Leliovskiy nous fait part de ses observations, dans le cadre de commentaires exégétiques, dans un contexte russophone :

L'Église russophone a grand besoin de commentaires solides, évangéliques, bien conçus (de préférence par un locuteur natif) et de catégorie exégétique. Bien que l'audience soit significativement plus restreinte que, disons, un volume de la série *Bible Speaks Today*, si la discussion technique est abordée et présentée de façon accessible aussi bien à ceux qui sont familiers des langues d'origine qu'à ceux qui les ignorent, le commentaire sera probablement très édifiant. À mon avis, ce sont des commentaires tels que ceux de la série *Pillar New Testament Commentary series*, de la série *Zondervan Exegetical*, ou de *Baker Commentary on the Old Testament* qui seraient les plus convenables à l'heure actuelle.¹²

Leonid Mikhovich, recteur du *Minsk Theological Seminary* (séminaire théologique de Minsk) en Biélorussie et auteur d'un commentaire pratique se rapportant au Sermon sur la montagne,¹³ perçoit la nécessité de disposer d'ouvrages pouvant servir de supports pour des études bibliques en petits groupes. Il affirme que, s'il existe de nombreux commentaires en russe, il est toujours possible d'apporter une « interprétation nouvelle ». Il souligne également la nécessité « d'aborder d'un même front l'exégèse et la praxis (par exemple, sous forme d'un Commentaire Pratique) »¹⁴.

⁹ Mykola Leliovskiy, e-mail message to author, July 12, 2016.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Leonid Mikhovich, *Nagornaya propoved: aktualnye voprosy sovremennosti i christianskaya pravednost* (Bibliya dlya vseh, 2006).

¹⁴ Leonid Mikhovich, e-mail message to author, July 19, 2016.

En résumé, les enseignants, éducateurs et auteurs chrétiens provenant de diverses régions du monde russophone (Ukraine, Russie, Biélorussie) reconnaissent le besoin de disposer de commentaires précis et de bonne qualité, notamment en ce qui concerne l'exégèse.

3. Les besoins en commentaires, vus sous l'angle du lectorat

Nos motivations et la méthodologie que nous appliquons à l'écriture des commentaires ne doivent pas se fonder exclusivement sur les opinions des uns et des autres. Cependant, il est important de prêter l'oreille à la manière dont les uns et les autres évaluent leurs besoins et d'y répondre d'une manière convenable. Ce qui suit est une présentation des recherches que j'ai moi-même menées à l'aide de sondages à la première personne. Ces sondages ont été publiés en divers lieux sur Internet et ont été également distribués par courrier électronique. Divers visiteurs de ces pages web ont eu l'occasion de participer au sondage. L'objectif de cette section n'est pas de prévoir le nombre de personnes intéressées par l'achat de ces hypothétiques commentaires une fois qu'ils seraient publiés, et encore moins de défendre la rentabilité d'un tel projet de publication. Au contraire, l'objectif ici est de fournir des indications qui permettent d'évaluer dans quelle mesure les lecteurs des Écritures et biblistes de langue russe ont besoin de commentaires bibliques. Ces sondages nous permettent d'appréhender la nécessité d'écrire des commentaires sous un angle différent, du point de vue d'un lecteur.

Le premier sondage a été réalisé en juillet 2015.¹⁵ Le but était de donner aux participants l'opportunité d'exprimer leur opinion et de donner des conseils sur la production de commentaires bibliques. Entre juillet 2015 et août 2016, 110 personnes y ont participé. Le sondage a été rédigé et mené en russe. La plupart des participants (90,7 %) étaient des hommes. Seulement 3,7 % des participants ont opté pour des commentaires visant les prédicateurs ; 7,5 % ont préféré des commentaires « pratiques ». Toutefois, la plupart des participants au sondage ont donné la préférence aux commentaires exégétiques (43 %) et aux commentaires combinant l'exégèse, l'exposition et la pratique (45,8 %). La plupart des participants au sondage préféreraient un commentaire en plusieurs volumes (62,6 %), puis le choix des participants s'est orienté, par ordre de grandeur, vers « quelques volumes » pour chaque partie de la Bible (22,4 %) ; un commentaire en deux volumes (8,4 %), et un commentaire en un seul volume (6,5 %). La majorité s'est exprimée en faveur d'un commentaire écrit par des « auteurs autochtones » (64,8 %) ; tandis que le reste des participants au sondage préféraient des commentaires traduits (35,2 %). Presque tous les participants ont convenu de la nécessité de disposer de davantage de commentaires (98,1 %).

Les participants ont soumis des conseils précieux et éclairants sur la question globale de la production des commentaires et des problèmes connexes. Beaucoup ont souligné la rareté des

¹⁵ The survey was published here: <http://alex-pro-1.livejournal.com/2015/07/14/>, accessed February 11, 2017.

commentaires exégétiques, en particulier en russe —un participant a même répondu : « Ce sont précisément les commentaires exégétiques qui me font défaut. Ils sont certes plus complexes — ennuyeux—, mais il en existe peu en russe ». ¹⁶ D'autres s'inquiétaient du caractère subjectif de certains commentaires, regrettant que : « [leurs auteurs] soulign[ai]ent uniquement leur propre point de vue sur certains textes des Écritures et ne fournissent pas d'arguments à l'appui de leurs conclusions » ¹⁷, a déclaré l'un des participants. Un autre a suggéré la solution suivante : « Ne pas éviter ni ignorer les questions problématiques [mais] les traiter en appliquant le modèle des résumés exégétiques ». ¹⁸ Un autre lecteur a résumé les lacunes de certains auteurs, remarquant qu'ils « contournaient les passages complexes », ils n'interprètent pas le texte, mais le reprennent, [et] cela sans qu'aucune application pratique ne soit suggérée ». ¹⁹ Un participant a souligné la difficulté de toucher le lectorat de manière satisfaisante :

[On constate] un échec à cerner le lectorat. Certains commentaires sont écrits par des théologiens pour des théologiens. Ce public est pourtant trop restreint. D'autres [sont écrits] pour de simples croyants. Cependant, les commentaires ne les intéressent pas vraiment, ils lisent des livres simples. Les commentaires sont surtout indispensables aux prédicateurs dans les églises, car beaucoup n'ont aucune formation théologique. Ils ont non seulement besoin d'être aidés pour la compréhension des textes, mais aussi pour la structure, qui peut servir de base au sermon-exposé. ²⁰

Le premier sondage met en évidence la carence et la demande de commentaires bibliques de qualité, particulièrement en exégèse.

La deuxième enquête a sondé les participants de manière plus détaillée et a fourni une analyse statistique plus conséquente. Le sondage a été mené de mars 2016 à octobre 2016. Quarante-neuf personnes ont participé à celui-ci (dont 75 % d'hommes et 25 % de femmes).

Différents groupes d'âge y étaient représentés. La catégorie la plus importante ciblait les personnes âgées de 26 à 40 ans (46,6 %), suivie de celle des personnes âgées de 41 à 60 ans

¹⁶ Anonymous response to the question: What is the biggest problem of contemporary commentaries? My translation.

¹⁷ Anonymous response to the question: What is the biggest problem of contemporary commentaries? My translation.

¹⁸ Anonymous response to the question: What would you advise to the authors of commentaries? My translation.

¹⁹ Anonymous response to the question: What is the biggest problem of contemporary commentaries? My translation.

²⁰ Anonymous response to the question: What is the biggest problem of contemporary commentaries? My translation.

(43,2 %). Les jeunes de 15 à 25 ans (6,8 %) et les personnes de 61 ans et plus (3,4 %) étaient minoritaires.

Les situations professionnelles représentées dans ce sondage étaient variées : 5,7 % des participants étaient étudiants ; 18,4 %, ouvriers (au sein de tout type de structure) ; 19,5 %, dirigeants (de tout type de structure) ; 6,9 %, travailleurs à domicile ; 42,5 %, enseignants ; 2,3 %, retraités ; et autres, 4,6 %. Les participants à ce sondage prenaient part à divers ministères chrétiens. Parmi eux, 19,5 % étaient pasteurs ; 5,7 %, diacres ; 27,6 %, prédicateurs ; 2,3 %, chefs de chœur ; 16,1 % responsables d'un ministère (enfance, jeunes, etc.) ; 14,9 %, laïcs ; et 13,8 %, avaient une autre vocation.

L'usage qu'ils faisaient des commentaires dans la lecture ou les études bibliques était également varié. Plus d'un tiers des participants à ce sondage (38,8 %) utilisaient des commentaires au moins une fois par semaine. D'autres les utilisaient plusieurs fois par mois (30,6 %). Certains les utilisaient uniquement quelques fois dans l'année (10,6 %), et d'autres (17,6%) uniquement en cas de nécessité absolue. Certains des participants (2,4 %) n'en utilisaient aucun.

Les réponses aux questions se rapportant au besoin et au type de commentaire souhaité étaient variées. En réponse à la question « Manquons-nous de commentaires ? » 89,4 % ont répondu positivement ; le reste des participants (10,6 %) ayant répondu négativement. À la question : « De quel genre de commentaire le lecteur russophone a-t-il besoin ? », un nombre significatif (34,9%) s'est exprimé en faveur du commentaire exégétique (élucidation du texte de la langue d'origine) ; 10,5 % ont opté pour le commentaire « pratique » (application de la Bible à la vie quotidienne des croyants). Seuls 2,3 % ont exprimé la nécessité de mettre à disposition des prédicateurs des commentaires adaptés, afin de les aider dans la préparation de leur sermon. Cependant, la plupart des participants (52,3 %) ont préféré la proposition réunissant l'ensemble des types de commentaires en un seul volume.

Seulement 12,9 % des participants ont opté pour un commentaire se rapportant à l'ensemble de la Bible et présenté en un seul volume. Un nombre encore inférieur (7,1 %) a préféré un commentaire en deux volumes (un volume consacré à chacun des deux Testaments). Environ un quart des personnes interrogées (27,1 %) ont exprimé le souhait de disposer de plusieurs volumes pour chaque partie de la Bible (le Pentateuque, les Prophètes, les autres Écrits, les Évangiles, etc.). Enfin, la plupart des participants au sondage (52,9 %) se sont prononcés en faveur d'un commentaire en plusieurs volumes (un volume consacré à chaque livre biblique).

Concernant la question « Quelle est la difficulté majeure des commentaires modernes ? », nous avons noté les réponses suivantes : pour 9,3 % des participants, les commentaires renferment trop d'informations inutiles ; pour 20,9 %, les commentaires sont trop coûteux ; pour 18,6 %, l'absence d'application pratique est problématique ; pour une grande partie des personnes interrogées (30,2 %), les commentaires sont trop superficiels ; pour 8,1 %, l'écriture de commentaires du point de vue libéral semble inquiétante ; et 12,8 % ont choisi l'option « Autre ».

La plupart des participants (34,5 %) ont exprimé leur préférence pour des commentaires écrits par des auteurs locaux ; 20,2 % ont préféré un commentaire traduit à partir de l'anglais, d'autres (26,2 %) étaient sans opinion. Enfin, dix-neuf pour cent ont coché l'option « Autre ».

Les deux sondages ont exprimé des préférences très similaires. Selon les deux, la plupart des réponses s'orientent vers la proposition combinant tous les types de commentaires (exégétiques comme pragmatiques aussi bien que destinés aux prédicateurs) en un seul volume. Puis, selon les deux sondages, le deuxième choix des participants s'est porté sur un commentaire exégétique. La plupart des participants ont opté pour un commentaire en plusieurs volumes —un volume pour chaque livre biblique— et pour des commentaires rédigés par des auteurs autochtones, c.-à-d. écrits en russe par des russophones.

4. Les besoins en commentaires mis en évidence par les sondages

La section suivante présente une analyse de la bibliographie existante des commentaires bibliques, dans le contexte russophone. Quels types de commentaires sont disponibles en russe ? Combien d'entre eux sont de langue d'origine russe et combien sont issus de traductions à partir d'autres langues ? Une attention toute particulière sera accordée aux commentaires exégétiques dans cette section. Bon nombre de conclusions dans cet article concernent les commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament ; toutefois, nous nous concentrerons ici principalement sur les commentaires du Nouveau Testament.

4.1. Types de commentaires (Classification)

Tout d'abord, cette analyse exige que nous classions les commentaires selon leurs différents types. D. A. Carson note à juste titre que « puisque différentes tâches nécessitent souvent l'utilisation de différents outils, les commentaires utiles sont de plusieurs sortes »²¹. Carson affirme que les commentaires peuvent (1) aider à « *affiner la compréhension du sens du texte* » (en italiques dans l'original) ; (2) en fournir le contexte historique ; (3) fournir des conseils pour appliquer la Bible en menant une vie fidèle au texte.²² Carson affirme : « [Certains] commentaires remplissent toutes ces fonctions, mais ils sont rares et généralement désuets ».²³

²¹ D. A. Carson, *New Testament Commentary Survey*, 6th ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 15.

²² Ibid., 15-17.

²³ Ibid., 17.

John Glynn, auteur d'un sondage de référence se rapportant aux commentaires, propose la classification suivante :²⁴

Types de Commentaires	
Type	Explication
<i>Niveau technique</i>	
Technique	« ...ou exégétiques, les commentaires se concentrent essentiellement sur l'interprétation de langues d'origine <i> dans le texte principal </i> » ²⁵ (souligné par l'auteur)
Semi-technique	Le texte principal de ces commentaires est principalement de l'ordre de l'exposé et toutes les questions techniques font généralement l'objet de discussions dans les notes de bas de page.
Exposition	« commentaires orientés vers l'application » ²⁶
<i>Point de vue théologique</i> ²⁷	
Évangélique	Tous les autographes sont infaillibles et sans erreur
Évangélique/Critique	« La Bible pourrait être dans l'erreur concernant des faits historiques mineurs » ²⁸
Conservateur/Modéré	« Un point de vue modéré affirmerait que l'infaillibilité des Écritures se limite à son contenu théologique et non à ses énonciations historiques ou scientifiques » ²⁹
Libéral/Critique	Déni de l'infaillibilité de la Bible

²⁴ The table is based on information found in John Glynn, *Commentary and Reference Survey: A Comprehensive Guide to Biblical and Theological Resources*, 10th ed. (Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, 2007), 16-17, 39, 42, 174.

²⁵ Ibid., 16.

²⁶ Ibid., 16.

²⁷ Other categories discussed by Glynn are "Preaching and Application" and "Special Studies," Glynn, *Commentary and Reference Survey*, 42, 174.

²⁸ Ibid., 17.

²⁹ Ibid., 39.

Il existe une grande variété de commentaires en anglais. Ils sont réalisés pour des publics différents avec des objectifs variés. En anglais, l'interprète du texte biblique peut choisir parmi un éventail d'introductions ou de guides de livres de la Bible, et de commentaires orientés vers divers domaines d'études bibliques (culture, sociologie, histoire, littérature, rhétorique, etc.).³⁰ Les éléments-clés de l'interprétation du Nouveau Testament sont traités par l'un ou l'autre des travaux appartenant au spectre de commentaires et d'écrits spécialisés. Parmi les types de commentaires présentés ci-dessus, tous sont disponibles en anglais. Il en va de même pour l'allemand, par exemple. En revanche, l'offre et la diversité existant sur le marché des commentaires en russe ne supportent pas la comparaison. En fait, la carence se situe essentiellement dans le domaine des commentaires exégétiques (commentaires critiques ou techniques/semi-techniques). Ce qui suit donne un aperçu des écrits d'exégèse et d'« études spécifiques » disponible en russe.³¹

4.2. Commentaires exégétiques traduits en russe

Les commentaires existants en russe sont soit des ouvrages ayant été traduits à partir de l'anglais ou des ouvrages écrits par des auteurs « locaux ». Vous trouverez ci-dessous un survol de plusieurs études exégétiques ayant été écrites en anglais et traduites en russe.

³⁰ The enormous number of resources written in English is evident from such books as John F. Evans, *A Guide to Biblical Commentaries and Reference Works*, 10th ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2016) or John Glynn, *Commentary and Reference Survey*.

³¹ There are a number of commentaries translated or written by local authors; however, not many of them are exegetical. For a more comprehensive survey of Russian theological literature, see "Biblejskie Kommentarii," accessed November 28, 2016, <https://rusbiblecommentary.wordpress.com/>.

Some other important books have been translated into Russian. On cultural, social and historical background, the *IVP Bible Background Commentary: New Testament* (1993) by Craig S. Keener, has been translated (Craig S. Keener (red.), *Biblejslij kulturno-istoricheskij komentaij. Chast 2. Novij Zavet*. SPb.: «Mirt», 2005). Beale and Carson's special study on the use of the OT in the NT, D. A. Carson and G. K. Beale, eds. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007) has also been translated. (In Russian, this book was published in four volumes: G. K. Beale i D. A. Carson, red., *Vethij Zavet na stranitsah Novogo*. Cherkassi: «Kollokvium»: Tom I: *Ev. ot Matfeya. Ev. ot Marka*, 2010; Tom II: *Ev. ot Luki. Ev. ot Ioanna*, 2011; Tom III: *Deyaniya sv. apostolov. Obshie poslaniya. Otkrovenie*, 2013; Tom IV: *Poslaniya apostola Pavla*, 2015).

4.2.1. C. E. B. Cranfield, *Evangelie ot Marka. Kommentarij k grecheskomu tekstu*.³²

Il ne s'agit pas ici d'une traduction d'un livre de Cranfield, mais d'un abrégé. La personne qui a adapté le texte de Cranfield devait se plier aux directives suivantes : (1) La version russe devait être un abrégé du commentaire, visant un lectorat d'étudiants (inscrits dans un établissement d'enseignement public ou étudiants en théologie). (2) Le commentaire sur les questions linguistiques devait être adapté aux russophones. (3) Le livre étant publié par l'Église orthodoxe russe, les vues orthodoxes sur certaines questions devaient être indiquées. (4) Des notes historiques et linguistiques devaient être ajoutées. (5) Les divergences à l'égard des points de vue de Cranfield concernant certaines questions devaient être intégrées.³³

4.2.2. I. Howard Marshall, *Evangelie ot Luki. Kommentarij k grecheskomu tekstu*.³⁴

Ce commentaire a été réalisé par le réviseur orthodoxe qui avait déjà traduit le texte de Cranfield, suivant les mêmes directives.³⁵

4.2.3. Autres traductions

Hormis ces publications orthodoxes, il existait d'autres traductions simplifiées. Les *Critical and Exegetical Commentaries* (Commentaires exégétiques et critiques) de Gareth L. Reese se rapportant aux livres des Actes et des Romains ont été traduits en russe.³⁶ Un très bref commentaire d'une sélection de versets par Cleon L. Rogers Jr. & Cleon L. Rogers III, *The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament* (La nouvelle clé linguistique et exégétique du Nouveau Testament grec) (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998) a également été

³² C. E. B. Cranfield, *Evangelie ot Marka. Kommentarij k grecheskomu tekstu* (Moskwa: Centr biblejsko-patologicheskikh issledovanij Otdela po delam molodeji Russoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2004). In English see: C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark* (Cambridge: University Press, 1971).

³³ Cranfield, *Evangelie ot Marka*, 4.

³⁴ I. Howard Marshall, *Evangelie ot Luki. Kommentarij k grecheskomu tekstu* (Moskwa: Centr biblejsko-patologicheskikh issledovanij Otdela po delam molodeji Russoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2004). In English, see I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978).

³⁵ Marshall, *Evangelie ot Luki*, 4.

³⁶ See in Russian: Gareth L. Reese, *Deyaniya Apostolov. Kriticheskij i ekzegeticheskij kommentarij* («Vest», 2006); Gareth L. Reese, *Poslanie k Rimlyanam. Kriticheskij i ekzegeticheskij kommentarij* («Vest», 2004).

édité en russe.³⁷ D'autres ouvrages de littérature de type exégétique, traduits en russe, sont présentés en annexe A.

Il existe un certain nombre de commentaires traduits de l'anglais vers le russe. Cependant, le niveau d'exégèse dans ces ouvrages est variable, et le traitement exégétique de ces commentaires ne couvre pas chaque livre du Nouveau Testament.

4.3. Commentaires exégétiques écrits par des érudits russophones

Outre les commentaires traduits, il existe quelques commentaires écrits par des érudits russophones. Voici un bref aperçu des ouvrages disponibles :

Georgij Jaroshevskij, « Sobornoe poslanie Sv. Apostola Iakova: opit isagogiko-ekzegeticheskogo issledovaniya » (Kiev, 1901).³⁸ Georgij Jaroshevskij était un érudit orthodoxe datant de la fin du XIX^e –début du XX^e siècle. Il a dédié sa thèse de doctorat à l'étude isagogique et exégétique de l'Épître de Jacques. Dans ses recherches, Jaroshevskij a dû lutter contre les variantes textuelles des codex grecs et les autres traductions, et a rejoint le rang de l'opinion des érudits à propos des passages bibliques. Il a intégré diverses opinions des Pères de l'Église ainsi que des remarques d'ordre philologique.³⁹

Il existe également d'autres commentaires exégétiques datant d'au moins une centaine d'années, qui ont été écrits par des érudits orthodoxes (voir l'annexe B).

Plus récemment, Irina Levinskaya, érudite à l'Institut d'Histoire de Saint-Petersbourg (SPbIH)⁴⁰ a publié un commentaire historique et théologique en deux volumes se rapportant au livre des Actes.⁴¹ Et en 2005, les érudits Andrej Desnickij et Oleg Lazarenko ont publié un commentaire sur Éphésiens et Hébreux.⁴² Valentina Kuznetsova, traductrice du Nouveau Testament et auteure de commentaires, a produit plusieurs ouvrages érudits sur les Évangiles, les Actes, et quelques Épîtres de Paul (cf. Annexe C).

³⁷ See in Russian: Cleon L. Rogers mladshij, Cleon L. Rogers III. *Novij lingvisticheskij i ekzegeticheskij kluch k grecheskomu tekstu Novogo Zaveta* (SPb.: Bibliya dlya vseh, 2001).

³⁸ See in Russian: Georgij (Jaroszewski), «Sobornoe poslanie Sv. Apostola Iakova: Opit isagogiko-ekzegeticheskogo issledovaniya» (Kiev, 1901).

³⁹ Jaroshevskij, "Sobornoe poslanie Sv. Apostola Iakova," v.

⁴⁰ See: <http://www.spbiiran.nw.ru/левинская-ирина-алексеевна/>, accessed April 8, 2017.

⁴¹ See in Russian: Irina Levinskaya, *Deyaniya apostolov. Istoriko-filologicheskij kommentarij. Glavi 1-8* (M.: BBI, 1999); Irina Levinskaya, *Deyaniya apostolov, Istoriko-filologicheskij kommentarij. Glavi 9-28* (SPb.: Fakultet filologii i iskustv SPbGU, 2008).

⁴² In Russian: Andrej Desnickij and Oleg Lazarenko, *Tolkovij Novij Zavet: Poslanie k Efesyanyam, Poslanie k Evreyam*. M.: Obshedostupnij pravoslavnij universitet, osnovannij protoiereem Aleksandrom Menem, 2005.

Le tableau ci-dessous présente les commentaires bibliques réalisés par les érudits russes et actuellement disponibles :

	Anciens	Récents
Orthodoxe	Au moins huit commentaires (ouvrages exégétiques), écrits entre 1873 – 1914, à propos de Jacques (2 ouvrages) ; 1 Pierre ; 2 Thessaloniens ; Actes 25-26 ; Jacques, 1-2 Pierre, et Jude regroupés en un volume ; Timothée ; et Hébreux.	Au moins onze commentaires écrits par Kuznetsova se rapportant à Matthieu ; Marc ; Luc ; Jean ; Actes ; Romains ; 1 Corinthiens, 2 Corinthiens ; Galates ; Philippiens ; Colossiens et Philémon — 2000~2016. Des volumes individuels réalisés par Cranfield et Marshall ont été traduits et adaptés par l'Église orthodoxe. D'autres commentaires existent également.
Évangélique /Protestant	La recherche d'anciens commentaires évangéliques ayant été écrits par des auteurs locaux n'a donné aucun résultat.	La recherche de commentaires évangéliques récents ayant été écrits par des auteurs autochtones n'a quasiment donné aucun résultat, à l'exception du commentaire de R. Kapran se rapportant au livre des Romains. ⁴³

Ce tableau témoigne de toute évidence d'un nombre insuffisant de commentaires évangéliques et exégétiques. Ce résultat est corroboré par les sondages mentionnés précédemment ; ceux-ci ayant mis en évidence une demande pour de tels commentaires.

4.4. Slavic Biblical Commentary

Le *Slavic Biblical Commentary* (SBC), dont le titre se traduirait en français par « Commentaire biblique slave » est un commentaire édité en un volume unique et se rapportant à l'ensemble de la Bible. Il peut être brièvement décrit de la manière suivante : « *Slavic Biblical Commentary: Modern Evangelical Perspective* » représente une œuvre collective d'auteurs appartenant à la tradition évangélique de l'Europe de l'Est, qui se sont unis en vue d'aider les ministres des églises locales à comprendre et à appliquer le texte biblique à des situations

⁴³ See in Russian: R. Kapran, *Poslanie Apostola Pavla k Rimlyanam. MMVI. Parallelnyj perevod s drevnegrch. na rus. S kommentarijami*. Minotavr, 2006.

contemporaines ». ⁴⁴ Le public ciblé par ce commentaire est assez large : pasteurs, ministres d'église de différents domaines de service, et étudiants en théologie. ⁴⁵

Le lancement de ce commentaire fait suite à la reconnaissance —par les fondateurs du projet— des problèmes précédemment abordés : « Aujourd'hui, divers commentaires bibliques sont disponibles en russe ; cependant, la plupart d'entre eux sont soit des traductions de publications occidentales, soit des ouvrages dont le contenu n'est pas tout à fait évangélique ». ⁴⁶

Aujourd'hui, environ quatre ans plus tard, la situation n'a pas beaucoup évolué. Il subsiste une carence en commentaires évangéliques et tout particulièrement concernant les écrits par des auteurs russophones. Le SBC est un commentaire présenté en un volume unique, se rapportant à l'ensemble des livres de la Bible, et inclut par ailleurs des articles théologiques. En raison de la portée des connaissances couvertes par le commentaire, de nombreux détails ont dû être omis. Les directives destinées aux auteurs spécifiaient les consignes suivantes :

Les auteurs ne doivent pas surcharger le texte par l'ajout de références croisées, d'explications exégétiques des termes, de données théoriques diverses concernant le point de vue du texte, de données archéologiques et géographiques, de termes grecs et hébreux issus d'une translittération ou d'archaïsmes. Tous ces éléments doivent être ajoutés avec parcimonie afin de ne pas détourner l'attention du lecteur dans sa compréhension du passage, de la description littéraire-théologique ou de l'application pratique. ⁴⁷

Le SBC devrait être un outil utile pour l'étude de la Bible. Or, il est encore nécessaire d'étendre le traitement du texte biblique, en particulier en ce qui concerne l'exégèse, comme démontré ci-dessus.

Il est probable que d'autres considérations s'imposent dans l'évaluation de la qualité du SBC. Par exemple, Dmitriy Shpilko a souligné l'interprétation problématique de 1 Pierre 3.21. ⁴⁸ Le SBC commente ainsi 1 Pierre 3.21 :

C'est précisément pour cette raison que Pierre, poursuivant sa pensée, en arrive à la conclusion suivante : « le baptême ... sauve ». Le contexte indique clairement que ce n'est pas l'eau qui sauve, mais la résurrection du Christ, reçue dans la foi. Cependant, il ne fait aucun doute que le

⁴⁴ Sergey Sannikov (gl. redaktor), *Slavyanskij biblejskij kommentarij* (K.: EAAA, Knigonosha, 2016), 9, my translation.

⁴⁵ Ibid., 10.

⁴⁶ "Biblejskij kommentarij: sovremennaya evangelskaya perspektiva, Poyasnitelnaya zapiska dlya avtorov k napisaniyu kommentariya i bogoslovskih statej," *Versiya 7.4* (Slavic Research and Resource Center, EAAA, 25.02.2012), 4. My translation.

⁴⁷ "Biblejskij kommentarij," 9.

⁴⁸ See the blog post here: <http://alex-pro-1.livejournal.com/692287.html>, accessed January 15, 2017.

baptême est l'une des conditions que le pécheur doit remplir s'il veut être sauvé. Au jour de la Pentecôte, déjà, Pierre prêchait ainsi : « ...Changez radicalement ; que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus-Christ. » (Actes 2.38, Colombe). Cet appel au baptême existe dans bien d'autres sermons apostoliques, dans le livre des Actes. Christ, lui-même, enseignait ainsi : « Celui qui deviendra croyant et recevra le baptême sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné » (Mc 16.16, Colombe).⁴⁹

On peut en déduire que déjà, la formulation de ce commentaire ne correspond pas tout à fait à la compréhension courante de la doctrine du salut dans l'Église évangélique, à savoir *Sola Fide*. Il faudra du temps aux évangéliques slaves pour étudier en détail et examiner le contenu du SBC et en déterminer l'utilité.

En somme, cette étude se rapportant à l'existence d'ouvrages de littérature exégétique en russe met en exergue les réalités suivantes :

1. Il existe véritablement une carence en commentaires exégétiques russophones.
2. Parmi les ouvrages disponibles, un grand nombre est constitué de traductions issues d'autres langues, et particulièrement de l'anglais.
3. Bon nombre des ouvrages disponibles ont été écrits ou traduits par des érudits orthodoxes, naturellement marqués par une vision du monde orientée par la théologie orthodoxe.
4. De nombreux commentaires exégétiques en russe sont désuets, datant de la fin du XIX^e ou du début du XX^e siècle.
5. Il n'existe aucune série complète en russe se rapportant à l'ensemble des livres du Nouveau Testament.
6. Le SBC est un commentaire évangélique récent ; cependant, il ne se concentre pas sur les caractéristiques exégétiques du texte. Par ailleurs, certaines modifications seraient parfois nécessaires.
7. Il n'existe aucune série exégétique envisagée selon la perspective évangélique.

5. Conclusion

Les besoins en commentaires dans un contexte russophone sont indéniables. Les dirigeants chrétiens, éducateurs et érudits russes reconnaissent que le manque de commentaires de type exégétiques, produits par un auteur ou par plusieurs auteurs enracinés dans la culture russe, se fait cruellement sentir. Actuellement, le nombre et la qualité des commentaires russes sont insuffisants pour répondre à la demande exprimée. Cette conclusion est étayée par les résultats de deux sondages et par l'aperçu des ouvrages disponibles en russe. Cette recherche démontre les

⁴⁹ Sannikov, *Slavyanskij biblejskij kommentarij*, 1480; Bible references in the English translation are given according to ESV.

besoins impérieux dans le domaine des écrits de commentaires à l'usage des croyants russophones. Il est vital de former des érudits bibliques autochtones et de faciliter leur travail sur les commentaires exégétiques afin de remédier correctement à la situation actuelle.

Annexe A : Autres ouvrages littéraires de type exégétique traduits en russe

Édition russe	Édition anglaise
Évangiles et Actes	
Ньюман Б., Стайн Ф. <i>Комментарии к Евангелию от Матфея. Пособие для переводчиков Священного Писания.</i> М.: РБО, 1998.	Barclay Moon Newman and Philip C. Stine, <i>A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew, Helps for Translators</i> (London: United Bible Societies, 1988).
Джеффри А. Гиббс, <i>Комментарий на Евангелие от Матфея 1:1 – 11:1.</i> Из цикла библейских комментариев «Concordia Commentary Series» Лютеранская церковь – Миссурийский синод, США	Jeffrey A. Gibbs, <i>Matthew 1:1-11:1</i> (St. Louis: Concordia Publishing House, 2006).
Братчер Р., Найда Ю. <i>Комментарии к Евангелию от Марка. Пособие для переводчиков Священного Писания.</i> М.: РБО, 2001.	Robert G. Bratcher and Eugene A. Nida, <i>A Translator's Handbook on the Gospel of Mark, Helps for Translators</i> (London: United Bible Societies, 1961).
Дж. Рейлинг, Дж. Л. Свелленгребель, <i>Комментарии к Евангелию от Луки. Пособие для переводчиков Священного Писания.</i> М., РБО, 2000.	J. Reiling and J. L. Swellengrebel, <i>A Translator's Handbook on the Gospel of Luke, Helps for Translators</i> (London: United Bible Societies, 1971).
Ньюман Б., Найда Ю. <i>Комментарии к Деяниям апостолов. Пособие для переводчиков Священного Писания.</i> М.: РБО, 2002.	Barclay Moon Newman and Eugene A. Nida, <i>A Handbook on the Acts of the Apostles, Helps for Translators</i> (New York: United Bible Societies, 1993, 1972).
Épîtres de Paul	
Мартин Францманн, <i>Комментарий на Послание св. Павла к Римлянам.</i> (abridged)	Martin Franzmann, <i>Romans: A Commentary</i> (St. Louis: Concordia Publishing House, 1968).
Грегори Дж. Локвуд, <i>Комментарий на Первое послание к Коринфянам.</i> Из цикла библейских комментариев «Concordia Commentary Series». Лютеранская церковь – Миссурийский синод, США ⁵⁰	Gregory J. Lockwood, <i>1 Corinthians.</i> (St. Louis: Concordia Publishing House, 2000).

⁵⁰ The translation of some commentaries from the Concordia Commentary Series is provided here (<http://www.seminariaelci.ru/библиотека-1/новые-переводы/экзегеза/>). These translations are not yet officially published but are being made available for critique.

Энтони Тисельтон, <i>1 Коринфянам</i> , Черкассы: Коллоквиум, 2017.	Anthony C. Thiselton, <i>First Corinthians: A Shorter Exegetical and Pastoral Commentary</i> (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006)
Роберт Л. Томас « <i>О дарах духовных</i> », <i>Систематическое изучение 1 Коринфянам 12-14</i> . Grace, 2006.	Robert L. Thomas, <i>Understanding Spiritual Gifts: A Verse-by-Verse Study of 1 Corinthians 12-14</i> , rev. ed. (Grand Rapids: Kregel Publications, 1999).
Пол Э. Детердинг, <i>Комментарий на Послание к Колоссянам</i> . Из цикла библейских комментариев «Concordia Commentary Series» Лютеранская церковь – Миссурийский синод, США	Paul E. Deterding, <i>Colossians</i> (St. Louis: Concordia Publishing House, 2003).
<i>Экзегетический дайджест. Послания Фессалоникийцам Апостола Павла</i> . Под ред. Томаса, Роберта Л. / Пер. с англ. – Новосибирск: НББС, 2005.	Robert L. Thomas, <i>Lexical and Syntactical Exegesis, Synthesis, Solutions, I Thessalonians</i> (Talbot Theological Seminary, 1974). Robert L. Thomas, ed., <i>Exegetical Digest of The Epistle of II Thessalonians</i> (Talbot Theological Seminary, 1975).
Джон Г. Нордлинг, <i>Комментарий на Послание ап. Павла к Филемону</i> . Из цикла библейских комментариев «Concordia Commentary». Лютеранская церковь – Миссурийский синод, США	John G. Nordling, <i>Philemon</i> (St. Louis: Concordia Publishing House, 2004).
« Épîtres catholiques » et Apocalypse	
<i>Экзегетический дайджест. Послание Иакова</i> . Под ред. Томаса, Роберта Л. / Пер. с англ. – Новосибирск: НББС, 2006.	Robert L. Thomas, ed., <i>Exegetical Digest of the Epistle of James</i> (Talbot Theological Seminary, 1976).
Эдмонд Д. Хиберт, <i>Послания Иоанна. Экспозиционный комментарий</i> . С.-Пб.: «Библия для всех», 2014.	D. Edmond Hiebert, <i>The Epistles of John: An Expository Commentary</i> (Greenville, SC: BJU Press, 1991).
Луис А. Брайтон, <i>Комментарий на Книгу Откровения</i> . Из цикла библейских комментариев «Concordia Commentary Series» Лютеранская церковь – Миссурийский синод, США	Louis A. Brighton, <i>Revelation</i> . (St. Louis: Concordia Publishing House, 1999).
Мартин Францманн, <i>Комментарий на Откровение Иоанна</i> .	Martin Franzmann, <i>The Revelation to John: A Commentary by Martin H. Franzmann</i> (St. Louis: Concordia Publishing House, 1968).
The notes by Bob Uteley on Matthew, John and his letters, Acts, Romans, 1 and 2 Corinthians, Galatians, 1 and 2 Thessalonians, Colossians, Ephesians, Philemon, Philippians, 1 and 2 Timothy, Titus and Hebrews, with some exegetical information are available in Russian. ⁵¹	

⁵¹ See: “Besplatnie biblejskie komentarii,” accessed December 1, 2016, http://www.freebiblecommentary.org/russian_bible_study.htm.

Annexe B : Anciens commentaires exégétiques écrits par des érudits orthodoxes⁵²

- (1) Протасов Н.Д. *Св. апостол Павел на суде у Феста и Агриппы: Историко-экзегетический анализ содержания 25 и 26 глав книги Деяний по греческому тексту.* (М., 1913). (4) Орлин Н. *Соборные послания ап. Иакова, 1 и 2 ап. Петра, и ап. Иуды: опыт истолковательного изложения текста их.* (Рязань, 1903).
- (2) Кибалчич И., свящ. *Опыт обозрения и объяснения соборного послания св. ап. Иакова.* Чернигов, 1873.
- (3) Суханов В. *1 соборное послание св. ап. Петра: историческое и экзегетическое исследование.* (Казань, 1914).
- (4) Никанор (Каменский), архиеп. *Экзегетико-критическое исследование послания св. ап. Павла к Евреям.* (докторская работа), (Казань, 1903).
- (5) Страхов В., свящ. *Второе послание св. апостола Павла к Фессалоникийцам: Исагогико-экзегетическое исследование.* (Сергиев Посад, 1911).
- (6) Петр (Полянский), митр., свщмч. *Первое послание св. ап. Павла к Тимофею. Опыт историко-экзегетического исследования.* (магистерская работа) (Сергиев Посад, 1897).

Annexe C : Commentaires écrits par Valentina Kuznetsova⁵³

- (1) Кузнецова В.Н. *Евангелие от Матфея. Комментарий.* М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2002.
- (2) Кузнецова В.Н. *Евангелие от Марка. Комментарий.* М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2000.
- (3) Кузнецова В.Н. *Евангелие от Луки. Комментарий.* М.: Фонд им. А. Меня, 2004.
- (4) Кузнецова В.Н. *Евангелие от Иоанна. Комментарий.* М.: Общедоступный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2010.
- (5) Кузнецова В.Н. *Путешествуя с Апостолами: Деяния Апостолов в переводе с древнегреческого: комментарии.* М.: Российское библейское общество, 2006, (second edition has been published in 2007).

⁵² More complete bibliography of the Orthodox literature can be found at <https://www.bible-mda.ru/old/e-books/e-books.html#nt-exeg2>, accessed August 21, 2016.

⁵³ The bibliography is taken from https://ru.wikipedia.org/wiki/Кузнецова,_Валентина_Николаевна (accessed December 1, 2016) as well as <http://knigionline.com/autors/valentina-kuznetsova/> (accessed April 4, 2017).

- (6) Кузнецова В.Н. *Письмо христианам Рима Апостола Павла. Комментарий.* Фонд Александра Меня, 2013.
- (7) Кузнецова В.Н. *Первое письмо христианам Коринфа: комментарий.* М.: Общедоступный православный университет: Фонд им. А. Меня, 2007.
- (8) Кузнецова В.Н. *Второе письмо христианам Коринфа. Комментарий.* Фонд Александра Меня, 2014.
- (9) Кузнецова В.Н. *Комментарий на письмо церквам Галатии.* М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2003.
- (10) Кузнецова В.Н. *Письма Апостола Павла: Письмо церкви в Колоссах, Письмо Филемону.* Фонд Александра Меня, 2016.
- (11) Кузнецова В.Н. *Письмо Апостола Павла церкви в Филиппах.* Фонд Александра Меня, 2015.

Contextualisation et « Empiètement » dans l'Évangélisation Parmi les Musulmans

Fred Farrokh

Rév. Dr. Fred Farrokh œuvre en tant que formateur international pour le programme « Global Initiative : Reaching Muslim Peoples » (Global Initiative : Toucher les peuples musulmans). Chrétien d'origine musulmane, il a obtenu un PhD en Études interculturelles au sein du Séminaire de Théologie des Assemblées de Dieu en 2014, après avoir présenté une thèse sur l'identité musulmane. Il a également été au service de la chaîne de télévision chrétienne de SAT-7 du Moyen-Orient et du réseau Jesus For Muslims dans le métro de New York.

Résumé

Cet article vise à aider les missionnaires chrétiens en décrivant l'empiètement qui se produit dans une expérimentation missionnaire lorsque les chrétiens envoyés utilisent le rapprochement textuel coranique, la réinterprétation de Mahomet par des chrétiens et l'utilisation du terme musulman à mauvais escient. L'empiètement se produit dans le cadre du ministère auprès des musulmans lorsque les missionnaires chrétiens mettent à profit et redéfinissent des textes, des personnalités et des valeurs identitaires considérés comme sacrés par les musulmans, d'une manière qui usurpe ces textes, ces personnes et ces valeurs identitaires à des communautés autochtones. Les musulmans bien informés considèrent à juste titre ces méthodes comme trompeuses, étant donné qu'elles visent à créer un terrain d'entente inexistant entre la foi biblique et la foi islamique. Cet article conclut en recommandant des stratégies alternatives pour une évangélisation contextualisée, favorisant une communication interculturelle plus fructueuse avec les musulmans et qui ne génèrera pas de blessure inutile à leur insu.

Les frontières revêtent une importance dans de nombreux contextes, y compris théologiques et missiologiques. Al-Ghazali était un théologien et philosophe islamique brillant, auteur de plus de soixante-dix ouvrages. Parmi les écrits les plus notoires

d'Al-Ghazali, décédé en 1111, se trouvait *Faysal al-Tafriqa Bayna al-Islam wa al-Zandaqa*¹ [*Le critère déterminant de distinction entre l'Islam et l'hérésie*]. *Faysal al-Tafriqa* a tracé la frontière islamique classique afin de marquer la distinction entre qui était musulman et qui ne l'était pas. Ghazali a statué que quiconque croyait en Allah, le Dieu unique, et en Mahomet, le prophète suprême, devait bénéficier du statut de protection de musulman. Il a également statué que quiconque considérait un tel croyant comme un *kafir* (infidèle, non-musulman) était lui-même un *kafir*.

De même, les chrétiens ont longtemps envisagé l'existence de frontières, y compris dans le domaine du ministère chrétien auprès des musulmans. La frontière principale ou « la fine frontière » qui a suscité la controverse au cours des dernières décennies est la distinction entre la *contextualisation* et le *syncrétisme*. La tension entre ces deux concepts existe encore du point de vue des missionnaires ou des missionnaires.

Cet article présente la notion de *l'empiètement* en l'identifiant à une autre limite subtile qui s'est fait jour dans le ministère auprès des musulmans.

L'empiètement se produit lorsque les missionnaires chrétiens mettent à profit et redéfinissent des textes, des personnes et des valeurs identitaires islamiques sacrés, d'une manière qui usurpe à des communautés autochtones, ces textes, ces personnes et ces valeurs identitaires.

L'auteur commence cet article en examinant la tension qui apparaît entre contextualisation et syncrétisme, du point de vue des missionnaires. Deuxièmement, il décrit une tension similaire, mais inverse —un empiètement—, qui apparaît cette fois-ci du point de vue du public ciblé : les musulmans eux-mêmes. Troisièmement, il apporte des exemples de paradigmes couramment utilisés dans le ministère, qui entrent dans la catégorie de l'empiètement. Ceux-ci incluent le rapprochement textuel coranique, la réinterprétation de Mahomet et l'usurpation du terme « musulman ». Quatrièmement, dans le but d'aider les chrétiens à comprendre ce que signifie l'empiètement, l'auteur apporte des exemples d'empiètement musulman commis dans le cadre de l'entreprise de propagation de l'Islam. Cet article se conclut par des recommandations afin de favoriser une transmission plus saine, efficace et éthique de l'Évangile aux musulmans.

¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Faysal al-Tafriqa Bayna al-Islam wa al-Zandaqa*, trans. Sherman Jackson (n.d.), accessed October 1, 2016, <http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic888446.files/On%20Boundaries%20of%20theological%20tolerance.pdf>.

1. Tension entre contextualisation et syncrétisme : sous l'angle des missionnaires

La contextualisation, telle qu'elle est utilisée dans cet article, est définie de manière générique comme le processus de communication par lequel un missionnaire donné rend compréhensible un message donné à un peuple donné, dans un lieu donné et pendant une période donnée. Pour appliquer cette définition générique, on peut considérer le terme donné comme une variable, d'où l'utilisation des espaces vides ci-dessus. Dans les missions interculturelles, le message donné est toujours l'Évangile. Ce qui suit est un exemple de contextualisation missionnaire spécifique : José et Maria rendent l'Évangile accessible aux Arabes des Marais (Maadans) du Sud de l'Irak depuis 2017. Cette vision de la contextualisation ne doit pas se confondre avec une communication unilatérale des missionnaires en direction des destinataires. En effet, une contextualisation saine doit comporter un dialogue à partir duquel les missionnaires apprennent également des personnes à qui ils veulent présenter l'Évangile.

La contextualisation de l'Évangile est vitale, car elle aide les individus qui ne connaissent pas l'Évangile, ou n'y croient pas, à le comprendre. Parmi les exemples de contextualisation légitime, citons la prédication de l'Évangile dans la langue maternelle d'un auditoire spécifique et la traduction de la Bible pour le même auditoire dans cette langue maternelle. Ce type de contextualisation permet de remplir la fonction d'ambassadeur que Dieu a assignée aux chrétiens (2 Corinthiens 5.20).

Lorsque les missionnaires chrétiens transmettent l'Évangile avec amitié et dans la prière d'une manière contextualisée, le message a toutes les chances de convaincre. C'est le Saint-Esprit qui joue le rôle essentiel dans ce processus en conduisant à la conviction. Le Seigneur Jésus, en parlant de l'Esprit, déclarait : « Et lui, par sa venue, il confondra le monde en matière de péché, de justice et de jugement ; en matière de péché : ils ne croient pas en moi » (Jean 16, 8-9, Colombe). Dans un contexte chrétien, le syncrétisme est l'amalgame entre la croyance/pratique chrétienne et des éléments incompatibles de sorte que le « christianisme » n'est plus biblique (c'est-à-dire qu'il est détruit). David Hesselgrave commente : « Le syncrétisme est parfois induit par une sous-estimation de la spécificité de la foi chrétienne tout en surestimant la validité des croyances des religions concurrentes ».² La perte du caractère distinctif ou unique du message de Christ, ou mieux la perte de Christ en tant que Message, représente un défi et une préoccupation majeurs, en particulier dans le témoignage interculturel. Si les missionnaires sont incapables de définir Christ clairement à leur auditoire cible, alors cet auditoire ne sera pas capable d'accueillir l'Évangile de façon positive. Les témoins interculturels de Christ ont, de tout temps, cherché à éviter le syncrétisme lorsqu'ils proclamaient l'Évangile, formaient des disciples et implantaient

² David Hesselgrave, "Syncretism: Mission and Missionary Induced?" in *Contextualization and Syncretism: Navigating Cultural Currents*, ed. Gailyn VanRheenen (Pasadena, CA: William Carey Library, 2006), 72.

des églises. Toute personne impliquée dans le ministère interculturel a probablement un jour envisagé la frontière entre la contextualisation, qui est souhaitable, et le syncrétisme, qui est à éviter. En effet, une question fondamentale se pose dans les missions contemporaines : « À quel moment les initiatives contextualisées mettent-elles en péril, par le biais du syncrétisme, le message biblique source ? »

La tension entre la contextualisation et le syncrétisme, telle qu'elle est décrite ci-dessus, appréhende le processus de communication *sous l'angle des missionnaires*. Les missionnaires ressentent cette tension et y sont confrontés, tandis que l'auditoire ignore si les fondements bibliques sont minés ou non.

2. Tension entre contextualisation et syncrétisme : sous l'angle des destinataires du message

Une communication efficace nécessite le dialogue et la conscience. La vision des récepteurs³ est tout aussi importante dans le processus de communication que ne l'est la vision des missionnaires. Les missionnaires de Christ doivent faire preuve d'une conscience pluridimensionnelle dans leur ministère auprès des musulmans, à peu près de la même manière qu'un automobiliste doit regarder dans les deux sens lorsqu'il s'approche d'un feu de signalisation. Le terme *empiètement* comporte plusieurs définitions et applications. Dans cet article, *l'empiètement* sera utilisé sous la forme substantive de la définition du terme *empiéter*, désignant : « Le fait de déborder sur quelque chose qui appartient à quelqu'un d'autre ».⁴ Selon ce qui est indiqué ci-dessus, les missionnaires chrétiens commettent des empiètements dans des environnements musulmans lorsqu'ils mettent à profit et redéfinissent des textes, des personnes et des valeurs identitaires islamiques sacrés d'une manière qui usurpe ces textes, ces personnes et ces valeurs identitaires à des communautés autochtones.

Les missionnaires chrétiens devront être particulièrement au fait de la foi biblique qu'ils souhaitent transmettre. De leur côté, ils doivent être capables d'estimer s'ils s'éloignent de cette foi lorsqu'ils tentent de la présenter à un auditoire donné, dans le contexte d'une communication interculturelle. De l'autre côté, les récepteurs autochtones sont bien mieux placés pour déterminer si ce message interculturel empiète sur leurs chères croyances, voire même s'il finit par les usurper.

³ This essay utilizes the term “receptors” as used by Charles Kraft, *Communication Theory for Christian Witness*, rev. ed. (Maryknoll: Orbis, 1994), 10: “Communication requires that there be a message, one or more people to whom the message is directed, and a messenger to take the message across whatever gap exists between the source of the message and the intended receptor(s).”

⁴ *Merriam-Webster*, s.v. “encroach (v.),” accessed October 15, 2016, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/encroachment>.

L'empiètement constitue une profanation éthique. Les chrétiens qui souhaitent comprendre le mécontentement que ressentent les musulmans lors d'un empiètement, devraient se demander si la récitation de la prière suivante par un musulman en présence de chrétiens leur poserait un problème d'ordre éthique :

Notre Père qui es aux cieux,
Que ton nom soit sanctifié,
Que ton règne vienne
Que ta volonté soit faite
Sur la terre comme au ciel.
Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour.
Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons
aussi à ceux qui nous ont offensés,
Et ne nous laisse pas entrer dans la tentation, mais délivre-nous du mal.
Car c'est à toi qu'appartiennent : le règne,
la puissance et la gloire, Aux siècles des siècles.
Amen.

Les chrétiens, à juste titre, protesteraient si les musulmans « détournent » le texte biblique et la forme liturgique sacrés du Notre Père pour promouvoir l'Islam. Une telle utilisation constituerait un empiètement qui serait tout de suite *perçu comme tel* par les lecteurs chrétiens. Une telle présentation *tromperait* les auditeurs chrétiens qui ne sont pas suffisamment informés, en leur faisant croire que l'Islam exprime le message de Jésus d'une manière valide. Cet article vise à aider les chrétiens à comprendre ce que les musulmans bien informés ressentent lorsque des missionnaires chrétiens bien intentionnés empiètent sur les textes, les figures et les valeurs identitaires sacrés des musulmans.

3. Empiètement dans le ministère auprès des musulmans

D'un point de vue historique, les contextes musulmans ont fourni un terrain propice à l'enracinement de l'Évangile. Pendant des siècles, ce défi contextuel s'est traduit par la semence de petites graines d'Évangile dans les communautés musulmanes. Les missionnaires des temps modernes doivent être félicités pour leur intention de remédier à cette carence. L'entreprise missionnaire est semblable à d'autres entreprises humaines qui font l'objet de tâtonnements, d'expériences et de créativité avant de parvenir à l'objectif prescrit ; cependant, la mission est différente de bon nombre d'autres activités humaines en ce sens qu'elle a été spécifiquement ordonnée par le Seigneur Jésus Lui-même, et elle est guidée et gouvernée par Sa Parole, la Bible.

Le siècle passé a été témoin d'importantes expériences missionnaires qui ont été vécues dans le ministère auprès des musulmans. Ces expériences ont provoqué de lourdes controverses au sein de la communauté missionnaire, et principalement quant à savoir si les efforts contextualisés⁵ avaient fait des incursions dans le domaine du syncrétisme.

De nouvelles approches et de nouveaux paradigmes ont ouvert des horizons dans le ministère auprès des musulmans. Dès 1938, Henry Riggs a demandé : « Allons-nous tenter de sortir des sentiers battus pour avancer vers les musulmans ? » La proposition de Riggs a encouragé « la naissance de groupes de compagnons de Jésus qui se sont activement employés à Le faire connaître à d'autres, tout en demeurant fidèles aux groupes sociaux et politiques auxquels ils appartenaient *dans le cadre de l'Islam* ». ⁶ Riggs a été cité ici non seulement parce que sa recommandation tient lieu de prototype dans les méthodologies que nous évaluerons ci-dessous, mais aussi parce que visiblement, elle a irrésistiblement attiré la nouveauté et l'innovation.

Il n'a été accordé que peu d'attention missiologique pour vérifier si ces initiatives missionnaires plus récentes ont pu franchir la ligne de l'empiètement. C'est ce qui devrait advenir dans une certaine mesure, car des personnes autochtones évaluent ces initiatives avec le point de vue unique qui est exigé pour évaluer l'empiètement. Heureusement, le nombre de personnes autochtones aptes à fournir ce retour d'expérience augmente. Le fait d'avoir du discernement à propos de cet empiètement nécessite de bien connaître le contexte. Les autochtones qui sont nés et ont grandi avec la religion musulmane détiennent ces connaissances et peuvent fournir un retour d'expérience précieux par rapport aux cas d'empiètement. Il est à espérer que ce retour d'expérience puisse valoriser la proclamation de l'Évangile aux musulmans et atténuer l'offense et la confusion inutiles de la part des autochtones qui ont ou auraient interagi dans ces initiatives missionnaires expérimentales.

Les musulmans semblent de plus en plus conscients de l'empiètement occasionné par les missionnaires chrétiens. En juillet 1987, l'*Islamic World Review* a averti les musulmans que les missionnaires chrétiens utilisaient un « style sournois » appelé « approche contextualisée » : « Cela signifie qu'ils adaptent leur propos, à présent, au contexte du peuple et de la culture du pays où ils opèrent, et sont moins honnêtes dans leurs rapports avec les simples paysans, souvent analphabètes. Ils ne se disent plus ouvertement chrétiens lorsqu'ils opèrent au sein d'une région

⁵ Readers familiar with contextualization of the gospel among Muslims may know John Travis' "C-scale." The scale is not used in this article as Travis did not intend the C-scale as a contextualization scale. In 2015 he explained this with an article on misunderstandings regarding the C-scale: "The first common misunderstanding has to do with what the letter C represents. It does not stand for 'contextualization, 'cross-cultural church-planting spectrums,' or 'Christian'—all terms that have been mistakenly used. It stands for 'Christ-centered communities'; in other words, fellowships or groups of Jesus-followers—biblical ekklesiae," in John Jay Travis, "The C1-C6 Scale after 15 Years," *Evangelical Missions Quarterly* (October 2015).

⁶ Henry H. Riggs, *Near East Christian Council Inquiry on the Evangelization of Moslems: Report* (Beirut: American Mission Building, 1938), II, 6, emphasis added.

musulmane, mais « adeptes d'Isa ».⁷ Cette citation indique que les musulmans ne s'inquiètent pas seulement de la perte d'adhérents, mais aussi par les méthodes trompeuses et non éthiques utilisées.

3.1. Méthodologies utilisées dans les cas d'empiètement

Cette section fournit des exemples majeurs de cas d'empiètement chez les musulmans. Cet article présente un exemple d'empiètement dans chacune des catégories suivantes, sacrées aux yeux des musulmans : les textes sacrés, les personnalités sacrées et les valeurs identitaires sacrées.

3.1.1 Rapprochement textuel coranique vu sous l'angle de l'empiètement

Toute personne qui exerce un ministère auprès des musulmans doit se tenir prête à répondre aux questions et aux revendications présentées par les musulmans à partir de leur livre sacré, le Coran. Ceci est inévitable lorsqu'on aborde des questions de spiritualité avec les musulmans. Un témoignage sensible et habile à Christ peut transformer ces conversations en occasions de partage à propos de vérités bibliques ; et cela ne constitue pas nécessairement un empiètement.

Le rapprochement textuel coranique constitue un empiètement lorsqu'un missionnaire chrétien commence une conversation spirituelle avec un musulman en utilisant le Coran comme point de départ de la discussion, puis réinterprète ces textes d'une manière qui *sape le message général du Coran*. La conséquence d'un tel rapprochement coranique est donc trompeuse, aussi bonnes que soient les intentions du missionnaire.

Il est indispensable de bien connaître le contexte, pour être capable de discerner où l'empiètement s'est produit. D'ailleurs, il est fort utile d'illustrer l'empiètement par le biais d'un rapprochement textuel illicite, lorsqu'il est imputable à des musulmans. Les chrétiens, qui connaissent bien la Bible, ont de toute évidence grincé des dents lorsque l'apologiste islamique Ahmed Deedat a réinterprété la prophétie de Jésus dans la chambre haute concernant un autre « Consolateur », en faisant référence à Mahomet plutôt qu'au Saint-Esprit.⁸ Premièrement, Jésus parlait à ses propres disciples lorsqu'il a déclaré que ce Consolateur « restera[it] avec vous pour toujours » (Jean 14.16, Colombe). De toute évidence, Mahomet n'a jamais été avec les disciples de Jésus, il ne peut donc pas avoir accompli cette prophétie. Deuxièmement, la perspective que Jésus annoncerait et glorifierait un prophète venant après lui pour lancer une nouvelle religion est une situation encore plus flagrante. Cette erreur commise par Deedat en interprétant la Bible est un exemple type du genre d'empiètement trompeur que les chrétiens se doivent d'éviter lorsqu'ils témoignent auprès de musulmans. En effet, la perspective de faire des ponts textuels avec le

⁷ J. Dudley Woodberry, "Contextualization among Muslims: Reusing Common Pillars," *International Journal of Frontier Missions* 13, no. 4 (1996): 173.

⁸ Ahmed Deedat, *What the Bible Says about Muhammad* (Chicago: Kazi Publications, 1991).

Coran attire les missionnaires chrétiens puisque les musulmans ont appris depuis leur enfance que la Bible a été corrompue et qu'elle n'est donc pas fiable. Il s'agit de la doctrine islamique du *Tahrif*. Étant donné que le Coran contient de multiples versets se rapportant à Jésus, les témoins chrétiens ont parfois utilisé les textes coraniques présentant des similitudes avec les textes bibliques pour entamer une conversation spirituelle avec les musulmans. En effet, le Coran loue Jésus d'une manière quelque peu exceptionnelle par rapport aux autres prophètes, lui attribuant une naissance miraculeuse et attestant qu'Allah lui a permis de ressusciter les morts (3.49). Compte tenu du penchant négatif des musulmans à l'égard de la Bible, ce support coranique a pu parfois servir de pont textuel vers l'Évangile. Il se peut que la méthode de rapprochement textuel coranique la plus couramment utilisée soit la « *Camel Method* » (*la Méthode du Chameau*) ». La prémisse de *la Méthode du Chameau* est d'opérer un rapprochement vers une présentation de l'Évangile à partir de la sourate 3.42-55 du Coran. La sourate 3 contient en effet quelques éléments à propos de Jésus qui *de prime abord* apparaissent vrais. Parmi ces éléments, il est fait mention de l'annonciation (3.42-46), de la naissance virginale de Jésus (3.47) et des miracles (3.49). Kevin Greeson, auteur de « *The Camel Method* » et d'un livret évangélique « *Camel Tracts* »⁹ destiné aux musulmans, fournit en fait un commentaire de treize pages étudiant la sourate 3.42-55, verset par verset. Malheureusement, l'interprétation de Greeson de ce passage coranique échoue pour deux raisons principales. Premièrement, Greeson réinterprète les versets et les met à profit d'une manière qui contredit la composante non incarnationnelle du *Tawhid*, qui représente le message sous-jacent du Coran. Le *Tawhid* déclare qu'Allah est l'Unité absolue et indivisible, qui ne donne pas vie et n'est pas née dans le monde (voir, par exemple, Sourate 112.1-3). Deuxièmement, Greeson interrompt son commentaire au verset 3.55, au moment où le passage vire à une polémique contre la filiation et la divinité de Jésus (3.59) et exprime la malédiction de Mahomet pour quiconque garde ces croyances (3.61). Ainsi, *la Méthode du Chameau* prend un passage coranique hors contexte et utilise une méthode herméneutique qui soulèverait la protestation chez les protestants si une telle méthode était appliquée à la Bible. *La Méthode du Chameau* coopte et réinterprète un texte qui est sacré pour les musulmans. La profanation est particulièrement grave du point de vue des musulmans autochtones, car *la Méthode du Chameau* réinterprète le texte d'une manière qui sape la doctrine fondamentale du Coran. Les musulmans érudits estimeront rapidement que *la Méthode du Chameau* tend vers l'empîement. Greeson énonce curieusement¹⁰ : « Je suis reconnaissant à l'égard du Roi Fahd

⁹ Kevin Greeson, "Camel Tracks: Discover the Camel's Secret" (Bangalore, India: WIGTake Resources, n.d.), accessed October 25, 2016, http://www.harvest-now.org/fileadmin/resources/en/The_Camel_Tracks.pdf.

¹⁰ Kevin Greeson stated in an interview with the Biblical Missiology in 2010 that he does not believe authoritative Scriptures extend beyond the Old and New Testaments. See Biblical Missiology, "Interview: Kevin Greeson of the Camel Method," April 21, 2010, accessed October 25, 2016, <http://bibmiss.wpengine.com/wp-content/uploads/2010/04/03-Question3-weightofauth.mp3>. This seems to contradict the quotes above, and may indicate a case of one message presented to Christians and a contrary message presented to Muslims.

d'Arabie Saoudite, de la Fondation Islamique et d'autres qui traduisent le Coran arabe dans toutes les langues du monde. Je me sens béni en lisant le Coran dans ma langue maternelle ».¹¹ Il exhorte ensuite les musulmans : « Ne manquez pas les bénédictions d'Allah. Ne vous fiez à personne pour vous transmettre le message d'Allah. Je vous exhorte à trouver un Coran traduit dans votre langue et ensemble, trouvons un trésor qui changera votre vie ».¹² De toute évidence, les musulmans auraient du mal à croire qu'un chrétien puisse écrire ces phrases en toute sincérité.

La *Méthode du Chameau* a été saluée et annoncée avec des déclarations telles que celle-ci sur la préface de l'ouvrage pédagogique de Greeson : « Il n'existe peut-être pas de solution miracle pour évangéliser les musulmans, mais le *Chameau* est la méthode qui s'en rapproche le plus ».¹³ Pourtant, Mike Moore, un chrétien missionnaire, a enregistré les réactions d'un imam qu'il a guidé à travers la *Méthode du Chameau*. Cet imam avait trouvé le fil du raisonnement du *Chameau* peu convaincant et s'était même opposé aux interprétations de Greeson sur de nombreux points. La *Méthode du Chameau* recommande à ses adeptes de demander aux musulmans : « Parmi tous les prophètes, lequel —pensez-vous— est le plus apte à m'aider à aller au ciel ? »¹⁴ L'imam a rejeté l'idée consistant à dire que « Isa (Jésus) était le seul apte à montrer le chemin vers le ciel aux musulmans : « En fait, chacun des prophètes a reçu la connaissance et la sagesse de montrer aux hommes le chemin du ciel—chacun des prophètes ».¹⁵ La méthodologie globale du rapprochement textuel coranique mène finalement à une impasse. Le but ultime de l'évangélisation des musulmans est de les aider à embrasser le Dieu qui est venu visiter la terre en la personne de Jésus. Le Coran rejette ce récit. J'ai interviewé, en 2013, un éminent imam palestinien basé aux États-Unis, dans le cadre d'un projet de doctorat. Je lui ai demandé si le Coran pouvait voir en Jésus un être divin. Il a répondu quelque peu nerveusement à ma question en disant : « Il n'existe absolument aucun verset allant dans ce sens. Vous ne trouverez aucun érudit musulman croyant qu'un élément quelconque du Coran soutienne la divinité de Jésus ».¹⁶ Cet érudit islamique a senti qu'une telle proposition représentait un empiètement. En conclusion, tout élément susceptible de provoquer un rapprochement textuel coranique dans le cadre d'une mission d'évangélisation auprès des musulmans devra être écarté

¹¹ Greeson, "Camel Tracks," 1.

¹² Ibid., 2.

¹³ Kevin Greeson, *The Camel: How Muslims are Coming to Faith in Christ* (Bangalore, India: WIGTake Resources, n.d.), 13.

¹⁴ Ibid., 108.

¹⁵ Mike Moore, "My Interview with an Imam," *Baptist Theologue* (blog), December 31, 2007, accessed October 25, 2016, <http://baptisttheologue.blogspot.ca/2007/12/my-interview-with-imam-i-served-as-imb.html>.

¹⁶ Fred Farrokh, "Perceptions of Muslim Identity: A Case Study among Muslim-Born Persons in Metro New York" (PhD diss., Assemblies of God Theological Seminary, 2014), 93.

au vu de la responsabilité qui en résulte. Cette pratique constitue un empiètement en prenant essentiellement des Écritures islamiques et en leur imposant des interprétations qui sapent le message général du Coran. Par ailleurs, les musulmans penseront inévitablement que celui qui fait ce rapprochement attribue une autorité au Coran qu'il n'a tout simplement pas.

3.1.2 Réinterprétation de Mahomet par l'empiètement

Les musulmans considèrent Mahomet comme leur prophète infaillible et le dernier émissaire d'Allah. Cette section est uniquement centrée sur la réinterprétation de la vie et de la mission de Mahomet par des missionnaires chrétiens. L'incursion la plus notable dans ce domaine, du côté chrétien, a été menée par Harley Talman. L'ouvrage récent de Talman : « Mahomet est-il lui aussi un prophète ? »¹⁷ innove sur cette éternelle question. De manière explicite, Talman espère créer un continuum par lequel il puisse placer Mahomet au rang des prophètes bibliques : « En tant que chrétiens, nous ne considérons pas le Coran comme étant totalement infaillible et représentant l'autorité, mais nous n'excluons pas la possibilité que Dieu ait appelé Mahomet à être prophète (tout comme Saül dans l'AT ou un prophète charismatique à l'ère actuelle) ».¹⁸ Le problème que présentent les affirmations de Talman découle de l'invraisemblance contextuelle de sa proposition. L'affirmation de la prophétie de Mahomet sert de fondement à l'Islam. Pour devenir musulman, il faut proclamer la Shahâda : « Il n'existe aucun autre dieu qu'Allah, et Mahomet est le prophète d'Allah ».¹⁹ Il ne suffirait pas de proclamer : « Il n'existe aucun autre dieu qu'Allah, et Mahomet est un prophète, mais seulement aux trois quarts. » Un imam n'accepterait pas non plus la confession suivante « Il n'existe aucun autre dieu qu'Allah, et Mahomet est un prophète selon l'ordre de Saül ». L'incursion de Talman équivaut à empiéter alors qu'il essaie de réinterpréter Mahomet d'une manière incompatible avec la pensée en vigueur en milieu musulman. Les musulmans n'entendent le ministère de Mahomet que comme celui d'un prophète à part entière. Il s'agit d'un choix binaire spécifique au contexte. Les personnes qui acceptent Mahomet comme le prophète suprême et infaillible de Dieu sont sous l'égide de *l'oumma* (communauté) islamique, avec les droits et privilèges spécifiques qui en découlent.

Al-Ghazali décrit de quelle manière la loi islamique confère le statut d'infidèle à quiconque croit que Mahomet a généré l'erreur :

« L'Incroyance (*kufr*) » revient à considérer tout ce que le Prophète [Mahomet] a fait comme un mensonge. Et avoir « la foi (*iman*) » revient à considérer tout ce qu'il a apporté comme

¹⁷ Harley Talman, "Is Muhammad Also among the Prophets?" *International Journal of Frontier Missiology* 31, no. 4 (2014).

¹⁸ Ibid, 177.

¹⁹ The Arabic word *rasool* is based on the root "to send" and is variously translated into English as "prophet," "apostle," or "messenger."

étant vrai. Ainsi, le Juif et le chrétien sont des non-croyants parce qu'ils nient la véracité du Prophète ... Or, tout ceci est fondé sur le fait que « l'incroyance » est une désignation légale (*hukm shar'i*), au même titre que l'esclavage et la liberté, et la conséquence de celle-ci est la licéité de verser le sang de l'autre (ainsi désigné) et de lui faire porter le jugement suivant : il demeurera dans l'enfer pour toujours. Étant donné qu'il s'agit d'une désignation légale, elle ne peut être reconnue que sur la base d'un texte explicite tiré des Écritures (*nass*) ou d'une analogie (*qiyas*) tirée d'un texte explicite.²⁰

En raison de l'enjeu de vie ou de mort auquel s'expose quiconque, lorsqu'il considère Mahomet comme un faux prophète, il est compréhensible que Talman ait pu espérer maintenir la possibilité de compter Mahomet comme étant un vrai prophète. Cependant, Talman semble ignorer que Mahomet a renoncé au Jésus biblique lors de sa polémique à l'égard de la Trinité (Sourate 4.171), de la divinité du Christ (Sourate 5.72, 5.116), et de la crucifixion (Sourate 4.157-158).

Kevin Higgins rejoint Talman en déclarant que Mahomet pourrait être un prophète biblique :

Concernant la réinterprétation de Mahomet, deux exemples sont cités : Mahomet étant assimilé à un prophète de l'Ancien Testament, ou Mahomet assimilé à un don prophétique « charismatique ». S'il est vrai que certains défenseurs du mouvement IM [Insider Movements] suggèrent que l'une ou les deux approches sont de l'ordre du possible, l'argument le plus courant a été de se référer à des exemples de l'Ancien Testament, tels que celui de Balaam, où des hommes envoyés en mission de la part de Dieu pour transmettre des vérités, ont en fin de compte fait le contraire.²¹

Talman et Higgins ont peut-être l'impression d'ouvrir une porte de l'Évangile aux musulmans en conférant à Mahomet le statut de prophète biblique de rang inférieur. Cependant, ils empiètent sur l'équivalent islamique de la terre sainte en réinterprétant Mahomet d'une manière qui n'a jamais été autorisée encore par l'*oumma*. Les musulmans, tout au long de leur histoire, ont invité les non-musulmans à reconnaître Mahomet en tant que prophète infaillible. Il n'en faudrait pas plus pour que l'initiative ci-dessus soit considérée comme *kufir* (le domaine de l'incroyance). Cette catégorie inclut bon nombre de personnes affirmant les qualités de Mahomet en tant qu'orphelin exceptionnel, vainqueur persévérant, diplomate compétent, chef militaire victorieux ainsi que comme l'une des figures les plus influentes de l'histoire. Pourtant, étant donné que Mahomet a rejeté le récit biblique se rapportant à Jésus, il ne peut pas être considéré comme un vrai prophète par ceux qui tiennent la Bible pour inspirée. Les musulmans n'ont jamais permis que Mahomet reçoive un statut de prophète intermédiaire, et pourtant Talman et Higgins ont cherché à promouvoir cette affirmation. Cela constitue un empiètement.

²⁰ Al-Ghazali, *Faysal al-Tafriqa*, 92.

²¹ Kevin Higgins, "Let's Leave *Shahada* to Real Muslims: A Response by Kevin Higgins," *Evangelical Missions Quarterly* (October 2015).

3.1.3 Usurpation du terme « musulman » vu sous l'angle de l'empiètement

Le terme *musulman* est sacré pour les musulmans, car il est la principale valeur d'identité des individus appartenant à leur communauté de fidèles. Notamment, les musulmans ne traduisent pas ce terme dans les équivalents locaux du « peuple soumis à Dieu » lorsqu'ils migrent vers des terres non musulmanes. En conservant le terme *musulman*, les musulmans signalent que ce terme leur est propre. Néanmoins, il n'est pas difficile de suivre la logique conceptuelle des missionnaires chrétiens qui usurpent ce terme. Ils le font en partant du principe que le terme « musulman » signifie littéralement celui qui est soumis à Dieu ou s'est soumis à Dieu. Qui pourrait être un meilleur « musulman », selon cette définition au sens large, que celui qui a accepté le salut que Dieu a offert à travers le Christ ? En outre, selon la loi islamique, si un musulman devient un *kafir* par incroyance, il doit mourir. Heureusement, l'application de la peine capitale est plus souvent l'exception que la règle dans de nombreux contextes musulmans. Néanmoins, le *murtadd* (apostat) subira probablement une redoutable persécution et assistera à la ruine de son avenir au sein de cette communauté. À partir de là, les missionnaires ont largement promu l'idée selon laquelle des personnes autochtones pouvaient adopter le plan biblique du salut, tout en conservant le statut de « musulman ». Ils ont franchi la ligne de l'empiètement en faisant la promotion de telles identités que les « compagnons musulmans de Jésus »,²² les « compagnons musulmans messianiques de Jésus »,²³ « les musulmans bibliques »²⁴ et « musulmans en Christ ».²⁵ Tous ces descripteurs utilisent le terme *musulman*, par opposition à une certaine autre forme, « croyant en Christ, *issu du milieu* musulman ». Kevin Higgins se justifie sur le maintien du terme musulman pour un adorateur du Christ provenant d'une culture marquée par l'islam, en recommandant qu'on maintienne une appellation identitaire aux convertis depuis l'islam :

Je peux dire que je suis musulman, puisque le mot islam signifie soumission et un musulman est celui qui se soumet. Ainsi, je peux dire aux autres dans la communauté musulmane qu'en

²² Joshua Massey, "God's Amazing Diversity in Drawing Muslims to Christ," *International Journal of Frontier Missions* 17, no. 1 (2000): 7.

²³ John Travis, "Messianic Muslim Followers of Isa: A Closer Look at C5 Believers and Congregations," *International Journal of Frontier Missions* 17, no. 1 (2000): 53-59.

²⁴ Rick Brown, "Biblical Muslims," *International Journal of Frontier Missions* 24, no. 2 (2007): 65-74.

²⁵ Richard Jameson, "God's Creativity in Drawing Muslims to Jesus," in *Understanding Insider Movements: Disciples of Jesus within Diverse Religious Communities*, eds. Harley Talman and John Travis (Pasadena, CA: William Carey Library, 2015), 611.

fin de compte, je me suis soumis à Dieu dans Sa Parole, Isa, et à la Parole de Dieu dans la Taurat, le Zabur et l'Indjil, ce que le Coran confirme.²⁶

L'empiètement s'est produit dans ce cas, du fait que l'oumma confère le statut de « musulman » à ceux qui s'attachent à l'infailibilité de la venue prophétique de Mahomet. Sachant que Mahomet a rejeté la divinité, la filiation, la crucifixion et la résurrection de Jésus, l'empiètement se produit si les personnes qui en sont arrivées à adopter ces croyances persistent à se décrire elles-mêmes comme « musulmanes ». Du point de vue autochtone, la perspective de voir le terme « musulman » redéfini pour y inclure les adorateurs du Christ rendrait la menace croissante, car alors, ce terme n'aurait plus une valeur d'identité, puisque l'usage original du terme était destiné à exclure les adorateurs du Christ. Il ne faut pas confondre cela avec « Dieu qui fait du neuf », c'est une violation éthique qui constitue un empiètement.

En conclusion de cette section, il devient évident que les méthodologies évaluées ci-dessus ne sont pas des initiatives en solo, indépendantes. Au contraire, elles sont reliées entre elles, comme les manifestations d'une missiologie plus connue sous le nom de « mouvements d'initiés ». Lorsque cette missiologie est appliquée à des contextes musulmans, elle empiète sur les textes sacrés, les personnalités et les valeurs identitaires des musulmans.

4. Empiètement par les musulmans en propageant l'Islam

Cette section vise à aider les lecteurs chrétiens à comprendre l'empiètement en « chaussant la deuxième chaussure ». Les chrétiens devraient envisager cette question : « Que ressentirions-nous, si les musulmans agissaient de la même manière envers nous ? » Ce n'est, en aucun cas, un exercice hypothétique.

Les étudiants du Coran et de l'histoire islamique se rendront compte que l'Islam empiète en grande partie sur la foi biblique. Mahomet a coopté de nombreuses figures bibliques dans l'édifice théologique islamique. Il a notamment usurpé Jésus, le Divin Sauveur, et l'a réduit au rang de son héraut personnel (Sourate 61.6). Cette triste réalité constitue un cas évident d'empiètement via l'usurpation de la personne la plus chère aux chrétiens—le Seigneur Jésus-Christ Lui-même.

De nos jours, les apologistes musulmans continuent à pratiquer l'empiètement dans leurs stratégies de propagation de la foi. L'inverse de la réinterprétation radicale de Higgins est visible par les efforts perpétrés par les érudits musulmans afin de retrouver la trace de « Mahomet dans la Bible », en superposant des significations coraniques aux noms et aux termes bibliques. Abdul Ahad Dawud prétend que beaucoup de prophéties de l'Ancien Testament ne se réfèrent pas au

²⁶ Kevin Higgins, "Identity, Integrity and Insider Movements: A Brief Paper Inspired by Timothy Tennent's Critique of C-5 Thinking," *International Journal of Frontier Missions* 23, no. 3 (2006): 121.

Christ, mais à Mahomet.²⁷ Il relie à tort Mahomet à la prophétie de Shiloh de Genèse 49.²⁸ Il prétend également que le *sufi* arabe est en quelque sorte lié au grec « Sophia » (sagesse) sans aucune justification linguistique.²⁹ Jamal Badawi, de l'Institut de l'information islamique au Canada, prétend dans son « Mahomet dans la Bible » que la vallée de *Baca* du Psaumes 84.6 est une autre représentation de « La Mecque » et donc une préfiguration de Mahomet.³⁰ Tel que mentionné ci-dessus, Ahmed Deedat a longtemps affirmé que Mahomet était le Consolateur de l'Évangile de Jean, en transformant le mot grec *Paraklete*.³¹ Chacune de ces interprétations, cependant, est erronée et va à l'encontre du sens vers lequel converge l'ensemble des deux Testaments.

L'expansion islamique permet l'empiètement, étant donné qu'elle n'est pas régie par l'éthique biblique. L'Islam promeut son propre avancement en utilisant quasiment tous les moyens : la persuasion, l'éducation, l'évangélisation, l'invitation, la tromperie, la dissimulation et, purement et simplement, la force. Heureusement, de nombreux musulmans n'appliquent pas ces dernières catégories, mais elles ont néanmoins été sanctionnées par Mahomet et sont utilisées par certains musulmans. Les missionnaires chrétiens doivent s'abstenir d'adopter un état d'esprit de « fin-justifiant-les-moyens » lorsqu'ils partagent l'Évangile avec les musulmans. Bien que l'Islam permette aux musulmans d'utiliser ce type de méthodes pour promouvoir l'Islam, les chrétiens sont éthiquement tenus de respecter une norme biblique d'honnêteté.

5. La réutilisation des « piliers communs » est-elle assimilée à l'empiètement ?

Dans cette section, l'auteur apporte une réponse à l'enquête de Dudley Woodberry concernant la viabilité de la « réutilisation des piliers communs »³² dans le ministère auprès des musulmans. Woodberry note à juste titre que de nombreuses formes —et même une partie de la terminologie

²⁷ Abdul Ahad Dawud. *Muhammad in the Bible* (New Delhi, India: International Islamic Publishers, 1993).

²⁸ Ibid., 49.

²⁹ Ibid., 47.

³⁰ Jamal Badawi, "Muhammad in the Bible," *Islamic Information Foundation* (n.d), accessed October 20, 2016, http://www.islamicity.com/mosque/muhammad_bible.htm

³¹ Deedat, *What the Bible Says about Muhammad*.

³² Woodberry, "Contextualization."

associée— utilisées dans les cinq piliers de l'Islam proviennent de sources juives et chrétiennes. Mark a cherché à s'inspirer particulièrement du concept de « réutilisation des piliers communs » de Woodberry : « La seule nécessité au vu de nos objectifs, est de montrer que les piliers de la foi, ainsi que leur terminologie, appartenaient en grande partie aux Juifs et aux chrétiens. Toute réutilisation de ceux-là n'est alors que la reprise de ce qui appartenait à l'origine à ces communautés ». ³³ L'argument de « restitution » de Harlan constitue un empiètement pour plusieurs raisons. Premièrement, les cinq piliers de l'Islam —confession religieuse, prière rituelle, jeûne, aumône et pèlerinage— sont communs non seulement au judaïsme, au christianisme et à l'Islam, mais aussi à presque toutes les religions. Aucune religion n'a le monopole permanent ou le droit de les revendiquer exclusivement, ni d'empêcher les autres d'en faire usage. Deuxièmement, la restitution recommandée par Harlan ne tient pas compte du fait que les pratiques spécifiques aux « piliers » sont cultivées, chéries et observées par les musulmans depuis plus de quatorze siècles. Le calendrier doit également compter pour quelque chose. Les musulmans autochtones auront tendance à percevoir la restitution demandée par Harlan de la même manière qu'ils envisagent les tentatives des Croisés de reprendre possession de la Terre Sainte. La dernière difficulté pour Harlan tient au fait que les musulmans associent clairement certaines de ces pratiques et de ces termes à des significations anti-bibliques ; en fait, ils jouent tous un rôle dans le plan islamique du salut par les œuvres. Woodberry lui-même prévient à raison que la réappropriation de ces formes islamiques avec des significations autres peut être à l'origine de son propre problème : « Un troisième problème réside dans la question de savoir comment réutiliser les formes musulmanes sans conserver les significations musulmanes telles que le mérite ». ³⁴

En résumé, les missionnaires chrétiens œuvrant pour les musulmans ne peuvent s'empêcher de faire référence aux piliers génériques communs, mais devraient s'abstenir d'usurper des textes, des personnalités et des valeurs identitaires islamiques spécifiques. Une communauté de foi ne peut croître sans développer également sa confession de foi, sa vie de prière, son jeûne et ses dons pour l'aumône. Certains chevauchements seront inévitables ici. Les musulmans autochtones s'attendent à ce que la *din* (religion, foi) aborde ces questions et ne verra probablement pas cela comme un empiètement. Les missionnaires de Christ feraient bien de s'abstenir des empiètements suivants —le rapprochement textuel coranique, la réinterprétation de Mahomet et l'usurpation du terme « musulman »— dont aucun n'est spécifiquement approuvé dans l'article source de Woodberry.

³³ Mark Harlan, “Recycling Islamic Vocabulary in Bible Translation?” (paper presented at the Evangelical Missiological Society National Conference, Dallas, TX, October 15, 2016).

³⁴ Woodberry, “Contextualization,” 183.

6. Pour une contextualisation saine au sein du ministère auprès des musulmans

La section 3 a mis en évidence des événements au cours desquels l'empiètement a malheureusement été commis par les chrétiens dans l'évangélisation des musulmans. La section 4 a démontré un empiètement éthique similaire de la part des musulmans dans leur *da'wa* (invitation) des chrétiens à rejoindre l'Islam. La présente section vise à recommander des alternatives positives aux différentes formes d'empiètement décrites dans la section 3. Cette liste n'est nullement exhaustive ; elle présente simplement, et de manière non dogmatique, des suggestions qui s'avéreront probablement plus engageantes pour le public musulman, plus fructueuses à long terme, et moins susceptibles de générer les offenses inutiles qui ont été déclenchées par des méthodes que la plupart des musulmans considèrent sans doute comme un empiètement.

6.1 Rapprochement conceptuel

Dans la section 3.1.1., l'auteur a démontré l'empiètement que constitue le « rapprochement textuel coranique » dans l'évangélisation des musulmans. Dans cette présente section, il recommande l'alternative du « rapprochement conceptuel ». Ce type de rapprochement fait référence à l'ajout d'une structure théologique à laquelle un public musulman est déjà familier.

Deux objections immédiates peuvent être avancées concernant la préférence du rapprochement conceptuel par rapport à celle du rapprochement textuel. L'auteur y apportera ici des réponses. Premièrement, on pourrait simplement poser le principe suivant : « Derrière chaque concept islamique, n'existe-t-il pas un texte coranique ? » Cela est vrai en grande partie, cependant les concepts de rapprochement recommandés ci-dessous sont communs à de nombreuses religions, et non seulement au christianisme et à l'Islam. Deuxièmement, certains peuvent se demander si les différents rapprochements que Paul a opérés à l'égard des sources païennes contribuent à justifier un rapprochement textuel coranique. Bien que Paul cite, d'un air approbateur, un « prophète » crétois en Tite 1.12, il ne le fait pas à des fins d'évangélisation. Au contraire, il le fait pour « reprendre » (v. 13, Colombe) les « indisciplinés, vains discoureurs et séducteurs » (v. 10) qui illustrent l'inclination des Crétois à être des « menteurs, méchantes bêtes et ventres paresseux » (v. 12). Le fait de citer cet exemple dans le cadre d'une évangélisation contextualisée paulinienne serait une folie. De plus, dans son sermon sur La Colline de Mars, Paul cite des poètes grecs sans les nommer : « Nous sommes aussi de sa race » (Actes 17.28, Colombe). Puisque Paul semble citer des sources païennes, la question suivante se pose : pourquoi est-il infructueux et contraire à l'éthique d'initier un échange d'évangélisation avec un musulman en parlant d'un texte coranique, comme dans le cas de la *Méthode du Chameau* ? Il convient cependant de le dire, l'usage que Paul faisait des poètes païens à Athènes est, en fait, un exemple de rapprochement de type conceptuel, et non pas spécifiquement textuel. Tout d'abord, il convient d'analyser le contexte

général du sermon de la Colline de Mars. Paul vise finalement à détruire le paganisme et « il avait en lui-même l'esprit exaspéré en contemplant cette ville vouée aux idoles » (Actes 17.16, Colombe). Paul manifeste sa colère intérieure contre le paganisme en *débutant* sa présentation de l'Évangile par un témoignage au vrai Dieu, en proclamant Jésus et la résurrection. Celui-ci est interprété par les philosophes épicuriens et stoïciens qui se trouvent là pour bavarder au sujet des « divinités étrangères » (v. 18). Ainsi, Paul entame sa prédication non pas en empruntant à des sources païennes, mais à partir d'un thème biblique. Étant donné que ces païens éprouaient de la difficulté à comprendre la prédication de Paul, et qu'ils continuaient à l'interroger (v. 20), Paul a utilisé le rapprochement conceptuel concernant le « Dieu inconnu » et les dires des poètes païens selon lesquels les hommes étaient des enfants de Dieu.

Deuxièmement, en Actes 17.28, Paul ne cite pas un poète spécifique, mais simplement un nombre indéterminé de poètes non identifiés. Apparemment, la notion d'enfant de Dieu apparentée à un être humain n'était pas inconnue en tant que concept ou motif dans la poésie de l'époque. Troisièmement, Paul ne leur accorde personnellement pas une grande importance et il ne leur prête pas plus allégeance, lorsqu'il identifie les poètes comme « certains de *vos* poètes » (italiques ajoutés). Quatrièmement, Paul ne se réfère pas à un texte spécifique, alors que dans le rapprochement textuel coranique, les sourates et les versets spécifiques sont toujours désignés par leur nom et leur chiffre. Dans ce cas, Paul semble faire une référence composite ou thématique, qui correspond beaucoup plus à un rapprochement conceptuel qu'à un rapprochement textuel. Paul ne cite ni ne nomme ces poètes nulle part ailleurs, que ce soit dans les Actes ou les Épîtres. Il n'adhère donc pas à la religion ou à une philosophie plus vaste à laquelle le texte 17.28 est emprunté. Ainsi, les Écritures ne peuvent soutenir l'hypothèse selon laquelle Paul a utilisé le rapprochement textuel dans sa présentation contextualisée de l'Évangile. Or, dans le rapprochement textuel coranique, la citation de nombreux textes ne peut que donner aux récepteurs autochtones l'impression que le missionnaire pense que le Coran est un texte faisant autorité. De plus, l'influence et la production des poètes que Paul n'a jamais nommés, et même pendant cette période, sont bien pâles à côté de celles de Mahomet, auteur d'un livre vénéré et fondateur d'une religion qui compte actuellement plus d'un milliard et demi d'adhérents. Concernant la recommandation d'utiliser un rapprochement conceptuel, le christianisme, l'Islam et beaucoup d'autres religions partagent un certain nombre de concepts théologiques qui fournissent d'excellents points de rapprochement. Parmi ceux-ci, nous pouvons noter l'affirmation de la croyance en une seule divinité, le jugement dernier, et la venue de la Parole de Dieu sur terre.

6.1.1 Théïsme

Celles et ceux qui souhaitent initier simplement une conversation avec des musulmans pourraient demander : « Pourriez-vous me partager quelque chose au sujet de votre croyance en Dieu ? » En parlant ainsi, le chrétien n'affirme pas que la divinité décrite par le Coran est la même que celle

qui est décrite selon la Bible. Étant donné que la plupart des musulmans aiment parler de Dieu et de religion, ce type de question toute simple peut occasionner une conversation à thème spirituel et donner l'occasion d'un échange au sujet de l'Évangile.

6.1.2 Le jugement dernier

La croyance fondamentale des musulmans concernant le jugement dernier offre une autre opportunité de rapprochement conceptuel. Voici un exemple tout simple de question d'évangélisation qu'un chrétien pourrait poser à un musulman : « Pourriez-vous me dire ce que vous croyez qui vous arrivera au jugement dernier ? »³⁵ Cette question est particulièrement pertinente puisque l'Islam tient à la souveraineté suprême d'Allah qui exclut la réelle assurance du salut. Le missionnaire gagne alors une occasion d'être écouté à mesure que son ami musulman lui répond, ainsi que de nombreuses occasions de poursuivre la discussion.

6.1.3 La venue de la Parole de Dieu sur la terre

L'auteur invite à un dernier exemple de recommandation. Un rapprochement conceptuel peut être utilisé en réponse aux objections musulmanes courantes à l'égard de la Trinité ou de la divinité de Jésus. De nombreuses religions reçoivent l'idée de la descente du divin, ou de la parole du divin, sur terre. Par exemple, le secrétaire de la ville d'Éphèse, et non pas Paul, affirme que l'image d'Artémis est tombée du ciel (Actes 19.35). Les chrétiens croient en la kénose du Christ sous l'image de la Parole devenue chair et ayant habité parmi nous (Phil 2.7, Jean 1.14). Même si les musulmans ne croient pas que Dieu ait visité la terre dans la personne de Jésus, ils croient que la Parole de Dieu est descendue sur terre sous la forme du Coran. Le concept islamique est connu sous le nom de *Tanzil*, la « descente » de la Parole de Dieu. Des questions de rapprochement pourraient ainsi être formulées : « Croyez-vous que la Parole de Dieu est descendue sur la Terre ? » Ou : « Si vous croyez au *Tanzil* de la Parole de Dieu sous forme d'un livre, Dieu n'aurait-il pas pu envoyer le *Tanzil* dans la personne de Jésus ? » Toutes ces techniques de rapprochement conceptuel évitent des références textuelles directes au Coran. De plus, elles mettront à l'aise le récepteur musulman qui aurait probablement considéré comme un empiètement, le fait qu'un missionnaire chrétien commence à s'exprimer comme un *mufassir* (commentateur) sur des textes réels du Coran, sans détenir la formation ni posséder l'expérience qui seraient attendues pour tenir un tel rôle. Enfin, et surtout, le fait d'éviter d'utiliser le Coran dans des rapprochements textuels empêchera les récepteurs musulmans de penser que le missionnaire lui-même croit que le texte fait autorité.

³⁵ Yom ad-Deen, or Yom al-Qayama, in Arabic.

6.2 Humour

Dans la communication interculturelle, la capacité de comprendre l'humour autochtone et d'y prendre part a fait aimer l'étranger au peuple autochtone. Les musulmans, comme tout un chacun, apprécient l'humour et ont tendance à aimer les blagues et les histoires humoristiques sur la vie après la mort. Dans de nombreux cas, ces blagues sont irrévérencieuses, mais en toute innocence, car elles plaisaient sur la politique, la religion ou la culture. Par exemple, les Iraniens racontent la blague suivante :

« Connaissez-vous l'histoire de l'Iranien qui va en enfer ? » (L'auditeur voudra entendre la blague).

Alors, un Iranien est décédé et les anges viennent prendre son âme. Ils lui disent : « Nous avons deux nouvelles à vous dire, une bonne et une mauvaise. Voulez-vous connaître d'abord la bonne ou la mauvaise nouvelle ? »

Le défunt répond : « Eh bien, je suis iranien. Dites-moi la mauvaise nouvelle d'abord ».

Les anges lui disent : « La mauvaise nouvelle est que vous allez en enfer ».

Le défunt répond : « Si c'est la mauvaise nouvelle, quelle bonne nouvelle pourrait-il y avoir ? »

Les anges lui rétorquent : « Curieusement, on vous donne le choix d'aller dans l'enfer américain ou dans l'enfer iranien ».

Le défunt répond : « Eh bien, j'ai vécu ma vie en Iran ... pourquoi ne pas essayer l'enfer américain ? »

Alors, les anges jettent son âme par-dessus le mur dans l'enfer américain. Immédiatement, deux anges tortionnaires le saisissent. Il crie. Un autre ange tortionnaire arrive en emmenant du bois pour allumer un feu. Tout marche comme sur des roulettes. Lorsque le bois est prêt, un autre ange arrive avec une torche pour allumer le feu. Dès que le feu se met à flamber, un autre arrive avec un petit mélangeur en forme d'urne, rempli de goudron. Il l'installe sur le feu. À la seconde où le goudron commence à bouillir, un ange tortionnaire saisit la tête du défunt iranien ; un autre ange lui ouvre grand la bouche. Juste à ce moment, l'ange avec le goudron soulève le mélangeur et verse le goudron dans la gorge de l'homme. L'homme pousse un hurlement ! Ce processus n'est pas plutôt terminé que, comme un mouvement mécanique, il recommence. Un autre ange arrive avec du bois...

Après plusieurs séries de tortures, et pendant une très brève pause, l'âme iranienne torturée lève la tête, et voit le mur en face de lui et entend rire de l'autre côté du mur. Les lèvres brûlées, il demande à l'ange qui était présent : « Qu'y a-t-il de l'autre côté de ce mur ? »

« Oh, » lui dit l'ange, « c'est l'enfer iranien ».

Le défunt répond : « Pourrais-je aller jeter un coup d'œil de l'autre côté ? » Bien que l'ange tortionnaire le prévienne que ce type d'autorisation n'était habituellement pas accordé, il demande l'autorisation aux autorités supérieures. Un peu surpris, il revient et dit au défunt qu'il a reçu une autorisation très exceptionnelle pour une très brève visite de l'enfer iranien.

Alors, les anges tortionnaires le jettent par-dessus le mur qui sépare l'enfer américain de l'enfer iranien. Après un atterrissage en dérapage contrôlé dans l'enfer iranien, il trouve ses camarades iraniens décédés assis par terre, se prélassant et riant. Il leur demande : « Pourquoi ne souffrez-vous pas ici, dans l'enfer iranien, autant que moi dans l'enfer américain ? »

Ils lui répondent : « Ici, dans l'enfer iranien, quand l'ange vient avec le bois, l'ange muni d'une torche arrive avec deux heures de retard ! Et s'il arrive à allumer le feu, de toute façon, l'ange avec le mélangeur s'est fait porter malade ! Depuis l'éternité, ils n'ont pas réussi à s'accorder pour torturer même une seule âme ! »

Ces innombrables histoires humoristiques à propos de la vie après la mort fournissent des occasions de rapprochement propices à partager l'Évangile. La communauté autochtone a même précontextualisé la conversation pour le missionnaire. Par ailleurs, l'humour désamorce naturellement les discussions à propos de sujets spirituels qui, sinon, pourraient être sujettes à la controverse ou provoquer des conflits. Les missionnaires interculturels peuvent demander simplement à leurs amis musulmans : « Dans votre culture, connaissez-vous des histoires humoristiques à propos de la vie après la mort ? » Et ils peuvent ainsi poursuivre la conversation.

6.3 Autres alternatives à une contextualisation holistique chez les musulmans

L'espace qui nous est imparti ne permet pas de traiter de manière exhaustive les autres formes de communication contextualisée chez les musulmans qui pourraient se révéler fructueuses. Au lieu de sélectionner quelques versets coraniques hors contexte et de mémoriser une conversation axée sur ces versets, les missionnaires interculturels œuvrant dans des contextes musulmans pourraient mettre leur temps disponible à profit pour apprendre la langue des peuples autochtones. L'apprentissage d'une langue est un processus généralement lent. Se retrouver soi-même dans un contexte sans en connaître la langue ramène l'apprenant immédiatement à ses balbutiements, quels que soient ses diplômes universitaires. De nos jours, la rapidité est privilégiée. Pourtant, la contextualisation holistique basée sur une communication interculturelle significative et des relations de confiance avec les musulmans ne peut pas être précipitée. En toute chose, il devrait être primordial de s'appuyer sur la prière et sur la puissance du Saint-Esprit.

Un autre domaine où il est improbable que la contextualisation holistique évolue vers l'empiètement est celui de la musique. Bien que la loi islamique tende à supprimer les styles de

musique autochtone, les peuples musulmans ont chacun leur style et leurs instruments de musique. Il serait bon que ces styles soient célébrés et utilisés. Il est possible que le fait de copier le style du chant du Coran puisse être considéré par les musulmans autochtones comme un empiètement. Sinon, les croyants autochtones doivent être encouragés à se tourner vers le Seigneur pour créer des styles de cultes autochtones.

7. Conclusion

Cet article a permis d'analyser les méthodes contextualisées de partage de l'Évangile chez les musulmans. Certaines des méthodes actuellement populaires, y compris le rapprochement textuel coranique, la réinterprétation de Mahomet et l'usurpation du terme « musulman » tombent dans une catégorie non souhaitable, qui reçoit le nom d'« empiètement ». L'empiètement est visible par les musulmans eux-mêmes, alors que les personnes qui n'ont pas grandi dans une culture musulmane peuvent ne pas avoir conscience de cette tension. Il est à espérer que ces méthodes d'empiètement soient endiguées avant qu'elles ne provoquent de nouvelles offenses inutiles à l'insu du public musulman. Les méthodologies d'empiètement tendent à être trompeuses en manifestant une continuité entre les croyances bibliques et islamiques qui n'existe pas. La contextualisation devrait être utilisée dans le ministère interculturel auprès des musulmans, mais une plus grande prévoyance est nécessaire afin de s'assurer que les formes contextualisées soient bibliques, éthiques, holistiques et fructueuses.

**Jia Yuming (1880-1964) –
Un Théologien Keswickien en Chine :
Une Analyse Théologique de la Théologie « Christo-
Humaine » dans l’Ouvrage de Jia *Le Salut Intégral***

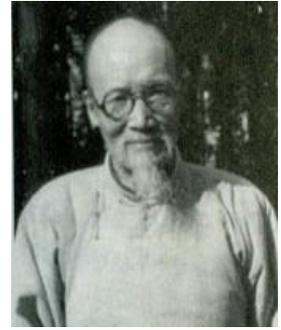
Baiyu Andrew Song

*Baiyu Andrew Song (Études de Doctorat au Séminaire Théologique Baptiste du Sud), Louisville, KY (USA) ; M.T.S. & B.T.S. au Séminaire Baptiste de Toronto, ON (Canada)), œuvre en tant qu’assistant de recherche pour le Directeur du Centre d’Études Baptistes Andrew Fuller au sein du Séminaire Baptiste de Toronto et en tant que rédacteur bénévole pour le site internet Gospel Coalition Canada. Il est membre de la New City Baptist Church, à Toronto, ON (Canada). Il est également l’auteur de l’ouvrage : *Training Laborers into His Harvest : A Historical Study of William Milne’s Mentorship of Liang Fa* (Wipf & Stock, 2015).*

RÉSUMÉ

À partir de l’ouvrage du professeur Alexander Chow intitulé *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment (Théosis, Théologie sino-chrétienne et le Second Mouvement Chinois des Lumières)* (2013), il propose une critique des catégories théologiques telles que celles de Ralph R. Covell. Chow propose une classification tripartite destinée à aider les érudits à comprendre les différents parcours théologiques de la Chine du XX^e siècle. Cependant, la classification de Chow ne nous aide pas à faire la distinction entre les théologiens relevant du même type de théologie. C’est particulièrement le cas pour Jia Yuming (1880-1964), qui fut considéré comme le « Doyen de l’Académie théologique de Chine ». Jia a apporté d’importantes contributions à la théologie —notamment par sa publication de la première théologie systématique chinoise. Bien que la théologie de Jia relève de la catégorie A définie par Chow, cet article soutient le fait que la spiritualité de Jia est ce qui le distingue des autres pasteurs-théologiens conservateurs, tels que Wáng Mingdao (1900-1991), John Sung (1901-1944) et Watchman Nee (1903-1972). Via une approche théologico-spirituelle (complétant la classification de Chow), cet article démontre que Jia est un théologien chinois appartenant à la Convention de Keswick.

Dans une biographie récente de Wáng Mingdao (王明道1900–1991), leader d’une église de maison chinoise, les auteurs se sont remémoré la comparaison qu’Arnold Lee (China Inland Mission) avait faite entre Wáng et les autres pasteurs contemporains chinois :



Wáng était moins doué que John Sung pour ce qui relevait des choses spirituelles [宋尚節1901–1944]; moins apte que Watchman Nee [倪柝聲1903–1972]; et son niveau en théologie était moins haut que celui de Jia Yuming [賈玉銘1880–1964].¹

Curieusement, pour ceux qui connaissaient Wáng, ce « doyen des églises de Maisons » n'était pas aussi équipé, ni aussi prudent sur le plan théologique, que son aîné, Jia Yuming.²

En effet, en tant que théologien conservateur du XX^e siècle, Jia était « d’une plus haute stature... que la plupart [de ses contemporains] ». ³ Il était semble-t-il connu comme le doyen de

¹Accents are added to distinguish Wáng of the house church movement, and Wāng of the Three-Self Patriotic Movement.

Chiu-Hsiang Lin and Kuan-Ing Chang, *An Injured Brave: Wang Mingdao's One Century* 受傷的勇士—王明道的一世紀 (New Taipei City, Taiwan: Olive, 2006), 33. On Wang Mingdao, see Thomas Alan Harvey, *Acquainted with Grief: Wang Mingdao's Stand for the Persecuted Church in China* (Grand Rapids: Brazos, 2002); Lee-Ming Ng, "Wang Ming-Tao: An Evaluation of His Thought and Action," *Ching Feng* 16, no. 2 (1973): 51–80; Stephen P. H. Li 李柏雄, "王明道對大眾神學的貢獻 Wang Mingdao's Contribution to Popular Theology," *China and Church* 9–10 (May–June 1980): 19–22; Jonathan Chao, "略述王明道先生對中國教會的貢獻 A Brief Summary of Mr. Wang Mingdao's Contribution to Chinese Churches," *China and the Church Today* 86 (1991): 2–4; Wing-Hung Lam, *A Half Century of Chinese Theology 1900–1949* 中華神學五十年 1900–1949 (Hong Kong: China Alliance Press, 1998); Wing-Hung Lam, *Wang Ming-Tao and the Chinese Church* 王明道與中國教會 (Hong Kong: China Graduate School of Theology, 1982); Poling J. Sun, "Jesus in the Writings of Wang Mingdao," in *The Chinese Face of Jesus Christ*, Monumenta Serica Monograph Series Vol. 3a, ed. Roman Malek (Sankt Augustin, Germany: Institut Monumenta Serica, 2005), 1137–48; Richard R. Cook, "Wang Mingdao and the Evolution of Contextualized Chinese Churches," in *Contextualization of Christianity in China: An Evaluation in Modern Perspective*, ed. Peter Chen-Main Wang (Sankt Augustin, Germany: Institut Monumenta Serica, 2007), 209–23; Gloria S. Tseng, "Bathsheba as an Object Lesson: Gender, Modernity and Biblical Examples in Wang Mingdao's Sermons and Writings," *Studies in World Christianity* 21, no. 1 (2015): 52–65; Fuk-Tsang Ying, "Counterrevolution in an Age of Revolution: 'Wang Mingdao's Christian Counterrevolutionary Clique,'" *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica* 67 (2010): 97–147; Fuk-Tsang Ying, *Wang Mingdao's Last Confession* 王明道的最後自白 (Hong Kong: Logos, 2013); Thomas Alan Harvey, "Challenging Heaven's Mandate: An Analysis of the Conflict between Wang Mingdao and the Chinese Nation-State" (PhD diss., Duke University, 1998); Matsutani Yosuke 松谷暉介, "Yanaihara Tadao and China: His Article, 'The Ideal of the Nation' and His Visit to Wang Mingdao 矢内原忠雄と中国「国家の理想」から王明道訪問へ," *Social System Study* 社会システム研究 25 (2012): 97–123; Baiyu Andrew Song, "Christ against Culture? A Re-Evaluation of Wang Mingdao's Popular Theology," *Journal of Global Christianity* 3, no. 1 (2017): 48–64.

²Harvey, *Acquainted with Grief*, 7.

³Lian Xi, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010), 189.

l'Académie Théologique de Chine (« Dean of China's Theological Academy »)⁴. Contrairement à beaucoup d'autres, tels que Wáng, Nee et Sung, Jia n'était pas un prédicateur du Réveil. La carrière ministérielle de Jia pourrait se subdiviser en trois périodes : « pasteur presbytérien (1904–26), professeur de séminaire (1915–1936), et directeur spirituel (1936–56) ».⁵ Auteur prolifique, il s'est consacré à la rédaction d'écrits sur la spiritualité chrétienne portant sur des thèmes et des genres variés. Outre ses commentaires portant sur l'ensemble de la Bible, divers livres théologiques et des recueils de dévotion, Jia a également publié quatre hymnes chinois. Il a acquis sa renommée en publiant une théologie systématique en quatre volumes, la première du genre en langue chinoise.⁶ Dans les écrits de Jia, Jésus-Christ et la croix sont des thèmes centraux, et il en ressort une préoccupation générale pour la croissance spirituelle et la santé chrétiennes. Malheureusement, aucun de ses travaux n'a été traduit en anglais ; aussi demeure-t-il inconnu en Occident, surtout par rapport à ses contemporains, tels que Wáng, Nee, et Sung.⁷ Lorsqu'en 1954, Jia, alors âgé de 74 ans, a rejoint le Mouvement patriotique « Three Self » (*TSPM*), soutenu par le gouvernement, en tant que l'un de ses vice-présidents, les dissidents de

⁴Joshua Dao Wei Sim, “Captivating God’s Heart: A History of Independent Christianity, Fundamentalism and Gender in Chin Lien Bible Seminary and the Singapore Christian Evangelistic League, 1935–1997” (master’s thesis, National University of Singapore, 2015), 29.

⁵John Y. H. Yieh, “Cultural Reading of the Bible: Some Chinese Christian Cases,” in *Text & Experience: Towards a Cultural Exegesis of the Bible*, ed. Daniel Smith-Christopher (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995), 136.

⁶As Jia acknowledged in the preface, his systematic theology was a combination of his own writings, translations of Augustus Hopkins Strong’s (1836–1921) *Systematic Theology* (1886), and theological notes of Philip Francis Price (1864–1954) of Nanking Theological Seminary.

⁷For English readers, *A Stone Made Smooth* (Southampton, England: Mayflower Christian Books, 1981) and *Spiritual Food* (Southampton, England: Mayflower Christian Books, 1983) are the two available translations of Wang Mingdao’s works. The former is a translation of Wang’s autobiography and the latter, a selection of writings published in his *Spiritual Food Quarterly*. Additionally, there are a few of Wang’s articles in Arthur Reynolds, trans., *Strength for the Storm: Spiritual lessons—from Wang Mingdao, John Sung and other Chinese Preachers—which prepared the Church for suffering* (Singapore: OMF, 1988). Although there has been some interest in recent academic publications on Wang, the “Dean of the House Churches” remained relatively unknown except as one of the monuments for the suffering churches under Communist regimes. Comparatively, Watchman Nee received a wider audience in the West, since almost all of his writings have been translated into English. According to the website of Living Stream Ministry, the complete works of Nee contain sixty-two volumes in three sets. Though Nee’s influence upon the Western churches was briefly examined in Liu Yi’s article (“Globalization of Chinese Christianity: A Study of Watchman Nee and Witness Lee’s Ministry,” *Asia Journal of Theology* 30.1 [2016]: 96–114), a much more detailed and comprehensive survey of his influence is demanded. In the case of John Sung, none of his writings has been translated. Beside two biographies, written by Timothy Tow, *John Sung my Teacher* (Singapore: Christian Life Publishers, 1985) and Leslie T. Lyall, *Flamed for God in the Far East: A Biography of John Sung* (London: China Inland Mission Overseas Missionary Fellowship, 1954), there are also a few articles written by Daryl R. Ireland, Jonathan A. Seitz, G. Wright Doyle, and Ka-Lun Leung.

l'Église de Maison l'ont considéré comme un « conciliateur » ou un « traître ». Ils ont fini par prendre leur parti de l'incapacité de Jia à rester intègre au cours de ses dernières années.⁸

Indépendamment de ce qui précède, cet article vise à analyser la théologie « *christo-humaine* » de Jia et sa mise en pratique dans la spiritualité de Keswick, en particulier dans le contexte de son ouvrage *Le Salut Intégral* (完全救法, 1945). Accompagné d'un bref aperçu biographique de Jia, cet article propose une approche spirituelle —en complément de la classification tripartite d'Alexander Chow— afin de comprendre des théologiens chinois tels que Jia.

1. La vie de Jia Yuming (1880–1964)

Jia Yuming (ou Chia, Yu-Ming) est né en 1880, il est originaire de Xiaoling (小嶺村), un village du Changle (昌樂縣), un district administratif de la province du Shanton, au nord de la Chine. Il a changé trois fois de citoyenneté : d'abord citoyen de l'empire Qing (1644-1912) une grande partie de son enfance durant, il est devenu citoyen de la République (1912-1949), puis citoyen de la Chine communiste (1949-1964 ?) dans sa vieillesse. Par ailleurs, pendant la Seconde Guerre mondiale, la province natale de Jia s'est trouvée pendant une courte période sous occupation japonaise.

Dans sa jeunesse, au lieu de se préparer à l'examen administratif impérial, Jia a été envoyé dans des écoles religieuses dirigées par l'American Presbyterian Mission (Mission presbytérienne américaine). C'est au collège qu'il a découvert la foi. À l'âge de dix-huit ou dix-neuf ans, Jia a reçu, au dire de ses biographes, une vision spirituelle tandis qu'il priait au bord d'une rivière, vers deux heures du matin. Dans cette vision, il a entendu une voix du ciel qui lui assurait que ses péchés étaient pardonnés.⁹ Cette année-là, il a lu toute la Bible et développé sa pratique spirituelle de la lecture quotidienne de la Bible et de la prière.

Plus tard, Jia est entré à l'Université de Tengchow (précurseur de la première université moderne chinoise—Université de Cheeloo) et a été un étudiant de Calvin Wilson Mateer (1836-1908) et de Watson M. Hayes (1857-1944). Il a obtenu une licence (B.A.) en 1901. Puis il a entamé une formation théologique de trois ans au séminaire de l'université, et a obtenu son diplôme en 1903.

Après sa formation, Jia a été ordonné par l'Église presbytérienne, devenant pasteur de plusieurs églises dans la province du Shandong pendant douze ans. En 1915, il a été nommé

⁸See Zhou Kou, “賈玉銘牧師的慘痛教訓—(看這些人) 三 The Bitter Lessons of Rev. Jia Yuming—Looking at These Men III,” *Nobody* (blog), December 5, 2008, <http://blog.haleluya.com.tw/nobody/archives/9385.html/>.

⁹K. Wai Luen, *Christ-Man: Spirituality of Jia Yuming* 基督人—賈玉銘的靈修神學 (Taipei, Taiwan: China Evangelical Seminary Press, 2008), 44.

professeur au séminaire théologique de Nanking. Plus tard, Jia est devenu le vice-président du séminaire de théologie de la Chine du Nord (NCTS) et président de l'école de formation d'enseignantes bibliques de Nanking.¹⁰ En 1936, Jia a fondé l'École Chrétienne de Spiritualité (connue ultérieurement sous le nom du Séminaire Chrétien Chinois de Spiritualité) à Nankin. Sim a souligné à juste titre que « la carrière de Jia a reflété la croissance du fondamentalisme dans l'enseignement théologique supérieur en Chine ».¹¹

En 1929, Westminster College (Fulton, Missouri) a décerné à Jia un doctorat *honoris causa* en théologie, reconnaissant ainsi la valeur de ses contributions théologiques à la Chine.¹² En 1948, le Conseil international des églises chrétiennes a invité Jia à participer à leur première convention aux Pays-Bas et, au cours de la conférence, Jia a été élu en tant que l'un de ses vice-présidents. À ce moment-là, Jia jouissait déjà d'une grande notoriété à l'échelle internationale. Lorsque les communistes chinois ont gagné la guerre civile, Jia, déjà âgé, a été invité à devenir un chef de « Three Self, Association Patriotique ». Cependant, cette collaboration ne l'a pas aidé à échapper à la critique et à l'humiliation publiques au cours de la Campagne Anti-Droitiste de 1957.¹³ Le 12 avril 1964, Jia est décédé dans sa résidence à Shanghai.

2. L'environnement théologique de Jia Yuming¹⁴

Sur le plan théologique, deux classifications sont volontiers reconnues par les écrivains chrétiens chinois du vingtième siècle. Cette première approche consiste à les comprendre à travers la

¹⁰On the Northern China Theological Seminary, see Kevin Xiyi Yao, *The Fundamentalist Movement among Protestant Missionaries in China, 1920–1937* (Lanham, MD: University Press of America, 2003), 139–82; Zhao Yuebei, *North China Theological Seminary in Light and Shadow of History* 歷史光暈中的華北神學院, rev. ed. (Hong Kong: China Intl. Culture Press, 2015); A. Donald MacLeod, “For One Brief Moment: A Chinese Reformed Seminary’s Attempt to Re-establish and Prepare for ‘Liberation,’ 1944–1950,” *A Donald MacLeod* (blog), accessed May 12, 2017, <http://adonaldmacleod.com/china/for-one-brief-moment-a-chinese-reformed-seminarys-attempt-to-re-establish-and-prepare-for-liberation-1944-1950/>.

¹¹Sim, “Captivating God’s Heart,” 30.

¹²Wai Luen Kwok, “The Christ-human and Jia Yuming’s Doctrine of Sanctification: A Case Study in the Confucianisation of Chinese Fundamentalist Christianity,” *Studies in World Christianity* 20, no. 2 (2014): 148.

¹³The Anti-Rightist Movement was a CCP response to the Hundred Flowers movement in the same year. The Hundred Flowers movement was a “brief period of liberalization begun in May 1957, when Mao encouraged the ‘blooming of a hundred flowers and the contending of a hundred schools of thought’ and called for the nation’s intellectuals to criticize the Communist party. The resultant outpouring of expression was swiftly cut off by the end of June, when an ‘antirightist campaign’ was launched against those who had spoken out” (Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China*, 3rd ed. [New York: W. W. Norton, 2013], A61). Also see Jack Gray, *Rebellions and Revolutions: China from the 1800s to 2000*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 291–303.

¹⁴On Jia’s historical context, see Song, “Christ against Culture? A Re-Evaluation of Wang Mingdao’s Popular Theology,” 56–60.

dichotomie du fondamentalisme et du libéralisme. D'autre part, Ralph R. Covell suggère d'emprunter les idéologies traditionnelles chinoises telles que le confucianisme et le taoïsme, afin de comprendre les différentes approches théologiques dans la théologie chinoise moderne.¹⁵ Alexander Chow expose la position de Covell comme suit :

Les chrétiens chinois des Lumières du 4 mai se classent dans l'une des deux catégories : « activisme confucéen » et « piétisme taoïste ». Dans la mouvance de KH Ting, Covell pense que les chrétiens de la première partie du XX^e siècle pourraient être regroupés en fonction de leur participation à la nouvelle culture. L'activiste confucéen a participé à l'écriture et à l'engagement radical dans les préoccupations de l'époque, sans se laisser effrayer par la révolution sociale ou politique. Le piétiste taoïste, quant à lui, a préféré se soustraire aux problèmes du monde et se centrer sur la réforme de l'individu en privilégiant une vie calme et spirituelle.¹⁶

Chow critique la proposition de Covell, en affirmant que s'il est accommodant d'emprunter la terminologie et l'idéologie traditionnelles chinoises pour catégoriser la théologie chrétienne en Chine, le christianisme n'en demeure pas moins une tradition spirituelle unique en Chine.¹⁷

Une troisième approche, à savoir la classification tripartite de Chow, a été développée à partir des écrits de Justo L. Gonzalez, Stephen B. Bevans et Roger P. Schroeder.¹⁸ Dans cette classification, la théologie de type A est « axée sur la loi », car « il s'agissait d'une théologie de salut des âmes et d'expansion de l'Église ».¹⁹ Sous cette étiquette, est représentée la théologie conservatrice des missionnaires étrangers et des dirigeants chinois autochtones.

La théologie de type B est « axée sur la vérité », car elle « considère la mission telle une découverte de la vérité ».²⁰ Bénéficiant d'une anthropologie positive et d'une vision élevée de la culture, la théologie de type B tend à inclure un modèle « anthropologique » (fondé sur une confiance fondamentale dans la culture et son potentiel de révélation) ou un modèle

¹⁵ Ralph R. Covell, *Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in China* (Maryknoll, NY: Orbis, 1985), 182–205.

¹⁶ Alexander Chow, Theosis, *Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment: Heaven and Humanity in Unity* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 6.

¹⁷ *Ibid.*, 7.

¹⁸ Justo L. González, *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology* (Nashville, TN: Abingdon, 1989); Stephen B. Bevan, and Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, NY: Orbis, 2004).

¹⁹ Chow, Theosis, 11.

²⁰ *Ibid.*, 10.

« synthétique » (caractérisé par un enrichissement mutuel entre la culture et le christianisme).²¹ Chow observe que ce type de théologie a d'abord été présenté par un jésuite missionnaire du XVII^e, Matteo Ricci (1552-1610), et a fait son retour dans les années 1800, via David Willard Lyon (1870-1949) de la YMCA et Timothy Richard (1845-1919). Les penseurs et leaders autochtones entrant dans le cadre de ce type de théologie étaient L.C. Wu (1870-1944), Y.T. Wu (1893-1979) et la théologie précoce de T. C. Chao (1888-1979) y était également incluse. Ces derniers ont été qualifiés de « libéraux » par les chefs de file de la théologie de type A au XX^e siècle.

La théologie de type-C compte Irénée de Lyon (CE 130-200) comme précurseur, et il s'agit « d'une théologie à prédominance 'historique', car celle-ci suggère que tous les événements survenant dans l'Histoire ont pour objectif de servir aux desseins de Dieu ». ²² Historiquement, ce type de théologie peut se trouver principalement chez les écrivains orthodoxes orientaux. Au XX^e siècle, cependant, la théologie de type C a fait son apparition parmi des théologiens occidentaux, tels que Karl Barth (1885-1968), Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).²³ Parmi les chrétiens chinois, Chow ne peut identifier que l'évêque K. H. Ting (1915-2012) comme étant représentatif de ce type, car Ting a développé son « Christ cosmique » à partir des écrits des théologiens du *process* et de Chardin.²⁴

Bien qu'elle ne soit pas parfaite —comme l'illustre cet article, à travers Jia—, la nouvelle classification de Chow aide les étudiants en Histoire de l'Église à comprendre les principaux parcours de la théologie chinoise. Dans son livre, Chow a choisi Watchman Nee, T. Chao et K. H. Ting en tant que représentants de leurs types théologiques respectifs, se livrant à une étude détaillée de chacun d'entre eux. Interrogé sur ce qu'il pensait de la classification de Jia Yuming, Chow a déclaré :

Il se peut que Jia soit un théologien de type A évoluant vers une théologie de type C. Après avoir écrit ce livre, j'ai pris encore davantage conscience des œuvres de Wáng Weifan. Wáng élabore sa théologie à partir de Jia Yuming, et, d'après mon évaluation, il est possible que Wáng pousse la théologie de Jia beaucoup plus loin vers une théologie de type C.²⁵

²¹Ibid., 10.

²²Ibid., 10.

²³Ibid., 10.

²⁴Ibid., 12.

²⁵Alexander Chow's personal correspondence to me, May 8, 2017. Used by permission.

3. Le cadre théologique et l'herméneutique de Jia

Bien que la théologie de Jia puisse être considérée comme entrant dans le cadre de la théologie conservatrice ou celle de type A, Jia est selon Chow unique en son genre, différent de beaucoup d'autres théologiens du même rang. Dans la présente section, une brève analyse du cadre théologique et de l'herméneutique de Jia révélera la spécificité de ce théologien.

3.1 Cadre théologique

Après avoir présenté sa classification tripartite, Chow détaille les différentes positions que les théologiens de chaque type sont susceptibles d'adopter sur des points de doctrine tels que le péché, le salut (c'est-à-dire la synergie) et la sanctification. Prenant le thème particulier du péché, Chow observe que les théologiens de type A ont suivi de près l'enseignement orthodoxe, qui « développait le thème des qualités juridiques et morales » et ont utilisé cette doctrine « afin d'insister sur la nature corrompue de l'humanité et l'inaptitude de l'individu à atteindre Dieu sans l'aide divine ».²⁶

Dans *Shen Dao Xue* de Jia, son hamartologie s'avère fédéraliste.²⁷ En commentant le pouvoir et la corruption du péché et la relation entre celui-ci et Adam et Ève, Jia explique la loi de Dieu et définit le péché comme désignant « la désobéissance de l'homme aux saintes lois de Dieu en paroles, actions et volition ».²⁸

Dans cette optique du péché, perçu comme axé sur la loi, Jia perçoit l'expiation du Christ comme une substitution pénale. Plus tard, Jia a écrit qu'il existait en fait trois croix : la croix promise, la croix accomplie et la croix glorifiée. Afin d'expliquer l'accomplissement de la vie de Christ sur la croix, Jia a écrit : « Comment un tel Seigneur sans péché a-t-il pu prendre sur lui le lourd fardeau du péché et la punition qui nous revenait, étant rempli de péchés dans son corps, son âme et son esprit ? ».²⁹ Il poursuit : « Ce n'étaient ni cet abruti de Pilate, ni ces impitoyables

²⁶Chow, *Theosis*, 116, 117.

²⁷According to Gregg A. Allison, federalism, or covenant theology, is “a Reformed framework for constructing theology that employs the concept of covenant as its organizing principle. Three covenants compose the structure of God’s activity. (1) The *covenant of redemption* is the eternal agreement of the triune God about accomplishing salvation through the Son. (2) The *covenant of works* is the divine pact established with Adam that would reward obedience with life and punish disobedience with death. Adam’s failure to keep the covenant necessitated the next covenant. (3) The *covenant of grace* is the overarching covenant that promises salvation to people by faith and obedience. It encompasses the Noahic, Abrahamic, old (or Mosaic), Davidic, and new covenants.” Allison, *The Baker Compact Dictionary of Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 2016), 54.

²⁸Jia Yuming, *Shen Dao Xue* 神道學 [Doctrinal Theology], *Volume II* (Taipei, Taiwan: Olive Love Foundation, 1996), 151. “大凡人的言語行為與存心，背乎上帝聖潔的律法，概謂之罪” Jia, *Shen Dao Xue*, *Volume II*, 161. Also see, Jia Yuming, *Total Salvation* 完全救法 (Hangzhou, Zhejiang: Zhejiang Provincial Christian Council), 30–33.

²⁹Jia, *Total Salvation*, 110.

soldats romains, ni ces Juifs apostats qui clouaient brutalement le Seigneur bien-aimé sur la croix ; c'est toi et c'est moi qui l'avons cloué sur la croix —ce sont nos péchés ». ³⁰

Il est clair qu'à l'égard des doctrines principales qui concernent Dieu, le péché et le salut, Jia s'est montré fidèle aux canons de Westminster ; cependant, il s'est écarté de la théologie réformée sous d'autres points de vue doctrinaux essentiels. Pour comprendre cet écart, le point de vue de Chow est crucial. Il constate que du fait de « l'absence d'un lien systématique de cause à effet (comme en Occident « A implique B ») dans [sic] la mentalité chinoise ; la mentalité chinoise a toujours eu tendance à être beaucoup plus « *organique* » ou, mieux, « *biogénérative* », marquée par 'l'origine (*ben*) produisant la fin (*mo*)' ». ³¹ Ainsi, lorsque la tradition réformée enseigne un *ordre du salut*, Jia et son collègue théologien de catégorie A mettent en exergue l'intervention humaine. En conséquence, bien qu'ils aient été « davantage influencés par les enseignements augustinien, le monergisme divin est à peine présent dans leur théologie ». ³² En d'autres termes, en raison d'une part de l'influence de la philosophie chinoise (à savoir, le confucianisme), et d'autre part d'un programme pragmatique d'évangélisation et d'unité chrétienne, Jia a alors mâtiné son calvinisme d'une touche d'arminianisme. ³³ Une preuve de cet engagement est l'adoption par Jia d'une trichotomie anthropologique. Pour Jia, le point de départ est l'*imago Dei* dans la création de Dieu. À partir des textes bibliques, tels que 2 Thess 5.23 et Luc 1.46–47, Jia déclare,

L'homme est composé des éléments de l'esprit, de l'âme et du corps. Le corps est l'apparence physique et la forme de l'homme ; l'âme contient les sentiments et les désirs, et elle constitue la base de son organisme et de sa vie ; l'esprit de par son existence permet la communion avec le monde spirituel. Ainsi, tout comme le corps sur terre appartient à la terre, l'esprit est céleste et appartient à Dieu, et l'âme sert de médiateur entre le corps et l'esprit. Tant qu'un

³⁰Ibid., 111.

³¹Chow, *Theosis*, 120.

³²Ibid., 121.

³³ On Confucianism's influence on Jia's understanding of sanctification, see Kwok, "The Christ-human," 145–65; Kwok, "Jia Yuming's Doctrine of Sanctification and the Confucian Nurturing Doctrine of *Xin* (Heart-Mind) 賈玉銘的成聖觀與儒家心性學" *Sino-Christian Studies* 17 (2014): 75–110. In fact, these two articles are identical in content and argument, with only minor differences in style. Leung Ka-Lun points out that due to the influence of the Holiness movements in the West, one of the characteristics of Chinese revival movement in the early twentieth century was pan-moralism. Quoting Klaus Fiedler, Leung pointed out that though the Holiness movements were movements of "Arminianization of Calvinism" or "de-Calvinization," due to the need of moral application, the Chinese revival movement sought to recapture Calvinism in their belief (Leung Ka-Lun, *Evangelists and Revivalists of Modern China* 華人傳道與奮興佈道家 [Hong Kong: Christianity & Chinese Culture Research Centre, Alliance Bible Seminary, 1999], 63–64; Cf. Klaus Fiedler, *The Story of Faith Mission* [Oxford: Regnum Books International, 1994], 210–71). In the case of Jia, as he was trained with Calvinistic theology, his later theological trajectory was rather "de-Calvinization."

homme possède ces trois éléments, qui ne sont pas différents des trois niveaux structurant le Temple, il peut devenir la demeure de Dieu.³⁴

Naturellement, la tendance trichotomiste a subi l'influence de sa lecture analogique et simple de l'Écriture. Pour Jia, le chiffre trois est fascinant, car non seulement la Divinité renferme trois personnes, mais le Temple est également structuré en trois niveaux, et par ailleurs, Jésus a aussi une triple mission (c'est-à-dire, roi, prêtre et prophète). En outre, Jia envisage également la vie chrétienne en trois étapes : la conversion, la nouvelle vie et la vie supérieure. Chacune de ces étapes se rapporte à la sanctification de l'esprit, de l'âme et du corps d'un chrétien.³⁵ Cette sanctification en trois étapes est l'une des thèses majeures de Jia dans *Le Salut Intégral*. Cependant, il est intéressant de noter que la vision de Jia sur l'âme diffère de celle de Watchman Nee. Si Nee avait une vision négative du corps et de l'âme, Jia considérait que l'âme était à un stade peu avancé dans la connaissance de Dieu, celle-ci étant immature et imparfaite. Ainsi, à la source, l'âme du chrétien n'est pas un ennemi *en soi*.³⁶ Pour cette raison, Jia a exhorté les chrétiens à rechercher une vie supérieure— à savoir la sanctification du corps.³⁷

Fasciné par le chiffre trois, Jia a aussi réalisé une application controversée de sa trichotomie à la personne de Christ. Dans un schéma, Jia a confirmé que Jésus incarné était vraiment Dieu et vraiment homme. Ensuite, il a critiqué la vision populaire de l'humanité incomplète de Jésus, selon laquelle l'esprit divin de Jésus s'était substitué à son esprit humain au moment de son incarnation. Jia a souligné la double nature de Jésus, divine autant qu'humaine. Pourvu de cette double nature, Jésus a été crucifié, il est mort, et sur la croix, son esprit, son âme et son corps ont été remplis de notre péché. Il est mort, Fils incarné ayant une double nature. Jia prétend que, après la résurrection de Jésus, des transformations se sont produites dans sa double nature, sachant que sa « nature divine n'était plus limitée par sa nature humaine, ni n'adhérait à celle-ci... sa nature humaine est amplifiée par sa nature divine ... et Christ règne sur le ciel et sur la terre avec sa nature humaine ». ³⁸ Le problème ne réside pas ici dans la compréhension de Jia quant à l'incarnation, mais dans l'impact que peuvent produire ses hypothèses anthropologiques par rapport à la personne de Christ, et dans sa tentative de reprendre la lecture de son propre système théologique dans l'Écriture.

³⁴ Jia, *Total Salvation*, 116.

³⁵ See *Ibid.*, 72–77.

³⁶ See Jia's interpretation of Deut 6:5, where he presented a positive view of soul.

³⁷ Zhao Pan, "Studies in Jia Yuming's Analogical Hermeneutics 賈玉銘的寓意解經方法研究" *Journal of Religious Studies* 2 (2016): 239.

³⁸ Jia, *Total Salvation*, 127–28.

Une autre caractéristique de la théologie de Jia est son adoption du prémillénarisme *dispensationnaliste*.³⁹ Singulièrement, dans chacun de ses deux ouvrages *Shen Dao Xue* et *Le Salut Intégral*, Jia ne reconnaît que deux types de vision eschatologique, le prémillénarisme et le postmillénarisme.⁴⁰ Après avoir analysé chaque vision, Jia conclut : « Il n'est pas difficile de distinguer quelle vision est la plus biblique et la plus proche de la réalité... Selon les Écritures... le Christ doit retourner en premier, ensuite viendra le millénium. Jésus reviendra avant le millénium ». ⁴¹ En outre, si l'on se réfère au diagramme (cf. ci-dessous) que Jia propose dans *Le Salut Intégral*, il est évident qu'il a bien compris l'histoire rédemptrice dans les divisions concernant les dispenses particulières.⁴² Pour Jia, l'importance de l'eschatologie tient au fait que « sans la seconde venue de Jésus, notre salut ne peut être complet », et c'est au cours du millénium que Christ permettra aux chrétiens de devenir des « êtres spirituels en communion avec Dieu et conformes à Lui ». ⁴³

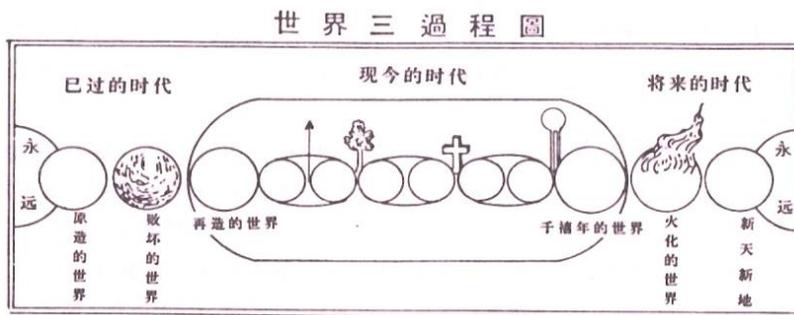


Figure 1. Schéma de l'histoire de Jia se rapportant à la rédemption et illustrant sa vision dispensationnaliste, telle que présentée dans l'ouvrage écrit par Jia, intitulé *Le Salut Intégral*, 74.

En outre, l'eschatologie vue par Jia impacte également son ecclésiologie. Selon lui, l'Histoire de la rédemption de l'Église se déroule en sept étapes :

- l'Église modelée (planifiée avant la création, Éph. 1.3-14, 3.9-11)
- l'Église rachetée (1 Pi 1.19)
- l'Église ayant reçu l'alliance du mariage (Éph 5.26-27 ; 2 Cor 11.2)

³⁹“With respect to eschatology, the position that Christ’s second coming will occur before (*pre-*) his one-thousand-year (*millennium*) reign on earth. As a view developed by dispensationalism, it differs from historic premillennialism by its belief that prior to the tribulation, Christ will remove the church from the earth (the rapture); thus, it is also called pretribulation premillennialism. Revelation 20:1–6 pictures Christ’s rule over the earth (while Satan is bound) for a thousand-year period, which is followed by Christ’s ultimate defeat of a released Satan, the last judgment, the resurrection of the wicked, and the new heaven and new earth.” Gregg R. Allison, “Dispensational Premillennialism,” *The Baker Compact Dictionary of Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 2016), 63.

⁴⁰Jia, *Shen Dao Xue, Volume II*, 53–66; Jia, *Total Salvation*, 41–43.

⁴¹Jia, *Total Salvation*, 43.

⁴²Ibid., 75, 164.

⁴³Ibid., 46, 47.

- l'Église complète (Rom 11.25-26, avec des Gentils incorporés à l'Église juive)
- l'Église enlevée
- l'Église épousée (Ap 19.7-9)
- l'Église glorifiée en Christ (Ap 21.9-10)⁴⁴.

En localisant les chrétiens dans l'« Église complète », Jia exhorte les lecteurs à comprendre qu'il est de leur devoir de chrétien de construire en eux-mêmes des petits temples de l'Esprit Saint, en vue de construire des Églises semblables au Grand Temple, et de construire un nouveau monde avec l'Évangile.⁴⁵

En accord avec l'ecclésiologie éclairée par son eschatologie, Jia plaide également pour l'unité des chrétiens. Dans son ouvrage, Jia exprime son désaccord avec le dénominationnalisme, car :

Il ne devrait pas exister de dénominations dans l'Église, qu'il s'agisse de catholicisme ou de protestantisme. L'Église peut exister avec ou sans vie, en ayant ou non l'Esprit. On ne devrait pas particulièrement promouvoir une Église locale ou l'unification des églises. Le plus important est l'Église de Christ, dans laquelle Christ marche, l'Église qui est le corps de Christ, l'Église qui est l'épouse de Christ, l'Église qui glorifie Christ. Amen.⁴⁶

À partir de telles déclarations, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi la lecture d'écrits apocalyptiques que Jia a pu faire, telle que l'Apocalypse de Jean, a influencé sa vision de l'Église et du ministère pastoral. Pour Jia, c'est uniquement sur la base d'un accord mutuel concernant les doctrines fondamentales qu'il est possible de parvenir à une unité sincère.⁴⁷ Cette vision de l'unité est devenue la vision normale chez les fondamentalistes et les néo-évangéliques.⁴⁸

⁴⁴ Jia, *Total Salvation*, 51–52.

⁴⁵ Ibid., 102–103. Sze-Kar Wan, “Competing Tensions: A Search for May Fourth Biblical Hermeneutics,” in *Reading Christian Scriptures in China*, ed. Chloë Starr (London: T&T Clark, 2008), 99. Sze-kar Wan observes that Jia believed that “spiritual renewal would lead to national salvation,” since his “diagnosis of the problems in China was moral degeneration.”

⁴⁶ As quoted by Wan, “Competing Tensions,” 103.

⁴⁷ See Delong Wang, “On Jia Yuming’s Thought Regarding ‘Independence and Unity’ 論賈玉銘的自立合一思想” *Journal of Weifang University* 17, no. 1 (2017): 5–8. In his article, Wang argues that Jia’s thought regarding church independence and unity is founded on his loyalty to the Church, and his sincere wishes for church growth, rather than xenophobia or wishes for national liberation.

⁴⁸ Cf. Martyn Lloyd-Jones, *The Basis of Christian Unity: An Exposition of John 17 and Ephesians 4* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962).

4. Herméneutique de Jia

Wán décrit en partie le problème herméneutique :

à la lecture d'un texte quelconque, en particulier d'un texte classique, l'interprète est inéluctablement emprisonné dans la subjectivité et les horizons qui lui sont propres, si bien que la fin de l'interprétation ne peut que prêter une certaine ressemblance aux préoccupations et aux questions préconçues de l'interprète —À savoir, sa « précompréhension » (*Vorverständnis*).⁴⁹

Au lieu de lire le texte biblique dans son contexte original et canonique et de faire en sorte que les Écritures défient et façonnent sa théologie, Jia a intégré son cadre (ou système) théologique dans les Écritures.⁵⁰ Tel que Pan Zhao l'a souligné, l'interprétation de Jia est encadrée par sa théologie « Christo-humaine » —le Salut Intégral est développé depuis le corps jusqu'à l'âme, et l'esprit— et il est fondé sur la trichotomie anthropologique.⁵¹ Ainsi, selon Jia, « le parfait salut » devient à la fois une stratégie de lecture et un programme de développement spirituel et moral.⁵² Néanmoins, selon Jia, les lecteurs bibliques doivent se plier à certaines exigences, comme le résume Wán :

Afin de comprendre la signification spirituelle du texte biblique et de saisir le mystère du monde spirituel, il est nécessaire que les facultés mentales soient tout d'abord spiritualisées (*lixing lingxing hua* 理性靈性化) et la raison doit passer par un baptême dans l'esprit ». Alors, et seulement alors, le lecteur peut-il acquérir le sens commun aussi bien que la sagesse spirituelle. Par conséquent, le « salut parfait » est en fait une discipline spirituelle que les lecteurs de la Bible doivent pratiquer tous les jours, afin qu'ils puissent être « spiritualisés ».⁵³

En d'autres termes, Jia a compris l'interprétation biblique comme étant une œuvre inclusive et coopérative entre Dieu et l'homme.

⁴⁹Wan, "Competing Tensions," 97–98.

⁵⁰Zhao, "Studies in Jia Yuming's Analogical Hermeneutics," 239–41.

⁵¹Ibid., 239; Jia, *Total Salvation*, 72–87.

⁵²Wan, "Competing Tensions," 104.

⁵³Ibid., 104.

5. Théologie « Christo-Humaine » : La Sanctification dans Le Salut Intégral de Jia

Le 27 décembre 1944, l'épouse de Jia, Zhu Dexin (朱德馨), est décédée. Selon Xie Longyi, en trois mois, Jia a écrit Le Salut Intégral, en mémoire de son épouse.⁵⁴ Dans son *magnum opus*, Jia résume sa théologie « Christo-humaine ». Jia divise Le Salut Intégral en sept sections, chacune d'entre elles comportant dix chapitres. Les sections ne dépendent pas nécessairement les unes des autres. Dans la 1^{re} section, Jia analyse la personne et l'œuvre de Jésus-Christ depuis l'éternité passée jusqu'à son second avènement. Dans la 2^e section, il prend l'exemple de la structure du Temple et explique brièvement l'évangile préfiguré et le salut du croyant. La troisième section s'intitule « la croix et moi », et il s'ensuit différents thèmes explorés par Jia, tels que « les différentes croix », « le salut de la croix », « l'ombre de la croix », « la croix portée par Christ », « en passant par la croix », « la puissance de la croix », « le raccordement de la croix », « l'accomplissement par la croix », « la puissance d'amour de la croix » et « le cœur de la croix ». Dans la quatrième section, toutes les rivières ou les ruisseaux identifiés dans l'Écriture sont utilisés par Jia pour décrire l'œuvre salvifique de Dieu dans la vie des croyants, et en particulier l'onction de l'Esprit. Le chiffre « trois » est le mot clé de la section 5, choisi par Jia pour expliquer la croissance de la vie chrétienne, en développant sa spiritualité de vie supérieure. Puis, il reprend l'exemple de la vie de l'Apôtre Paul pour expliquer le Salut Intégral dans la section 6. Dans cette dernière section, Jia présente une eschatologie dispensationnaliste, soulignant l'arrivée du Royaume de Dieu, et explique le lien avec la vie chrétienne dans le temps présent.

Dans Le Salut Intégral, Jia déclare à plusieurs reprises que le cœur du christianisme

se rapporte à la vie. C'est l'expérience de la vie, comme la vie constitue ce que Christ nous a donné. À cause de la faute d'Adam, nous avons perdu la vie. À présent, à cause de la rédemption de Jésus, la vie a été restaurée. La raison pour laquelle Jésus a restauré la vie spirituelle des humains tient au fait que nous avons besoin de cette vie spirituelle, par laquelle nous sommes des êtres humains. Cette vie spirituelle est l'essence de la vie. Si nous perdons une telle vie spirituelle, nous aurons perdu l'apparence même de l'humanité.⁵⁵

Suite à sa méditation concernant la métaphore utilisée par Christ à propos de la vigne et des sarments, lors de son discours d'adieu, Jia déclare que « tout comme la vie coule à flot dans les sarments, la sève de vie de Jésus doit également couler à flot en nous, pour que la vie du Seigneur devienne la nôtre. . . En fait, il s'agit de Christ en nous ».⁵⁶ En d'autres termes, la devise

⁵⁴Xie, *Christ-Man*, 58.

⁵⁵Jia, *Total Salvation*, 142.

⁵⁶Ibid., 143.

théologique et spirituelle de Jia revient à ce que Paul exprimait : « car pour moi, Christ est ma vie et la mort m'est un gain » (Phil. 1.21, Colombe). En effet, cette union mystique est essentiellement fédérale. Comme Jia l'a compris, l'expiation de Christ est une expiation de substitution, ainsi l'obéissance de Christ est imputée à ceux qui croient en lui. La communion des croyants devient possible avec Dieu grâce à la médiation de Christ qui, dans son incarnation, a deux natures unies en une seule personne.⁵⁷ Ainsi, pour les croyants, la communion avec Dieu dépend de leur union à Christ, dans la foi et l'amour. Selon Jia, cette communion trouve son sens exact dans le Salut Intégral. Il déclare, alors : « Ce merveilleux salut trouve son origine dans l'amour de Dieu, et il s'accomplit par la foi de l'homme ».⁵⁸ De toute évidence, Jia s'est focalisé sur l'intervention humaine dans le salut, ce qui reflète son incapacité à penser au-delà de sa culture et de ses limites philosophiques.

En ce qui concerne l'effet du péché dans la vie chrétienne, Jia a une préoccupation d'ordre éthique. Bien qu'il comprenne que le péché est la transgression de l'homme et la désobéissance à la loi de Dieu, il nie indirectement les effets permanents produits dans la vie d'un chrétien par sa nature pécheresse. Par exemple, au sujet des difficultés dans lesquelles Paul se débattait en Romains 7, au lieu d'interpréter cette lutte comme un combat spirituel commun entre la nature pécheresse et la vie nouvelle en Christ, Jia affirme dans son commentaire qu'il s'agissait de la vie de Paul avant que sa conversion ne survienne.⁵⁹ Le problème du péché ou de la faiblesse dans la vie d'un chrétien tient au fait que son salut est incomplet. Ici, Jia applique sa trichotomie et déclare que la conversion signifie « être compté comme juste par la foi » et qu'il s'agit du salut de l'esprit.⁶⁰ Selon Jia, « si l'esprit d'un homme a été sauvé, mais que son âme et corps ne le soient pas encore, du point de vue de l'existence, il est véritablement sauvé, car la vie est en lui, et il est entré dans la vie éternelle ».⁶¹ Le problème rencontré par ceux qui n'ont été sauvés que dans l'esprit réside dans leur incapacité à mener une vie spirituelle et sainte, comme s'ils étaient cantonnés à la cour du Temple, pour utiliser une métaphore biblique de Jia. Ainsi, ils ont besoin d'entrer dans le lieu saint, où leur « tempérament rationnel est spiritualisé, et où la vie n'est plus maîtrisée par l'âme ».⁶² Jia affirme que la clé de cette étape est de recevoir l'Esprit. Ainsi, il

⁵⁷Ibid., 144.

⁵⁸Ibid., 145.

⁵⁹Jia Yuming, *Essentials of the Bible 聖經要義 Volume Seven, Paul's Epistles* (Shanghai: The National Committee of the Three-Self Patriotic Movement of the Protestant Churches in China and China Christian Council, 2010), 81.

⁶⁰Jia, *Total Salvation*, 72–74, 135.

⁶¹Ibid., 73.

⁶²Ibid., 74.

exhorte ses lecteurs à rechercher un baptême spirituel et à être remplis du Saint-Esprit.⁶³ Par ailleurs, Jia envisage l'entrée dans une vie supérieure. Afin de poursuivre avec sa métaphore, tout comme une personne entre dans le Saint des Saints, le corps sera racheté, et la rédemption totale sera achevée dans la vie.⁶⁴ Selon Jia, ceux qui sont parvenus au Salut Intégral sont parfaits et saints, et ce non seulement dans la vie éternelle, mais aussi dans ce monde. En d'autres termes, à la suite de John Wesley (1703-1791) et de ses disciples, Jia adopte le perfectionnisme. Ainsi, Jia envisage que le but des croyants dans la sanctification n'est pas d'être *comme* le Christ ni de devenir de *petits* Christs ; il s'agit plutôt de devenir Christ—l'être dont les natures divine et humaine sont unies. Il s'agit, en effet, de la signification de la théologie « Christo-humaine » de Jia.

À première vue, la vision de Jia est identique à la doctrine de la *Théosis* issue de la tradition orthodoxe orientale, mais le fondement de la théologie « Christo-humaine » de Jia est l'expiation de substitution du Christ et l'union mystique des croyants à Christ. Selon Jia, le croyant devient « Christo-humain » en s'abandonnant totalement à Dieu, afin d'éprouver la transformation allant de l'égoïsme (自我) jusque vers le « vrai moi » (真我), puis en devenant « moi-même agneau » (羊我), et finalement en parvenant à un « plus grand que moi » (大我).⁶⁵ Ainsi, contrairement à la descente et à l'incarnation de Jésus-Christ, Jia a une vision de la sanctification qui est ascensionnelle, c'est-à-dire que le Christ demeure pleinement dans les croyants.

6. Critique et proposition

Après avoir analysé la théologie « Christo-humaine » de Jia, Xie Longyi compare Jia à Irénée et souligne l'influence de celui-ci sur Jia. En outre, Xie rejette l'idée selon laquelle Jia aurait « mis de l'eau arminienne dans son vin calviniste ». ⁶⁶ Par ailleurs, à partir de deux articles écrits par Wai Leun Kwok, l'auteur examine soigneusement la manière dont Jia a tiré sa doctrine de la sanctification de l'idée confucéenne du cœur-esprit et de la croissance morale. Kwok en conclut alors que « la notion de « Christo-humain » développée par Jia réalise une synthèse de la pensée

⁶³Ibid., 75, 225–26.

⁶⁴Ibid., 76, 135–36.

⁶⁵Explained as: “egocentric”—one who knows only self and does not know God or others, who only knows the physical but is ignorant of the spiritual; “true me”—one who knows “Christ died for me, and he lives in me;” “lamb me”—one whose whole life has been Christified; “greater me”—“I am crucified with Christ: nevertheless I live; yet not I, but Christ liveth in me” (Gal 2:20). Jia, *Total Salvation*, 281–86.

⁶⁶Xie, *Christ-Man*, 304–82, esp. 322.

chrétienne et de la culture chinoise afin que la vie mystique spirituelle des Chinoises et des Chinois puisse être satisfaite ».⁶⁷

Selon l'argumentation développée dans le présent document, et bien que Jia ait été formé en tant que ministre presbytérien, différents éléments prouvent qu'il s'est écarté des canons de Westminster, et en particulier en matière de sanctification. Néanmoins, la préoccupation de Xie et la critique de Kwok sont légitimes. Grâce aux articles de Kwok, les lecteurs sont aidés à prendre conscience de l'influence du confucianisme sur Jia, mais cela ne fait que prouver l'entreprise de contextualisation à laquelle se livrait Jia. En d'autres termes, l'emprunt des idées et du vocabulaire confucéens par Jia visait à une présentation plus claire de la théologie chrétienne aux Chinois. Il n'y a donc pas tellement lieu de penser que le confucianisme était important sur le plan constitutionnel, dans la formation que Jia a reçue quant à la doctrine de sanctification.

Dans le chapitre de David Bebbington se rapportant aux mouvements de sainteté à la fin du XIX^e siècle, cet auteur fait le brillant résumé suivant :

À partir des années 1870, l'évangélisme a été profondément influencé par un mouvement nouveau. Les défenseurs de l'enseignement de la sainteté exhortaient les chrétiens à viser une expérience seconde et décisive au-delà de la conversion, après laquelle ils allaient vivre à un niveau supérieur. Ils ne se sentiraient plus piégés par des actes répréhensibles, car ils auraient la victoire sur le péché. Ils possèderaient la sainteté, apprécieraient « la vie supérieure », les Initiés parlaient « un nouveau langage spirituel ». Ils partageaient la croyance selon laquelle la sainteté vient de la foi.⁶⁸

Après comparaison entre le résumé de Bebbington quant au mouvement de Keswick en Grande-Bretagne et à la vision de Jia sur la sanctification, il existe de toute évidence des similitudes remarquables. Les dirigeants de Keswick ainsi que Jia ont pu témoigner de la même manière de transformations spectaculaires au sein de leurs sociétés, sans oublier le déclin de l'intérêt religieux en général.⁶⁹ En outre, le mouvement de la sainteté et l'enseignement de Jia se sont développés dans le contexte de l'enthousiasme des réveils en cours.⁷⁰ Étant donné que « le christianisme chinois est en grande partie le reflet des trajectoires théologiques de l'Occident

⁶⁷Kwok, "The Christ-human," 156.

⁶⁸David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (Abingdon, England; New York: Routledge, 1989), 151.

⁶⁹Ibid., 152.

⁷⁰Ibid., 152–54; Daniel H. Bays, "Christian Revival in China, 1900–1937," in *Modern Christian Revivals*, eds. Edith L. Blumhofer and Randall Balmer (Urbana, IL; Chicago, IL: University of Illinois Press, 1993), 160–79.

véhiculées par les missionnaires occidentaux et les chrétiens chinois occidentaux érudits », le lien entre le mouvement Keswick et Jia Yuming était beaucoup plus proche qu'on ne l'imagine.⁷¹

Bebbington souligne le fait que le mouvement de sainteté apparu à la fin du XIX^e siècle était fondamentalement d'essence romantique, en réaction au rationalisme des Lumières.⁷² Une telle fonctionnalité peut également se retrouver dans les pensées de Jia. Cependant, dans son cas, il s'agissait d'une réaction contre les Lumières chinoises—le Mouvement du 4 Mai (ou le Mouvement de la Nouvelle Culture, 1919). En fait, les articles de Kwok fournissent le contexte qui permet de mieux comprendre, tout comme bon nombre de philosophes romantiques du XIX^e siècle ont été inspirés en lisant Confucius et Mencius.⁷³ En outre, l'utilisation fréquente du langage poétique par Jia dans *Le Salut Intégral* est une expression de sa protestation contre le « sandemanisme » théologique.⁷⁴

Par conséquent, Jia doit être lu et compris pour la spiritualité qui lui est propre. Conscient de ces différents contextes théologiques, Jia Yuming apporte clairement une expression chinoise de la théologie de Keswick. Ainsi, sa théologie de la sanctification doit être lue et appréciée dans le contexte du mouvement Keswick.⁷⁵

⁷¹Chow, *Theosis*, 11.

⁷²Also see Peter Elliott, *Edward Irving: Romantic Theology in Crisis* (Milton Keynes, England: Paternoster, 2013).

⁷³See Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism* (New Brunswick, NJ; London: Transaction, 1991), 395–97; Joel Kupperman, *Classic Asian Philosophy: A Guide to the Essential Texts*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 95–101.

⁷⁴Sandemanianism has its origin in Scottish minister John Glas (1695–1773), and was set forth by his son-in-law, Robert Sandeman (1718–1771). It was after Sandeman's name that followers of Glas' teachings named themselves. Theologically, Sandemanians lay stress on rooting the nature of faith in the intellectual nature of man. In other words, according to John Macleod, they believed “faith is an intellectual assent.” Furthermore, Macleod comments, “With its view of faith Sandemanianism tended to be very orthodox in regard to the certainty with which the purpose of God in grace will work itself out in the salvation of his chosen people, while it held itself coldly aloof from any display of feeling in the exercises of a religious life” (John Macleod, *Scottish Theology in Relation to Church History Since Reformation* [Reprint; Edinburgh: Banner of Truth, 2015], 196, 197). Historically, though Sandemanianism was a theological issue in the Scottish churches, it was also introduced among English evangelicals in the eighteenth century. Among numerous English and American critics of it, Andrew Fuller's (1754–1815) work was “the key polemic against Sandemanianism” according to Nathan Finn in *Apologetic Works 5: Strictures on Sandemanianism*, *The Complete Works of Andrew Fuller*, ed. Nathan Finn [Berlin: De Gruyter, 2016], xv).

⁷⁵For critique on the Keswick movement, see Andrew David Naselli, *Keswick Theology: A Historical and Theological Survey and Analysis of the Doctrine of Sanctification in the Early Keswick Movement, 1875–1920* (PhD diss., Bob Jones University, 2006); Naselli, “Keswick Theology: A Survey and Analysis of the Doctrine of Sanctification in the Early Keswick Movement,” *Detroit Baptist Seminary Journal* 13 (2008): 17–67. Also see David Bebbington, *Holiness in Nineteenth-Century England* (Milton Keynes, England: Paternoster, 2007).

Il est raisonnable de suggérer que la source de la théologie de Keswick propre à Jia se situe essentiellement dans la lecture et la traduction de la littérature anglaise de celui-ci.⁷⁶ Il est également possible que Jia ait reçu l'influence de certains de ses amis presbytériens américains, eux-mêmes influencés par Charles Finney (1792-1875) tout en étant sympathisants du mouvement Keswick. Une autre source était celle du théologien baptiste conservateur Augustus Hopkins Strong (1836-1921), qui « partageait apparemment les points de vue de Keswick ».⁷⁷

En conclusion, le présent article suggère que la spiritualité soit un élément complémentaire à la classification tripartite de Chow. Bien que la classification de Chow facilite la distinction entre différentes classes de théologiens, elle ignore le spectre de chaque type de théologie. Ainsi que démontré dans le présent article, la spiritualité de Jia Yuming —en particulier la spiritualité de Keswick— le distingue du reste des théologiens de type A (conservateurs).

⁷⁶Some have suggested that Watchman Nee helped Jia to change from dichotomy to trichotomy. However, as Song Gang pointed out, though Nee and Jia worked together for a period of time, they criticized each other's thoughts indirectly (Song Gang, "Between Fundamentalism and Localization: A Comparative Study on Theological Thoughts of Jia Yuming, Wang Mingdao, and Watchman Nee 基要與本色之間：賈玉銘、王明道與倪柝聲思想比較論議" in *No Death, No Life: 2011 Symposium on Modern Chinese Christian Theology*, eds. Lin Sihao and Chou Fuchu [Taipei, Taiwan: Bible Resource Center, 2012], 341). Additionally, Jia was much older than Nee when they worked together, so it seems unlikely that Nee influenced or even changed Jia's views.

⁷⁷George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870–1925* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 257n27. Jia acknowledged in the preface to his *Shen Dao Xiu* that he was indebted to Strong and his *Systematic Theology*, and in Jia's *Shen Dao Xiu*, there are many places that Jia simply translated Strong into Chinese.

Critiques de Livres

S'il est courant, pour les revues destinées à des spécialistes, de s'en tenir à la recension d'ouvrages parus au cours des deux dernières années, les éditorialistes de la *Revue du Christianisme Mondial (RCM)* publient de temps à autre les critiques de livres plus anciens pour les cinq raisons suivantes :

1. Certains livres moins récents sont toujours vivement recommandés par les ministères chrétiens et exigent donc de faire l'objet d'une appréciation critique.
2. Les best-sellers classiques sont parfois plus accessibles à nos lecteurs du grand public que ne le sont les livres plus récents. Par conséquent, les critiques de ces livres sont utiles aux lecteurs de *RCM*.
3. Si les critiques publiées peu après la sortie des livres sont parfois disponibles sur Internet, une recension actualisée d'ouvrages datant déjà de quelques années convient mieux aux lecteurs de notre époque.
4. Les ouvrages traitant des missions internationales, et particulièrement ceux destinés au grand public, n'ont pas autant fait l'objet de recensions par les critiques de formation universitaire, que le reste des ouvrages publiés dans l'édition chrétienne. Ces ouvrages n'ont pas été traités dans des articles *aussi fréquents* ni *aussi critiques* ou *aussi exigeants* au regard du contenu biblique, que les écrits chrétiens ayant trait à d'autres disciplines, telles que l'Histoire de l'Église et les études bibliques. C'est ce à quoi nous souhaitons remédier.
5. Les classiques occidentaux ne font pas nécessairement partie des livres les plus utiles pour la plupart des membres de l'Église mondiale d'aujourd'hui. Les critiques publiées par *RCM* sont écrites dans l'esprit d'un dirigeant de l'Église non occidentale et d'un serviteur interculturel.

Krabill, James R., Frank Fortunato, Robin P. Harris, et Brian Schrag. *Worship and Mission for the Global Church: An Ethnodoxology Handbook. (Culte et Mission dans l'Église mondiale : un Manuel d'Ethnodoxologie)* Pasadena, CA: William Carey Library, 2013. 581 + xxviii pages. \$37.49, livre papier.

L'objectif ambitieux du présent ouvrage est d'aider l'Église mondiale à apprécier et à développer les arts au service du culte et du témoignage, d'une manière qui tienne compte de la culture (quatrième de couverture). La réalisation d'un tel objectif nécessite la participation de nombreux individus et ce livre bénéficie d'une multiplicité d'opinions —plus de cent écrivains venus de vingt pays différents ont rédigé 148 articles, pour une longueur totale de plus de 600 pages. Un ouvrage si ambitieux, réunissant les articles d'une ribambelle d'auteurs, ne saurait présenter une

qualité égale. Toutefois, en dépit de cette disparité, ce livre demeure un outil utile et essentiel pour une juste compréhension du culte à l'échelle de la planète.

Le volume et la portée de l'ouvrage qui nous occupe ne permettent pas de l'étudier intégralement, aussi nous nous bornerons à ne mettre en exergue que quelques chapitres. Les éditeurs ont organisé les chapitres en trois sections principales : fondations, histoires et outils.

Les trente-six premiers chapitres traitent de questions fondamentales traitées sous six angles différents, respectivement les angles biblique, culturel, historique, missiologique, liturgique et personnel. Dans le premier chapitre, Andrew Hill explore les fondements bibliques du culte chrétien (*Biblical Foundations of Christian Worship*) en examinant les problématiques de continuité et de discontinuité entre l'Ancien et le Nouveau Testaments. Emily Brink et Harold Best présentent chacun un chapitre expliquant la contribution de l'aspect esthétique dans les assemblées locales. Anne Zaki présente une très belle réflexion portant sur la Déclaration de Nairobi quant au culte et à la culture, en utilisant la métaphore de la danse pour analyser la relation entre les différentes cultures au sein du culte. Robin Harris soutient que la musique, pour être universelle, n'en est pas pour autant comprise universellement de la même manière. Et le chapitre de Vida Chenoweth intitulé *Spare Them Western Music!* (Épargnez-leur la musique occidentale !), republié pour l'occasion, souligne diverses facettes de la musique occidentale susceptibles de flétrir certains aspects d'une culture locale.

La deuxième section intitulée *Stories* (Histoires) recueille les points de vue de 80 personnes pour constituer un témoignage très fourni quant aux joies et aux difficultés du ministère dans des contextes interculturels. Ces histoires sont regroupées par région géographique. Les témoignages d'Africains sont également répartis en fonction de leur provenance géographique, à savoir, l'Afrique en général, le Centre, l'Est, le Nord, le Sud et l'Ouest. Les témoignages du continent américain sont classés en deux groupes : Amérique latine et Amérique du Nord. Les témoignages provenant d'Asie sont répartis en fonction de trois régions : l'Est, le Sud et le Sud-Est. Les témoignages des Caraïbes et de l'Australie sont regroupés ensemble, tout comme les témoignages d'Europe et d'Eurasie. Trois chapitres contiennent les témoignages du Moyen-Orient tandis que six chapitres analysent les préoccupations générales dans une section intitulée *Worldwide* (International).

La dernière section, intitulée *Tools* (Outils), aborde les préoccupations d'ordre pratique dans quatre domaines qui se chevauchent. En ce qui concerne la promotion des arts (*Arts Advocacy*), quatre chapitres analysent comment promouvoir la sensibilisation à l'art dans l'Église tout en faisant face à l'opposition. Pour ce qui est de l'enseignement (*Teaching*), neuf autres chapitres étudient les moyens de mettre en œuvre de manière plus efficace les ateliers d'art et les programmes d'études. Concernant le culte (*Worship*), quatorze articles sont consacrés au développement d'un culte adapté aux particularités culturelles, avec un leadership bien formé et un ministère de prédication bien coordonné. Quant à la recherche et à la co-création (*Research and Co-creation*), cinq chapitres traitent de la création et de la présentation de l'art local. Les

chapitres de cette section écrits par David Bailey méritent d'être salués pour la contribution précieuse qu'ils représentent.

Bien que le présent ouvrage compte de nombreux points forts, il pâtit de deux faiblesses. Premièrement, le découpage du livre peut sembler parfois artificiel. Il semble que les éditorialistes aient eu pour souhait de rassembler un grand nombre de témoignages et points de vue. Le regroupement de ces témoignages et points de vue ainsi que leur répartition logique en sections complémentaires ne semble avoir reçu qu'une attention secondaire. Par exemple, deux chapitres consécutifs sont intitulés respectivement *Six Principles for Discipling Worship Leaders* (Six principes pour la formation des officiants) et *Seven Recommendations for Mentoring Worship Leaders* (Sept recommandations pour le tutorat des officiants). Ces chapitres se chevauchent et mettent en évidence une coordination déficiente entre leurs contributeurs, qui eût pu apporter un éclairage précieux dans le cas contraire.

Deuxièmement, bien qu'il soit impossible de présenter un ouvrage exhaustif, l'ouvrage aurait pu bénéficier d'une réflexion plus poussée sur le thème de la mondialisation. Il en est fait mention dans une poignée d'articles, par exemple au sein de l'article de Jaewoo Kim intitulé *The Whole World Has Gone 'Glocal.'* (La Glocalisation de la Planète). Depuis cinquante ans, la mondialisation effraie les ethnologues, qui redoutent de voir la musique s'homogénéiser à l'échelle de la planète, principalement autour d'une sensibilité occidentale. Tout le monde semble d'accord pour attester que la mondialisation modifie la nature du monde d'aujourd'hui ainsi que le mode d'interaction entre individus. Cependant, c'est quant à savoir si cette transformation influe sur la planète de manière positive ou aurait plutôt tendance à la détruire, que le désaccord est le plus net.

De mon point de vue, il semble évident que de nombreux individus natifs des régions du monde accusant un retard dans leur développement ont bénéficié de leur entrée sur le marché mondial et du développement de leur économie. Certains érudits, cependant, notent également les aspects destructeurs de l'influence de la mondialisation. Et notamment, ils soulignent le fait que la mondialisation n'entraîne pas une propagation égalitaire de toutes les cultures, mais plutôt la normalisation de modes de vie —essentiellement occidentaux— à l'égard des cultures que ces érudits qualifient de plus vulnérables. En réduisant la stabilité géographique, la mondialisation fragilise des institutions telles que la famille, l'Église et la communauté locale en les rendant vulnérables à la monoculture mondiale et aux communautés virtuelles.

En termes de musique, il est fascinant de constater comment opère la mondialisation. Par exemple, voyez combien de types de musique produite en Asie de l'Est ont été calqués sur le modèle de la pop et de la ballade rock occidentales. Il suffit d'écouter la « J-pop » et la « K-pop » (pops japonaise et coréenne) quelques secondes durant pour constater que ces styles musicaux dévoilent des influences puissantes et dérivent purement et simplement des succès commerciaux occidentaux. Des remarques très semblables peuvent s'appliquer au cantopop chinois et thaïlandais *Phleng Phuea Chiwit*.

La mondialisation s'observe également dans le domaine des chants d'assemblée, car les chants de louange populaires de l'univers anglophone sont traduits et exportés dans le monde entier par le biais de l'Église mondiale. Pour la petite histoire, il semble qu'il y ait beaucoup plus de musiciens chrétiens influencés par les morceaux de l'église australienne Hillsong ou du groupe étasunien Passion que par la musique autochtone de leur pays natal.

Si le document avait pu faire l'objet d'une réflexion plus poussée quant à ces questions, les commentaires que je viens de présenter sont de peu d'importance au regard des louanges que les éditeurs réservent au présent ouvrage. Globalement, celui-ci représente un recueil de textes inestimable aux yeux de la plupart des grands penseurs et auteurs menant réflexion sur le thème de l'ethnodoxologie. Ce texte pourrait parfaitement être retenu pour le programme d'étude d'une classe d'université ou de séminaire. Un sujet de cette importance mérite le genre de réflexion et d'intérêt apportés par ce volume. Il est certain qu'il se révélera une source d'inspiration pour les missiologues et les pratiquants de l'Église dans les années à venir.

Matthew Westerholm
Minnesota, États-Unis

Leeman, Jonathan. Political Church: The Local Assembly as Embassy of Christ's Rule. (Église Politique : L'Assemblée Locale pour l'Ambassade de la Règle de Christ) Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016. 448 pages. \$40.00, livre papier.

Jonathan Leeman a écrit un ouvrage volumineux accompagné d'une courte thèse : « *The church is a political entity* » (40) (L'Église est une entité politique). Cette déclaration, quoique courte en elle-même, suscite un grand nombre de questionnements. Qu'est-ce que l'Église ? En quoi l'Église est-elle une entité politique ? Cela influe-t-il sur le positionnement de l'Église face à l'État ? En faut-il conclure que les chrétiens doivent voter d'une manière ou d'une autre ?

Ce livre se situe bien davantage du côté de la philosophie politique que du côté de l'éthique politique dans ses aspects pratiques. Si quelques questions d'ordre pratique sont traitées vers la fin (376-385), Leeman constate que son livre répond principalement à deux attentes : Premièrement, il perçoit un besoin de spécificité institutionnelle dans les discussions se rapportant à la théologie politique.

Si Abraham Kuyper a affirmé que Christ proclame « C'est à moi qu'appartient ceci » en passant en revue chaque mètre de l'univers, Leeman se demande si Christ exige la même chose de tous les hommes et de toutes les institutions (26). Le refrain de la spécificité institutionnelle résonne tout au long de l'ouvrage.

Deuxièmement, il perçoit la nécessité d'une meilleure conceptualité politique (28). La modernité tardive a plongé les Occidentaux dans l'ornière du libéralisme philosophique : La thèse du libéralisme postérieur au Siècle des Lumières (à ne pas confondre avec un parti politique spécifique) présente, le plus grand obstacle à la conceptualisation de la 'communauté du royaume' en termes politiques (29).

La politique ne se limite pas à l'activité de l'État. La politique, telle qu'on la conçoit au sens large, est la reconnaissance que tout ce qui vit entre dans le cadre de la gouvernance ou du jugement opéré par Dieu sur le monde (237)). Leeman défend l'argument selon lequel un État crée des codes civils fondés non sur une raison neutre, mais sur des préengagements tacites, moraux et religieux (76). Ainsi, l'État est une institution qui rend à la fois des jugements politiques et religieux, mais il ne le fait pas sans poser de limites. C'est à l'institution qui a reçu l'épée de Dieu, et à elle seule, qu'il revient de gouverner selon ses exigences en termes de justice dans l'alliance noachique.

L'Église est elle-même une institution « politique ». Ses croyances relatives au monde et à l'humanité ne peuvent qu'affecter ses actions sur la place publique. De plus, dire que « Jésus est Seigneur » revient à se livrer à une déclaration politique d'une grande puissance (39). L'Église est l'institution à laquelle Dieu a donné les clefs du royaume pour lier et délier les individus au regard du royaume de Dieu. L'Église le fait publiquement, en prononçant des déclarations à la fois politiques et religieuses sur la question de savoir qui sont les citoyens du royaume. Alors que le livre élabore principalement un cas biblique, Leeman s'inspire aussi des idées d'Oliver O'Donovan, à savoir de sa « doctrine duelle », qui sous-tend l'idée que l'autorité respective de l'État et de l'Église n'est pas coextensive par rapport à la personne extérieure et à la personne intérieure, mais par rapport à notre ère et à l'ère à venir (51, 274). Les institutions telles que l'État et la famille ont autorité sur la personne dans son intégralité, pour un temps limité, et dans les limites de leur mandat ; tandis que l'Église a autorité sur la personne dans son intégralité pour l'ère à venir et dans les limites de son mandat (51). L'ambassade étrangère est, selon Leeman, l'illustration majeure régissant le rôle de l'Église dans le monde. Telle une ambassade dans un pays étranger, l'Église déclare les lois du royaume qu'elle représente et affirme la citoyenneté des personnes résidant dans le monde. Ses sujets en deviennent des citoyens moyennant la *sola fide* (par la foi seule) (245).

Le livre renferme deux chapitres consacrés chacun à la définition des termes « politique » et « institution ». Le terme « politique » nous renvoie bien souvent à l'image d'urnes remplies de bulletins de vote et de ragots partisans. Leeman souhaite élargir cette image, en soutenant que la politique constitue la médiation de la loi d'alliance de Dieu (50). Les alliances de Dieu, et en particulier l'alliance noachique, jouent un rôle important dans la détermination de la juridiction de l'autorité de l'État.

Une institution est toute structure de règles qui façonne les comportements (112). Dans le chapitre 2, Leeman repousse les œuvres anti-institutionnelles populaires qui invoquent un motif

spirituel, non religieux (139). L'étiquette « spirituel, non religieux » dément le fait que toutes les communautés mettent en leurs membres des attentes, les rendant plus institutionnelles que leurs membres ne voudraient l'admettre. Une herméneutique institutionnelle vise à identifier ces attentes et obligations, en posant la question : « Qui est autorisé à faire quoi ? » (129).

Les définitions étant données, le livre aborde son thème principal en profondeur : Leeman rejoint par Cavanaugh, rejette la neutralité politique de John Rawls, car elle repose sur une distinction injustifiée entre le séculier et le religieux, une distinction qui empêche les chrétiens et autres croyants de fonder la moindre argumentation politique sur leurs croyances les plus chères. À supposer que la neutralité Rawlsienne disparaisse, il me semble inévitable que la liberté religieuse suive, car qu'est-ce qui, dans le cas contraire, pourrait empêcher les gouvernements d'adopter une religion d'État ? Les chapitres 3 et 4 expliquent pourquoi ce n'est pas le cas, à travers une lecture institutionnelle des alliances adamiques et noachiques.

Une question qui divise les théologiens politiques est de savoir si le gouvernement est intrinsèquement lié à l'ordre du bien créé par Dieu ou s'il représente un produit du monde post-lapsaire qui réfrène le péché. Mais Leeman contourne Éden pour extraire un concept politique à partir de la nature trinitaire de Dieu (146). Il reconnaît que cette tâche ne va sans de multiples difficultés (146n23) et consacre un certain nombre de paragraphes à expliquer en quoi son point de vue diffère du Trinitarisme social de Jürgen Moltmann et de John Zizioulas.

À partir de là, Leeman passe à l'alliance adamique : l'humanité a été créée à « l'image » de Dieu, pour s'occuper du jardin et le gouverner en exerçant une domination en tant que vice-régente du roi souverain. Le fait de vivre simplement, en tant que créature créée à l'image de Dieu, signifie mettre en scène un drame religieux, tout comme on mettrait en scène un drame politique (168). La politique et la religion font partie du fondement de l'humanité depuis l'origine.

La Chute a engendré la contestation de l'autorité politique de Dieu, et à présent, l'humanité vit entre autonomie et loi divine. Comment la loi de Dieu évolue-t-elle suite à cette nouvelle rébellion ? Tout d'abord, Leeman reprend la vision des deux royaumes de David VanDrunen, qui organise les royaumes en fonction des identités de Dieu, respectivement celles du Créateur et du Rédempteur (176). Ce flou conceptuel agite Leeman : Sur le plan institutionnel, en quoi consiste la différence entre une loi providentielle (ou loi du Créateur) et une loi rédemptrice ? (178)

Puis, en élargissant l'interaction avec John Locke et Nicholas Wolterstorff, Leeman dévoile de quelle manière les alliances permettent d'établir le gouvernement d'en haut (192). Locke croyait que le gouvernement représentait le projet des *individus* de former un système juste basé sur des relations contractuelles, afin que la légitimité du gouvernement vienne du peuple (« d'en bas »). Mais en tant que sujets créés par Dieu, Dieu donne son aval à l'existence des gouvernements et contraint l'humanité à leur obéir (192).

Dans l'alliance noachique, Dieu ordonne à l'humanité d'administrer sa justice par toute la Terre. Les deux versets, Genèse 9, 5-6, obligent tous les êtres humains, par souci d'obéissance à Dieu, à veiller à ce que l'on rende compte des crimes perpétrés contre les hommes (185). L'élément important de la discussion est l'expression « crimes perpétrés à l'encontre d'humains », car Leeman soutient qu'elle limite l'autorité de l'État, en excluant le droit de déclarer ou de punir les « crimes contre Dieu » tels que l'incroyance. C'est cela, soutient Leeman, qui protège la liberté religieuse. L'alliance noachique prévoit l'obligation de rendre la justice et l'autorité nécessaire pour ce faire (189). Mais une autorité gouvernementale est-elle également autorisée à accomplir autre chose que ce que prévoit l'administration de la justice, comme la construction de routes et l'élaboration de lois nationales visant à régir l'alimentation et la santé ? Leeman se refuse à toute réponse, en formulant seulement le commentaire suivant : de telles décisions et activités relèvent au domaine de la sagesse, c.-à-d. à ce qui peut ou non s'avérer sage, dans un contexte donné, à un moment donné (138, 198).

Le reste du chapitre consiste en une étude relative aux alliances abrahamique, mosaïque et davidique. Abraham et Israël devaient mettre en évidence la justice de Dieu et ainsi bénir le monde plongé dans les ténèbres (217). Si l'alliance noachique appelait l'humanité à ne punir que les crimes perpétrés à l'encontre d'êtres humains, l'alliance mosaïque exigeait que le peuple de Dieu punisse les crimes commis contre Dieu (225). Leeman rejoint Wolterstorff en apportant une distinction essentielle entre l'autorité déléguée et l'autorité de substitution. Les membres du peuple de Dieu portent le nom de Dieu, aussi leurs actes représentent-ils ceux de Dieu, contrairement aux faits et gestes d'un gouverneur : Cette autorité de remplacement connaît son apogée en la personne du Fils de David et c'est en Lui qu'elle est centralisée à un degré suprême (227).

La nouvelle alliance établit une nouvelle communauté politique non pas à partir d'une lignée ethnolinguistique, mais à partir de l'œuvre régénératrice du Christ. La nouvelle alliance promet d'être le point culminant des objectifs de la précédente lignée d'alliances. Elle présente la société qui aura pour roi le Fils de David. Elle mettra en œuvre une gouvernance juste et droite dans la vie d'un peuple tout comme l'envisageait l'alliance mosaïque, et elle offrira une base pour le pardon, dont tous les sacrifices animaux offerts précédemment étaient une préfiguration (254).

Après une longue discussion portant sur les similitudes et des différences générales entre organisation de la nouvelle alliance et totalitarisme, Leeman présente, à la suite d'O'Donovan, une doctrine mettant en relation deux ères, et s'inspirant du cadre de l'eschatologie inaugurée (274). Notre présente ère, mauvaise, caractérisée par l'emprise de la chair, coexiste avec l'ère de la nouvelle alliance, sous l'influence de l'Esprit de Dieu. Ces deux ères se superposent. Cela signifie . . . que les activités de la chair comme celles de l'Esprit influencent les activités des institutions de la création première comme celles des institutions de la création nouvelle (276). Les chrétiens occupant les deux ères se soumettent aux institutions de l'ère présente en espérant l'arrivée plénière du royaume de Dieu au retour du Christ. Et tout ceci montre en quoi les catégories « de

création » et « de rédemption » ne sont pas suffisamment spécifiques pour organiser l'activité politique, parce que les citoyens de Dieu occupent à la fois des mandats de création et de rédemption.

Vers la 300^e page de son ouvrage, Leeman en parvient au Nouveau Testament. Il s'intéresse à la manière dont Matthieu a compris le concept de justice, à partir de la confession en passant par le pardon et la fructification, de la reconnaissance publique et de la soumission progressive à la volonté de Dieu (314). Dans sa défense d'une telle vision des choses, Leeman soupèse les objections soulevées par divers partisans de la Nouvelle Perspective sur Paul.

Enfin, le livre se termine par une discussion de type annexe à propos des clés du royaume et de leur utilisation dans l'Église. Que représentent exactement ces clés ou que déverrouillent-elles ? Qui détient les clés : les anciens ou le corps de l'Église ? Leeman réalise un travail magistral à la fin, en dénouant une problématique qu'il avait abordée plus tôt par cette déclaration : Les clés représentent le pouvoir de l'autorité par représentation (341). Les clés représentent l'autorité afin de confirmer la citoyenneté d'une personne dans le royaume de Dieu ou afin de déterminer une position doctrinale (341).

L'Église politique mérite une lecture au sens large, certaines questions demeurent dans plusieurs domaines. Il est malaisé, pour le lecteur de Leeman, de savoir si, selon cet auteur, l'auteur est investi ou non du pouvoir juridictionnel d'accomplir autre chose que ce qui est prescrit par l'alliance noachique, et notamment, de décider de sanctions pénales à l'encontre des offenses commises à l'encontre d'êtres humains. Comme indiqué ci-dessus, Leeman ne précise pas si Dieu a autorisé le recours à la coercition pour recueillir des impôts à des fins non judiciaires, ce qui, d'un point de vue historique, était chose courante de la part des gouvernements civils (par exemple, pour la construction de routes romaines et d'aqueducs), autrement qu'en disant que ces autres aspects relevaient du domaine de la sagesse. Il semble qu'il s'agisse ici d'une restriction de la juridiction de l'État, qui ne nécessite dans les faits qu'un gouvernement extrêmement réduit.

Le pouvoir de l'Église, selon Leeman, consiste à montrer l'éthique du royaume au monde en général. Ce que l'Église ne peut pas faire, semble-t-il, est d'appeler le gouvernement à créer des lois allant au-delà des questions de justice. Bien que Leeman commente brièvement des questions telles que les structures fiscales (382), l'auteur n'énonce pas précisément si les citoyens du royaume de Dieu exercent la moindre autorité juridictionnelle dans ces affaires — à moins qu'il soit manifeste que leur gestion est injuste.

Leeman émet une critique trop rapide des théologiens systématiques qui fondent la conceptualité politique dans la vie intérieure de Dieu. Cette critique semble déplacée au regard de la théologie biblique solide et constructive dont fait preuve le reste de l'ouvrage. Je me demande combien de personnes pourront comprendre, à partir de cette courte section, pourquoi elles ne devraient pas suivre le travail superficiel relatif à la Trinité réalisé par le catholique romain Karl Rahner et l'orthodoxe John Zizioulas.

Ces qualités mises à part, Leeman informe courtoisement le lecteur des projets récents des principaux commentateurs en théologie politique. Il se montre rigoureux dans son travail et démontre avec succès que l'Église est une institution politique. Les arguments biblico-théologiques concernant l'identité et les exercices de l'Église constituent les points les plus forts de l'ouvrage et s'avèrent très éclairants. L'écriture est claire et les notes de bas de page sont abondantes. Ils contribuent également à faire de l'ouvrage *Political Church* une introduction exceptionnelle à la théologie politique pour des lecteurs qui s'intéressent à cette discipline.

*Joe McCulley,
Minnesota, États-Unis*

Krabill, James R., Frank Fortunato, Robin P. Harris, et Brian Schrag. *Worship and Mission for the Global Church: An Ethnodoxology Handbook.* (Culte et Mission dans l'Église mondiale : un Manuel d'Ethnodoxologie) Pasadena, CA: William Carey Library, 2013. 581 + xxviii pages. \$37.49, livre papier..

La conversion des Hmong du Vietnam au protestantisme est remarquable non seulement de par le nombre de personnes converties —environ 300 000 Hmong protestants au Vietnam sur une population globale de plus d'un million—, mais aussi du fait que les premiers convertis sont venus à la foi grâce à des émissions de radio. L'histoire décrite par le présent ouvrage est analysée sous l'angle sociologique. Tâm Ngô a vécu avec des Hmong Protestants au nord du Vietnam. Ses entretiens et observations ont fourni le contexte de cette étude. Le livre constitue un matériau source unique pour comprendre le processus de conversion en Asie du Sud-Est, et en particulier chez les Hmong au Vietnam.

Il n'est pas chose facile de donner une idée juste du mouvement protestant Hmong au Vietnam. L'explication la plus simple tient au fait que les attentes millénaristes préexistantes au sein de la culture Hmong se sont fondues dans le message protestant. Or, des tendances millénaristes similaires peuvent s'observer dans une grande partie de l'Asie de l'Est. Ngô nous remémore la Rébellion des Taiping en Chine au XIX^e siècle ainsi que le mouvement Hoà Hảo au Vietnam, pendant le vingtième siècle.

Ngô conclut en indiquant qu'aucune théorie ne peut rendre totalement compte d'une conversion de cette ampleur. Pourtant, à titre suggestif, elle émet la proposition selon laquelle le protestantisme a offert aux Hmong une voie alternative à la modernité, permettant de contourner la vision de l'État du Vietnam sur le monde (10). Ngô reconnaît que ceci ne justifie pas la totalité du phénomène. La conversion est complexe et son étude montre à quel point les raisons initiales de la conversion peuvent être différentes des raisons pour lesquelles les gens ont gardé la foi protestante.

Le 1^{er} chapitre décrit le sort des Hmong contemporains au Vietnam. Ngô répertorie une série de programmes gouvernementaux été conçus pour civiliser et gérer les groupes Hmong. Ces programmes ont engendré, chez les populations visées, une impression de condescendance et de dénigrement. Par exemple, lorsque le Vietnam est entré dans l'économie de marché, à la fin des années 1980 et au début des années 1990 (avec les réformes *Đổi Mới*), le gouvernement a autorisé une privatisation partielle des terres tout en limitant cependant la superficie des terres familiales, de sorte que peu de Hmong disposaient d'une surface suffisante de terres agricoles pour obtenir des cultures excédentaires. Ngô a vécu un certain temps dans un village habité par des Hmong qui avaient dû quitter des régions de haute altitude dans les années 1990. Compte tenu de la promesse de recevoir de meilleures terres agricoles, ils s'étaient rapprochés des voies de communication, mais n'en avaient retiré qu'un avantage négligeable. Les responsables du gouvernement vietnamien, cependant, leur reprochent leur pauvreté, car, disent-ils, les Hmong refusent de s'intégrer pleinement dans le système du marché libre. Cette attitude a contribué à cultiver chez les Hmong une méfiance envers les dirigeants vietnamiens.

Le 2^e chapitre décrit les premières conversions des Hmong du Vietnam au protestantisme, grâce à la prédication de John Lee par le biais d'émissions de radio soutenues par la Far East Broadcasting Company. Lee a volontairement utilisé l'histoire du peuple Hmong, qu'il a interprétée en usant d'un vocabulaire chrétien dans le cadre de sa prédication. La culture Hmong intégrait déjà un récit de la Chute, et Lee prêchait qu'il était possible de revenir au « dieu du Ciel » par Jésus-Christ (44-46). C'est en 1991 que FEBC a entendu pour la toute première fois parler des conversions de Hmong, lorsqu'un journal vietnamien a déploré le fait que tant de Hmong soient devenus chrétiens suite à la radiodiffusion de la FEBC. Au début des années 1990, les autorités vietnamiennes ont tenté de créer des obstacles à ces conversions, mais sans succès.

Le 3^e chapitre souligne le fait que le caractère transnational de la culture Hmong est un facteur important à la conversion des Hmong au protestantisme. Les protestants de la diaspora Hmong aux États-Unis et dans d'autres pays ont un zèle missionnaire que Ngô attribue à leur découverte de la vie moderne hors des frontières d'Asie du Sud-Est. Celui-ci se traduit par un engouement à prendre part à l'évangélisation de leur ancienne patrie. Cependant, Ngô constate que ce zèle est à double tranchant. À mesure qu'ils présentent le réseau Hmong transnational de protestants aux Hmong résidant au Vietnam, les Hmong qui reviennent en tant que « missionnaires » introduisent également des modes de vie caractéristiques au monde moderne développé. Elle en conclut que les Hmong protestants au Vietnam auront du mal à maintenir des formes de vie traditionnelles au fil du temps.

Dans le 4^e chapitre, l'auteur évoque la suspicion selon laquelle le protestantisme et le millénarisme apocalyptique iraient de pair. Ngô raconte que l'un de ses contacts avait d'abord entendu prêcher à la radio, puis avait répondu au battage eschatologique local en 1990 en cessant de cultiver pendant un certain temps. En 1992, lorsque l'animateur de la radio a demandé aux chrétiens d'entrer en contact avec une église de Hanoi, il a trouvé des sources chrétiennes en

Hmong et a brûlé son autel ancestral au cours d'une cérémonie qu'il a célébrée avec tous ses descendants (85-87). Cette histoire n'a rien d'un cas isolé et manifeste une tendance millénariste de la culture Hmong qui peut être combinée avec le christianisme moyennant un « petit ajustement [religieux] » (95). Mais le millénarisme n'est pas une bête apprivoisée. Pas plus tard qu'en mai 2011, un groupe important composé en partie de Hmong protestants s'est rassemblé dans la région éloignée de Mừng Nhé. Ce rassemblement a été en partie provoqué par la prophétie d'Harold Camping au sujet du retour imminent de Christ. Ngô en a conclu que le protestantisme ne pouvait contenir le millénarisme Hmong. Tout au long du chapitre, elle remarque, cependant, que de nombreux protestants Hmong nient l'aptitude de ce millénarisme radical à constituer une force directrice. Dès 1992, les contacts de Ngô ont commencé à interagir avec le protestantisme traditionnel. Ngô a même rendu visite à un groupe religieux en 2007 qui l'a interrogée afin de s'assurer qu'elle n'était pas une prédicatrice apocalyptique (99).

Dans le 5^e chapitre, l'auteur examine les motivations concrètes qui ont incité les Hmong à se convertir au christianisme. Particulièrement au début des années 2000, cette conversion offrait un certain nombre d'avantages économiques, à savoir : en finir avec les coûteux rituels des chamanes, éliminer le paiement de la dot de la fiancée et adopter un mode de vie plus sain. Ngô en conclut que les tentatives du gouvernement vietnamien visant à faire évoluer la culture Hmong ont échoué, ouvrant plutôt la voie au développement d'autres formes identitaires. Le christianisme, qui porte un message transnational, offre la base d'un programme identitaire allant au-delà du rang de citoyens de seconde zone auquel les Hmong vietnamiens se voient relégués.

Le 6^e chapitre traite en détail des négociations complexes entre l'Église et l'État chez les Hmong. Une surveillance et une pression sans relâche ont obligé la plupart des Hmong protestants à se réunir quasiment en secret au cours des années 1990. Lorsque l'enregistrement de l'Église a été autorisé en 2004-2005, Ngô rapporte que les autorités ont refusé à de nombreuses familles le droit de se joindre aux services, sous prétexte qu'elles n'étaient pas officiellement enregistrées dans la communauté. Les services de culte étaient sous haute surveillance et devaient se dérouler exactement tel que c'était défini. Les Hmong protestants ont été également confrontés à la pression des Hmong non chrétiens. Et l'animosité familiale demeure, car les protestants refusent de participer aux rituels funéraires dans lesquels des animaux sont sacrifiés.

Le 7^e chapitre comporte une analyse de l'évolution de la position morale des Hmong protestants, en particulier en ce qui concerne la sexualité. La conversion protestante a visiblement eu des répercussions sur les fréquentations amoureuses et le mariage. Les chrétiens se prononcent à l'encontre des relations amoureuses secrètes allant souvent de pair avec des relations sexuelles avant le mariage. Les chrétiens ne pratiquent pas le paiement de la dot et désapprouvent la tradition de l'enlèvement de la fiancée (souvent un événement orchestré). Le vocabulaire Hmong désignant le péché sexuel personnel a même été élargi par le protestantisme, bien que Ngô ne soit pas certaine de ce que cela pouvait impliquer. En bref, « le questionnement intérieur,

l'introspection et la notion du péché semblent compter parmi les aspects les plus importants de la contribution protestante » (161).

Les missiologues et les théologiens évangéliques trouveront, dans ce texte, des ressources venant compléter d'autres études sociologiques qui se rapportent à la conversion des groupes ethniques minoritaires. Ngô résiste à l'envie de réaliser un récit purement politique pour expliquer la conversion Hmong. Elle est plus favorable au récit d'une trajectoire culturelle en lien avec le monde développé contemporain. Le protestantisme fournit une avancée remarquable dans l'évolution des Hmong vers des structures identitaires modernes ; une avancée que ni le communisme vietnamien ni la religion traditionnelle Hmong n'ont jamais pu apporter. Bien que ces faits permettent d'expliquer certains aspects de la conversion, les raisons pragmatiques ne tiennent pas compte de la ténacité de nombreux croyants Hmong face à la persécution du début des années 1990. Dans une déclaration surprenante, Ngô compare les récits de conversion des années 2004-2005 avec ceux de 2007-2008. Certaines personnes interrogées avaient exprimé en 2005 que les considérations d'ordre pragmatique étaient les plus importantes (par exemple, la suppression de la dot). Or, de nouveau interrogées en 2007, ces mêmes personnes ont invoqué la supériorité du protestantisme en tant que système de croyance (103). Cet aperçu est destiné aux missiologues et aux missionnaires qui forment des disciples. Brûler son autel ancestral n'était, pour les Hmong, que le début de leur conversion et de leur maturation dans la foi chrétienne.

Le travail fourni par Ngô offre une opportunité aux évangéliques de réfléchir sur la nature observable, culturelle et même politique, de la conversion. La reconnaissance des églises Hmong rassemblées au sein d'un Vietnam communiste témoigne de la puissance du message chrétien qui se poursuit de nos jours. Dans le même temps, ce recueil d'expériences de conversion des Hmong souligne la multiplicité des étapes qui sont nécessaires à l'évolution de l'identité de tout en chacun. La façon dont on confesse Christ, au début, peut évoluer après avoir réfléchi et s'être engagé dans les Écritures et auprès de la communauté chrétienne mondiale. L'étude réalisée par Ngô rappelle aux évangéliques qu'une diversité de facteurs humains entre dans le processus de la conversion chrétienne et constitue une ressource précieuse qui a permis l'enregistrement de ce récit parmi les Hmong.

Jonathan Hoglund
Vietnam

Paas, Steve. Christianity in Eurafrica: A History of the Church in Europe and Africa (Le Christianisme en Eurafrique : Histoire de l'Église en Europe et en Afrique). Wellington, Afrique du Sud : Christian Literature Fund, 2016 ; Washington, D.C. : New Academia Publishers, 2017. 554 pages. \$38.00, livre papier.

Cette œuvre de Steven Paas ne constitue pas seulement un ouvrage, mais deux manuels documentés par de nombreuses notes, accompagnés d'une bibliographie bien étoffée, et reliés en un seul volume. L'un traite de l'Histoire fondamentale de l'Église hors des frontières de l'Afrique et l'autre relate une histoire ayant trait à l'Église d'Afrique. L'ouvrage commence par un long essai historiographique, intitulé *Characteristics of Church History (Caractéristiques de l'histoire de l'Église)*, dans lequel Paas présente les fondements de l'étude de l'Église, en y intégrant judicieusement la vision qui lui est propre. Dans sa définition de l'étude de l'histoire de l'Église, l'auteur indique clairement que ce livre est écrit du point de vue d'un providentialiste : Dieu est entièrement aux commandes de l'Histoire (pp. 22-24). Paas reprend plus loin cette idée, où il déclare : La main de Dieu a préparé le monde à recevoir l'Évangile de Jésus-Christ (p. 299). Par ailleurs, l'étude est menée de manière à permettre à l'étudiant de percevoir, entre autres leçons importantes, les tentatives de Satan visant à détruire l'Église (p.34). Dans cet essai introductif, Paas a également écrit une section informative d'un équilibre remarquable quant aux diverses manières d'aborder l'Histoire du christianisme africain. Cette section se révèle d'une grande utilité, car elle vient notamment en aide à ceux qui ne connaissent pas la littérature générale ni les approches utilisées dans l'étude du christianisme africain. À cela s'ajoute une critique sommaire des différents ouvrages se rapportant au christianisme africain. La prolongation de son service en tant que missionnaire et enseignant en Afrique l'a bien aidé dans cette tâche. Comme pour toutes les grandes sous-sections de ce livre, une bibliographie très complète et utile achève l'essai historiographique.

En tant qu'auteur réformé, Paas amorce son exposé en retraçant l'Histoire de « l'Église de Dieu » depuis le Jardin d'Éden. Or, il note ensuite qu'au moment de l'Incarnation, « l'Église a commencé à se manifester en tant que l'Église de Christ », et elle est devenue un « témoin universel » de Christ à la descente du Saint-Esprit au moment de la Pentecôte » (p.50). Heureusement, et contrairement à la plupart des manuels d'histoire de l'Église en langue anglaise, cette première moitié de l'ouvrage de Paas, intitulée *From Galilee to the Atlantic (De la Galilée à l'Atlantique)*, fournit des informations intéressantes quant à l'Église hors des frontières de l'Europe occidentale et ne consacre pas un nombre excessif de pages à retracer surtout l'Histoire du christianisme en Amérique. Par conséquent, la première moitié de ce livre est un bon choix pour les anglophones qui enseignent ailleurs qu'aux États-Unis, ou pour ceux qui souhaiteraient une approche de ce thème qui ne soit pas axée sur l'Histoire de ce pays, bien que l'écrit se concentre probablement sur le christianisme d'Europe occidentale. Paas distille les éléments essentiels de l'Histoire de l'Église chrétienne en Occident, tout en offrant à ses lecteurs des

sections bien écrites sur l'Église extérieure à l'Empire romain et, plus tard, en dehors de l'Europe occidentale.

La première section de l'ouvrage *Christianity in Eurafrica* (*Le Christianisme en Eurafrrique*) est intéressante, cependant, la véritable mine d'or se situe dans les 240 pages de l'histoire du christianisme africain, intitulées *The Faith Moves South* (La foi passe au sud). Paas a puisé dans une très grande diversité de sources, chacune étant citée explicitement et, en général, connues des seuls spécialistes africains, quand bien même elles le sont— et sont particulièrement inconnues de ceux qui n'enseignent pas ou ne mènent pas de recherches sur le thème du christianisme africain. Alors que cette deuxième grande section couvre principalement l'Histoire de la mission allant de l'hémisphère nord à l'Afrique, Paas commence bien avant l'ère de la mission moderne protestante en Afrique, en couvrant l'Histoire du christianisme dès son arrivée dans les périodes apostoliques et postapostoliques. Citant un autre auteur, il fait justice au triple héritage religieux de l'Afrique, constitué des croyances traditionnelles, de l'Islam et du christianisme (page 296). Ces trois pierres angulaires sont référencées à plusieurs reprises lorsqu'il se livre à un exposé historique du christianisme africain. Les intégrations auxquelles Pass procède constamment sont particulièrement attrayantes et utiles pour le lecteur. En effet, il intègre régulièrement le christianisme africain non seulement dans le contexte religieux, d'une époque à l'autre, mais aussi au sein des contextes politiques et culturels. Ainsi, le lecteur parvient également à se situer dans l'Histoire, la politique et les cultures africaines, autant qu'on peut l'être à la lecture d'un texte d'enquête. Cela se révèle particulièrement utile pour les lecteurs de l'hémisphère nord ou les lecteurs occidentaux n'ayant que peu —voire pas— de connaissances exactes quant à tel ou tel aspect de l'Histoire, de la spiritualité ou des cultures africaines. Ceci dit, ce manuel serait également tout à fait approprié pour tous ceux qui enseignent dans un contexte africain moderne, du fait que les deux livres sont regroupés en un seul volume.

Le Christianisme en Eurafrrique est un ouvrage que nous recommandons à tout lecteur ou enseignant de l'Histoire du christianisme à la recherche d'une vision plus juste du monde, afin de compléter sa bibliothèque en langue anglaise.

Les universités théologiques et les séminaires devraient également faire de la place à cet ouvrage dans les collections de leur bibliothèque et ce manuel devrait faire l'objet d'une attention très particulière, voire devenir incontournable pour tous ceux qui enseignent l'Histoire de l'église relative à l'un des pays du continent africain.

T. J. Marinello
Netherlands

Plueddemann, James E. *Leading across Cultures: Effective Ministry and Mission in the Global Church.* (Leadership à travers les cultures : pour un ministère et une mission efficaces au cœur de l'Église mondiale) Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009. 230 pages. \$22.00, livre papier.

Mon équipe vivait sur le terrain, dans la Corne de l'Afrique. Pendant des mois, nous avons prié et tout préparé pour servir et aimer une communauté d'orphelins. Sous la direction de notre responsable national, nous avons chargé le véhicule dès le premier jour et voyagé en toute hâte pendant quarante-cinq minutes, traversant un paysage composé de demeures misérables et d'une végétation luxuriante, pour aller à la rencontre de ces précieuses vies faites à l'image de Dieu. À notre arrivée, aucun sourire ne nous a fait accueil. Effectivement, aucun enfant n'était en vue, et ils n'étaient même pas présents sur place. « Les enfants sont absents en journée », a déclaré le directeur. « Ils sont à l'école ».

Où situer la rupture de communication ? N'étais-je pas en collaboration étroite depuis des mois avec notre responsable national, pour m'assurer qu'il existait réellement un besoin à l'orphelinat et que le plan était bien en place ? Pourquoi avons-nous parcouru près de treize mille kilomètres ? J'avais préparé mon équipe à accueillir l'inattendu, mais en tant que responsable, j'étais moi-même à présent irritée. Et mon irritation n'a fait que croître lorsque j'ai appris que notre responsable national savait que les enfants ne seraient pas là, mais n'avait pas voulu nous le dire de peur de nous peiner.

Éperonnée par cet épisode ainsi que d'autres semblables, j'ai lu *Leading across Cultures* (*Leadership transculturel*) de James Plueddemann et j'ai saisi que les dilemmes que j'avais connus en Afrique de l'Est tenaient en partie à un décalage entre les attentes culturelles et les approches du leadership. Mon approche du ministère, axée sur des objectifs, était confrontée à une culture orientée vers une relation « aimante » réticente à me blesser par de « mauvaises nouvelles » (voir 23, chapitre 5). De plus, ma culture de contexte faible, qui cherche à minimiser l'imprécision et se nourrit d'une planification détaillée comme d'une communication exacte, était aux prises avec l'ambiguïté d'une culture de contexte fort, familière avec l'inconnu, prête à faire bon accueil à toute nouveauté dernier cri, et menant sa vie au jour le jour plutôt que d'une manière rythmée par le calendrier (voir 23-24, chapitre 8). Avec l'aide de Plueddemann, j'apprends combien une profonde humilité et une souplesse de leadership sont impératives pour exercer un ministère interculturel efficace.

Un missionnaire chrétien est, par nature, quelqu'un qui proclame l'Évangile et forme des disciples, quelle que soit leur culture (13, 47). Actuellement, c'est au cœur des pays les plus pauvres de l'hémisphère Sud que l'Église vit la plus forte croissance (Amérique latine, Afrique et pays en voie de développement en Asie), ce qui signifie que les Occidentaux désireux de répondre efficacement à la Grande Commission se doivent de devenir partenaires d'autres cultures y prenant déjà une part active. L'ouvrage de Plueddemann est conçu afin de permettre

aux dirigeants issus de cultures différentes de servir côte à côte dans un ministère efficace pour la gloire de Dieu et ainsi de renforcer son Église multiethnique (12, 15). Les idées et conseils de l'auteur ont fait leurs preuves, car il apporte à son livre une expérience d'un demi-siècle de leadership axé sur la mission. Il a œuvré pour l'organisation SIM en tant qu'éducateur missionnaire au Nigeria pendant treize ans, il a servi en tant que professeur des ministères pédagogiques à Wheaton College Graduate School pendant treize ans, en tant que directeur international de SIM pendant dix ans, et en tant que professeur d'études interculturelles à Trinity Evangelical Divinity School pendant quatorze ans.

Après l'introduction, la première partie comprend trois chapitres traitant de l'influence de la culture sur la théorie et la pratique du leadership dans une église mondialisée. Le 1^{er} chapitre souligne à quel point le leadership interculturel nécessite que la philosophie et la pratique soient ancrées dans la fidélité à la Bible et la flexibilité culturelle (28). Le 2^e chapitre donne un aperçu du parcours de Plueddemann dans le domaine du leadership interculturel, en se concentrant particulièrement sur ses dix ans et demi passés en Afrique de l'Ouest et sur ses dix ans en tant que directeur international de SIM. Le 3^e chapitre explique pourquoi « le développement du leadership se trouve au cœur des missions mondiales » (47), en insistant sur le fait que les missions sont par nature interculturelles et orientées vers la formation de disciples. Ce dernier point m'a permis de mieux estimer à leur valeur des agences telles que Learning Resources International et Training Leaders International, qui se consacrent à sortir les gens de la famine théologique en équipant les leaders autochtones afin qu'ils puissent étudier, pratiquer et enseigner la Parole de Dieu avec efficacité.

La deuxième partie constitue le corps de l'ouvrage et se consacre à quelques recherches en cours, mesurant l'impact de la culture sur les valeurs du leadership. Après avoir souligné, dans le chapitre 4, la nécessité de faire la distinction entre les directives bibliques de leadership et les préjugés culturels, les chapitres 5 à 8 abordent un certain nombre de valeurs culturelles contrastées, qui créent souvent des tensions au sein des équipes multiculturelles (voir 22-24). C'est dans ces chapitres que j'ai trouvé l'aide la plus adéquate pour évaluer mes propres aptitudes de dirigeant en m'adaptant aux spécificités de la culture. Premièrement, *les cultures de contexte faible*, telles que celle dont je suis issue, sont axées sur des concepts, orientées vers des objectifs, résistent au changement et valorisent l'individualisme ; au contraire, *les cultures à contexte fort* de l'Afrique de l'Est et d'ailleurs sont sensibles au monde réel qui les entoure, elles sont orientées vers les relations, accueillent le changement et valorisent la communauté (chapitre 5). Deuxièmement, de plus en plus, les Occidentaux valorisent une *distanciation hiérarchique* minimisée, ce qui minimise les symboles de statut et les inégalités entre les personnes ; cependant, de nombreuses cultures de l'hémisphère Sud continuent de valoriser une *distanciation hiérarchique* intégrale, qui maintient les niveaux de préjugés de classe en établissant une distinction entre ceux qui ont le pouvoir et ceux qui ne l'ont pas, que ce soit en raison des antécédents familiaux, de l'éducation, de la richesse ou autre (chapitre 6). Étant donné que bon

nombre de personnes dans des lieux tels que l’Afrique prêtent systématiquement un statut élevé aux Occidentaux, les missionnaires venus d’Occident doivent veiller à ne pas aller au-delà de l’appel qu’ils ont reçu de Dieu afin qu’on les considère comme des serviteurs et non des rois ; ils doivent aussi chercher à faire en sorte que justice soit rendue aux opprimés et contester prudemment tout préjugé de classe malsain présent dans d’autres cultures. Troisièmement, pour compléter le proverbe africain suivant : « Si tu veux aller vite, marche seul, mais si tu veux aller loin, marchons ensemble ». (114), il est facile de constater que certaines cultures valorisent *l’individualisme* alors que d’autres valorisent le *collectivisme* ou la *communauté* (chapitre 7). Contrairement à l’Occident, qui est très individualiste, la plupart des sociétés du monde placent les intérêts du groupe au-dessus de leurs intérêts personnels. Ici, Plueddemann appelle les dirigeants à abandonner l’individualisme égocentrique, le collectivisme centré sur le noyau familial et le collectivisme ethnocentrique pour adopter un « collectivisme mondial théocentrique » et un « individualisme centré sur les principes » à travers lesquels ils considèreraient les individus, les familles et les nations entières en tant qu’objets de l’amour de Dieu et des participants potentiels au peuple multiethnique de Dieu (123-24). Enfin, les dirigeants issus de cultures à faible contexte ont une *faible tolérance à l’ambiguïté* et cherchent donc à minimiser l’incertitude et l’insécurité au moyen de lignes de conduite, d’une planification et de calendriers ; en revanche, les cultures à contexte fort démontrent une *grande tolérance à l’ambiguïté* et vivent une vie moins marquée par le stress, un rythme plus lent et souvent un respect moindre vis-à-vis des lois (chapitre 8). Il est facile d’imaginer le conflit qui adviendrait entre un dirigeant aimant l’ordre, la cohérence, la structure et les procédures et un dirigeant qui accepte l’incertitude comme une partie normale de la vie. Compte tenu de cela, plus une agence missionnaire devient multiculturelle, plus elle doit adopter un regroupement de type fédéral autour d’une vision commune et des valeurs fondamentales, mais décentralisé par rapport aux activités spécifiques qui se déroulent sur le terrain (138-41). Tel que Plueddemann l’a noté précédemment : « Il est difficile de prendre des décisions pour l’Afrique assis sur son fauteuil dans un bureau climatisé situé à dix mille kilomètres. J’avais besoin de faire confiance au Seigneur, et j’avais aussi besoin de faire confiance aux dirigeants vivant au plus du terrain. . . Les décisions doivent être prises à proximité de l’endroit où elles seront mises en œuvre » (41). En résumé, Plueddemann suggère que les cultures à fort contexte « valorisent communément *la distanciation hiérarchique forte*, le collectivisme, la tolérance de l’ambiguïté et le souci des relations interpersonnelles », tandis que les cultures à faible contexte « favorisent une *distanciation hiérarchique minimisée*, cherchent à éradiquer l’incertitude et sont plus axées sur le terrain » (155).

La troisième partie aborde la question du croisement entre la vérité biblique universelle de Dieu et les diverses valeurs culturelles. Le point clé ici est l’insistance de Plueddemann sur le fait que, tandis que les Écritures stipulent le but ultime du leadership et énoncent une compréhension élémentaire de la nature de la réalité, elles ne prescrivent pas de style de leadership (149). Le

chapitre 9 souligne que, alors que les valeurs de leadership varient en fonction de la culture, la Bible nous enseigne ce qu'elles devraient être (157). Ainsi, les Écritures nous enseignent que le but ultime du leadership est de glorifier Dieu en amenant les gens à une pleine relation avec lui et que le but essentiel de ce leadership est d'orienter le développement des gens d'une manière qui les amène à Jésus (161-63). Le chapitre 10 ajoute l'information suivante : au lieu d'être dictatoriaux ou excessivement passifs, les dirigeants doivent adopter une approche consultative, moyennant laquelle ils s'efforcent, d'une manière proactive, d'influencer le processus de prise de décision, tout en prenant des décisions finales par consensus (174-75). Plueddemann déclare également que la mission du leadership est d'orienter la croissance des personnes par le travail de modelage, l'enseignement et la prière pour faire grandir les relations fraternelles au sein de l'église (177-79).

La section finale, la quatrième partie, propose une mise en application des notions de la Bible et de la culture aux questions pratiques exprimées par les missions mondiales et l'Église mondiale. Le chapitre 11 aborde le processus de développement de la vision et de la stratégie (voir les questions clés au point 196), puis le chapitre 12 souligne à nouveau le besoin de former des dirigeants axés sur le monde, qui perçoivent celui-ci à travers le regard de Dieu. Le livre se termine par un épilogue qui nous met en garde — nous, ou les dirigeants interculturels dont nous sommes partenaires — contre notre aisance à ignorer nos propres valeurs culturelles ainsi que nos propres présomptions bien dissimulées (212). Il avertit également les dirigeants de veiller à ne pas croire que leurs valeurs et leurs approches du leadership sont nécessairement meilleures que les autres.

Le parcours que j'ai moi-même effectué vers la célébration du christianisme mondial et dans mon service de leader interculturel n'a pas duré au-delà d'une décennie. J'aspire profondément à demeurer disponible à l'apprentissage et à diriger de manière efficace, quelle que soit la culture. Je suis donc très reconnaissant envers Plueddemann pour avoir su capter, dans la rédaction de ce livre, toute la sagesse de ses années de leadership interculturel et de formation au ministère. Comme toute personne tenant pour scripturale l'idée que Christ est d'autant mieux glorifié qu'hommes et femmes jouent des rôles complémentaires dans l'Église et au foyer, le soutien indéfectible de Plueddemann à l'égard du leadership exercé par les femmes dans tous les domaines au sein l'Église ne m'a posé que quelques problèmes tout au plus (174, cf. 21, 42–44, 56, 138 à 39). Néanmoins, j'ai beaucoup apprécié l'insistance sur la nécessité qu'hommes comme femmes s'engagent activement dans le leadership et le ministère interculturels. Ayant grandi dans un contexte où la tolérance à l'ambiguïté était faible et valorisant la définition d'objectifs, l'individualisme et la courte distance hiérarchique, Dieu m'aide à présent à apprendre comment diriger efficacement mes frères et sœurs qui vivent dans la Corne de l'Afrique, ont une forte tolérance à l'ambiguïté et valorisent naturellement les relations de préférence à la planification, la collectivité plus que l'individu et la distinction hiérarchique. Le travail de Plueddemann m'a aidé

à réfléchir davantage à la manière de promouvoir le leadership à travers les différentes cultures, pour la gloire du Christ et le bien de son peuple multiethnique.

Jason S. DeRouchie
Minnesota, États-Unis

Qureshi, Nabeel. Answering Jihad: A Better Way Forward. (Réponse au Jihad : une meilleure voie pour aller de l'avant) Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016. 173 pages. \$16.99, livre papier.

Dans *Answering Jihad (Réponse au Jihad)*, Nabeel Qureshi aborde la tâche difficile d'expliquer quelles sont les racines du Jihad moderne. Cet ouvrage comporte un récit très personnel de l'auteur qui explore les traditions concernant la vie de Mahomet telles que présentées dans le Coran et le Hadith. Issu d'une famille musulmane dévote, Qureshi a grandi dans la compréhension que l'Islam était une « religion pacifique ». Il a entendu cette rhétorique de la plupart des autres musulmans, y compris des imams et des politiciens. Cependant, de telles affirmations sont démenties par le terrorisme perpétré au nom d'Allah. Alors, Qureshi a commencé à enquêter personnellement sur les origines de l'Islam. Ses recherches l'ont amené à la conclusion que les fondements de l'Islam enseignaient effectivement la violence. Les djihadistes sont des musulmans sérieux, qui sont retournés aux sources, et nous pourrions faire une sorte de parallèle entre eux et la Réforme protestante survenue au XVI^e siècle. Néanmoins, Qureshi met les lecteurs au défi de ne pas répondre à la violence par la violence, mais de chercher une voie meilleure, en témoignant de l'amour chrétien envers nos prochains musulmans.

Dans ses remarques introductives, Qureshi explique qu'il a longtemps évité d'écrire un livre à propos du Jihad, car il sentait que ce thème était « si chargé que le seul fait d'aborder le sujet ne pouvait que rendre ses intentions suspectes ». Il avait choisi de partager ses opinions plutôt que d'écrire un livre. Cependant, la récente escalade de violences perpétrées par des islamistes radicaux à travers le monde l'a poussé à écrire *Réponse au Jihad*.

Il explique que l'Islam trouve ses origines dans la vie de Mahomet. Bien qu'il existe des milliers de sources se rapportant à la vie et aux paroles de ce dernier, c'est dans le Coran que se trouvent les renseignements les plus fiables, ainsi que dans les Hadiths (citations traditionnelles auxquelles appartiennent la *sunnah*, ou actes de Mahomet selon la tradition islamique). À sa grande déception, Qureshi a découvert que la vie de Mahomet était devenue de plus en plus marquée par la violence et l'agression à mesure qu'il accroissait son pouvoir. Les enseignements coraniques à propos de la paix ont été enregistrés dans les premières années de la prédication de Mahomet (les treize premières années). La méthode herméneutique musulmane traditionnelle

soutient l'affirmation selon laquelle les écrits plus tardifs abrogent ceux plus anciens. Ainsi, les propos violents enregistrés ultérieurement dans le Coran annulent les paroles pacifiques précédentes. Lorsque Qureshi a étudié le Hadith, cela n'a fait que le renforcer dans cette conviction. Il en est arrivé à la conclusion inéluctable que l'Islam était fondé sur des actions et des enseignements violents et agressifs.

L'objectif de groupes tels que ISIS, *Al-Quida et Boko Haram* est de ramener l'Islam à un califat (une gouvernance mondiale unique pour tous les musulmans) et de provoquer l'avènement de la fin des temps. Les moyens violents sont destinés à honorer leur perception des exemples et des enseignements mahométans, tout en se polarisant sur les valeurs des fondamentalistes musulmans et en y apportant des clarifications. Selon Qureshi, cette vision du monde fait écho aux actions et aux enseignements de Mahomet au cours des dix dernières années de sa carrière. Des pratiquants plus modérés de cette religion pourraient donner à l'Islam une orientation différente à celle que Mahomet semble avoir indiquée dans les dernières années de sa carrière.

Pour Qureshi, le fait de prendre conscience que c'étaient les radicaux qui se comportaient de la manière la plus conforme à sa religion natale a provoqué une crise de foi. Il s'est senti poussé à prendre une décision « à trois volets » : apostasier et quitter l'Islam, réimaginer l'Islam pour en faire une religion paisible libérée de ses origines violentes, ou adopter le Djihadisme fondamentaliste. Qureshi a choisi de délaissier son arrière-plan musulman et de devenir chrétien. Il raconte cette histoire dans un livre précédent intitulé *Seeking Allah, Finding Jesus* (publié en français sous le titre *À La Recherche d'Allah, J'ai Trouvé Jésus*) (Zondervan, 2016).

L'ouvrage *Réponse au Djihad* comporte trois parties et chacune d'entre elles est composée de six chapitres. Chacun de ces chapitres pose une question différente et donne une réponse. La première partie explique les origines mahométanes du Djihad. La 2^e partie explore le Djihad tel qu'il se manifeste aujourd'hui. La 3^e partie aborde le « Djihad dans un contexte judéo-chrétien ». Bien que l'ensemble du travail vise à aider les non-initiés à comprendre l'Islam, cette section est particulièrement utile à un lecteur chrétien. Qureshi pose deux questions et y répond : « Comment le Djihad se situe-t-il par rapport à la guerre de l'Ancien Testament ? » Et « Comment le Djihad se situe-t-il par rapport aux croisades ? » La partie centrale du livre conclut en exhortant les lecteurs à considérer leurs voisins musulmans avec amour et compassion, plutôt qu'en utilisant la violence. Cette « meilleure voie » est fondée sur les enseignements de Christ, tels que le Sermon sur la montagne.

Les quatre annexes présentent des informations contextuelles complémentaires : une chronologie de l'Islam, « Les paroles de Mahomet à propos du Djihad » (les versets originaux du *Sahih al-Bukari*), la réponse à la question suivante : « Qu'est-ce qu'un califat ? » ainsi que des détails se rapportant à la secte musulmane Ahmadi. L'annexe B, dans laquelle l'auteur présente le recueil des versets incitant à la violence Djihadique qu'il a cités tout au long du livre, est particulièrement utile pour ceux qui n'ont jamais lu de documents de sources islamiques. Le livre se termine par un glossaire de termes islamiques et un aperçu du travail suivant de Qureshi, le

plus long et le plus important, intitulé : « *No God but One: Allah or Jesus ?* » (Un Dieu unique : Allah ou Jésus ?) (Zondervan, 2016).

L'intention de Qureshi est de dispenser un enseignement aux néophytes. *Réponse au Djihad* est d'une lecture facile pour tout lecteur n'ayant lu que peu voire aucun ouvrage de fond sur ce thème. Qureshi argumente ses hypothèses par des citations et d'autres références provenant de matériaux sources. Il écrit dans un style très simple, tout en élaborant un argument logique convaincant. L'ouvrage, bien que relativement bref, regorge d'informations à propos des musulmans et de la religion islamique. Il permettra à la plupart des lecteurs de mieux comprendre l'Islam, en général, et surtout les fondamentalistes islamiques radicaux.

Si l'Islam est une « religion de paix », la violence perpétrée par des groupes et des individus y a autant sa place qu'un éléphant dans un magasin de porcelaine. Bien que Qureshi aborde la question avec franchise, sa compassion envers les musulmans offre une touche de nouveauté par rapport aux discours populaires, craintifs et réactionnaires sur l'Islam. En lisant son œuvre, on peut se demander quelles autres ressources utiles Qureshi aurait pu produire pour l'Église, s'il n'était pas décédé si jeune d'un cancer en 2017, à l'âge de trente-quatre ans.

Rex Shaver

North Carolina, États-Unis

Shipman, Mike. *Any-3: Anyone, Anywhere, Anytime*. (Any-3 : N'importe qui, n'importe où, n'importe quand) Monument, CO: WIGTake Resources, 2013. 152 pages. \$14.95, papier.

La croissance de l'Islam dépasse celle de toute autre religion dans le monde aujourd'hui. Un tel développement a de multiples répercussions sur la communauté mondiale. Pour les chrétiens, cela implique d'être de plus en plus exposés à l'islam ainsi qu'en contact avec des musulmans. Par conséquent, la perspective d'éveiller les adhérents de l'Islam à l'Évangile n'a pas simplement un intérêt missiologique, mais il s'agit d'une réalité existentielle touchant pratiquement tous les disciples du Christ.

Dans ce bref ouvrage *Any-3: Anyone, Anywhere, Anytime* (Any-3 : N'importe qui, n'importe où, n'importe quand), Mike Shipman aborde cette situation en proposant un manuel destiné aux conversations d'évangélisation avec des musulmans. Son travail vise à porter vers l'action, mais aussi à normaliser et à simplifier le partage d'Évangile. À bien des égards, le présent ouvrage souligne l'urgence et la possibilité d'atteindre l'objectif, tel que sous-entendu dans le sous-titre : *Lead Muslims to Christ Now ! Conduisez dès maintenant des musulmans à Christ !*)

À la base, le livre précise en quoi consiste un engagement à partager l'Évangile avec n'importe qui, n'importe où, à n'importe quel moment. Plus précisément, la stratégie est axée sur l'équipement des chrétiens pour évangéliser les musulmans, bien que l'auteur suggère que la

méthode est adaptable à n'importe quel public cible. Ceci s'explique par le fait que le livre tire son origine, d'après les propos de l'auteur lui-même, du modèle de témoignage décliné par Jésus (25), que l'on retrouve dans sa conversation avec la Samaritaine en Jean 4.

Sur la base de cet exemple, Shipman présente les cinq étapes fondamentales à toute rencontre évangélique : 1) établir le lien, 2) poursuivre vers une conversation à propos de Dieu, 3) se référer au péché de l'auditeur, 4) présenter l'Évangile et 5) solliciter une réponse. L'essentiel du livre décline ces étapes via la méthode *d'Any-3*, en y incluant de nombreux témoignages évangéliques auprès du monde musulman qui ont été couronnés de succès. Les chapitres suivants proposent des suggestions visant à organiser des ateliers *Any-3* ainsi qu'une version abrégée de conseils destinés au suivi, à la formation de disciples et à l'implantation d'églises.

Il ne fait aucun doute que la méthode *Any-3* soit à recommander. Tout d'abord, l'ouvrage de Shipman regorge de références bibliques. Bien que cela ne soit pas expressément énoncé, l'auteur émet l'hypothèse évidente selon laquelle, dans toute conversation évangélique, l'autorité procède des Écritures. Si cela peut sembler insignifiant, ce détail représente une amélioration notable par rapport aux autres ouvrages de ce genre visant les musulmans. Shipman ne fait pas appel à l'autorité du Coran. Il ne se borne pas à se lancer dans une discussion sur la révélation partagée ou naturelle. Sa méthode et son message ont pour fondement les Écritures.

Any-3 a par ailleurs l'avantage d'être simple et facile à mémoriser, sans que le message devienne stéréotypé. Shipman apporte des exemples de dialogue évangélique, et il encourage la conversation et l'écoute active de la part du témoin. Sa méthode évite également de tomber dans le piège de se limiter à proposer. Au lieu de cela, elle vise à évangéliser à travers le récit.

Une telle mise en avant supprime la prédication unilatérale ou les idées abstraites de la discussion évangélique. Lorsque la méthode *Any-3* est correctement suivie, elle réussit à attirer les gens engagés, en les écoutant et en communiquant des récits faciles à retenir et des concepts compréhensibles. Dès le début, la méthode Shipman cherche à dresser des passerelles et à découvrir les points communs. Cependant, concernant la question de l'Évangile, il conserve également des distinctions précieuses. Ceci confirme l'une des expressions clés d'*Any-3* dans le dialogue évangélique : « Je crois en quelque chose d'autre ». Une distinction aussi claire ne va pas toujours de soi.

Dans un livre faisant la promotion de l'évangélisation à n'importe quel moment et avec n'importe qui, il ne devrait pas être surprenant de trouver un correctif concernant les excuses courantes qui sont invoquées pour ne pas partager l'Évangile. Ici, Shipman se montre direct, et peut être considéré comme étant rébarbatif par certains. Mais son diagnostic est surtout précis. La rencontre de Jésus au puits avec la femme dissipe le mythe commun selon lequel l'évangélisation ne peut se produire que dans le contexte d'une relation de confiance. Shipman défie à plusieurs reprises la sagesse dominante qui incite à croire que les missionnaires devraient, dans un contexte musulman, être surtout prudents, lents, relationnels et incarnés. Au lieu de cela, il promeut dès le début l'évangélisation et reste souvent ancré dans l'obéissance au commandement du Christ.

Un autre point fort d'*Any-3* réside dans l'inclusion d'un appel direct à une réaction, dans toute rencontre d'évangélisation. La méthode comporte un appel s'adressant à l'auditeur, qui l'invite à répondre avec foi en Christ. Pour Shipman, l'évangélisation n'est pas un simple partage d'informations. Et bien que sa description de la convocation évangélique soit parfois à la limite de la présomption et de la manipulation (103), cet accent explicite est nécessaire.

Comme c'est souvent le cas, les points forts de cette méthode résident également dans ses faiblesses. La première d'entre eux est sa simplicité. Tel que le soutient Shipman, le message profond et puissant de l'évangélisation efficace se résume à l'Évangile. L'évangélisation qui confond cet Évangile avec des méthodes plus complexes ne fait qu'affaiblir la puissance de l'Évangile (83).

Le modèle de Shipman est sans faille. Son seul axe est de présenter l'Évangile et de solliciter une réponse. Pour cette raison, il évite le débat ou l'apologétique. Il ne cherche pas à faire entendre raison à l'auditeur, mais à toujours garder le cap. Prenant Jésus comme exemple, il encourage ses lecteurs à détourner ou à reporter les questions à un moment ultérieur.

Néanmoins, tout au moins dans le cas de cet ouvrage, Shipman ne revient jamais sur ces questions. Il ne discute pas des questions majeures liées à l'identité du Fils de Dieu, ni à l'autorité et à la fiabilité des Écritures chrétiennes, ou même des questions relatives à la résurrection. De toute évidence, nous avons un précédent dans le ministère de Jésus, qui recadrerait les questions et les conversations. Cependant, il s'agissait généralement de cas où d'autres évitaient la vérité ou mettaient Jésus à l'épreuve. Bien que l'Évangile soit certainement primordial, le fait de simplifier le message au point d'éviter certaines interrogations légitimes ou de remettre à plus tard la réponse à y apporter ne conduit pas à la compréhension pas plus qu'elle ne témoigne d'amour.

Peut-être plus inquiétant, *Any-3* est construit sur une herméneutique réductionniste. Bon nombre de problèmes inhérents dans la méthode proviennent de son fondement même. Tel que nous l'avons noté, la structure du livre repose entièrement sur le récit de Jean 4. Cependant, avec tout le respect que nous devons à l'histoire rédemptrice, Jean 4 ne représente pas une conversation « évangélique » accomplie. C'est plutôt dans la prédication évangélique des Actes que nous avons des récits assez détaillés et clairs, pour ne pas en mentionner davantage. Nous avons également des preuves suffisantes des interactions et des enseignements divers de Jésus qui montrent bien que Jean 4 n'a pas lieu de devenir la pierre angulaire unique d'un système d'évangélisation.

La question se complexifie encore davantage du fait que Shipman, dans sa présentation de l'Évangile, s'appuie exclusivement sur deux récits sacrificiels. En fait, pour *Any-3*, l'ensemble de l'Évangile est encapsulé dans le thème du sacrifice expiatoire du péché. Et ceci amène Shipman à s'appuyer fortement sur les récits descriptifs des débuts de la Genèse (dont les enseignements sont plus qu'obscurs vis-à-vis du sacrifice des animaux) en tant que précurseurs du sacrifice du Christ. De toute évidence, une telle approche thématique simplifie le message de l'Évangile, mais elle suscite davantage de questions qu'elle n'apporte de réponses.

Une autre question importante a trait à la vision apparemment décisionniste adoptée par Shipman au sujet de la conversion. Dans l'esprit du sous-titre, plusieurs passages tout au long de l'ouvrage impliquent ou reconnaissent d'emblée que la décision est entièrement entre les mains du destinataire. Tout ce qu'ils ont à faire est de dire « oui » à Jésus (140). Ils sont dépeints à l'image de Lydia qui, dans le curieux montage de l'auteur, aurait « ouvert son [propre] cœur pour répondre » (103). Le texte biblique (Actes 16.14) stipule en réalité que *Dieu* a ouvert son cœur pour répondre à l'Évangile.

Tandis que Shipman soutient que Jean 4 est le reflet de la prédication apostolique de l'Évangile, sa méthode est notamment dépourvue de l'appel à la repentance que l'on trouve dans les Actes ou même dans les Évangiles. Le cas échéant, il est laissé peu de place à la question de la repentance dans Any-3. Les auditeurs sont appelés à répondre positivement à Christ, mais ils ne sont pas explicitement appelés à se détourner du péché. Faisant une lecture curieuse de Jean 4, Shipman affirme que l'invitation adressée par Jésus à la Samaritaine d'appeler son mari « indiquait clairement » l'intention de Jésus d'attirer un plus large public (31). La plupart des interprètes, cependant, perçoivent dans ses propos une révélation à la femme de sa vie de péché.

Enfin, la simplicité d'Any-3 se joue finalement dans une vision tronquée de la formation de disciples et une vision minimaliste de l'Église. Il s'agit peut-être de la partie la plus préoccupante de ce livre. Selon Shipman, la formation de disciples chrétiens est avant tout focalisée sur la multiplication des disciples. En fait, il part du concept de demeurer en Christ (en anglais : « ABIDE in Christ ») et le transforme en un acronyme qui décrit l'essentiel de l'identité du chrétien en jouant sur les lettres du terme anglais « ABIDE » : 1 = A) Demeurer en Christ, 2 = B) Évangéliser audacieusement, 3 = I) Instiller des disciples multiplicateurs, 4 = D) Développer des Églises, et 5 = E) Équiper les responsables (91). Bien que cela ne soit peut-être pas son intention, ce qui vient à l'esprit est la notion de finalité de la vie chrétienne en tant que simple expansion numérique. La fécondité en Christ est assimilée à la croissance numérique. Une telle perspective se joue alors dans la manière selon laquelle Shipman envisage de former les disciples et les réunions d'Église.

Selon la stratégie d'Any-3, les nouveaux croyants se retrouvent étrangement autour d'un court énoncé portant sur le caractère essentiel de la croissance numérique. Ils récitent aussi une profession de foi incroyablement brève et orientée vers un engagement à l'évangélisation plutôt que vers les vérités typiques et objectives d'un credo (126-27). Ces déclarations sont à dissocier de l'histoire et de la tradition chrétiennes, et ne représentent pas les valeurs de la communauté de la nouvelle alliance, au-delà d'un engagement envers une croissance rapide. En tant que tel, Any-3 est susceptible de propager un mouvement insuffisamment ancré dans les Écritures.

Sans aucun doute, de nombreux musulmans viennent à la foi en Christ, et probablement bon nombre d'entre eux doivent leur conversion à la méthode engagée et à la présentation toute simple d'Any-3. Cependant, les récits inspirants de décisions pour le Christ tout au long de ce

livre nous invitent finalement à nous interroger quant à ce que les auditeurs ont réellement décidé ainsi qu'à ce à quoi ils ont été convertis.

Elliot Clark
Minnesota, États-Unis

Stanley, Brian. *The Bible and the Flag: Protestant Missions & British Imperialism in the Nineteenth & Twentieth Centuries.* (La Bible et le drapeau : Missions Protestantes et Impérialisme Britannique aux dix-neuvième et vingtième siècles) Leicester, England: Apollos, 1990. 212 pages. Épuisé, papier.

L'ouvrage intitulé « *The Bible and the Flag* » (*La Bible et la Bannière*) écrit par Dr Brian Stanley (professeur en christianisme mondial à l'Université d'Édimbourg et directeur de son propre Centre pour l'étude du christianisme mondial) propose une analyse historique pénétrante et approfondie de l'accusation bien ancrée selon laquelle le commerçant et le « colon » suivaient le missionnaire, lui-même étant l'agent de l'impérialisme européen, travaillant main dans la main avec les puissances coloniales pour la subjugation du peuple noir et l'extension territoriale des puissances impérialistes (11). L'une des raisons pour lesquelles ce récit reste autant ancré dans la communauté chrétienne aujourd'hui tient au fait que la cinquième Assemblée du Conseil Mondial des Églises à Nairobi en 1975 a proclamé sans vergogne que les missionnaires sont venus en Afrique avec « la Bible dans une main et l'arme dans l'autre » (11). Stanley prend soin d'indiquer que cet ouvrage ne constitue pas une tentative d'exonérer les missionnaires chrétiens de toutes les accusations portées contre eux . . . ou d'exercer un jugement moral . . . [mais] de transmettre une compréhension historique éclairée des problèmes en cause » (12). Après une présentation du vaste contexte historique dans le chapitre d'ouverture, Stanley restreint le champ de son analyse aux missionnaires protestants britanniques des XIX^e et XX^e siècles et au rôle [qu'ils] ont joué dans le modèle de l'impérialisme britannique (12).

Dans le chapitre 1, Stanley retrace la genèse et le développement des arguments modernes en défaveur des missions à l'époque impériale. Premièrement, il démontre que la plupart des discussions se rapportant aux missions et à l'impérialisme avant la décolonisation en Afrique (vers les années 1960) étaient centrées sur la Chine et l'Inde et que dans les deux cas, l'accusation visant « l'impérialisme missionnaire » était motivée par des réactions nationalistes à la domination impériale britannique. Deuxièmement, Stanley expose le fait que les missionnaires présents en Afrique ne devraient en aucun cas être condamnés en tant qu'agents intentionnels de l'assujettissement des populations autochtones ni de la destruction de la culture pour le compte de l'impérialisme européen, car les premiers chefs des révolutions nationalistes en Afrique (à partir de 1957) étaient généralement favorables au christianisme et reconnaissants pour le travail réalisé

par les missionnaires en Afrique. Au contraire, il montre que cet acte d'accusation découlait de l'influence sans cesse croissante des modèles économiques socialistes et marxistes implantés en Afrique subsaharienne après 1966.

Le chapitre 2 remet en question les hypothèses modernes selon lesquelles l'exploitation participe de la nature même de l'impérialisme en intention et en effet. L'impérialisme n'était pas une pratique ou une politique monolithique. À partir du XVI^e siècle et jusqu'au milieu du XIX^e siècle, l'impérialisme européen était motivé par le désir de coloniser ou d'établir des communautés de colons blancs dans le monde non européen (par exemple, les Amériques et l'Australasie). La seconde forme, le colonialisme, se distingue de la première en ce que le pouvoir impérial impose le contrôle gouvernemental sur un territoire sans avoir recours à l'installation de populations à grande échelle (34). La colonisation s'est souvent transformée en colonialisme à mesure que l'Empire britannique s'est développé. La troisième forme d'impérialisme identifiée par Stanley est le contrôle impérial informel, dans lequel le pouvoir impérial exerçait une influence prédominante sur un territoire sans avoir recours à l'installation de populations ni à un régime politique formel (35). Cette variante de l'impérialisme est une manifestation centrale de l'impérialisme, mais qui a souvent été négligée au cours de l'histoire de l'expansion britannique. Stanley prétend qu'une évaluation précise de la relation entre les missions et l'impérialisme requiert une plus grande précision terminologique que ce que l'usage populaire actuel tend à admettre (35).

Stanley propose un modèle provisoire de l'impérialisme britannique, construit sur la « thèse de Robinson et Gallagher (1961) » qui explique les objectifs de l'expansion britannique en termes d'économie de la manière suivante :

En tant que « première nation industrielle » et « atelier du monde », la Grande-Bretagne avait besoin d'un accès sécurisé aux sources de matières premières (en particulier le coton) et de marchés garantis pour ses produits. Pendant les soixante-dix premières années du dix-neuvième siècle, où la prééminence économique de la Grande-Bretagne n'a pas rencontré de résistance, ces objectifs étaient relativement faciles à atteindre ; à la fin de l'époque victorienne, la Grande-Bretagne a découvert que sa suprématie sur le commerce mondial était plus difficile à défendre qu'à acquérir et ne pouvait être maintenue qu'en recourant de plus en plus à des méthodes visant à dominer plutôt qu'à simplement influencer (42).

L'impérialisme britannique peut se résumer à un système d'influence locale et de contrôle informel —dans lequel la Grande-Bretagne n'a pas eu recours à une implantation à grande échelle ni à un régime politique formel— afin de pouvoir simplement gérer et protéger ses droits commerciaux. Cette pratique a généralement évolué vers un gouvernement officiel et une occupation étrangère croissante pour tenter de stabiliser les crises locales qui ont submergé les autorités informelles et menacé l'activité commerciale britannique. Par exemple, l'Inde a pris une importance considérable aux yeux de la Grande-Bretagne lorsque sa prédominance pour le commerce asiatique est devenue évidente. Outre cela, l'Empire britannique comptait beaucoup

sur l'armée indienne en tant que « service impérial d'urgence » pour venir à bout des problèmes en Extrême-Orient et en Afrique de l'Est. Par conséquent, l'Inde est devenue un objectif important en soi, bien au-delà de ce qui avait été supposé initialement (42). Or, cette expansion de l'empire ne pouvait être adoptée que si elle pouvait être maintenue « à moindre coût ». Le parlement britannique a exigé que les gouvernements coloniaux recueillent des fonds auprès de la population locale. Les tensions ont alors surgi dans leurs diverses colonies. L'impérialisme britannique renfermait en elle-même la semence de sa propre destruction. L'éducation occidentale, les valeurs démocratiques et l'idéalisme chrétien ont fourni aux dirigeants nationalistes les moyens et le discours éthique pour exiger leur libération de l'emprise britannique.

Le chapitre 3 explore les motivations des missions protestantes. La première vague de missions britanniques (1780-1820) a eu pour élément déclencheur un renouveau évangélique en Grande-Bretagne qui a affaibli la tendance prédominante à l'hypercalvinisme, plutôt que l'évolution de la politique coloniale britannique ou les investissements à l'étranger. Du fait de cette évolution théologique, le calvinisme de Jonathan Edwards a été mis en œuvre dans le cadre de l'évangélisation, ce qui a conduit à la conviction croissante que Dieu utilisait les moyens de la prédication pour atteindre ses objectifs souverains. Cette conviction produisit un sentiment écrasant d'obligation de proclamer l'Évangile parmi les « païens » et adorateurs d'idoles, afin de restaurer leur relation à Dieu. Même si les missionnaires croyaient que l'Évangile devait passer en premier, ils croyaient aussi que la foi chrétienne finirait par civiliser les autochtones et faire progresser leurs civilisations afin qu'ils puissent mener une vie meilleure. Les missionnaires croyaient que ce développement favoriserait une activité commerciale saine pour la population autochtone ainsi que pour la Grande-Bretagne.

Les chapitres 4-6 offrent une analyse détaillée « sur le terrain » des diverses relations entre les missionnaires chrétiens et l'impérialisme britannique dans divers lieux géographiques. Chacun de ces chapitres est fondé sur un examen approfondi des lettres, des rapports et de documents originaux. Les quatre études de cas incluses par Stanley dans le chapitre 4 (Antilles, Le Cap de Bonne-Espérance, Inde et Chine) couvrent la période de 1790-1860 et révèlent deux motivations importantes. Premièrement, l'objectif principal des missionnaires évangéliques et de leurs partenaires internes était la proclamation de l'Évangile. Deuxièmement, les missionnaires de cette période ont été contraints de défendre les « intérêts des peuples autochtones » face à l'exploitation commerciale et politique européenne, en raison de leur engagement en faveur des valeurs chrétiennes, de leur compassion à l'égard des peuples et de la poursuite d'une évangélisation efficace. Pourtant, Stanley ne tente pas de présenter une vision faussement immaculée de cette période. Il met en évidence les erreurs des missionnaires en Inde et les échecs culturels les plus graves enregistrés en Chine, notamment la façon dont les missionnaires en Chine ont non seulement rationalisé les résultats des guerres de l'opium (des guerres qu'ils avaient ouvertement critiquées), mais encore exploité le traité inégal entre la Chine et la Grande-Bretagne pour exiger

l'accès à de nouveaux emplacements dans le pays, au lieu de construire patiemment des passerelles dans un nouveau territoire.

Le chapitre 5 est consacré à la période comprise entre 1860 et 1895, qui a vu l'impérialisme britannique passer d'un système de contrôle informel à l'annexion nationale. À travers quatre récits historiques (à savoir Fidji, Betchouanaland, Malawi et Ouganda), Stanley démontre que, pour la plupart, les missionnaires de cette période sont restés attachés à leur conviction que l'Évangile était le seul espoir de salut pour l'humanité. Cependant, avant les années 1890, leur combat admirable contre l'esclavage des autochtones et leur engagement envers la justice sociale est devenu quasiment impossible à distinguer d'un engagement à imposer la loi britannique. À l'aube du XX^e siècle, cette croisade bien intentionnée a inévitablement rendu les missionnaires chrétiens vulnérables à l'attaque des politiciens nationalistes réclamant d'être libérés du joug impérial occidental.

Stanley consacre le chapitre 6 à une analyse de la manière dont les efforts des missions étrangères ont été compromis par les attitudes des Lumières qui voyaient dans les missions chrétiennes un moyen de transmettre les trésors de la civilisation et de la technologie aux « jeunes générations ». Stanley prétend que cette transition a largement contribué aux révolutions nationalistes en Chine (1895) et au Kenya (1960). Premièrement, le conflit en Chine a été exacerbé du fait que la plupart des missionnaires ont non seulement rationalisé l'ouverture forcée de la Chine par les puissances européennes, mais utilisaient aussi les dispositions des traités pour forcer leur entrée dans de nouveaux territoires et réclamer des réparations après la Guerre des Boxers. Deuxièmement, les écoles missionnaires ont apporté aux dirigeants autochtones un éclairage quant à la conscience de soi nationale (pas *seulement* tribale) et la capacité d'articuler de manière convaincante leurs revendications nationales contre les dirigeants occidentaux (par exemple, au Kenya). Troisièmement, la Seconde Guerre mondiale a non seulement réduit la position privilégiée de la Grande-Bretagne dans le monde, mais elle a aussi ouvert la voie à des idéologies socio-économiques concurrentes telles que le communisme. Stanley va même jusqu'à suggérer que les dirigeants nationalistes ont choisi le communisme non parce qu'il constituait une solution meilleure sur les plans politique et économique, mais parce qu'il offrait le moyen le plus efficace d'exprimer leur sentiment anticolonial, de gagner leur liberté et d'ouvrir une autre voie vers le développement économique et éducatif qu'ils désiraient, sans passer par la conversion de la « mission christianisme ».

Dans le chapitre 7, Stanley reprend l'accusation courante consistant à dire que les missionnaires ont imposé leurs valeurs culturelles aux autochtones convertis et à leurs nouvelles Églises, ce qui a, par la suite, laminé les systèmes sociaux autochtones existants. Premièrement, il commence par expliquer les quatre présupposés véhiculés par les missionnaires de l'Empire britannique (1) Les cultures païennes n'étaient pas neutres du point de vue religieux, mais sous la domination de Satan ; (2) la Grande-Bretagne du XIX^e siècle constituait un modèle pragmatique

de la culture et de la société chrétiennes ; (3) le progrès de l'humanité est une poursuite désirable et honorable ; et (4) les efforts chrétiens visant à « civiliser les païens » étaient couronnés de succès. Deuxièmement, il insiste sur une relation entre la religion et la culture qui est souvent négligée ; à savoir, il est impossible pour des individus de passer d'un ensemble de croyances religieuses à un autre sans un profond retentissement sur le plan culturel. Ceci tient au fait qu'il n'a jamais existé de grande culture qui ne soit profondément enracinée dans la religion (170). Il soutient que si le missionnaire chrétien est appelé à inciter les individus à renoncer à leur allégeance religieuse (ou irrégulière) existante en faveur du christianisme, on ne saurait nier que, par principe, le missionnaire s'engage à promouvoir le changement culturel (170). Il conclut en suggérant deux propositions importantes en rapport avec les missions chrétiennes et la culture : Premièrement, la base de l'évaluation de l'impact missionnaire ne peut porter sur la question de savoir si les missionnaires ont favorisé un changement culturel, par contre, elle est adaptée si elle cherche à vérifier le caractère bénéfique ou non de l'orientation de ce changement (171). Deuxièmement, les missions chrétiennes devaient être axées sur le développement d'une société chrétienne contre-culturelle qui illustre les valeurs absolues du royaume de Dieu dans un contexte culturel particulier (173).

Le dernier chapitre est consacré à un certain nombre de questions qui découlent de l'argumentaire de l'ouvrage. Tout d'abord, Stanley soutient que les empires doivent être évalués en fonction de leur détermination à faire régner la justice, la droiture et la compassion, car ces caractéristiques découlent du caractère du seul vrai roi. Deuxièmement, il critique le concept de providence du dix-neuvième siècle qui a alimenté de nombreux efforts missionnaires, en notant qu'ils étaient trop prompts à interpréter de façon pragmatique n'importe quel événement comme une œuvre de Dieu, sans vérifier auparavant l'absence d'intervention humaine. Troisièmement, il soutient les motivations des missionnaires impériaux qui sont centrées sur l'Évangile, mais souligne leur échec général à faire confiance aux non-Européens en tant que dirigeants ecclésiastiques. Finalement, il conclut en affirmant que le christianisme est une religion intrinsèquement impériale en ce sens que —selon lui— la vérité révélée par Dieu s'est incarnée uniquement dans la personne de Jésus-Christ, tous les hommes et femmes sont appelés à répondre à cette révélation dans la repentance et la foi, et le royaume de Dieu inauguré par la venue du Christ pose des exigences qui s'adressent absolument à tous les peuples et toutes les cultures (184).

Je recommande vivement cet ouvrage à *quiconque* poursuit un ministère interculturel, en particulier aux Occidentaux travaillant dans l'hémisphère Sud. La profonde interaction entre Stanley et les sources primaires, les théories socio-économiques, l'histoire britannique et la culture apportent un complément judicieux et une correction de l'image grossière du colonialisme. Sa description impartiale des motivations, succès et échecs des missions chrétiennes tout au long de l'ère impériale britannique est exemplaire. Pour les lecteurs occidentaux, le livre devrait permettre de mieux comprendre ce que la mémoire du colonialisme

évoque dans de nombreuses régions du monde. Les derniers chapitres de l'ouvrage de Stanley vont au cœur de l'éternelle question de la relation entre le christianisme et la culture. La conversion exigera un changement culturel. Cependant, ce changement doit illustrer les valeurs absolues du royaume de Dieu dans un contexte particulier (173). Oui, le passé est un pays étranger. Mais, Stanley nous aide à voir les succès et les échecs de ceux qui partirent autrefois afin que nous puissions tirer un enseignement de leur service sacrificiel pour le royaume de Dieu et mieux comprendre les motivations qui les ont induits dans l'erreur.

Mark Kernan
Washington, États-Unis