

CHRIST CONTRE LA CULTURE? UNE REEVALUATION DE LA THEOLOGIE POPULAIRE DE WANG MINGDAO¹

Baiyu Andrew Song

Baiyu Andrew Song (Etudes doctorales, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky; M.T.S. & B.T.S., Toronto Baptist Seminary, Toronto, Ontario) est assistant de recherches du directeur du Andrew Fuller Centre for Baptist Studies au Toronto Baptist Seminary.

RESUME

Depuis sa publication, les divisions d' H. Richard Niebuhr (1894-1968) dans son *Christ and Culture* (1951) ont été le standard utilisé pour classer le point de vue des uns et des autres sur l'engagement culturel. Au cours des derniers soixante ans, les érudits ont appliqué le « Christ and Culture in Paradox » ou « Christ against Culture » de Niebuhr à la théologie de Mingdao (1900-1992). Presque vingt ans après la disparition de Wang, cet article réévalue la théologie populaire de Wang et son point de vue sur l'amour que le chrétien doit avoir pour son prochain. En replaçant Wang et sa théologie dans leurs contextes historiques et théologiques, cet article défend l'idée que l'approche de Wang sur le mandat culturel de l'église s'appuie sur un raisonnement *a priori*. Parce que la société est composée des différents individus qui la composent et que ces derniers sont les acteurs de certaines cultures, Wang pense que la réalisation de tout objectif de changement de la société et de réformation de la culture passe nécessairement par un changement des cœurs des personnes. Ce changement qui est l'œuvre de l'Esprit Saint au travers de l'évangile. Le lien qui existe entre la conversion de l'individu et la réforme sociale n'est pas séquentiel. Au contraire, la première rend la seconde possible.

¹ Cette recherche a été soutenue en partie par la bourse d'études de développement doctoral du bureau de recherches en études doctorales de la Southern Baptist Theological Seminary à Louisville dans le Kentucky. Cet article fut à l'origine présenté en tant qu'article d'une session parallèle lors de la rencontre régionale de l'Evangelical Theological Society Ontario/Québec au Heritage Theological Seminary, Cambridge, Ontario du 1^{er} octobre 2016.

Nous remercions spécialement Hallam Willis et Nishiyama Aya 西山 彩 pour leur soutien éditorial.

Dans une interview en 2004, le pasteur Samuel Lamb (1924-2013) de Canton parle des soulèvements de la place Tiananmen en 1989. A cette époque, les membres de sa congrégation lui avaient demandé en tant que leur pasteur de se joindre à la démonstration. Le pasteur avait alors rejeté leur proposition. Il avait plus tard dit à la police locale – qui avait rencontré Lamb pour lui demander de faire enregistrer son église de maison – qu’il ne s’opposait nullement à l’état et ne se trouvait pas être un antirévolutionnaire. Lamb accordait tout le respect dû à l’autorité de l’état du fait qu’il croyait en ce qu’enseignaient les Ecritures. Voici les propos de Lamb : « en tant que citoyen, je me soumetts à ceux qui sont au pouvoir. Toutefois, en ce qui concerne notre foi, nous devons obéir à Dieu plutôt qu’aux hommes² ». Lamb était constant dans ses positions. En 1955, le gouvernement communiste mit la pression sur les églises protestantes en demandant que chaque congrégation s’aligne au mouvement œcuménique du « Three-Self Patriotic Movement³ » et qui était soutenu par l’état. Lamb et ses frères de l’église refusèrent en citant 2 Corinthiens 6:14 qui affirme ceci : « Ne vous mettez pas avec les infidèles sous un joug étranger » (Louis Segond). En plus de leurs convictions bibliques, plusieurs pasteurs comme Lamb avaient reçu des conseils ministériels d’un prédicateur de Beijing du nom de Wang Mingdao (1900-1991). Le fait est que lorsque Lamb fut arrêté, il était accusé de faire partie du « gang antirévolutionnaire de Wang Mingdao⁴ ».

² China Soul for Christ Foundation, interview avec Samuel Xiangao Lamb, *Cross: Jesus in China, Selected Sourcebook*, China Soul for Christ Foundation, 2004.

En 2013, deux semaines après le décès du Pasteur Lamb, l’hebdomadaire *The Economist* publia un petit article en mémoire de ce petit pasteur populaire qui rendit « les pouvoirs nerveux » (“Lamb of God: Underground Christianity. Guangzhou: Even in death, a popular pastor makes the authorities nervous,” *The Economist* [24 août 2013]: 42). Pour une bibliographie plus populaire de Lamb, voir Ken Anderson, *Bold as a Lamb: Pastor Samuel Lamb and the underground Church of China* (Grand Rapids: Zondervan, 2009).

³ Ayant pour objectif de « frapper au caractère étranger du christianisme », « purger l’église des éléments impérialistes, ou d’identifier ceux qui se placent sur le chemin du progrès du peuple, ou de punir ceux qui ne sont pas patriotiques » (Christopher March, *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival* [London: Continuum, 2011], 166–167), l’état communiste chinois mit en place un mouvement qui se fit en deux phases : premièrement, il cherchait à rendre les croyants patriotiques à travers la formation de nouvelles organisations (exemple de la TSPM) où on déconstruirait l’ordre religieux établi et où on inculquerait à tous les croyants la notion du patriotisme ; deuxièmement, l’état intégra des forces dont l’intention était de châtier ceux qui refusaient de coopérer avec lui ou refusaient de rejoindre ces nouvelles organisations en les accusant d’être antirévolutionnaires (cf. Winfried Glüer, “Religion in the People’s Republic of China: A Survey of the Official Chinese Press 1964–1967,” *Ching Feng* 10.3 [1967]: 34–57; George N. Patterson, *Christianity in Communist China* [Waco, TX: Word Books, 1969], esp. chapitres 4–7). Ici dans cette note de bas de page, je me suis grandement appuyé sur mon article non-publié et intitulé “A Fundamentalist Anti-Revolutionary? Religious Persecution in Early Chinese Communist Regime: A Case Study of Wang Mingdao of Beijing.” (Des parties de cet article furent présentées comme un article d’une séance de discussion ayant pour titre “Wang Mingdao in Persecution: A Fundamentalist Anti-Revolutionary?” lors de la neuvième conférence annuelle des études baptistes de l’Andrew Fuller Center “Persecution and the Church,” au Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky [15–16 septembre 2015]), 21–22.

⁴Wang, sa femme Liu Jingwen, et quelques uns des autres leaders chrétiens de Beijing, Xiangshan, Changchun et Guangdong furent arrêtés le 8 août 1955. Au même moment, un mouvement national de critique contre Wang et son « gang antirévolutionnaire » était dirigé par le TSSPM entre août et novembre 1955. Lamb fut accusé d’être membre du gang de « Wang » et fut arrêté. Fuk-Tsang Ying, “Counterrevolution in an Age of Revolution: ‘Wang Mingdao’s Christian Counterrevolutionary

Pour plusieurs chrétiens aussi bien en Chine qu'en occident, Wang Mingdao représentait le mouvement des églises de maison en Chine⁵. Les érudits donnent à Wang le titre de « Doyen des églises de maison⁶ ». Les hommes d'églises le classent plutôt parmi « les trois puissants de la Chine⁷ ». L'ancien diplomate britannique Tony Lambert le loua en tant que « le plus grand leader chrétien de la Chine » du vingtième siècle⁸. Le professeur Lian du Duke Divinity School remarqua que « pendant que l'agonie de la guerre et du désordre se saisissait des multitudes à travers la Chine, la simplicité et l'assurance de la foi fondamentaliste de Wang étaient à la fois pondératrices et source d'inspiration pour ses disciples⁹. Grâce à l'influence de Wang, des œuvres académiques furent publiées en chinois, en anglais et en japonais¹⁰. Bien

Clique'." *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica* 67 (2010): 132–133. Voir aussi "廣州各教會同道揭露王明道分子林獻羔等反革命罪行 (Les Pasteurs de Guangdong Exposèrent les Crimes Antirévolutionnaires de Samuel Lamb, un Membre du Gang de Wang Mingdao)," *天風 Tian Feng* 488–589 (31 octobre 1955): 3–6.

⁵Lian Xi observa que « les écrits de Wang Mingdao propagèrent son influence au sein de l'église chinoise et furent la principale raison qui aida cette dernière à préserver sa légalité » (Lian Xi, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* [New Haven, CT: Yale University Press, 2010], 129). La plupart des écrits de Wang se fit dans son magazine trimestriel *The Spiritual Food Quarterly*. Plusieurs de ses brochures, y compris son autobiographie *After Fifty Years*, furent à l'origine publiés dans le magazine avant d'être publiés séparément.

⁶Thomas Alan Harvey, *Acquainted with Grief: Wang Mingdao's Stand for the Persecuted Church in China* (Grand Rapids: Brazos, 2002). 7.

⁷Leslie Lyall, *Three of China's Mighty Men* (Fearn, Scotland: Christian Focus; Sevenoaks, England: OMF International [UK], 2000), 100–148. En plus de Wang, les deux autres puissants étaient Watchman Nee (1903–1972) et David Shao-tang Yang (1898–1969).

⁸Tony Lambert, *China's Christian Millions: The Costly Revival* (London: Monarch Books, 1999), 98.

⁹Lian, *Redeemed by Fire*, 130.

¹⁰La plus ancienne œuvre académique sur Wang et sa théologie fut écrite par Lee-Ming Ng ("Wang Ming-Tao: An Evaluation of His Thought and Action," *Ching Feng* 16.2 [1973]: 51–80) alors que Wang était encore en prison. Après ceci, Jonathan Chao de la China Ministries International publia une série d'articles dans son magazine *China and Church* (exemple : 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 [Mai-juin 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). Un autre éminent érudit qui le fit fut le professeur Wing-Hung Lam du Tyndale Seminary (Toronto, Ontario). Dans ses deux ouvrages, *A Half Century of Chinese Theology 1900–1949* 中華神學五十年 1900–1949 (Hong Kong: China Alliance Press, 1998), et *Wong Ming-Tao and the Chinese Church 王明道與中國教會* (Hong Kong: China Graduate School of Theology, 1982), il avait examiné en détails la théologie de Wang. Dans le livre, *Encounter between Christianity and Chinese Culture: Chung Chi College Religious Studies—Pommerenke Christianity and Chinese Culture Lecture Series 1* (Hong Kong: Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, 2001), édité par Lung-kwong Lo, le professeur Lam revient sur la personne de Wang avec une étude détaillée des théologies de Watchman Nee et T. C. Chao (1888–1979). Dans cet essai, Lam analysa la théologie de la conversion selon Wang. En 2005, Poling J. Sung publia un article ayant pour titre "Jesus in the Writings of Wang Mingdao" (dans *The Chinese Face of Jesus Christ*, Monumenta Serica Monograph Series Vol. 3a, ed. Roman Malek [Sankt Augustin, Germany: Institut Monumenta Serica, 2005], 1137–1148) et soutint que la christologie de Wang s'appuyait sur une grande estime accordée aux Ecritures. Deux ans plus tard, Richard R. Cook, qui avait achevé ses études doctorales sur Wang écrit "Wang Mingdao and the Evolution of Contextualized Chinese Churches" (dans *Contextualization of Christianity in China: An Evaluation in Modern Perspective*, ed. Peter Chen-Main Wang [Sankt

que la grande majorité de ces études soient centrées sur les difficultés qu'a eues Wang avec le régime communiste, il existe un petit nombre qui se soit intéressé à la théologie et à la spiritualité de Wang. Dès 1998, le professeur Lam Wing-hung (林榮洪) appliqua les cinq modèles de H. Richard Niebuhr de liens entre Christ et la culture dans son chef-d'œuvre alors qu'il analysait l'indigénisation de l'évangile en Chine. Alors qu'il situait Wu Leichuan 吳雷川 (1870–1944) et Wang Zhixin 王治心 (1881–1968) dans le camp de « le Christ de la culture » et Zhang Yijing 張亦鏡 (1871–1931) dans celui de « le Christ transformant la culture », Lam classa Wang Mingdao et Watchman Nee dans la catégorie « Christ et culture en paradoxe¹¹ ». De la même manière, Jonathan Jonathan Chao 趙天恩 pensait que Wang avait un point de vue dualiste¹². D'autre part, des théologiens comme Wu Liming 吳利明 accusèrent Wang de passivité sur l'engagement culturel et d'être antisocial¹³.

En remplaçant Wang Mingdao dans ses contextes historiques et théologiques, tout comme le fait d'examiner la formule de Niebuhr sur Christ et la culture, je souhaite tirer une conclusion plutôt différente de la théologie populaire de Wang.

1. Wang: Bref aperçu biographique

Au début de l'été 1900, avec le soutien d'Empress Dowager Cixi (1835–1908), la secte chinoise xénophobe et antichrétienne des Boxers assiégea la concession étrangère de Beijing. Deux mille huit cents chrétiens chinois trouvèrent refuge dans la concession. Parmi ces chrétiens, il y avait Wang Zihou 王子厚 et Li Wenyi 李文義, les parents de Wang Mingdao, tout comme sa grande sœur. Le 25 juin 1900, alors que les Boxers menaçaient toujours de tuer tous ceux qui se trouvaient dans la concession,

Augustin, Germany: Institut Monumenta Serica, 2007], 209–223). Dans un article moderne récent, (“Bathsheba as an Object Lesson: Gender, Modernity and Biblical Examples in Wang Mingdao’s Sermons and Writings,” *Studies in World Christianity* 21.1 [2015]: 52–65), Gloria S. Tseng affirma que les soucis majeurs des écrits de Wang avaient un lien avec une vie chrétienne pieuse, et les figures bibliques telle que Bathschéba sont des modèles à suivre. D’autres études majeures sur Wang furent conduites par Fuk-Tsang Ying. Ying, avec ses intérêts politiques, publia en 2010 une étude détaillée (Ying, “Counterrevolution in an Age of Revolution”) et édita les lettres non-publiées de Wang qu’il publia sous le titre de *Wang Mingdao’s Last Confession* 王明道的最後自白 (Hong Kong: Logos, 2013). Thomas Alan Harvey publia en 2002 la toute première biographie critique de Wang (*Acquainted with Grief*), basée sur sa thèse de doctorat “Challenging Heaven’s Mandate: An Analysis of the Conflict between Wang Mingdao and the Chinese Nation-State” (Duke University, 1998). En 2012, l’érudit japonais du nom de Matsutani Yosuke 松谷曄介 publia l’article “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,” (*Sociological Studies* 社会システム研究 25 [2012]: 97–123). Dans cet article, Matsutani examina Wang Mingdao selon la perspective japonaise et établit un lien entre Wang et le pionnier japonais Yanaihara Tadao (1893–1961) du mouvement pas d’église.

¹¹Lam, *A Half Century of Chinese Theology 1900–1949*, 216–233.

¹²Jonathan Chao, “Christianization of Chinese Culture: An Evangelical Approach,” *Transformation* 17.3 (Juillet/Septembre 2000), 100.

¹³Wu Liming, *Christianity and the Transition of Chinese Society* 基督教與中國社會變遷 (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1981), esp. 163.

Wang Mingdao naquit de sa mère récemment devenue veuve par ce que son mari s'était suicidé trois jours plus tôt¹⁴.

Etant né dans la guerre et dans des troubles sociaux, Wang grandit dans un cadre ponctué de mort et de souffrance. Ceci l'amena à chercher des moyens d'obtenir la vie éternelle dès l'âge de six ans¹⁵. Avant que Wang ne fut envoyé à l'âge de neuf ans à la London Missionary Society, gérée par l'école primaire Cui Wen (萃文初等小學), il avait été élevé avec une Bible et les classiques confucianistes par sa mère. Wang rejoignit l'école secondaire à l'âge de treize ans et grâce à un vieil ami, il fut séduit par la foi chrétienne¹⁶. Wang fut baptisé par aspersion en 1914 durant le culte de la Pâques de l'église LMS.

¹⁴Peu de temps avant, le 22 juin précisément, Wang senior avait employé une échelle sur lequel il était monté au mur et avait vu des centaines de soldats Boxers et Qing dehors. Il avait confié à sa femme alors enceinte qu'il ne s'agissait plus que d'une question de temps pour que les Boxers ne pénétrèrent pour les massacrer. Dans Lu Wantian's (鹿完天) *A Brief Account of Beijing Incident of 1900* (庚子北京事變紀略), Lu rapporte qu'autour de 16 heures, alors qu'il causait avec Cao Yonggui (曹詠歸), le directeur de l'hôpital Tongren, il vit Wang passer par là et lui dire « Hâte-toi ! Nous allons tous mourir aujourd'hui ! ». Lu et Cao lui posèrent la question suivante « Ne crois-tu pas en Dieu ? Les Ecritures affirment que 'ceux qui tuent le corps ne peuvent pas tuer l'esprit'. L'aurais-tu oublié ? En tenant de tels propos, non seulement tu prouves que tu es confus au sujet de Dieu mais en plus tu troubles les autres. Fais attention et ne parle pas trop vite ». Environ une heure plus tard, on rapporta que Wang s'était suicidé. (Lu, *A Brief Account of Beijing Incident of 1900* [Shenzhou Guoguang Publisher, 1951], 404–405). En racontant, Lu data le suicide de Wang comme ayant eu lieu le 26 mai du calendrier lunaire et qui correspond au 22 juin dans le calendrier solaire-grégorien.

Voir aussi Wang Mingdao, “火裏抽出來的一根柴 (A Brand Plucked from the Fire),” 靈食季刊 *Spiritual Food Quarterly* 86 (Été 1948): 22. En mai 1948, Wang Mingdao commença à écrire ses témoignages sur du papier offert par un jeune chrétien l'année d'avant. Après avoir achevé et publié le premier chapitre, “A Brand Plucked from the Fire,” dans *Spiritual Food Quarterly* durant l'été 1948, il continua son travail jusqu'en 1950 après la publication du septième chapitre. Avec un article publié sur sa mère et qu'il avait rédigé durant l'été 1947, Wang publia son autobiographie qu'il intitula *After Fifty Years* (五十年來 [wu shi nian lai]). Pour avoir une idée de la perception qu'a Wang de son autobiographie, voir Wang Mingdao, “Preface,” *After Fifty Years* (Beijing: Spiritual Food Quarterly Special Publications, 1950), 1–8. Ce livre a été mis sous la forme électronique et peut-être accédé en chinois gratuitement par Wells of Grace: <http://www.wells of grace.com/messages/wmd/50years/index.htm> (accédé le 25 juillet 2015).

¹⁵ Wang rapporta dans son autobiographie que « depuis ma jeunesse, non seulement j'aimais la lecture, j'aimais aussi réfléchir aux différents problèmes de ce monde. Ce qui m'a troublé le plus furent les questions telles 'qu'est-ce que cela signifie que de vivre ?', 'Où iront les hommes ?', 'Y a-t-il quelque chose après la mort ?' ... Je veux chercher un moyen pour obtenir la vie ... J'ai un oncle, frère aîné de ma mère. C'est un ancien honnête. Un jour je lui ai posé la question 'Mon oncle, y a-t-il un moyen pour que je ne meure pas ?' 'Oui' me dit-il. Une telle réponse me procurait une espérance et un réconfort interminables... Il m'affirma que le chemin de la vie éternelle revenait à aller sur la montagne et chercher le Tao [littéralement, « chemin, voie »], en se séparant du monde, abandonnant la célébrité et le gain, s'interdisant toute sorte de plaisir, s'asseyant dans les méditations, buvant la rosée des herbes, et mangeant des herbes magiques qui se trouvent dans les montagnes. Si je persistais le plus longtemps possible dans cette discipline, un jour je deviendrai immortel et vivrai pour toujours. Après ce discours, je fus rempli de joie. J'espérais désormais grandir le plus rapidement possible pour aller dans les montagnes et chercher le Tao de la vie éternelle » (Wang, “A Brand Plucked from the Fire,” 25).

¹⁶Wang se rappelait que son ami « me fit connaître Dieu et m'apprit comment craindre Dieu ; il me conduisait aussi dans la prière, la lecture des Ecritures, les introspections quotidiennes, et à écrire dans un journal intime. Au début il me remit un livre édité par Mr. Xie Honglai [ou H. L. Zia 謝洪賽 (1873–1916)], et intitulé *An Aid to Devotions* [修學一助]. Après l'avoir lu, j'y trouvais une aide substantielle. Ceci me poussa à continuer à acheter et à lire d'autres livres écrits ou traduits par Mr.

seulement son travail, mais aussi la stabilité financière et la possibilité d'aller étudier la théologie en Angleterre. Wang partit s'installer à Beijing et y vécut avec sa mère. Pendant les quatre années qui suivirent, il étudia soigneusement la Bible et prêcha occasionnellement dans les villages aux alentours de Beijing. Thomas Alan Harvey note que cette activité apporta de manière significative deux choses dans la vie de Wang. Ceci l'« éloigna d'une association avec les missionnaires occidentaux, ce qui lui permit de développer un message qui sonnait chinois, même si cela offensait parfois certains occidentaux ». Aussi, le « pacifisme de Wang et le second baptême l'amènèrent à adopter une forme de gestion congrégationaliste de l'église²¹ ». Avec une ecclésiologie proche de celle des baptistes, la congrégation de Wang crût numériquement et finalement en 1937 le Christian Tabernacle fut construit²². Les trois ministères majeurs de Wang furent finalement la prédication, le ministère pastoral, et son trimestriel *Spiritual Food Quarterly*.

Pendant plus de trente ans, Wang fut un héraut fidèle de l'évangile de la grâce et un prophète prêchant contre la mondanité et les fausses doctrines. Le Christian Tabernacle devint aussi un modèle pour les églises conservatrices protestantes à travers la Chine.

Dans *Wang Ming Tao and Charismatism*, Timothy Tow a traduit une partie de « Went Through Fire and Water to a Place of Abundance » de Wang, ainsi qu'un article de Wang intitulé « Charismatism in the Light of the Bible » (Timothy Tow, *Wang Ming Tao and Charismatism* [Singapore: Christian Life Publishers, 1989]).

²¹ Harvey, "Challenging Heaven's Mandate," 23–24. Cf. Cook, "Wang Mingdao and the Evolution of Contextualized Chinese Churches," 215–217.

²² A la fin de l'année 1978, après une chute du « Gand des Quatre » et la fin de la révolution culturelle, un mouvement pour « réhabiliter les cas d'injustices et de fausses accusations » fut proposé par Deng Xiaoping. Cela fut implémenté plus tard par le gouvernement communiste chinois. On vit ainsi près de trente-deux mille prisonniers faussement accusés être libérés et leurs réputation et droits civils restaurés. Après la libération de Wang, son cas ne fut pas prit en charge, ni les accusations d'« anti-révolution » rétractées. C'est ainsi que vers 1982 ou 1983, Wang commença à écrire à Jiang Hua (1907–1999), alors président de la cour suprême du peuple de Chine, bien qu'aucune de ses lettres ne furent jamais transmises. Dans l'une de ses lettres au sujet des torts faits par la persécution religieuse de l'état contre le christianisme, Wang précise qu'« en comparaison aux trois années passées, il y a un grand changement dans la façon de s'exprimer dans les journaux et dans les politiques durant ces deux ou trois dernières années ; je célèbre cet état de chose avec beaucoup de joie ». Récemment, le parti communiste chinois et le gouvernement central ont réhabilité plusieurs cas d'injustices et de fausses accusations. Cependant, et malheureusement, les cas de fausses accusations contre plusieurs églises chrétiennes (y compris l'Eglise catholique romaine, les baptistes et les églises protestantes) ont été mis de côté, ou ont pris beaucoup de temps. Mon cas est l'un des cas les plus patents d'injustice contre les églises chinoises » (cité dans Fuk Tsang Ying, "Introduction: Wang Mingdao's 'Posthumous Manuscript of Redressment'" et *Wang Mingdao's Last Confession* 王明道的最後自白, ed., Fuk Tsang Ying [Hong Kong: Logos, 2013], 19, 117)). Il est intéressant de noter qu'en classant les églises, Wang distingue les baptistes des autres églises protestantes.

Sur le plan de l'ecclésiologie, Wang insistait sur (1) membres régénérés de l'église, comme cela pouvait se voir dans ses règles strictes d'adhésion (*ici*, vérifier au préalable la vie chrétienne et l'engagement des personnes déjà baptisées pendant un à deux ans avant d'accepter leur adhésion comme membres) ; (2) le baptême par immersion du croyant ; (3) système congrégationnel (exemple : quand le gouvernement communiste demanda à Wang de joindre le mouvement œcuménique TSPM, il présenta le problème à l'église qui lui demanda de refuser l'offre) ; (4) autonomie de l'église locale ; et (5) liberté religieuse. (Pour plus d'informations sur les traits distinctifs des baptistes voir Anthony L. Chute, Nathan A. Finn, et Michael A. G. Haykin, *The Baptist Story: From English Sect to Global Movement* [Nashville, TN: B&H, 2015], 325–346). Cf. Wang, "Overseers of All the Flock," 32–37.

Avec ce bref aperçu, nous pouvons maintenant toucher au problème de la culture.

2. Culture revisitée

Le mot culture semble troubler beaucoup d'anthropologues, de philosophes, de théologiens...etc., parce qu'aucune des définitions présentes *n'est* critiquée²³. Pour Niebuhr, la culture c'est

... « L'environnement artificiel, secondaire » que l'homme superpose à ce qui est naturel. Il comprend la langue, les habitudes, les idées, les croyances, les coutumes, l'organisation sociale, les objets artisanaux hérités, les processus techniques, et les valeurs. Cet « héritage social », cette « réalité unique en son genre », que les auteurs du Nouveau Testament avaient généralement à l'esprit quand ils parlaient du « monde », qui est représentée sous plus plusieurs formes et à laquelle les chrétiens, comme le reste des hommes, sont indéniablement sujets, est ce que nous avons en tête lorsque nous parlons de la culture²⁴.

N'étant pas satisfait de la définition de Niebuhr, Barry Harvey étudia l'évolution des changements qu'a connu la définition de la culture. Il se résuma en affirmant qu'il y avait trois sens imbriqués que l'on pouvait attribuer au mot : « un processus général de développement intellectuel, spirituel et esthétique, un style de vie propre à un peuple, et une activité et une production artistiques²⁵ ». Il faut toutefois remarquer que même les observations de Harvey sont trop théoriques.

En tant que chrétiens, nous comprenons que toute culture donnée a eu un commencement et a eu à se développer à travers l'histoire. En même temps, nous comprenons aussi qu'il y a une fin pour toute civilisation et culture humaines. En plus, nous nous rendons compte de ce que la culture évolue et change, parfois très rapidement. Nous ne sommes pas en train de donner une définition à la culture. La question centrale qui nous préoccupe est celle de savoir comment changer une culture ou lui apporter notre contribution. La culture peut-elle être évaluée ou critiquée ? Comment peut-on alors apporter sa contribution à une culture ou la changer ? Le critique d'alphabétisation contemporain Terry Eagleton donna une réponse négative à la première question, parce qu'il croyait que

La culture est à la fois temporelle et éternelle, un règlement social et un développement personnel, un processus de quête de la perfection et la condition même de la perfection. On doit principalement la comprendre non pas comme un mode pratique de vie mais comme une « opération interne » ou un état d'esprit contemplatif. Elle fait de la perfection humaine

²³ Voir Roger Scruton, *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture* (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2000). Scruton établit une différence entre une culture bourgeoise et une culture populaire. Dans sa bibliographie annotée, Scruton évalue tous les livres parlant de la culture. Voir aussi T. S. Eliot, *Notes Towards Definition of Culture* (London: Bloomsbury House, 1948). Cf. Christopher Dawson, *Religion and Culture* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1948), 35–48.

²⁴ H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper Colophon Books, 1951), 32.

²⁵ Barry Harvey, "Accounting for Difference: Dietrich Bonhoeffer's Contribution to a Theological Critique of Culture" dans *Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer: A Copenhagen Bonhoeffer Symposium*, eds. Kirsten Busch Nielsen, Ulrik Nissen and Christiane Tietz (Copenhagen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 82–92, 93.

une condition interne » ... La culture ne peut être définie avec précision parce que par essence même, elle transcende ce qui est spécifique. Le vide qui lui est attaché a un lien proportionnel direct avec son autorité. Parce qu'elle ne peut être maîtrisée, elle ne peut non plus être critiquée²⁶.

De la même manière, James Hunter confirme le point de vue d'Eagleton sur la nature de la culture quand il soutient que « l'essence de la culture trouve dans *les cœurs et les pensées des individus* – dans ce qui est normalement appelé 'valeurs'²⁷ ». Citant Chuck Colson, Hunter attire notre attention sur le fait que « *la réelle force du changement culturel réside dans la capacité à transformer les habitudes et les dispositions des personnes ordinaires*²⁸ ». Aussi, du point de vue biblique, la perception négative qu'a Eagleton de toute tentative de critiquer la culture n'est pas justifiable. Carl F. H. relève que

Si la culture est définie comme la réalisation collective de l'ingéniosité humaine, alors le christianisme du fait de la révélation et des exigences divines doit porter un jugement défavorable à tout ceci. En effet, le christianisme illumine toute culture, toute sous-culture et toute contre-culture – y compris ce qui pourrait être appelé culture chrétienne – au travers de la Parole de Dieu. Snyder nous rappelle que nous devons être « le sel de cette terre de machines électrotechniques au même titre que le sel de la contre-culture ». Le christianisme toutefois proclame que la seule société permanente est le Royaume de Dieu. La vie de l'église dans ce monde devrait idéalement être une anticipation de ce Royaume. Le christianisme est pro-Royaume plutôt que simplement anti-culturel. On comprend ainsi pourquoi Jésus orienta ses disciples à prier ainsi « Que ton royaume/règne vienne²⁹ ».

Nous comprenons de tout ceci que la classification de Niebuhr est théoriquement abstraite et plate³⁰. Nous comprenons aussi que l'autorité finale en matière d'évaluation et de critique culturelles est la Parole inspirée de Dieu. Pour l'église chrétienne, nous « sommes en même temps une partie distincte de la culture élargie et une partie intégrante de cette culture élargie ; les chrétiens influencent la culture et la

²⁶Terry Eagleton, *Culture and the Death of God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), 124, 125.

²⁷James Davison Hunter, *To Change the World: The Irony, Tragedy, & Possibility of Christianity in the Late Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 6. Italiques présents dans l'original.

²⁸Hunter, *To Change the World*, 8. Italiques présentes dans l'original. Pour une étude historique des changements culturels, voir Leora Auslander, *Cultural Revolutions: Everyday Life and Politics in Britain, North America, and France* (Berkeley, CA: University of California Press, 2009).

²⁹Carl F. H. Henry, "What is Man on Earth for?" in *Quest for Reality: Christianity and the Counter Culture*, ed. Carl F. H. Henry (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1973), 157.

³⁰Carson donna une liste de six critiques à la classification de Niebuhr : (1) « toute évaluation d'une culture dépend d'un ensemble de valeurs » ; (2) « dans une perspective chrétienne, tout ce qui est éloigné de la centralité de Dieu est mauvais » ; (3) « Dieu, dans sa 'grâce commune', déverse ses largesses infinies partout et sur tous les peuples » ; (4) « Puisque la révélation chrétienne insiste sans aucun doute sur le fait qu'il y ait différents degrés de punition infligée par un Dieu bon, nous devons supposer que certaines aspects de la culture sont plus répréhensibles que les autres » ; (5) « Plusieurs des différences existant entre les cinq modèles de Niebuhr dépendent en fin de compte, de l'évaluation qu'une personne fait du degré de méchanceté de la culture » ; et (6) « les êtres humains ont une fâcheuse tendance à corrompre les bonnes choses, toutes les bonnes choses » Carson, *Christ & Culture Revisited*, 73–74.

culture les influence aussi³¹ ». Comme Henry le signalait il y a presque cinquante ans, « voici la question fondamentale qui refait surface encore et encore par rapport à la controverse sur la culture : Pourquoi l'homme est-il sur terre ?³² » C'est aussi à cette question que Mingdao devait répondre.

3. Wang Mingdao dans ses contextes

Pour examiner la théologie populaire de Wang Mingdao, il est de l'ordre des choses que nous comprenions les défis auxquels le Pasteur Wang fit face au début du 20^e siècle. Depuis la première guerre de l'opium (1839-1842), l'administration mandchoue était au bord de l'effondrement. Céder des territoires et payer des indemnités non seulement furent des poids financiers pour le gouvernement, mais aussi cela prépara le terrain pour les différentes révolutions des paysans (exemple: la révolte des Taiping [1850-1871]). En 1911, avec le succès que connut la onzième révolution armée du Dr. Sun Yat-Sen, l'empereur Puyin (1906–1967) âgé de six ans seulement, fut obligé d'abdiquer en 1912. La nouvelle république de Chine n'expérimenta pourtant pas la paix. La Chine passa par une période de douze ans de guerre entre chefs militaires après la mort de Yuan Shikai (1859–1916) le premier président de la république³³. Un adage chinois affirme que « les héros émergent quand il y a des troubles ». C'est ainsi que plusieurs Chinois et Chinoises étaient passionnés par la question de savoir comment sauver leur mère patrie. Wang était l'un de ces jeunes passionnés.

Le début du 20^e siècle fut à la fois troublant et plein d'enthousiasme pour les églises chrétiennes. A la fin de la révolte des Boxers en 1911, une période de plusieurs réveils au sein des églises chinoises commença et le Seigneur ajoutait leur nombre³⁴. Les églises firent face cependant à des défis sans précédent de la part de la population, tout comme du sein de l'église.

La défaite diplomatique du gouvernement de la république à la conférence de paix de Paris (1919) et les concessions allemandes au nord de la Chine transféré au Japon poussèrent des milliers d'étudiants à prendre part à des manifestations à Beijing devant la place Tiananmen. Alors que le mouvement du 4 mai prenait de l'ampleur, il

³¹Carson, *Christ & Culture Revisited*, 75.

³²Carl F. H. Henry, "What is Man on Earth for?" 155.

³³ Pour une étude approfondie sur les débuts de la République de Chine, voir Ernest P. Young, "Nationalism, Reform, and Republican Revolution: China in the Early Twentieth Century," dans *Modern East Asia: Essays in Interpretation*, ed., James B. Crowley (New York: Harcourt, Brace & World, 1970), 151–179; et Mary Backus Rankin, "State and Society in Early Republican Politics, 1912–18," dans *Reappraising Republican China*, eds., Frederic Wakeman, Jr. and Richard Louis Edmonds (Oxford: Oxford University Press, 2000), 6–27.

³⁴Lee Shiu Keung écrit ce qui suit, « Dans les débuts de la mission protestante, les gens étaient optimistes quant au futur. En 1908, peu après le centenaire de l'arrivée de Morrison, le Révérend [John] Steele rappela l'estimation de William Milne selon laquelle cent ans après l'installation de la mission protestante en Chine il y aurait mille chrétiens protestants, y compris les enfants. Steele affirma que 'le nombre total en 1907' était 'estimé à 750 fois les prédictions de Milne' » (Lee, *The Cross and the Lotus* [Hong Kong: The Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1971], 107).

se révéla être « le mouvement pour une nouvelle culture ». Ce dernier mouvement fut plus tard dirigé par des professeurs et étudiants marxistes. Les étudiants se retournèrent rapidement pour attaquer les missionnaires étrangers et les chrétiens chinois³⁵. Wang, qui était différent des théologiens et pasteurs libéraux, réagit face à ces défis en insistant sur un évangile indigène et presque totalement autonome. Dans ses prédications et ses écrits, il mettait de l'emphase sur la primauté des Ecritures, étant ainsi en plein accord avec ses égaux fondamentalistes de la Bible Union of China³⁶.

Pendant ce temps, l'Etat mettait la pression sur les églises chrétiennes. Bien que plusieurs des chefs de guerre et officiels de la république affirmaient être chrétiens, la Chine n'était pas unifiée sous le même gouvernement central avant 1928. En plus, puisque la Chine avait été en guerre avec le Japon depuis 1931 (c'est-à-dire une guerre au niveau local ; la guerre au niveau national ne commença qu'en 1937), la majeure partie du nord et du centre de la Chine était occupée par les armées japonaises. Le gouvernement japonais commença en 1930 à « intensifier ses efforts pour mettre sous son contrôle les religions japonaises, y compris le christianisme³⁷ ». Ceci devint pour le gouvernement une partie de ses « efforts pour mobiliser le peuple japonais en faveur des efforts de guerre ». Le gouvernement demandait aux religions de « participer en se lançant dans une campagne de mobilisation spirituelle³⁸ ». Wang

³⁵Une seconde vague du mouvement du 4 mai se vit en avril 1922 alors que les groupes d'étudiants de Shanghai et de Beijing protestaient contre le fait que la Tsinghua University accueillait la onzième conférence de la fédération mondiale des étudiants chrétiens.

Un autre vague de mouvement antichrétien se forma en août 1924 à Shanghai avec le soutien du Kuomintang nouvellement fondé, en collaboration avec le Parti communiste chinois. Quand l'incident du trente mai eut lieu en 1925, ce mouvement anti-impérialiste devint un mouvement antichrétien complet qui s'attaquait à toutes les entreprises chrétiennes, ainsi qu'à tous ceux qui œuvraient à la propagation de la religion chrétienne.

Voir Jonathan T'ien-en Chao, « The Chinese Indigenous Church Movement, 1919–1927: A Protestant Response to the Anti-Christian Movements in Modern China » (PhD diss., University of Pennsylvania, 1986), 101–146; et Paul A. Cohen, *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth* (New York: Columbia University Press, 1997).

³⁶Pour avoir une idée de l'herméneutique de Wang, voir Tseng, "Bathsheba as an Object Lesson," 56; et John Y. H. Yieh, "Cultural Reading of the Bible: Some Chinese Christian Cases," dans *Text & Experience: Towards a Cultural Exegesis of the Bible*, ed. Daniel Smith-Christopher (Sheffield, England: Sheffield Academic, 1995), 143–144.

³⁷A. Hamish Ion, "The Cross Under an Imperial Sun: Imperialism, Nationalism, and Japanese Christianity, 1895–1945," dans *Handbooks of Christianity in Japan*, ed. Mark R. Mullins (Leiden, Germany; Boston, MA: Brill, 2003), 88.

³⁸Ion, "The Cross under an Imperial Sun," 88. Toutefois, la pression du gouvernement japonais ne se fit pas sans opposition. Yanaihara Tadao (1893–1961), un leader japonais non chrétien, pensait que le christianisme japonais (*Nipponteki Kirisutokyō*) signifiait essentiellement que « le Japon sera un pays chrétien vraiment pacifique tout en maintenant sa tradition culturelle propre et le structure politique fondamentale du système impérial » (Ion, "The Cross Under an Imperial Sun," 89). Mais, un militarisme et un autoritarisme forts s'étaient installés au Japon dès la fin des années 1930 au point que le sens du *Nipponteki Kirisutokyō* était réinterprété pour soutenir l'invasion japonaise. Yanaihara, alors président de la politique coloniale au Tokyo Imperial University, avec ses « constants efforts pour investir l'empire japonais d'une 'idée' vers laquelle la politique coloniale devrait tendre », démissionna en 1937 peu après l'incident du Pont de Marco Polo. En effet, il était bien placé pour condamner à la fois les souffrances infligées aux peuples indigènes sous le pouvoir japonais et de recommander des réformes pour leur rendre la vie plus facile » (Susan C. Townsend, *Yanaihara Tadao and Japanese*

Mingdao et sa congrégation faisaient partie des groupes que le gouvernement japonais voulait sous son contrôle³⁹. Malgré ces menaces, la providence permit que l'église de Wang reste indépendante. S'appuyant sur le principe de la séparation de l'église et de l'Etat, Wang et les frères de son église refusèrent de joindre toute organisation soutenue par l'état.

Colonial Policy: Redeeming Empire [Richmond, England: Curzon, 2000], 5). Voir aussi Andrew E. Barshay, "Japan for the World," in *Living for Jesus and Japan: The Social and Theological Thought of Uchimura Kanzō*, eds. Shibuya Hiroshi and Chiba Shin (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), 21–35; Yagyu Kunichika, "Prophetic Nationalism: Uchimura Between God and Japan," in *Living for Jesus and Japan*, 69–92.

³⁹Le 15 octobre 1942, l'association œcuménique « Northern China United Christian Promotion Association (NCUCPA) », fut fondée avec le parrainage du gouvernement japonais dans le but d'unifier et organiser les églises dans la zone de Beijing. Presque toutes les églises de Beijing adhèrent à l'association à l'exception de la Christian Tabernacle de Wang. Voir Fuk Tsang Ying, "Wang Mingdao and the Northern China United Christian Promotion Association: Case Studies of Christian resistance and cooperation of the occupied areas 王明道與華北中華基督教團——淪陷區教會人士抵抗與合作的個案研究," *Jian Dao* 17 (2002): 1–56; et Hu Weiqing, "The Northern China United Christian Promotion Association Studies 華北中華基督教團研究," *Journal of Chinese Humanities* 6 (2014): 128–147.

Dans la biographie de Wang, il décrit de manière colorée comment celui-ci fut invité à joindre le NCUCPA. Il refusa toutefois d'adhérer à une telle association parce que Wang avait la conviction que « l'église qui croit fondamentalement au salut divin ne devrait pas coopérer avec les non-croyants [ici les libéraux] ». En plus, pour Wang, adhérer à une telle association revenait à contredire ses vingt ans d'enseignement sur la question et à être une occasion de chute pour plusieurs chrétiens. Wang écrivit plusieurs lettres, accompagnées de plusieurs prières, aux leaders de l'association et dans lesquelles il affirmait que « C'est très difficile de comprendre votre invitation à joindre le NCUCPA que vous m'avez adressée dans votre dernière lettre. J'ai remarqué que l'objectif de votre association est d'établir des églises indigènes suivant les principes d'autonomie de gouvernance, d'auto-soutien, et d'auto-propagation parmi les églises. Ceci avait été précédemment fait par les sociétés missionnaires occidentales. Puisque la Christian Tabernacle a toujours fonctionné sur les principes d'autonomie de gouvernance, d'auto-soutien, et d'auto-propagation depuis sa création, nous n'avons pas besoin d'adhérer à votre association. En plus, votre association est composée d'églises ayant des convictions différentes tandis que la nôtre est une église purement conservatrice dans sa confession doctrinale. Ceci fait qu'il serait très difficile pour nous d'avoir une union sur le plan doctrinal... ». Peu après, le 9 octobre précisément, Wang reçut la visite d'un officiel japonais du nom de Kōno Shizushi 河田静士 et fut invité à rencontrer le responsable de l'Asia Development Board officiel Takeda Hikari 武田熙 au poste de la police militaire japonaise le 10 octobre. Bien que Wang ait reçu des menaces durant la rencontre, sa réponse fut « par obéissance au Dieu que je sers, et par sincérité à la vérité en laquelle je crois, je n'obéirai pas aux ordres d'un homme alors qu'ils sont contre la volonté de Dieu. Je suis prêt à me sacrifier et à payer le prix qu'il faut pour mes convictions que je ne changerai d'ailleurs pas. Il est impossible pour moi et l'église que je conduis d'adhérer à cette association ». Plus tard, Takeda se leva et secoua la main de Wang de manière respectueuse avant de le laisser rentrer chez lui. Du point de vue de Wang, « j'ai la victoire dans cette conversation par la protection divine » (Wang, *After Fifty Years*, <http://www.wellsofgrace.com/messages/wmd/50years/index.htm> [accédé le 11 septembre 2015]).

L'érudit japonais Matsutani Yosuke, dans son article récemment publié examina le fait qu'avant les difficultés de Wang avec le NCUCPA, le professeur Yanaihara Tadao avait visité Wang les 26 et 27 juillet 1942. Selon le journal de Yanaihara, il rendit visite au Christian Tabernacle de Wang le 26 juillet et Wang lui rendit aussi visite le jour suivant. Il y est aussi rapporté que Yanaihara pourvut aux frais de transport de Wang selon la résolution qu'ils avaient prise. Yanaihara avait une haute estime de Wang qu'il appelait « Kanzō Uchimura 内村鑑三 (1861–1930) et Fujii Takeshi 藤井武 (1888–1930) de la Chine » - les fondateurs et premiers dirigeants du mouvement japonais de non-église (*Mukyōkai*). (Matsutani, "Yanaihara Tadao and China," 97–123.). On pourrait très bien soutenir que la visite de Yanaihara aurait indirectement influencé l'attitude de l'autorité militante japonaise envers Wang.

L'église de Chine souffrit aussi de l'intérieur avec les avancées de la théologie libérale. Dès 1870, les pensées libérales furent introduites au sein des églises en Chine par des missionnaires tels que Timothy Richard (1845–1919)⁴⁰. A travers les missionnaires, les institutions libérales, et les œuvres libérales traduites, la théologie libérale avait un grand auditoire en Chine. L'attitude et les enseignements de Wang vis-à-vis de cette hérésie ne changèrent pas tout au long de son ministère. Wang avait la conviction que le refus qu'opposaient les modernistes/libéraux aux « doctrines majeures » montrait que ces derniers n'étaient pas chrétiens et étaient fondamentalement différents des chrétiens qui croyaient en la Bible et que l'on appelait les fondamentalistes⁴¹. Dans son essai de 1955, « We are for the Faith », Wang affirma que :

Je ne peux regarder à ces hommes [libéraux comme Y. T. Wu, T. C. Chao, etc.] qui jettent la confusion dans la vraie doctrine du Seigneur et corrompent l'église de Dieu sans avoir en moi l'envie de jeter tout ce que j'ai dans ma lutte contre eux. J'ai combattu contre eux pendant environ trente ans et si mon Seigneur tarde dans sa venue, je continuerai de les combattre par la grande puissance de sa Résurrection⁴².

Wang pensait que ses luttes après 1950 ne furent pas contre le régime communiste mais furent plutôt une guerre contre le libéralisme.

4. Wang Mingdao sur la culture

Après avoir examiné la vie de Wang Mingdao et retracé ses arrière-plans historique et théologique, nous nous tournons maintenant vers sa théologie pour faire des observations par rapport à son attitude vis-à-vis de la culture et l'épanouissement humain.

Premièrement, au centre de la théologie de Wang se trouve l'autorité des Ecritures qui sont sans erreurs. Comme mentionné dans l'aperçu biographique ci-haut, Wang n'avait reçu aucune formation ministérielle formelle. Pour lui, les Ecritures étaient essentielles pour sa croissance spirituelle et son ministère. Non seulement

⁴⁰ Après le tour de la Chine en 1921, le fondamentaliste gallois anglican W. H. Griffith Thomas (1861–1924) écrivit un article dans lequel il se lamentait de l'influence libérale en Chine. Il affirmait que « le trouble était beaucoup plus ancien qu'au moment présent et avait existé pendant plusieurs années » (Thomas, "Modernism in China," in *Modernism and Foreign Missions: Two Fundamentalist Protests*, ed. Joel A. Carpenter (New York; London: Garland, 1988), 633.)

A propos du libéralisme et de l'influence de Richard, voir Cuiwei Yang, "Liberal Theology in the Late Qing China: The Case of Timothy Richard" (PhD diss., University of Ottawa, 2014) et Eunice V. Johnson, *Timothy Richard's Vision: Education and Reform in China, 1880–1910*, ed. Carol Lee Hamrin (Eugene, OR: Pickwick, 2014).

⁴¹ Dans la dernière parution du *Spiritual Food Quarterly* (juin 1955) de Wang, il publia sa critique la plus systématique et la plus compréhensible de la théologie libérale en citant, analysant et critiquant les écrits des principaux libéraux chinois. Dans sa traduction de cet essai, Frank W. Price donna le titre français de « Nous-Au nom de la foi ». Bien qu'une telle traduction garde le sens original, elle manque toutefois de traduire le personnage chinois «是» et qui signifie littéralement « être » ou un marqueur syntactique d'insistance. Je propose donc de le traduire par « Nous sommes pour la foi » Wang Mingdao, "We—For the Sake of Faith," traduit par Frank W. Price, *Missionary Research Library Occasional Bulletin* 7.3 (1956): 2.

⁴² Price, trad., "We—For the Sake of Faith," 7.

Wang prêchait de la Bible et défendait l'inerrance et l'autorité des Ecritures, mais aussi, il avait basé sa vie sur les Ecritures. En 1956 par exemple, un an après son premier emprisonnement, sous des pressions physiques et psychologiques, Wang signa une « confession » dans laquelle il commençait en disant que « je suis un délinquant contre-révolutionnaire⁴³ ». Tout au long de ce document, il expliquait combien il était ignorant de la chose politique. « Prenant pour excuse les différences théologiques, j'excitais les croyants contre les non-croyants, les croyants contre le gouvernement et en créant l'opposition⁴⁴ ». Après la lecture publique de ce document, Wang fut libéré. Toutefois, il n'était pas libre dans sa conscience parce qu'il était convaincu qu'il avait trahi son Seigneur. Wang fut tenté par l'idée de se suicider plusieurs fois. Plusieurs témoins rapportent comment Wang marchant le long de la rue en pleurant affirmait « Je m'appelle Pierre ; je m'appelle Pierre. J'ai renié mon Seigneur⁴⁵ ». C'est en lisant Michée 7:7-9 que Wang trouva de l'espoir et fut restauré dans sa foi⁴⁶. Wang et sa femme devaient être arrêtés et emprisonnés de nouveau en 1958.

Deuxièmement, le principe directeur de Wang dans ses rapports avec les gouvernements séculiers était celui de la séparation de l'église et de l'état. Comme nous l'avons déjà évoqué, Wang avait été épris de la chose politique à une époque. Cette passion tomba toutefois après sa conversion. Au niveau personnel, Wang se voyait comme un ministre de la Parole de Dieu. Prêcher la Parole infaillible de Dieu était tout ce qu'il avait comme affaire. Le problème avec sa passion politique était lié au fait que cela partait d'un désir égoïste pour la renommée et la richesse⁴⁷. Sur le plan de l'ecclésiologie, comme le remarqua très bien le professeur Lam, Wang décrivait la nature de l'église de trois manières. Premièrement, l'église est une communauté régénérée parce qu'« elle est composée de personnes ayant expérimenté la nouvelle naissance⁴⁸ ». Wang vivait de manière pratique cette conviction. Il ne permettait qu'à ceux qui étaient vraiment convertis et qui avaient été baptisés de devenir membres de l'église. Deuxièmement, Wang croyait que l'église de Dieu est sainte pour la simple raison que Dieu avait séparé son peuple du monde. Il répercutait

⁴³Wang Mingdao, "Wang Mingdao's 'Self-Examination'" dans *Documents of the Three-Self Movement*, ed. Jones, 117. Ce document fut plus tard publié dans le *Tian Feng*, journal officiel du TSPM le 17 octobre 1956.

⁴⁴Wang, "Wang Mingdao's 'Self-Examination'," 118.

⁴⁵Voir Ravi Zacharias, "Think Again," <http://rzim.org/just-thinking/think-again-6> (accédé le 11 septembre 2015).

⁴⁶Harvey, *Acquainted with Grief*, 115–116. Pour un rapport détaillé de cette période de la vie de Wang, voir Stephen C. H. Wang, *Another Forty Years* 又四十年 (Scarborough, ON: Canada Gospel Publishing House, 1997), 139–164.

⁴⁷Cf. Wang Mingdao, "Another Warning for Leaders in the Churches 再忠告教會中的領袖," *Spiritual Food Quarterly* 41 (Spring 1937): 13. Pour une description de Wang en tant que pasteur, voir Wang, "The Necessary Characters of God's Labourer," *Spiritual Food Quarterly* 51 (Autumn 1939): 57.

⁴⁸Wing-hung Lam, "Wang Mingdao's Theology of Conversion," dans *Encounter between Christianity and Chinese Culture*, 35.

ici la confession orthodoxe selon laquelle l'église est « une seule église sainte, catholique et apostolique ». S'appuyant sur ceci, la Christian Tabernacle de Wang pratiquait la discipline dans l'église tout en se dissociant des camps libéraux. Troisièmement, l'église est l'épouse de Christ. Le professeur Lam remarqua que cette dernière caractéristique était eschatologique. L'ecclésiologie de Wang n'était en rien monastique. Elle était plutôt « une ecclésiologie très pratique⁴⁹ ».

Ayant compris la nature de l'église, Wang croyait que le seul devoir de l'église envers le monde était de prêcher l'évangile de la grâce. Voici la réponse qu'il donna à l'évangile social:

L'évangile de Christ n'a pas pour objectif la réforme sociale, principalement ses mauvaises et méchantes coutumes et ses différents systèmes imparfaits. L'évangile a pour objectif d'amener les gens à naître de nouveau par la foi et devenir de nouvelles créatures. Une personne qui est passée par un tel processus est comme Dieu, haïssant le péché et aimant la bonté et la sainteté. Une fois que ces changements internes s'opèrent en une personne, tous les maux externes trouvent aussi solution. En ayant une personne sincèrement convertie au christianisme, notre société gagne un plus vrai excellent citoyen. Bien que l'évangile ne vise pas une quelconque réforme sociale, la société gagne sans aucun doute quand ses citoyens croient à l'évangile. D'autre part, quand nous regardons ceux qui prônent l'évangile social, nous nous rendons compte qu'ils prêchent les réformes et services sociaux en paroles, mais continuent de vivre suivant le vieil homme. Dans ce vieil homme, on a encore l'incrédulité, l'égoïsme, le désir de la richesse et de la renommée, la malhonnêteté, la jalousie, la haine et les grossièretés. Ils ne se sont pas encore réformés eux-mêmes (sachant que sans l'évangile et la nouvelle naissance, il n'y a pour un être humain aucun moyen de réforme), comment peuvent-ils alors réformer la société ?⁵⁰

Ainsi donc, Wang pensait que le moyen pour l'église d'« interagir avec la culture » est d'aimer son prochain sur la base de son amour pour Dieu. En prêchant l'évangile de la grâce, Wang attirait l'attention sur la dépravation et la corruption des hommes ainsi que de leur société par opposition à la transcendance d'un Dieu surnaturel et de sa rédemption aimante qui se trouve en Jésus-Christ le Fils. Des changements individuels sont *a priori* des réformes sociales.

En plus, Wang répond au mouvement de la nouvelle culture en choisissant d'utiliser la Chinese Union Version (CUV) nouvellement traduite, et qui était la Bible vernaculaire en chinois. Bien que Wang n'ait pas été entièrement satisfait par certains choix de mots dans la CUV, il croyait que la nouvelle version était plus facile à lire et à comprendre⁵¹.

Troisièmement, dans ses enseignements et écrits, Wang insiste sur une vie chrétienne pieuse dans le monde. Le 9 février 1934, le général Chiang Kai-shek (1887–1975) et Soong May-ling (1897–2003) inaugurèrent le New Life Movement avec pour objectif de « révolutionner » la vie chinoise. Bien qu'en apparence ses

⁴⁹Lam, "Wang Mingdao's Theology of Conversion," 36.

⁵⁰Wang Mingdao, "How Many Gospels There Are? 一共有幾個福音呢?," http://xybk.fuyin.tv/Books/PI_WMD/b5/Vol8/01.htm (accédé le 29 septembre 2016).

⁵¹Wang écrivit plusieurs articles dans son *Spiritual Food Quarterly* pour critiquer certaines grossières erreurs de traduction dans la CUV (no. 40 [Hiver 1936]: 84–89; no. 41 [Printemps 1937]: 49–51; nos. 43–44 [Automne/ Hiver 1937]: 44–53; no. 45 [Printemps 1938]: 35–41; no. 46 [Été 1938]: 63–67; no. 49 [Printemps 1939]: 47–50).

leaders semblent avoir la ferme conviction que « les clés du salut national de la Chine se trouvaient dans des activités d'hygiène et salubrité visant à extirper les mauvaises habitudes du corps et de la pensée du peuple chinois », le mouvement était en fait « la version d'une 'révolution culturelle' du Kuomintang pour la Chine⁵² ». L'intention réelle du mouvement était « de substituer la mobilisation sociale par 'une mobilisation politique', remplaçant ainsi le changement révolutionnaire à partir de la base ... par un changement soigneusement supervisé et orchestré par le sommet... »⁵³. En d'autres termes, le mouvement souhaitait transformer les traditions confucéennes en une vie moderne.

Une chose intéressante c'est que Wang, de 1931 à 1936, écrit une série d'articles ayant pour titre « Les bases de la conduite chrétienne dans le monde⁵⁴ ». Il est fort probable que Wang en écrivant cela ne pensait pas au mouvement de la nouvelle vie (MNV) de Chiang. Toutefois, les directives de Wang étaient similaires à celles que proposait le mouvement de la nouvelle vie, parce qu'aussi bien Wang que le MNV voulait enseigner aux compatriotes chinois comment avoir une vie vertueuse. Les directives de Wang, quant à elles, venaient de sa théologie de la conversion. Ce que Wang offrait était à ses yeux des directives ou des instructions, non pas des lois. Ils venaient pour aider le chrétien à vivre convenablement dans le monde.

Quatrièmement, l'attitude de Wang à l'égard de littérature et les média populaires (c'est-à-dire les films) était basée sur le souci qu'il se faisait de la vie chrétienne. Dans son article « Les chrétiens peuvent-ils regarder les films ? » Wang commence par faire la différence entre le cinéma et le théâtre. Il y affirmait qu'il y avait de bons films que les chrétiens pouvaient regarder. Il précisa toutefois qu'après avoir observé le type de films joués à son époque dans les salles il pensait que les chrétiens devaient être conscients de ce qu'ils veulent regarder. Bien que Wang ait donné plusieurs raisons pour soutenir le fait que les chrétiens ne devaient pas aller au théâtre, il insista sur le fait que ceux qui aiment le monde pourraient trouver meilleure excuse pour s'y

⁵²Arif Dirlik, "The Ideological Foundations of the New Life Movement: A Study in Counterrevolution," *The Journal of Asian Studies* 34.4 (1975): 945.

⁵³Dirlik, "The Ideological Foundations of the New Life Movement," 947.

⁵⁴*Spiritual Food Quarterly* n. 20 (Hiver 1931): 63–66, sur les visites; n. 21 (Printemps 1932): 68–71, sur les conversations et correspondances; n. 22 (Été 1932): 64–67, sur le comportement lors d'une réunion, sur les dettes et les crédits; n. 23 (Automne 1932): 55–62, sur la ponctualité, l'habillement, comment prendre soin de la propriété publique, l'hygiène, et la courtoisie; n. 24 (Hiver 1932): 55–60, sur comment éviter de susciter la suspicion et inviter les autres à un repas; n. 25 (Printemps 1933): 58–64, sur participation aux soirées, les bonnes manières à table; n. 26 (Été 1933): 59–64, sur la manière de s'en tenir au règlement et recevoir des cadeaux; n. 27 (Automne 1933): 61–65, sur la manière de recevoir des invités et d'être un hôte convivial; n. 29 (Printemps 1934): 55–64, sur la manière de prendre soin des autres et donner aux pauvres; n. 30 (Été 1934): 61–67, sur les voyages; n. 31 (Automne 1934): 71–74, sur la manière de s'adresser aux autres; n. 32 (Hiver 1934): 60–65, sur la manière d'éviter des pièges; n. 33 (Printemps 1935): 63–67, sur le discours public; n. 34 (Été 1935): 64–68, sur la participation aux mariages et deuils; n. 35 (Automne 1935): 67–69, sur la manière de traiter les enfants des autres; n. 36 (Hiver 1935): 59–63, sur la manière de traiter les servants; n. 37 (Printemps 1936): 65–70, sur la manière de regarder autour de soi et de tenir ses promesses.

rendre⁵⁵. A la différence des autres, Wang ne rejeta pas tous les média populaires. Il comprenait qu'on avait besoin d'évaluer chaque aspect de la vie à la lumière des Ecritures.

Enfin, Wang avait compris l'importance d'une occupation quotidienne. Il rejeta le dualisme travail saint et travail séculier. Il faut comprendre ici que chaque travail est aussi important et valable que la prédication de la Parole de Dieu. Ce serait simplement incorrect de parler de « chrétien politicien ou chrétien homme d'affaires ». La description appropriée revient à parler d'un politicien ou d'un homme d'affaire qui est chrétien. Wang comprenait l'importance de l'appel de Dieu. C'est pourquoi il enseignait à ses congrégations à être fidèles dans tout ce qu'elles étaient appelés à faire. Liang Shouhua observa ainsi que Wang avait la même théologie du travail que les puritains anglais du 17^e siècle⁵⁶.

5. Conclusion

Ayant examiné la théologie populaire de Wang dans ses contextes, nous concluons que l'avis de Mingdao sur la culture ne relevait pas d'une simple dichotomie « Christ et la culture en paradoxe » comme l'ont suggéré certains érudits. Nous nous sommes rendu compte que Wang avait une position intermédiaire entre les « deux royaumes » et les modèles « transformationnistes », malgré qu'il soit plus proche du premier. Etre « deux royaumes » signifie dans la Théologie de Wang qu'il y avait une attitude passive envers les changements culturels, qui, d'après lui, résultaient de la corruption complète de la nature humaine et de la société humaine. Au même moment, Wang avait une pleine confiance en la grâce commune de Dieu. Il encourageait pour cela les membres de sa congrégation à être fidèles dans leur travail, tout comme de vivre avec sagesse, ayant une bonne réputation. D'autre part, puisque Wang ne refusait pas la possibilité d'une réforme sociale et croyait qu'une conversion personnelle était *a priori* des changements sociaux, nous pouvons donc comprendre pourquoi Wang partageait certaines convictions avec les « transformationnistes ».

Dans un article publié récemment par *First Things*, l'intellectuel chinois du nom de Yu Jie affirma que : « Ce dont a besoin [les églises urbaines chinoises] est une théologie politique soulignant la souveraineté de la loi de Dieu, plutôt qu'une séparation de l'église et de l'état⁵⁷ ». En plus, Yu, en citant Bonhoeffer, soutint que « les Chinois doivent entreprendre une transformation spirituelle profonde pour restaurer la liberté et la dignité que Dieu leur a données en les créant à son image. La voie à suivre exige un reniement de soi pour s'attacher au divin⁵⁸ ». L'article de Yu

⁵⁵Wang Mingdao, "Can Christians Watch Movies? 基督徒可以看電影麼?" *Spiritual Food Quarterly* 38 (1936): 52–60.

⁵⁶Voir Liang Shouhua, "The Social Pragmatics of Transcendental Faith: Re-interpreting Wang Mingdao's Social Concerns 超然信仰的社會實效性：王明道社會觀念的再詮釋," <https://www.churchchina.org/archives/070105.html> (accédé le 29 septembre 2016).

⁵⁷Yu Jie, "China's Christian Future," trans. H. C. Hsu, *First Things* 265 (Août/septembre 2016): 52.

⁵⁸Yu, "China's Christian Future," 53.

nous montre comment des intellectuels chrétiens contemporains chinois abandonnent le point de vue des fondateurs du mouvement des églises de maison. Il est très probable que le point de vue de Yu soit correct et que les églises en Chine ont besoin d'être plus actives dans le cadre des changements/engagements culturels. Toutefois, la proposition de Yu serait une confusion empêchant aux églises de comprendre clairement quelle est leur devoir majeur. Malgré que la théologie populaire de Wang soit loin d'être parfaite, avec des ajustements appropriés, ses positions restent utiles pour les églises de nos jours, surtout en Chine.