

Evangelistic mission and the practice of charismata in the Congo: Missiological assessment based on New Testament perspectives

MG Bondo



Orcid.org/0000-0002-7515-7999

Thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree
Doctor of Philosophy in *Missiology* at the North-West University

Promoter: Prof M Nel

Co-promotor: Prof J Kommers

Graduation ceremony: May 2020

Student number: 25942255

REMERCIEMENTS

Au cours de mes recherches sur le sujet et en rédigeant cette thèse, j'ai contracté de nombreuses dettes. En réalité, cette thèse doit son existence à plusieurs personnes dont les noms ne peuvent malheureusement pas tous être mentionnés ici. Pour n'en nommer que quelques-uns, ma gratitude s'exprime à :

Mes promoteurs, Professeur Marius Nel, chef de département du pentecôtisme à NWU et Professeur J. (Hans) Kommers, missiologue, pour leurs précieux conseils. Vous avez été si gentils et si amicaux à mon égard. Vos réflexions émouvantes, vos critiques stimulantes et vos suggestions ont été d'une valeur inestimable pour l'accomplissement de cette recherche.

D'une manière particulière, je remercie les autorités académiques de la Faculté de Théologie de la North West University (NWU), chargées du troisième cycle, pour l'opportunité qu'elles offrent aux étudiants des pays francophones en leur permettant de faire ces études en langue française. Mes remerciements s'adressent spécialement aux professeurs Henk Stoker, Raymond Potgieter et Dick Mwamba Kanonge pour avoir matérialisé l'organisation de ce programme.

Le professeur David John Garrard, fondateur de l'Institut Supérieur de Théologie de Lubumbashi (ISTELU) et actuel président de la *Central Africa Mission International* (CAM international), mérite une mention spéciale pour avoir fait plus que son devoir. Il a mis tout son temps pour lire la thèse en détail et m'a épargné des incohérences liées aux phénomènes charismatiques dans la *Congo Evangelistic Mission* (CEM). Il a été un modèle rare et exemplaire d'érudit pentecôtiste.

Je remercie également de façon particulière les autorités de la 30^{ème} Communauté Pentecôtiste au Congo (30^{ème} CPCO), notamment le Représentant légal Ilunga wa Mbuya Kalulwa Béthavie, le Révérend pasteur responsable de la Station de Lubumbashi François Ngandu Mpyana, le Révérend président communautaire Ilunga Kazembe, le Révérend pasteur Richard Kakudji Kibidji et le Révérend pasteur sectionnaire Amuri Tambwe Yohozya pour leur soutien moral et spirituel; Je leur suis très reconnaissant. Je reste également reconnaissant envers les membres de l'Église Eben Ezer/Kampemba qui ne nous ont pas privé de leur soutien moral, spirituel et financier.

Ils sont nombreux, collègues pasteurs, et les amis qui, au cours de mes études doctorales, m'ont aidé à réfléchir aux différentes étapes de ma vie, tant en général que dans les détails. Merci, qu'ils trouvent ici, mes sincères remerciements! Je suis reconnaissant au Dr. Frederick Kakwata et à son épouse, au pasteur Nestor Ngoy Kabishi, Nyembo Mayani, Ngoy Sope Robinson et Samy Mwanza wa Yumba (coordonnateur des écoles conventionnées protestantes/21^{ème} Communauté). Merci aussi à M. Antoine Caradonna de réviser mes textes, puisses-tu trouver ici mes remerciements les plus profonds.

Ma famille biologique, particulièrement mon père le colonel Gaspard Bondo Mayuka et ma regrettée mère Ngoy Kibawa Marie Louise, trouvent à travers ces mots les remerciements les plus sincères. Ensuite, je nomme sans que la liste en soit exhaustive, Banze wa Kukabese Anck (mon oncle maternel), Bondo Nkulu Jacques (mon grand frère), Guilaine Banza Mwepu, René Nsenga Bishalanga et sa famille, Jack Bondo Mayuka et toute sa famille, Giselle Ngoy Kibawa et son mari, Nsenga Mwamba Balalo, Robert Shimba wa Ilunga et toute sa famille, Mécène Kishimba et son épouse et tous ceux qui, de loin ou de près, m'ont soutenu matériellement, moralement et spirituellement dans ce long voyage.

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à Ilunga wa Banze Ruth, qui a sacrifié plus qu'on ne devrait demander à une épouse pour que son mari puisse obtenir un autre diplôme, et qui a été la force ferme d'encouragement et de consolation. Aussi, à Consolate Ngoy Kibawa, qui a enduré jusqu'à ce que papa finisse enfin sa thèse, je ne peux que maintenant dire: Tous ensemble, louons l'Eternel !

Par-dessus tout, la gratitude va à Dieu tout-puissant qui m'a soutenu tout au long de l'étude en doctorat. À Lui soient la gloire et l'honneur, Amen.

Potchefstroom

18 novembre 2019

Mayuka Gaspard Bondo

ACKNOWLEDGMENTS

Through the course of my research and the writing of this thesis, I have incurred numerous debts. In fact, this thesis owes its existence to several people whose names cannot be exhaustively mentioned here. I am grateful to you all.

I would like to express profound gratitude to my promoters, Professor Marius Nel, Chairman of the Pentecostal Department, and renowned missiologist, Professor J. (Hans) Kommers, for their valuable guidance. You have been so kind and friendly to me, your inspiring reflections, insightful criticisms and suggestions have been invaluable to the success of this research.

I would also like to express sincere appreciation to the academic authorities of the Faculty of Theology of the North West University (NWU), and postgraduate administration for availing students from French-speaking countries the generous opportunity of studying in French. My special thanks go to Professor Henk Stoker, Professor Raymond Potgieter, and Professor Dick Mwamba Kanonge for making the organization of this project a reality.

I am extremely thankful to Professor David John Garrard, founder of the Lubumbashi Higher Institute of Theology and current president of Central Africa Mission International for transcending the boundaries of his duty on my behalf. For taking time to painstakingly read through the thesis and for saving me from the inconsistencies concerning the charismatic phenomena in the Congo Evangelistic Mission/CEM: I am grateful. You are a rare and exemplary model of a Pentecostal scholar.

I would specially like to thank in the authorities of the 30th CPCO/CEM, particularly the Legal Representative Ilunga wa Mbuya Kalulwa Béthavie, the Reverend Pastor in charge of the Lubumbashi Station, François Ngandu Mpyana, the Reverend Community President Ilunga Kazembe, the Reverend Pastor Richard Kakudji Kibidji and the Reverend Pastor Tambwe Yohozya for their moral and spiritual support: I am very grateful. I further extend my appreciation to the members of the Eben Ezer/Kampemba Church for their moral, spiritual, and financial support.

To the numerous persons, pastors, colleagues, friends who, during my doctoral studies, helped me to reflect on the different stages of my life, both in general and in detail: Thank you! I am deeply indebted to Dr. Frederick Kakwata and his wife, Pastor Nestor Ngoy

Kabishi, Nyembo Mayani, Ngoy Kasolwa, Ngoy Sope Robinson and Samy Mwanza wa Yumba (the Coordinator of Protestant Sisterhood Schools/21st Community) for their support and encouragement. I appreciate the incredible efforts of Mr. Antoine Caradonna for reviewing my texts.

To my family, especially my father Gaspard Bondo Mayuka and my regretted mother Ngoy Kibawa Marie Louise, may they find through these words my sincerest gratitude. I thank the the following persons although the list is inexhaustive: Banze wa Kukabese (my uncle), Bondo Nkulu Jacques (my elder brother), Guilaine Banza Mwepu, René Nsenga Bishalanga and his family, Jack Bondo Mayuka and all his family, Giselle Ngoy Kibawa and her husband, Mwamba Balalo Brelon, Robert Shimba wa Ilunga and his entire family, Mécène Kishimba and his wife, and all those far or near who have supported me materially, morally and spiritually along this long journey.

I am inestimably grateful to my wife, Ilunga wa Banze Ruth, whose sacrifice, unceasing encouragement, and relentless support propelled me to success. To Consolate Ngoy Kibawa who endured until Dad finally finished his thesis, I can only say: Let us praise the Lord together!

My utmost gratitude goes to the Almighty God who supported me throughout the course of my doctoral studies. To Him be glory and honor, Amen.

Potchefstroom

November 18, 2019.

Mayuka Gaspard Bondo

RÉSUMÉ

La prévalence des guérisons divines, des délivrances (exorcismes) et des prophéties en République Démocratique du Congo (RDC) a attiré l'attention des chercheurs. Certaines recherches ont porté sur l'histoire du pentecôtisme, la récurrence des phénomènes charismatiques et leur impact dans la croissance de l'Église. Cependant, la réflexion critique sur la pratique des dons du Saint-Esprit reste la préoccupation d'une minorité, nombreux sont ceux qui généralement évitent le sujet.

Cette thèse est une analyse missiologique critique des églises fondées par *la Congo Evangelistic Mission* (CEM) en RDC. Par le biais d'un dialogue avec le Nouveau Testament, elle évalue la pratique des dons du Saint-Esprit dans les églises fondées par cette association missionnaire pentecôtiste. L'étude soulève la question de savoir s'il y avait des faiblesses dans l'enseignement des membres des Églises, dans l'œuvre et les dons charismatiques (dons du Saint-Esprit) qui ont préparé le terrain à de pratiques erronées au nom de Jésus et du Saint-Esprit. Avec l'accent mis sur les dons charismatiques, cette étude est nécessaire afin d'établir les directives théologiques qui raviveront l'élan missiologique de l'Église.

En premier lieu, il est nécessaire d'affirmer que les dons charismatiques sont des grâces reçues de Dieu, indispensables dans la vie de l'Église. Cette réflexion propose un point de vue, insistant sur le fait que la manifestation publique des dons doit servir à l'avantage commun et non pas simplement à une affirmation de soi, ni à une manifestation de l'individu. Au cours de cette analyse, le motif théologique et pratique des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM a été esquissé. L'examen des enseignements sur la doctrine biblique de la Trinité et leur compréhension font également l'objet de l'étude. Il faut souligner que les églises de la CEM considèrent la Trinité non pas comme une doctrine sur la nature abstraite de Dieu, mais sur Sa vie en relation avec les hommes. La Trinité n'est pas absorbée dans le Père, ni dans le Fils et moins encore dans le Saint-Esprit, mais chaque personne de la Trinité est impliquée dans la mission et dans la manifestation de la rédemption. En utilisant une exposition exégétique des textes dans le Nouveau Testament, le but est d'examiner la fidélité biblique de la pratique des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM. L'étude note l'influence phénoménologique des anciennes pratiques des religions traditionnelles qui reflètent les caractéristiques des rituels divinatoires des guérisseurs traditionnels. Il est impératif

d'encourager les églises à être disposées à les découvrir et à refuser tout ce qui fait que l'attention d'une personne ne se porte plus autant sur Dieu. De même, les responsables doivent continuer à réfléchir de manière critique et théologique, autour d'une table du dialogue avec le Nouveau Testament, sur les pratiques des religions traditionnelles et sur leur influence dans les églises. Cette thèse peut être considérée comme un succès dans la mesure où les directives théologiques ravivent l'élan missiologique et assurent l'œuvre de la mission de l'Église en vue d'atteindre les buts fixés par Christ. Bien qu'entreprises dans le contexte des églises fondées par la CEM, les conclusions de cette étude peuvent être généralisées à d'autres contextes.

MOTS CLES: Congo Evangelistic Mission, pratique, charismata, pentecôtisme, évaluation missiologique, *missio dei*, mission, religion traditionnelle

ABSTRACT

The prevalence of divine healings, deliverances (exorcisms), and prophecies in the Christendom of the Democratic Republic of Congo (DRC) have attracted the attention of researchers and enthusiastic Christians alike. While existing research focuses on the history of Pentecostalism, the recurrence of charismatic phenomena and its impact on the development of the Church in the region, there has been a relative paucity of critical reflections on the practice of charismatic gifts (*charismata*) within the Church in the DRC.

To bridge this gap in knowledge, this thesis engages in a critical missiological analysis of the churches founded by the CEM in the DRC. Through a dialogue with the New Testament, it evaluates the practice of the gifts of the Holy Spirit in the CEM churches. The study raises the pertinent question of how the gifts of the Holy Spirit can be best exercised within churches. Focusing specifically on charismatic gifts, this study seeks to establish theological guidelines that would revive the Church's missiological impulse.

The paramount argument here is that since charismatic gifts are graces received from God, and indispensable to the life of the Church, the public manifestation of such gifts must serve the common good and must not be simply employed as a tool for self-aggrandizement. Thus, this thesis analyses the theological and practical reasons for the manifestation of charismatic gifts in the churches founded by the CEM and examines their teaching with respect to the biblical doctrine of the Trinity. It is crucial to note that the perspectives held of the Trinity by the churches of the CEM transcend the doctrine of the abstract nature of God. In this respect, the Trinity is neither submerged into the Father, nor into the Son, nor into the churches founded by the CEM. Instead, each person of the Trinity is involved in the mission and manifestation of redemption. Against this background, the thesis engages in an exegetical exposition of the texts in the New Testament and examines the biblical fidelity of the practice of charismatic gifts in churches founded by the CEM. The study analyses the phenomenological influence of the ancient practices of traditional religions reflected by the divinatory characteristics of the rituals of traditional healers. The crux of the argument is that it is pertinent to encourage churches to be disposed towards discovering the *charismata* and in doing so eschew practices that deviate the foci of believers from God or leads to preacher-idolatry. Similarly, it urges church leaders to constantly engage in critical and theological dialogues with the New Testament on the practices of traditional religions and their influence within the churches.

This thesis provides fresh insight into the discourse about the proliferation of the charismatic phenomenon in the contemporary CEM churches of the DRC and proffers theological guidelines to revive the missiological impulse. By doing so, it ensures the advancement of the Church's mission towards the attainment of the goals set by Christ. Although the context of the churches founded by the Congo Evangelistic Mission/CEM constitute the microcosm of this study, the findings of this study are germane and applicable to other diverse contexts.

Key terms: Congo Evangelistic Mission, practice, charismata, Pentecostalism, missiological evaluation, missio Dei, mission, traditional religion

OPSOMMING

Die voorkoms van goddelike genesings, verlossings, uitdrywings (demone) en profesieë in die Christendom van die Demokratiese Republiek van die Kongo (DRK) het die aandag van navorsers sowel as dié van entoesiastiese Christene getrek. Terwyl bestaande navorsing fokus op die geskiedenis van die Pentekostalisme, het die herhaalde voorkoms van charismatiese verskynsels en die impak daarvan op die ontwikkeling van die kerk in die streak, 'n redelike gebrek aan kritiese nadenke oor die beoefening van charismatiese gawes(charismata) binne die Kerk in die DRK tot gevolg gehad.

Om hierdie gaping in kennis te oorbrug, bepaal hierdie tesis hom by 'n kritiese missiologiese analise van die kerke wat gestig is deur die Kongo Evangelistiese Sending/KES) in die Demokratiese Republiek van die Kongo (DRK). Deur middel van 'n dialogiese eksegeese van die Nuwe Testament, evalueer dit die beoefening van die gawes van die Heilige Skrif (charismata) in die KES kerke. Die studie spits hom toe op die pertinente vraag oor hoe die gawes van die Heilige Gees die beste benut kan word binne die kerke. Terwyl daar spesifiek op charismatiese gawes gefokus word, beywer die studie hom om konkrete teologiese riglyne te lê om die Kerk se missiologiese opbloei te laat herleef.

Die hoof argument hier is dat aangesien charismatiese geskenke genadegawes is wat van God ontvang is, hulle onmisbaar is vir die lewe van die Kerk, en dat die openbare bevestiging van sulke geskenke die algemene voordeel van almal moet dien en nie net as 'n middel tot self-verheerliking beskou moet word nie. Dus ontleed hierdie tesis die teologiese en praktiese redes vir die bevestiging van die charismatiese gawes in die kerke wat deur die KES gestig is en ondersoek hulle die onderrig daar t.o.v. d.i.e Bybelse leerstelling oor die Drie-eenheid. Dit is belangrik om daarop te let dat die perspektiewe oor die Drie-eenheid soos die kerke van die KES dit beskou selfs die siening van die leerstelling van die abstrakte aard van God oortref. In hierdie opsig word die Drieenheid nie in die Vader geabsorbeer nie, ook nie in die Seun nie nòg in die kerke gestig deur die KES nie. In werklikheid is elke persoon van die Drie-eenheid betrokke by die sending en bevestiging van saligheid. Teen hierdie agtergrond hanteer die tesis die eksegetiese uiteensetting van die tekste in die Nuwe Testament en ondersoek die getrouheid aan die bybel in die beoefening van charismatiese gawes in die kerke gestig deur die KES. Die studie ontleed die fenomenologiese invloed van die antieke praktyke van tradisionele

godsdienstes wat weerspieël word deur die voorspellings- eienskappe van die rituele van tradisionele genesers.

Die kruk van die saak is dat die kerke pertinent aangemoedig moet word om die charismata te ontdek om sodoende enige praktyke wat die gelowiges van God laat afdwaal of hulle laat ontspoor in prediker-afgodsdienste. Net so dwing dit ook die kerkleiers om gedurig betrokke te wees in kritiese en teologiese dialoog met die Nuwe Testament ten opsigte van die praktyke in tradisionele godsdienste en hulle invloed binne die kerke. Hierdie tesis bied vars insig in die gesprek oor die oorvloedige verspreiding van die charismatiese verskynsel in die hedendaagse KES kerke van die DRK. Dit bied teologiese riglyne om die missiologiese aansporing aan te wakker. Deur dit te doen verseker dit die Kerk se missie/ roeping om die doelwitte wat Christus gestel het te behaal. Alhoewel die konteks van die kerke wat in die Kongo gestig is 'n mikrokosmos van hierdie studie uitmaak, is die bevindinge van hierdie studie wel verwant en toepaslik op ander diverse kontekste.

Sleuteltermes: Congo Evangelistic Mission, praktyk, charismata, Pentekostalisme, missiologiese evaluasie (beraming), Missio Dei, sending, tradisionele godsdienste

LISTE DES ABRÉVIATIONS

30^{ème} CPCO: 30^{ème} Communauté Pentecôtiste au Congo

45^{ème} CPK: 45^{ème} Communauté Pentecôtiste au Katanga

ABCFM: American Board of Commissioners for Foreign Mission

AFM: Apostolic Faith Mission

CAM International: Central Africa Mission International

CEM: Congo Evangelistic Mission

CIM: Congo Inland Mission

CPC: Conseil Protestant du Congo

CPNK: Communauté Pentecôtiste au Nord du Katanga

CREA: Conférence sur le Retour aux Enseignements des Apôtres

GEM: Garenganze Evangelical Mission

NWU: North West University

PM: Pentecostal Mission

PMU: Pentecostal Missionary Union

RDC: République Démocratique du Congo

SIDA: Syndrome de l'immunodéficience acquis

VIH: Virus de l'Immunodéficience Humaine

ZEM: Zaire Evangelistic Mission

TABLE DES MATIERES

Remerciements	ii
Acknowledgements	iv
Résumé	vi
Abstract	viii
Opsomming	ix
Liste des abréviations	xi
1.1 Titre et mots clés	1
1.1.1 Titre	1
1.1.2 Mots clés:	1
1.2 Contexte et énoncé du problème	1
1.2.1 Contexte	1
1.2.2 Énoncé du problème.....	4
1.3 Question de recherche, but et objectifs.....	6
1.3.1 Question de recherche	6
1.3.2 But et objectifs de la recherche.....	7
1.4 Revue de la littérature	8
1.4.1 La littérature sur la Congo Evangelistic Mission/CEM	8
1.4.2 La littérature qui présente le caractère global du Pentecôtisme et celle qui traite du pentecôtisme africain	9
1.4.3 Les publications portant spécifiquement sur le Saint-Esprit et la mission.....	11
1.5 Argument théorique central	13
1.6 Contribution de l'étude.....	13

1.7	Méthodologie de recherche (conception et méthodes)	13
1.7.1	Méthodologie	13
1.7.2	Structure de la recherche	14
1.7.3	Processus de recherche	14
1.8	Clarification des concepts	17
1.9	Classification des chapitres	19
1.10	Présentation schématique des Procédures de Recherche.....	20
Chapitre 2:	Perspectives pentecôtistes des dons charismatiques dans la description de l'église en mission	21
2.1	Introduction	23
2.2	Origines du mouvement pentecôtiste	23
2.2.1	Pentecôtisme classique	24
2.2.2	Mouvement charismatique/Néo-pentecôtisme	29
2.2.3	Pentecôtisme catholique.....	31
2.3	Le développement du pentecôtisme au vingtième siècle.....	31
2.3.1	Occurrence des dons charismatiques.....	33
2.3.2	Les messages intuitifs	34
2.4	Les concepts χαρίσματα et πνευματικά	35
2.4.1	Χαρίσματα (charismata).....	36
2.4.2	Πνευματικά (Pneumatika)	37
2.5	Χαρίσματα, πνευματικόν dans la perspective pentecôtiste	39
2.5.1	Les Charismata (Χαρίσματα) et l'herméneutique pentecôtiste	41
2.5.2	Charismata (Χαρίσματα) et la spiritualité pentecôtiste	45

2.5.3	L'expérience pentecôtiste	50
2.5.4	Les phénomènes charismatiques et l'édification de l'église	51
2.6	L'Église dans la perspective pentecôtiste	52
2.6.1	La description missiologique de l'Église dans la perspective pentecôtiste	54
2.6.2	La mission	56
2.7	Le rôle des dons charismatiques dans la description de l'église	61
2.8	Conclusion partielle	62
Chapitre 3:	Les dons charismatiques dans la CEM: Théorie appliquée et réalisée par les missionnaires et les premiers membres	63
3.1	Introduction	64
3.2	La pénétration du pentecôtisme au Congo belge (RDC)	64
3.2.1	La prospection missionnaire au Congo belge en 1914.....	65
3.3	WFP Burton et J. Salter: missionnaires pentecôtistes au Congo belge en 1915	67
3.3.1	Rupture avec la Pentecostal Mission/PM.....	71
3.3.2	Fondation de la Congo Evangelistic Mission (CEM)	73
3.3.3	L'arrivée des esclaves libérés de l'Angola: objection à la doctrine du baptême dans le Saint-Esprit et à la guérison divine	75
3.3.4	La rencontre de janvier 1920 à Mwanza	77
3.3.5	Pentecôte Luba: début de l'expérience pentecôtiste en RDC	80
3.3.6	Le baptême du Saint-Esprit dans les églises de la CEM : autonomisation pour la mission	82
3.4	Les premiers jours de la CEM et la compréhension de χαρίσματα	83
3.4.1	Enseignements des missionnaires.....	84

3.4.2	La compréhension des membres.....	86
3.5	Les χαρίσματα et le but missionnaire	91
3.5.1	Les églises de la CEM et le moment des cultes.....	92
3.5.2	Le pouvoir sur les maladies : une bénédiction et une stratégie missionnaire	96
3.5.3	L'exercice des dons charismatiques et les premiers chrétiens autochtones.....	97
3.6	Le pentecôtisme en République Démocratique du Congo (RDC)	100
3.7	Conclusion partielle	104
Chapitre 4:	Les dons charismatiques et les buts missiologiques dans le Nouveau Testament	104
4.1	Introduction	106
4.2	Les caractéristiques pneumatologiques dans Luc-Actes	107
4.3	Manifestations charismatiques dans le Nouveau Testament et la mission.....	109
4.3.1	Les guérisons miraculeuses: Quelques pratiques.....	110
4.3.2	La délivrance et l'exorcisme.....	124
4.4	Le prophète et le but de la prophétie	129
4.4.1	Le prophète	129
4.4.2	Le but de la prophétie	131
4.5	Corrélation des pratiques des guérisons et des délivrances dans les Évangiles et les Actes des apôtres	132
4.5.1	Le Nom de Jésus: pouvoir intégrateur des malades et des démoniaques.....	134
4.6	Caractéristiques missiologiques des phénomènes charismatiques	136
4.6.1	Édification.....	136
4.6.2	La consolation	138

4.7	Conclusion partielle	140
Chapitre 5:	Pratiques actuelles des dons et influence de la religion traditionnelle	140
5.1	Introduction	142
5.2	Evolution historique des pratiques des dons charismatiques dans la CEM	143
5.2.1	De 1915 à 1920	144
5.2.2	De 1920 à 1982: les dons charismatiques et la croissance des églises de la CEM	147
5.2.3	Influence de la pneumatologie des premiers missionnaires de la CEM.....	154
5.3	Emergence de certaines pratiques des religions traditionnelles dans les églises fondées par la CEM.....	156
5.3.1	Manque de formation théologique.....	156
5.3.2	L'influence de la zaïrianisation.....	157
5.3.3	Les divisions	159
5.4	La contextualisation	161
5.4.1	Contextualisation et les premiers missionnaires de la CEM	161
5.4.2	Actuelle contextualisation et exercice des dons charismatiques	162
5.5	Pratiques actuelles des dons charismatiques: controverse parmi les pasteurs	178
5.6	Émergence de la simonie dans les églises.....	182
5.7	Conclusion partielle	187
Chapitre 6:	Pratique des dons charismatiques: Directives théologiques	186
6.1	Introduction	189
6.2	Ressources théologiques de la pratique des dons charismatiques.....	190

6.2.1	Les plus grandes œuvres	191
6.2.2	Être conduit par le Saint-Esprit	194
6.3	Le baptême dans le Saint-Esprit et la présence divine	195
6.3.1	Baptême dans le Saint-Esprit	196
6.3.2	Présence divine et dimension expérientielle	199
6.3.3	La présence divine et le combat spirituel	203
6.4	Comment conserver les dons charismatiques : Orientation missiologique	206
6.4.1	Un ministère approuvé: Non à la tromperie (πλάνης, planēs)	207
6.4.2	Un ministère qui fait plaisir à Dieu: non aux hommes motifs impurs, (ἀκαθαρσίας, akatharsias)	208
6.4.3	Être trouvé digne: Non par la fraude (δόλος, dolos)	209
6.5	Que doit être le rôle des dons charismatiques dans les églises actuelles ?	211
6.5.1	Les dons charismatiques pour la révélation et la connaissance de Dieu.....	213
6.5.2	Le rôle sotériologique des dons charismatiques	215
6.5.3	Les dons charismatiques et la restauration sociale	217
6.6	La parole de Dieu et la prière: source principale de la force du chrétien	219
6.7	Briser l'insatisfaction des choses matérielles.....	221
6.8	Une vision inclusive de l'engagement social.....	223
6.9	Conclusion partielle	225
Chapitre 7:	Conclusion, implications et recommandations	224
7.1	Introduction	227

7. 2 La répartition de l'étude	227
7.3 Conclusion.....	228
7.4 Implications de cette étude.....	229
7.5 Suggestions et recommandations	231
Bibliographie	229
Annexe 1	256
Annexe 2	259
Annexe 3	262

CHAPITRE 1: INTRODUCTION GÉNÉRALE

1.1 Titre et mots clés

1.1.1 Titre

Mission évangélique et la pratique des *charismata* au Congo: Évaluation missiologique basée sur les perspectives du Nouveau Testament.

1.1.2 Mots clés:

Congo Evangelistic Mission, pratique, charismata, pentecôtisme, évaluation missiologique, missio Dei, mission, religion traditionnelle

1.2 Contexte et énoncé du problème

1.2.1 Contexte

À ce jour, un certain nombre de livres, articles, revues et thèses ont été écrits sur le pentecôtisme qui, selon Archer (2001:51), s'inscrit dans la continuité historique de la Pentecôte. Le témoignage le plus frappant, significatif et distinctif du pentecôtisme se situe dans l'expérience des disciples à Jérusalem qui étaient tous remplis du Saint-Esprit et parlaient en langues (le jour de l'effusion du Saint-Esprit, Actes 2:4). Le pentecôtisme se concentre sur l'expérience personnelle et communautaire du baptême dans le Saint-Esprit et des dons charismatiques (*charismata*) qui en résultent. Cette expérience est souvent un symbole de la présence divine ressentie à travers le parler en langues (Albrecht, 1992:114). Melvin (1977) estime que le Saint-Esprit est la clé d'une vie et d'un témoignage chrétien complet. Il instigue aux croyants les expériences les plus précieuses du Christ et leur permet d'exprimer les plus profondes dévotions et louanges. De ce point de vue, certains spécialistes notent que la théologie pentecôtiste ne peut être dissociée de l'expérience du jour de la Pentecôte, avec son dynamisme et sa puissance, de la pratique des dons du Saint-Esprit et de ses implications pour la mission de l'Église (Pocock, 1997:10). Poursuivant la même réflexion, Anderson (2004:19) soutient que la plupart du temps, lorsque les dons charismatiques du Nouveau Testament sont évoqués, particulièrement dans le livre des Actes des Apôtres, Romains (12), la première lettre de Paul aux Corinthiens (1 Corinthiens 12-14), Éphésiens (4) et 1 Pierre (4:7-11), ils sont liés au pouvoir des chrétiens pour différents ministères missiologiques. Par conséquent,

des efforts nécessaires ont été investis dans l'étude des implications missiologiques de la pratique des dons charismatiques et de la nature de leur impact dans l'Église pentecôtiste contemporaine.

Cette thèse est une analyse missiologique critique des églises fondées par la *Congo Evangelistic Mission* (CEM) en République Démocratique du Congo (RDC). Par un dialogue avec le Nouveau Testament, en particulier le livre des Actes des Apôtres, Romains (12:4-8), 1 Corinthiens (12-14), Éphésiens 4, et 1 Pierre (4:7-11), elle évalue la pratique des dons du Saint-Esprit dans les églises fondées par cette association chrétienne pentecôtiste et la manière dont les membres comprennent (interprètent) et expriment l'implication missiologique de chaque manifestation de la pratique des dons charismatiques dans la mission. L'œuvre de la CEM est actuellement connue sous le nom de l'Église du Christ au Congo/30^{ème} Communauté Pentecôtiste au Congo (ECC/30^{ème} CPCO), ainsi que de nombreux groupes de dissidence dont l'Église du Christ au Congo/45^{ème} Communauté pentecôtiste au Katanga (ECC/45^{ème} CPK), Communauté Pentecôtiste au Nord du Katanga (CPNK) par exemple, et une minorité des églises des assemblées de Dieu au Katanga qui ont vu le jour grâce aux anciens membres de la CEM.

La présente étude soulève la question de savoir s'il y avait des faiblesses dans l'enseignement des membres des Églises, dans l'œuvre et les dons charismatiques (dons du Saint-Esprit) qui ont préparé le terrain à de pratiques erronées au nom de Jésus et du Saint-Esprit. Ce travail a été nécessaire pour proposer, une fois l'accent mis sur les dons charismatiques, des directives théologiques qui raviveront l'élan missiologique de l'Église; d'où le titre choisi pour l'étude: **Mission évangélique et la pratique des charismata au Congo: Évaluation missiologique basée sur les perspectives du Nouveau Testament**

Plusieurs chercheurs considèrent que les dons du Saint-Esprit doivent faire partie intégrante de la vie de l'Église en vue de la mission. McGee (1988:59) par exemple souligne le fait que durant les premières périodes pentecôtistes, il avait été fait mention des milliers de manifestations miraculeuses (guérisons, délivrances et exorcismes) associées aux stratégies missionnaires. Au début de cette époque, les pentecôtistes semblaient faire l'expérience de la présence du Saint-Esprit, de la puissance et de l'empreinte spirituelle, non pas parce qu'elle était contenue dans une déclaration ou une

simple promesse, mais parce qu'elle était tangible. L'expérience de ce que les pentecôtistes appelaient la présence du Saint-Esprit confirmait ce qui faisait d'eux des témoins. Comme le souligne Anderson (2004:183), la manifestation pentecôtiste des dons charismatiques a été la motivation de l'extraordinaire souplesse dont ont fait preuve ses messagers envers les nombreux peuples auxquels ils ont transmis le message pentecôtiste. Par conséquent, nous estimons que les dons charismatiques, tant dans leurs aspects personnels que collectifs, font partie de la mission de l'Église. En réalité, les églises pentecôtistes incluent les dons du Saint-Esprit dans la pratique de la mission. Ceci est important car l'Église ne peut servir de communauté charismatique aux non-chrétiens que lorsqu'elle a elle-même expérimenté les dons charismatiques (Melvin, 1977). Cela signifie que l'Église doit d'abord faire l'expérience des dons du Saint-Esprit pour le renforcement de ses membres ainsi que dans son rayonnement auprès des non-chrétiens en vue du salut de ces derniers.

Lorsque l'on examine le livre des Actes des Apôtres, on constate que des récits frappants illustrent la nature de l'implication missiologique des dons charismatiques dans la conversion des pécheurs. En décrivant le récit de la Pentecôte dans le cadre de la théologie distinctive de Luc, Stronstad (2012:52) démontre de façon précise que le Saint-Esprit est venu sur les disciples à la Pentecôte, comme la source du pouvoir pour un témoignage efficace. Pour sa part, Buchanan (2011:202) souligne que les événements du livre des Actes des Apôtres étaient à bien des égards extraordinaires, ils étaient accompagnés des manifestations miraculeuses. Ils ont produit une forte impression dans l'esprit du public et entraîné la conversion soudaine et simultanée de plusieurs milliers de personnes. En fait, ces événements correspondent aux méthodes habituelles de Dieu pour la conversion des non-chrétiens dans les temps modernes, fournissant un exemple instructif du grand changement qui peut être apporté par la prédication fidèle de l'Évangile quand celui-ci est appliqué par la puissance du Saint-Esprit. Les dons charismatiques du Nouveau Testament ont par conséquent apporté à la théologie du Saint-Esprit de profondes implications sur la vie ecclésiale contemporaine. L'accent mis sur le surnaturel s'est assurément avéré être l'un des éléments clés de la mission. C'est pour cette raison que les dons charismatiques doivent caractériser le ministère de l'Église aujourd'hui, c'est-à-dire en cette période contemporaine, comme l'indique Actes (1:8; 2:19).

Notre étude examine les pratiques actuelles des dons charismatiques et leur impact au sein des églises fondées par cette dénomination spécifique (la CEM). Basée sur la perspective du Nouveau Testament, particulièrement dans le livre des Actes des Apôtres, Romains (12:4-8), 1 Corinthiens (12-14) et 1 Pierre (4:7-11), cette recherche tente de proposer des directives théologiques qui devraient être suivies. Par cette démarche, la préoccupation est de remettre en action les dons charismatiques qui sont le moteur du succès de la mission.

1.2.2 Énoncé du problème

L'étude s'efforce à évaluer la pratique et la compréhension de la signification des dons charismatiques ainsi qu'à analyser leur rôle missiologique en termes d'enseignement du Nouveau Testament, appliqué aux églises fondées par la CEM en RDC, après le départ des missionnaires.

La CEM est une association chrétienne pentecôtiste fondée (sous le nom de *Pentecostal Mission*) en 1915 au Katanga, en République Démocratique du Congo, par les missionnaires anglais William FP Burton et James Salter (McGee, 1988; Anderson, 2007). C'est la plus grande et la première mission pentecôtiste établie en RDC, parmi un peuple imprégné de divination, de magie et de plusieurs autres pratiques liées à sa religion traditionnelle. Malgré les pratiques traditionnelles (primitives) du peuple, la CEM a joué un rôle vital dans l'installation de l'église pentecôtiste dans la province du Katanga (Barrett, 1982:759). Elle a également joué un rôle déterminant dans la diffusion de ce mouvement à l'ensemble de la République Démocratique du Congo lorsque les membres ont effectué leur mission dans tout le pays et au-delà. Le mouvement s'est également répandu dans différentes régions d'Afrique telles que la Zambie, l'Angola et aujourd'hui l'Afrique du Sud.

Les pratiques bibliques des dons charismatiques étaient fortement présentes dans cette association missionnaire comme il en est le cas dans le développement de 1 Corinthiens (12-14). Elles avaient été comprises par les églises comme ayant un objectif missiologique (Whittaker, 1984). Étant donné que ces pratiques semblaient avoir un but missiologique, plusieurs personnes se sont converties et la confiance dans la sorcellerie et la divination avait été abandonnée. Les autochtones avaient reconnu que leurs pratiques fétiches et cruelles étaient une abomination devant le Créateur, comme

mentionné dans Actes (19:18-19). Ils rompirent avec le passé, mettant ainsi fin à la peur des sorciers, aux pratiques primaires et se convertirent au Christ. Les dons charismatiques avaient par conséquent contribué à la mission de l'Église et étaient devenus la base de la conversion de nombreuses personnes (Bondo, 2017:113). L'examen du passé révèle bien qu'il y a un lien entre ce point de vue missionnaire et le fait que les pentecôtistes ont eu un ministère missionnaire fort au cours du siècle dernier, marqué par les activités répétées de certains dons charismatiques (guérison, prophétie, délivrance, etc.) (Stanley et Eduard, 2003:66; Garrard, 1982:64).

Après le départ des missionnaires, les églises fondées par cette association chrétienne ont subi de nombreux changements en raison de divers facteurs tels que le manque de formation, les divisions, l'influence de l'idéologie mobutienne (recours à l'authenticité) et de la doctrine de la prospérité, la confusion dans l'interprétation de 1 Corinthiens 12:7, découlant de la première traduction de la Bible en Kiluba (version *Mukanda Ukola*), pour n'en citer que quelques-uns. Ces changements ont profondément affecté la façon dont les dons charismatiques étaient pratiqués par la CEM. Plusieurs pasteurs et prophètes utilisent le nom de Jésus et quelques pratiques pour lier et chasser les forces démoniaques (les mauvais esprits) qui entravent la vie spirituelle et privent les membres de la guérison qu'ils désirent si désespérément. Pour ce faire, ils ont instauré les *Bipema*¹ et *Bitulo* comme les lieux sanctifiés des délivrances et guérisons. En effet, dans ces lieux, en particulier dans les *Bipema*, souvent l'eau et l'huile² (des délivrances et guérisons) sont vendues à un prix d'argent ou en échange avec un bien matériel, ensuite elles sont appliquées sur la personne. Degbe (2014:246) considère ces formes de pratiques comme une infiltration de la religion traditionnelle (primitive) dans les églises. Sans doute, ces pratiques qui influencent leurs théologies sont une imitation des pratiques des médiums des sociétés traditionnelles, basées sur les besoins humains fondamentaux (richesse, honneur, etc.). Malgré ce comportement qui se répand de plus en plus dans des églises, un certain nombre de personnes se convertissent et rejoignent les églises. Même si quelques-uns rejoignent effectivement les églises, d'autres recherchent

¹ *Bipema* ou *Kipema*, littéralement la tente (groupement des fidèles, cherchant la délivrance ou la guérison); *Kitulo*, lieu saint.

² D'olive ou de *Mpafu*. Le *Mpafu* est un grand arbre qui produit à sa saison des fruits proches de ceux de l'olivier.

simplement la guérison, la délivrance, la solution à leurs problèmes sans une conversion en Christ.

Comme mentionné plus haut, quelques églises fondées par la CEM s'efforcent d'adhérer à ces directives théologiques (peut-être liturgiques); d'autres en sont loin. Ces dernières engendrent des critiques quant à leurs pratiques charismatiques assimilées aux pratiques traditionnelles mystiques et si différentes des approches acceptables et soutenues par la CEM. Malgré ces controverses, de nombreux prophètes et pasteurs, au sein des églises fondées par la CEM, défendent toujours leurs pratiques et leurs actes, affirmant qu'ils sont influencés par le Saint-Esprit.

1.3 Question de recherche, but et objectifs

1.3.1 Question de recherche

Sous-jacente à tous les problèmes identifiés plus haut, la question fondamentale de l'étude est la suivante: Y avait-il des faiblesses dans l'enseignement des membres des Églises, dans l'œuvre et les dons du Saint-Esprit qui ont préparé le terrain à de telles pratiques au nom de Jésus et du Saint-Esprit ?

Pour y répondre, il est nécessaire de répondre à un certain nombre de sous-questions qui en découlent:

1. Dans une perspective pentecôtiste, quel est le rôle des dons charismatiques dans la description de l'Église en mission ?
2. Quelles sont les pratiques et les motivations théologiques des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM ? Comment les églises fondées par la CEM enseignaient et enseignent-elles encore la doctrine biblique de la Trinité ?
3. Comment les textes du Nouveau Testament concernés analysent-ils la fidélité biblique des pratiques des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM ?
4. Comment les pratiques charismatiques associées à la guérison, à la délivrance (exorcisme) et à la prophétie du Nouveau Testament sont-elles utilisées dans les églises fondées par la CEM ? Existe-t-il des preuves que ces pratiques fassent croître les membres, en les délivrant de leur égoïsme insidieux et en les rendant plus profitables au Corps du Christ vers l'extérieur ?

5. Quelles directives théologiques peuvent être proposées pour aider les églises à pratiquer efficacement les dons charismatiques ?

1.3.2 But et objectifs de la recherche

1.3.2.1 But

Cette étude vise à analyser les pratiques actuelles des dons du Saint-Esprit, à soulever les faiblesses de l'enseignement des membres des églises au sein de la CEM et à établir les directives théologiques. Par un accent missiologique, les dons charismatiques serviront deux objectifs. Premièrement, ils raviveront l'élan missionnaire de l'Église. Deuxièmement, ils assureront l'œuvre de la mission, qui sera plus efficace pour atteindre les buts fixés par Christ et réalisés dans la vie de l'Église primitive, comme on peut le voir dans le livre des Actes des Apôtres et dans les autres textes du Nouveau Testament.

1.3.2.2 Objectifs

Cette recherche abordera les questions susmentionnées en poursuivant les objectifs suivants:

- 1.** Établir, dans une perspective pentecôtiste, le rôle des dons charismatiques pour une Église en mission.
- 2.** Esquisser et discuter le motif théologique et pratique des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM. Ensuite, examiner les enseignements de ces églises sur la doctrine biblique de la Trinité et leur compréhension d'un point de vue réformiste qui, par Jésus-Christ et par le Saint-Esprit, Dieu le Père, pour sa propre gloire, unira les gens de toutes les tribus, nations, royaumes et langues pour l'adorer pour toujours dans le Nouveau Monde.
- 3.** Utiliser une exposition exégétique des textes et analyser la fidélité biblique de la pratique des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM.
- 4.** En premier lieu, examiner les pratiques charismatiques associées à la guérison et à la délivrance (exorcisme) dans le Nouveau Testament, afin de les comparer aux pratiques charismatiques des églises fondées par la CEM. Ensuite, relever des preuves, s'il en existe, qui peuvent faire croître le nombre des membres, en les délivrant de leur insidieuse préoccupation personnelle, en les rendant rentables et en les rendant membres du corps du Christ qui se déplacent vers l'extérieur.

5. Établir les directives théologiques qui aideront les églises à pratiquer efficacement les dons charismatiques dans un but missiologique.

1.4 Revue de la littérature

Dans n'importe quel domaine d'études, il y a des prédécesseurs qui doivent être reconnus, peu importe le niveau de leur contribution dans le domaine. Le pentecôtisme ne fait pas exception à cette règle. Dans cette section du projet, nous faisons mention des points de vue de certains chercheurs avec qui nous interagissons sur la missiologie et le pentecôtisme, sans toutefois perdre de vue le fait que la liste des chercheurs n'est pas exhaustive.

1.4.1 La littérature sur la CEM

La littérature existant sur la CEM offre un contenu riche. Un certain nombre d'auteurs décrivent les années de formation du mouvement pentecôtiste dans la province du Katanga. Il est également évident que d'autres examinent les occurrences de la manifestation des phénomènes charismatiques dans l'histoire de la CEM. Les informations contenues dans ces publications sont très précieuses car elles fournissent de meilleures données historiques, mais elles doivent être complétées par des recherches plus récentes.

1) Burton, W.F.P. 1933. *God Working with Them: Being Eighteen Years of Congo Evangelistic Mission*. Ce livre contient plusieurs descriptions détaillées depuis les premiers jours de l'arrivée de William FP Burton et J. Salter au Congo belge jusqu'en 1933. L'auteur passe en revue l'histoire de plusieurs missionnaires dans les régions Luba et Songye et évoque la présence de nombreuses manifestations des phénomènes charismatiques (baptême dans le Saint-Esprit, guérisons et délivrances) enregistrées dans plusieurs endroits de la tribu Luba (Mwanza, Kabondo Djanda, Kiombeï, les villages aux alentours de Luvidjo). Ce livre est également disponible en langue française (édition 1967).

2) Garrard, J.D. 2008. *The History of the Congo Evangelistic Mission/Communauté Pentecôtiste au Zaïre de 1915 à 1982*. Dans cet ouvrage, l'auteur retrace l'histoire de la CEM et de son expansion en RDC. Il rapporte l'histoire de la tribu dans laquelle cette association pentecôtiste fut établie et des oppositions à l'Évangile faisant d'ailleurs l'objet

d'une partie du livre. L'auteur relate également dans ce livre les phénomènes charismatiques qui se manifestèrent depuis l'implantation de la mission jusqu'en 1982. C'est l'un des ouvrages contenant le plus d'informations sur la CEM.

3) Womersley, H. s.d. *Lunenyenye. L'Étoile: Tulonde Lunenyenye pa kwifunda Mukanda Ukola*. Ce livre est un bref aperçu des enseignements (la doctrine de base) de la CEM. Dans cet ouvrage, l'auteur s'efforce de souligner l'importance de la Bible et la manière de l'étudier. Il décrit le quintuple rôle de Jésus: Sauveur, Sanctificateur, Baptiseur avec l'Esprit, Guérisseur du corps, et Roi qui vient bientôt. Il y mentionne également la base de Foi de la CEM.

4) Womersley, H. 1973. *Congo Pioneers*. Dans ce livre, l'auteur donne un aperçu de la vie et du ministère du pionnier missionnaire de la CEM et de son influence sur la mission au Congo belge. Il traite non seulement de la personne de Burton, mais également de l'œuvre qu'il a accomplie au sein d'un peuple aux croyances ancrées dans le fétichisme.

5) Womersley, D. & Garrard, D.J. 2005. *Into Africa: The Thrilling Story of William Burton and the Central African Missions*. Ce livre est une combinaison de deux ouvrages, à savoir: *Congo Pioneer* (Womersley H., 1973) et *Missionary Pioneering in Congo Forests* (Moorhead M. W., 1922). Les contenus restent les mêmes que ceux des textes originaux.

1.4.2 La littérature qui présente le caractère global du pentecôtisme et celle qui traite du pentecôtisme africain

Le pentecôtisme a attiré l'attention de nombreux chercheurs au cours du siècle dernier et leurs publications ont une grande importance pour la compréhension du mouvement. La particularité de cette section réside dans l'examen des sources jugées importantes concernant le mouvement dans sa perspective globale et africaine.

1) Anderson, H.A. 2004. *An introduction to Pentecostalism: Global and Charismatic Christianity*. Dans ce livre, l'auteur propose un aperçu historique fondamental du mouvement pentecôtiste et charismatique, mettant davantage l'accent sur les pentecôtistes d'Amérique du Nord et d'Europe. Cet ouvrage important renseigne sur le mouvement pentecôtiste bien que l'auteur n'ait pas prêté d'attention à la croissance du

mouvement dans d'autres endroits, en particulier dans le monde non occidental, c'est-à-dire en Afrique, en Asie et en Amérique latine.

2) Anderson, H.A. 2013. *An Introduction to Pentecostalism: Global and Charismatic Christianity*. Cet ouvrage est l'édition révisée du livre précité où Anderson présente une mise à jour de l'histoire mondiale du mouvement pentecôtiste. Dans un premier temps, l'auteur a soigneusement traité des changements importants survenus au cours des dernières années; puis il a présenté une explication peu précise de la signification du christianisme pentecôtiste/charismatique à travers le monde et de son effet sur la mondialisation de la religion au cours du siècle actuel. Ce livre est une bonne contribution dans cette étude bien que la dimension missionnaire du mouvement ne soit pas très clairement soulignée.

3) Asamoah-Gyadu, J.K. 2013. *Contemporary Pentecostal Christianity: Interpretations from an African Context*. Ce livre est un essai qui révèle la raison pour laquelle les Africains ont historiquement choisi le pentecôtisme comme leur forme du christianisme. Asamoah estime que le choix africain se porte d'abord sur le fait que l'Esprit de Dieu a été en action dans le monde entier, créant un peuple pour ses desseins et pour le christianisme africain stable. Dans cet ouvrage, l'auteur confirme cette théorie en précisant que lorsque l'Esprit de Dieu utilise des chrétiens indigènes, Dieu attire de nouveau l'attention sur son œuvre parmi le peuple; les manifestations charismatiques, par exemple, sont développées comme un important moyen de grâce par lequel Dieu intervient dans les crises. Nous rejoignons Asamoah dans cette théorie puisque les dons charismatiques ont pour rôle de consoler le cœur affligé. Néanmoins, cette réflexion mène à une préoccupation vitale: celle des sensibilités traditionnelles africaines qui influencent la pratique des dons charismatiques dans les églises. Cette question sera abordée dans la présente étude lorsqu'il sera question de l'exercice des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM.

4) Dayton, D.W. 1987. *Theological roots of Pentecostalism*. Dans ce livre, Dayton présente une réflexion détaillée sur la source de la théologie du mouvement pentecôtiste. Il explore l'herméneutique pentecôtiste et révèle que les pentecôtistes lisent le Nouveau Testament à travers les yeux lucaniens, en particulier avec les lentilles fournies par Luc-Actes. Cependant, dans cet ouvrage si important, Dayton tend à rétrécir la source théologique du mouvement au méthodisme seul tandis que le pentecôtisme

peut avoir d'autres sources telles que les Convention interconfessionnelles de Keswick, le mouvement de la sainteté ou d'autres.

5) Hollenweger, Walter J. 1997. *Pentecostalism: Origins and developments worldwide*. Ce livre est très apprécié par de nombreux chercheurs parce que dans cet ouvrage, Hollenweger, théologien suisse, retrace les sources du mouvement pentecôtiste à partir des figures clés telles que Wesley, Parham, Seymour et d'autres et finit par la sotériologie, l'ecclésiologie, la mission, l'herméneutique et l'œcuménisme, des questions théologiques auxquelles les pentecôtistes sont confrontés. Il s'agit d'un livre classique sur les études pentecôtistes.

1.4.3 Les publications portant spécifiquement sur le Saint-Esprit et la mission

Plusieurs chercheurs ont traité du sujet du Saint-Esprit dans le contexte de la mission. Certains d'entre eux se sont concentrés spécifiquement sur l'exploration de la relation entre le Saint-Esprit et la mission ou l'expérience pentecôtiste et la mission. Dans cette section, un certain nombre de ces sources sont mentionnées.

1) Anderson, H.A. 2001. *African Reformation: African Christianity in the 20th Century*. Dans ce livre, l'auteur relève le rôle du christianisme africain dans la mission mondiale de l'Église. Il souligne la relation entre l'Évangile et la culture, la contextualisation du christianisme, les nouvelles formes de stratégie missionnaire et l'expérience radicalisée d'un christianisme adapté dans le contexte. L'ouvrage offre une bonne contribution au pentecôtisme africain car l'auteur tente de démontrer l'importance de la forme africaine de spiritualité pour l'annonce de l'Évangile dans la mission de l'Église universelle. Il s'agit d'une étude contemporaine de l'histoire et de la mission de l'Église.

2) Fee, G.D. 1991. *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics*. L'auteur aborde dans cet ouvrage la question de l'expérience pentecôtiste et de la doctrine du baptême dans le Saint-Esprit dans une perspective exégétique et herméneutique. Il relève les faiblesses de l'herméneutique pentecôtiste dans l'articulation et la présentation de la doctrine. Selon lui, les arguments pentecôtistes concernant leurs doctrines peuvent être acceptés dans le domaine de l'homilétique plutôt que de la théologie. Ainsi, il estime que l'une des questions herméneutiques récurrentes est de trouver des moyens d'articuler la validité de l'expérience pentecôtiste et de le faire d'une manière qui nous semble plus systématiquement biblique. C'est pourquoi, il se préoccupe de reformuler

une herméneutique de l'expérience pentecôtiste en des termes plus conformes aux écrits bibliques. Bien que l'auteur ne relie pas les problèmes exégétiques à la mission, l'ouvrage est intéressant lorsqu'il s'agit de discuter les problèmes théologiques.

3) Stronstad, R. 2012. *The Charismatic Theology of St. Luke*. Par une discussion bien systématisée, Stronstad se concentre sur les questions méthodologiques de l'interprétation centrale dans le débat de la signification du Saint-Esprit dans Luc-Actes. Il défend avec beaucoup de conviction les implications de la théologie charismatique de Luc pour l'expérience chrétienne contemporaine. De même, il cherche à résoudre les problèmes méthodologiques fondamentaux: (1) l'homogénéité littéraire et théologique de Luc-Actes; (2) le caractère théologique de l'historiographie de Luc; et (3) l'indépendance de Luc en tant que théologien. Tout au long de ce livre, Stronstad dissipe les confusions et fournit une base solide pour la pensée et la pratique pentecôtistes.

4) Melvin, L.H. 1977. *A Theology of the church and its mission: A Pentecostal perspective*. Cet ouvrage est une contribution importante à la missiologie pentecôtiste dans la mesure où elle établit un rapport entre la mission et le Saint-Esprit. Pour l'auteur, la croissance de l'Église du Nouveau Testament est liée à la place donnée au Saint-Esprit dans la prédication et l'expérience de vie. Melvin affirme dans ce livre que l'Église primitive ne s'était pas aventurée dans la mission par obéissance seulement mais la présence et l'œuvre du Saint-Esprit dans la vie des disciples avaient conduit à la réalisation de la Grande Commission. Le Saint-Esprit est l'Unique qui instigue les membres et l'Église à s'aventurer dans l'œuvre de la mission. Une compréhension nécessaire pour l'Église aujourd'hui.

Comme noté plus haut, les efforts déployés par ces éminents auteurs sont respectables et leurs publications constituent de bonnes sources d'information. Toutefois, ils n'abordent pas spécifiquement la question de pratique des dons charismatiques (*charismata*) dans les églises fondées par la CEM à titre d'analyse missiologique critique. Les dons charismatiques (*charismata*) sont visibles, et jouent encore un rôle vital dans ces églises. Ainsi, ils ont été essentiellement examinés au regard du Nouveau Testament. De ce fait, la portée de notre étude est en ce sens unique.

1.5 Argument théorique central

L'argument théorique central de cette étude est que si le danger de dérive (contextualisation ou inter-culturation) est susceptible de se produire là où des formes non critiques de contextualisation sont employées, certaines églises fondées par la CEM en République Démocratique du Congo ne tentent pas d'aborder les thèmes qui correspondent aux sensibilités africaines de ses fidèles. Il s'agit de faire un effort pour construire des formes authentiques de christianisme qui soient fidèles à la Sainte Écriture et pertinentes au contexte dans lequel elles sont développées.

1.6 Contribution de l'étude

Il ressort clairement de ce qui précède qu'il existe certains contrastes évidents entre les pratiques actuelles des dons charismatiques dans les églises pentecôtistes et celles du Nouveau Testament, particulièrement celles de l'âge apostolique. Cette thèse soutient que des lignes directrices viables des pratiques des dons charismatiques seraient celles qui incarnent les principes missiologiques et qui sont capables de mettre efficacement en œuvre les pratiques des dons charismatiques dans un environnement pentecôtiste. Une abondante documentation et de nombreuses interviews ont permis au chercheur d'identifier et d'évaluer les initiatives ainsi que les mécanismes susceptibles de traduire la théorie en réalité de façon significative. Les résultats permettront aux églises pentecôtistes en RDC, en Afrique et dans le monde, d'être mieux équipées pour la pratique des dons charismatiques à la lumière du Nouveau Testament.

1.7 Méthodologie de recherche (conception et méthodes)

1.7.1 Méthodologie

Pour atteindre les objectifs assignés, les données ont été recueillies à partir de différents points de vue par le biais d'un programme d'interviews, d'observations guidées lors de réunions et d'une analyse textuelle des écrits pertinents. Ces étapes ont été nécessaires pour s'assurer que les questions posées étaient fiables et valides et que l'information était solide et correctement appliquée (Elliston, 2011:55). Ces instruments ont aidé aussi à établir les facteurs qui déterminent quelles pratiques sont liées aux dons du Saint-Esprit et comment elles sont appliquées pendant le culte ordinaire, des guérisons, des délivrances (exorcismes), etc., dans les églises.

1.7.2 Structure de la recherche

Cette étude est une recherche empirique. Dans une tentative de comprendre les pratiques des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM en RDC, un large éventail de dimensions du monde social a été exploré, y compris le tissage de la vie quotidienne, la compréhension et les expériences des participants à la recherche selon le modèle proposé par Mason (2002:9). Comme les études par observation des participants sont qualitatives, elles visent à fournir une description approfondie d'un groupe de personnes ou d'une communauté. De telles descriptions sont ancrées dans le mode de vie des personnes étudiées, produisent des perspectives sur le groupe et ses pratiques à l'intérieur même de celui-ci. Dans cette thèse, une grande attention a été portée à l'adhésion aux méthodologies de recherche qui s'appliquent aux types de recherche qualitative (phénoménologique). Compte tenu de la nature empirique de l'étude, l'intention est également d'utiliser diverses approches ou méthodes multiples qui sont communes dans le domaine de la recherche qualitative pour atteindre les buts et objectifs. Il s'agit notamment d'une analyse textuelle des publications pertinentes de la *Congo Evangelistic Mission* (CEM), de l'observation des participants et des interviews. L'examen de la littérature est réalisé afin d'étudier et d'esquisser la perspective missiologique des églises fondées par la CEM à la lumière de la *missio Dei*.

1.7.3 Processus de recherche

Puisque la méthode qualitative se limite à l'utilisation de techniques de collecte de données multiples pour étudier un phénomène, elle a été utilisée pour confirmer les mesures et valider les résultats (Flick, 1998; Knafl et Breitmayer, 1989; Leedy, 1993; Mitchell, 1986; Sohler, 1988; Webb *et al*, 1981). Fielding et Fielding (1986:31) abordent spécifiquement cet aspect de la triangulation. Ils suggèrent que la caractéristique importante de la triangulation n'est pas la simple combinaison de différents types de données, mais la tentative de les relier de façon à contrer les obstacles à leur validité identifiés dans chacun. Ainsi, la théorie a été considérée avant la recherche comme hautement compatibles, comme le suggère Berg (2001:18). Souvent, les méthodes décrivent l'entreprise de recherche comme une progression linéaire; ici, l'idée s'est imposée comme le commencement, puis les informations théoriques ont été recueillies, ensuite un plan de recherche a été conçu, un moyen de collecte de données a été

déterminé, les données ont été analysées et les résultats ont été présentés dans le travail.

Afin d'établir une perspective biblique concernant la pratique des dons charismatiques à la lumière de la mission, une étude exégétique de certains passages des Écritures a été entreprise selon la méthode historico-grammaticale (Bartholomew, Parry et West, 2003). La méthode historico-grammaticale est herméneutique; elle s'efforce de découvrir le sens original voulu par les auteurs dans le texte (spécifiquement des mots, structures, etc.) (Milton, 1974:205). Pour compléter l'analyse biblique, l'étude a offert une revue de littérature pertinente, comme celle suivie par Smail (1980).

Afin d'examiner les pratiques charismatiques associées à la prophétie, à la guérison, à la délivrance (exorcisme) du Nouveau Testament et pour permettre de les comparer aux pratiques charismatiques des églises de la CEM, la méthode d'évaluation comparative a été utilisée en suivant la marche de Lange (2013). Par ailleurs, le modèle de contextualisation critique de Hiebert a été utilisé pour évaluer la profondeur biblique et la sensibilité culturelle des églises fondées par la CEM (Hiebert, 1984; 1987). Certaines questions culturelles actuelles ont été particulièrement soulignées comme étant cruciales et ont servi de point de départ aux discussions.

Afin d'établir les directives théologiques qui aideront les églises pentecôtistes à pratiquer efficacement les dons charismatiques, les résultats empiriques des entretiens et de l'observation ont été évalués. Les étapes de l'évaluation des données ont suivi la recommandation de Creswell (2003:190): (1) préparation des données pour l'analyse; (2) réalisation des différentes analyses; (3) approfondissement accru de la compréhension des données; (4) interprétation de la signification élargie des données et conclusions appropriées.

1.7.3.1 Méthode de collecte des données

En ce qui concerne la collecte des données, les procédés d'observation et d'interviews³ orales en français, en kiswahili et en Kiluba (langue locale) ont été utilisés, et les données

³ Nous avons fait également appel à des entrevues approfondies en groupe (focus group). Une des caractéristiques distinctes de ces entretiens est la dynamique de groupe. Le type et la gamme des données générées par l'interaction du groupe sont souvent plus profonds et plus riches que ceux obtenus lors d'interviews individuelles (Rabiee, 2004:655-656). De ce fait, les participants ont été choisis en fonction de

ont été enregistrées. Parallèlement, afin d'améliorer la fiabilité, des notes de terrain ont été prises dans un carnet de notes afin d'éviter tout problème technique.

Le principe de *bracketing* a été appliqué afin d'avoir l'assurance que la compréhension préalable de l'information n'influence pas les données. Ici, le *bracketing* signifie que le chercheur retient des idées, des présomptions et une compréhension personnelle lorsqu'il écoute, interagit et réfléchit à propos des histoires des informateurs (Creswell, 2003:11-13), en vue d'éviter l'influence de la description du phénomène à étudier.

1.7.3.2 Population, échantillonnage et effectif de l'échantillon

La population cible de l'étude provient des églises fondées par la CEM, connue aujourd'hui sous le nom d'ECC/30^{ème} Communauté Pentecôtiste au Congo (30^{ème} CPCO). La 45^{ème} Communauté pentecôtiste du Katanga/45^{ème} CPK et la Communauté Pentecôtiste du Nord-Katanga/CPNK sont également impliquées. Le chercheur a utilisé des pseudonymes (alias) pour les individus, afin de protéger leur identité. Ils portent des codes variant de Gas1 à Gas52.

Tableau 1: Répartition des répondants par leurs occupations dans les églises

Comme dans le cadre d'une recherche empirique, il est difficile de prédire avec exactitude le nombre de participants qui feront partie de l'étude (Benner, 1994); à ce sujet, nous précisons que le nombre des participants ci-dessous était nécessaire car il y a eu redondance des données.

Occupation	Fréquence	Pourcentage
Pasteurs des églises investiguées	59	39,33
Prophètes des églises investiguées	33	22
Membres des églises	58	38,66
Total	150	99,99

leur ministère dans les églises (pasteurs et prophètes) et nous avons estimé qu'ils ont été à l'aise de parler entre eux et à l'intervieweur.

Les répondants du tableau 1 ci-dessus ont été choisis parmi un échantillon aléatoire simple. L'échantillon aléatoire simple se rapproche le plus des idéaux de l'échantillonnage probabiliste. Pour réaliser cet échantillon aléatoire simple, chaque élément de la population entière (membres, pasteurs et prophètes) avait une chance égale et indépendante d'être inclus dans l'échantillon final à étudier. Dans une étude de ce genre, il a été essentiel de commencer par une liste des éléments des églises à étudier, comme l'indique Berg (2001:30). Cet échantillonnage aléatoire simple a aidé à recueillir des informations basées sur la façon dont les églises désignées pratiquent les dons du Saint-Esprit. Le processus a fait appel à des sujets provenant d'une population identifiée de manière à ce que chaque unité de cette population ait exactement les mêmes chances (probabilité) d'être incluse dans l'échantillon.

1.8 Clarification des concepts

Cette thèse fait appel à des concepts qu'il convient de préciser brièvement: (1) *Charismata* (2) Pentecôtisme, (3) Évaluation missiologique, (4) *missio Dei*, (5) Mission

1.8.1 *Charismata*

Le terme *charismata* (dons du Saint-Esprit), tel qu'il est utilisé dans le Nouveau Testament, en particulier dans Romains (12:4-8), 1 Corinthiens (12-14), Éphésiens 4, et 1 Pierre (4:7-11), est approprié. Les *charismata* impliquent la capacité instantanée du Saint-Esprit dans la vie de tout croyant, d'exercer un don pour l'édification des autres, à partir d'une déclaration claire de Dieu Lui-même dans la vie du croyant. Dans le cadre de cette recherche, le terme *charismata* est d'abord interprété selon les événements du livre des Actes des Apôtres, comme indiqué ci-dessus, ainsi que selon d'autres textes bibliques en fonction de leur contexte.

1.8.2 Pentecôtisme

Le pentecôtisme s'applique à toutes les communautés et groupes qui, depuis leur fondation, non seulement pratiquent le baptême par immersion des croyants après une expérience personnelle de conversion en Christ (ou de nouvelle naissance), mais mettent aussi l'accent sur l'expérience personnelle et communautaire des dons du Saint-Esprit (parler en langues, prophétie, guérison, miracle, etc.) et l'œuvre de sanctification dans la

vie chrétienne. Cette définition impliquera l'étude des divers aspects du pentecôtisme classique ainsi que du néo-pentecôtisme.

1.8.3 Évaluation missiologique

Dans son livre, *la missiologie. Émergence d'une discipline théologique*, Zorn (2004:101) définit la missiologie comme « la théorie et la pratique de l'apostolè biblique ». Wiher (2012:144) quant à lui, estime que la missiologie doit davantage être une réflexion sur la pratique de la mission et ses dimensions biblique et théologique, que cette pratique elle-même. Au regard de la pensée de Wiher, la missiologie en tant que branche de la discipline de la théologie chrétienne, n'est pas une entreprise désintéressée ou neutre; elle cherche plutôt à regarder le monde du point de vue de l'engagement envers la foi chrétienne. Une telle approche ne suggère pas une absence d'examen critique (Bosch, 2011:9).

Les débats sur la missiologie ont tourné autour de questions théologiques ou doctrinales et de questions exégétiques d'interprétation biblique. En fait, l'évaluation missiologique, précisément pour le bien de la mission chrétienne, est une analyse et une évaluation rigoureuses de chaque manifestation de la mission chrétienne. C'est dans ce contexte que ce travail utilisera ces concepts.

1.8.4 *Missio Dei*

Le concept *missio Dei* (étymologiquement, l'envoi de Dieu) ne signifie pas la même chose pour tous les érudits, bien que le travail du Dieu trinitaire en mission constitue le terrain commun pour les œcuméniques et les évangéliques, les universitaires ainsi que pour les praticiens. Les œcuméniques radicaux mettent l'accent sur la théorie Dieu-Monde-Église, tandis que les évangéliques continuent de mettre l'accent sur l'Église en tant qu'agent principal dans le concept *missio Dei*, c'est-à-dire Dieu-Église-Monde (Whitworth, 2012:29). Cette réflexion est corroborée par Bosch (2011:392), lorsqu'il définit la *missio Dei* comme l'œuvre première et ultime du Dieu trinitaire, Créateur, Rédempteur et Sanctificateur, pour le bien du monde, un ministère auquel l'Église a le privilège de participer. Tout en reconnaissant l'existence de différentes significations attachées à la *missio Dei*, cette thèse la décrit comme la mission globale et holistique de Dieu pour sauver l'humanité en Christ par l'Église en mission.

1.8.5 Mission

Le terme « mission » vient probablement du mot latin *missio* ou du verbe *mittere*, signifie « envoi ». Il renferme deux notions: l'acte d'envoi et le contenu de ce qui est envoyé; en d'autres mots, le terme note la relation entre l'expéditeur et celui qui est envoyé. Sa base biblique se trouve dans le verbe hébreu *shalah*, « envoyer » et sa traduction grecque *apostellô*. Quand il s'agit de l'envoi par Dieu, les mots utilisés pour « envoyer » expriment un mandat particulier, une « mission ». Jusqu'aux alentours du XVI^e siècle, dans les discussions théologiques, le terme a été utilisé exclusivement en référence à la doctrine de la Trinité, c'est-à-dire de l'envoi du Fils par le Père et du Saint-Esprit par le Père et le Fils (Bosch, 1991:1). Le terme mission tel qu'il est généralement compris aujourd'hui en théologie, décrit la diffusion de la foi chrétienne parmi les incroyants. C'est dans ce sens que ce terme est utilisé dans la présente étude.

1.9 Classification des chapitres

Les grandes lignes de la thèse proposée sont énumérées ci-dessous:

Chapitre 1: Introduction, énoncé du problème et méthode de recherche

Chapitre 2: Perspectives pentecôtistes des dons charismatiques dans la description de l'Église en mission

Chapitre 3: Les dons charismatiques dans la CEM: Théorie missiologique appliquée et réalisée par les missionnaires et les premiers membres.

Chapitre 4: Les dons charismatiques et les buts missiologiques dans le Nouveau Testament

Chapitre 5: Pratiques actuelles des dons charismatiques dans les églises de la CEM: influence de la religion traditionnelle

Chapitre 6: Pratique des dons charismatiques: Directives théologiques

Chapitre 7: Conclusion, implications et recommandations générales

1.10 Présentation schématique des Procédures de Recherche

La recherche peut être décrite selon la présentation schématique suivante:

Question de recherche	But et objectifs	Méthodes de recherche
La principale question de recherche de cette étude est: Y avait-il des faiblesses dans l'enseignement des membres des Églises, dans l'œuvre et les dons du Saint-Esprit qui ont préparé le terrain pour des pratiques totalement erronées et odieuses au nom de Jésus et du Saint-Esprit ?	Cette étude vise à analyser les pratiques actuelles des dons du Saint-Esprit (<i>charismata</i>) et soulever les faiblesses dans l'enseignement des membres des églises au sein de la CEM et établir des directives théologiques. Par un accent missiologique, les dons charismatiques serviront deux objectifs. Premièrement, ils raviveront l'élan missiologique de l'Église; deuxièmement, ils assureront l'œuvre de la mission, ainsi elle sera plus efficace pour atteindre les buts fixés par Christ et réalisés dans la vie de l'Église primitive, comme on peut le voir dans le Livre des Actes des Apôtres et dans les autres textes du Nouveau Testament.	Une procédure de recherche qualitative a été envisagée pour examiner la pratique des dons charismatiques dans l'Église contemporaine (églises fondées par la CEM).
Dans une perspective pentecôtiste, quel est le rôle des dons charismatiques (<i>charismata</i>) dans la description de l'Église en mission ?	Établir dans une perspective pentecôtiste le rôle des dons charismatiques (<i>charismata</i>) pour une Église en mission.	La perspective pentecôtiste des pratiques des dons charismatiques (<i>charismata</i>) dans la description missionnaire de l'Église est établie par le biais d'une analyse de la littérature.
Quelles sont les pratiques et les motivations théologiques des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM ? Comment les églises fondées par la CEM	Esquisser et discuter le motif théologique et pratique des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM. Examiner les enseignements de ces	La revue de la littérature est effectuée pour esquisser et discuter des motifs théologiques et des pratiques des dons charismatiques (<i>charismata</i>) dans les

enseignaient et enseignent-elles encore la doctrine biblique de la Trinité ?	églises sur la doctrine biblique et leur compréhension d'un point de vue réformiste qui, par Jésus-Christ et par le Saint-Esprit, Dieu le Père, pour sa propre gloire, unira les gens de toutes les tribus, nations, royaumes et langues pour l'adorer pour toujours dans le Nouveau Monde.	églises fondées par la CEM.
Comment les textes du Nouveau Testament concernés analysent-ils la fidélité biblique des pratiques des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM ?	Utiliser une exposition exégétique des textes et analyser la fidélité biblique de la pratique des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM.	Afin d'analyser la fidélité biblique de la pratique des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM, une étude exégétique des textes concernés sera entreprise selon la méthode historico-grammaticale (Bartholomew <i>et al</i> , 2003).
Comment les pratiques charismatiques associées à la guérison, à la délivrance (exorcisme) et à la prophétie dans le Nouveau Testament sont-elles utilisées dans les églises fondées par la CEM ? Existe-t-il des preuves que ces pratiques peuvent faire augmenter le nombre des membres, en les délivrant de leur égoïsme insidieux et en les rendant plus profitables au Corps du Christ en mouvement vers l'extérieur ?	Examiner les pratiques charismatiques associées à la prophétie, à la guérison, à la délivrance (exorcisme) dans le Nouveau Testament, afin de les comparer aux pratiques charismatiques des églises fondées par la CEM. Relever des preuves, s'il en existe, et déterminer celles qui peuvent faire augmenter le nombre des membres, en les délivrant de leur insidieuse préoccupation personnelle et en les rendant rentables et membres du corps du Christ qui se déplacent vers l'extérieur.	Afin d'examiner les pratiques charismatiques associées à la prophétie, à la guérison, à la délivrance (exorcisme), établir le rôle qu'elles jouent dans un contexte missiologique afin de les comparer aux pratiques charismatiques des églises fondées par la CEM. La méthode d'évaluation comparative est utilisée comme le prévoit Lange (2013). Par ailleurs, le modèle de contextualisation critique de Hiebert est utilisé pour évaluer la profondeur biblique et les sensibilités traditionnelles des églises fondées par la CEM (Hiebert, 1984; 1987).
Quelles sont les directives théologiques qui aideront les églises à pratiquer	Établir les directives théologiques qui aideront les églises à pratiquer efficacement les dons	Dans le but d'établir les directives théologiques qui aideront les églises à pratiquer efficacement le charismata, les résultats

efficacement les dons charismatiques ?	charismatiques dans un but missiologique.	des entretiens, les observations guidées lors des réunions et l'analyse des textes bibliques pertinents ont été évalués et des conclusions ont été tirées si nécessaire.
---	--	--

CHAPITRE 2: PERSPECTIVES PENTECÔTISTES DES DONNÉS CHARISMATIQUES DANS LA DESCRIPTION DE L'ÉGLISE EN MISSION

2.1 Introduction

Le chapitre précédent a fourni des informations préliminaires sur le projet de recherche, plus spécifiquement sur les dons charismatiques. La particularité de ce chapitre est d'établir, dans une perspective pentecôtiste, le rôle des pratiques des dons charismatiques dans la description de l'Église en mission. Il passe en revue des dons spirituels et les questions connexes, brièvement décrites dans le premier chapitre, afin de rassembler des idées générales sur la sous-question suivante: Dans une perspective pentecôtiste, quel est le rôle des dons charismatiques dans la description de l'Église en mission ?

Bien entendu, pour répondre à cette question la démarche pratique du chapitre sera la suivante: D'abord la reconstruction des origines du pentecôtisme est essentielle, parce qu'elle aidera à savoir d'où vient le pentecôtisme, le rôle que ce mouvement a joué dans la mission de l'Église. Ensuite l'analyse de certains concepts, notamment, *χαρίσματα* et *πνευματικά*, *missio Dei* fera également l'objet en vue d'éclairer les lecteurs et clarifier le but poursuivi par ce chapitre. Une conclusion partielle du chapitre fera suite à cette analyse.

2.2 Origines du mouvement pentecôtiste

Les origines du pentecôtisme sont souvent débattues. D'une part, elles sont faciles à fixer si l'on veut souligner les spécificités de la datation, tandis que de l'autre, elles sont assurément difficiles à établir à certains moments clés (Hollenweger, 2004:125; Joshua, 2014:9). Néanmoins, avec les nombreuses études déjà réalisées sur les questions liées aux origines du pentecôtisme, nous pouvons en savoir plus.

Le pentecôtisme est un mouvement chrétien qui prend corps à partir de l'actualisation du chapitre deux des Actes des apôtres, faisant référence à la doctrine du baptême dans le Saint-Esprit (Clifton, 2007:5). Le mouvement affirme croire consciemment et activement à l'expérience des dons spirituels dans les rencontres de l'église (cultes) et dans la vie des croyants. Ces dons sont popularisés comme l'indique la première lettre de Paul aux Corinthiens; en particulier ceux qui sont plus distinctifs et inhabituels dans l'église:

prophétie, guérison, révélations par les rêves et les visions et les parler en d'autres langues. Le parler en langues, qu'il soit considéré comme une preuve initiale du baptême du Saint-Esprit ou non, est la quintessence du langage pentecôtiste; c'est vraiment un signe signifiant la présence du Saint-Esprit comme un acte créateur. Le pentecôtisme l'encourage consciemment et activement dans les cultes et dans la vie des croyants (Synan, 1981:18-20). Dans ces différentes formes, le pentecôtisme soutient également que les dons spirituels (du Saint-Esprit) sont des grâces accessibles à tous les croyants, pas seulement à ceux du ministère ordonné de l'Église (Asamoah-Gyadu, 2004:391). C'est en ce sens qu'Anderson (2001) fait savoir que dans les dernières années, le pentecôtisme s'est étendu à presque toutes les nations.

Cet afflux numérique au mouvement dans le monde a rendu nécessaire la distinction entre les différents types de pentecôtisme à grande échelle. En particulier, le pentecôtisme classique qui a fait son apparition au début du vingtième siècle. Le courant charismatique et néo-pentecôtiste a commencé à se développer à la fin des années 1950 et se forma tacitement au sein des grandes confessions protestantes américaines. En 1961, il attira l'attention du public à travers le pays alors que les médias mettaient en lumière les dons spirituels les plus inhabituels (Kay et Dyer, 2004:314). Le charismatique est également apparu dans l'Église catholique romaine en 1967 et s'est développé rapidement avec l'encouragement croissant des dirigeants de l'Église. Les deux courants postérieurs, contrairement au premier mouvement pentecôtiste, continuaient à se mouvoir dans les canaux des églises où ils étaient nés (Hummel, 1978:40). Pris ensemble, ces éléments ont eu une influence croissante sur ce qu'on peut généralement appeler aujourd'hui le pentecôtisme.

2.2.1 Pentecôtisme classique

Sous la forme classique, le mouvement pentecôtiste est largement décrit comme un mouvement du vingtième siècle, originaire d'Amérique du Nord, à Los Angeles (Liardon, 1996:125; Anderson, 2004:39-42). Toutefois, cela ne signifie pas pour autant que ce mouvement pentecôtiste moderne est apparu soudainement au début du vingtième siècle. Depuis toujours, le Saint-Esprit a été là, non seulement quand il y a des manifestations et des prodiges, mais quand l'amour de Dieu se manifeste envers les hommes. Cela nous conduit à dire que l'histoire du Saint-Esprit et de son rapport avec les êtres humains remonte de très loin, au début de la race humaine. C'est en ce sens

que Gee (1988:9) et Anderson (2004:172–173) mentionnent les endroits, comme la Corée du Sud à Pyongyang avec son prélude en 1903, la renaissance de Pandita Ramabai, Mission Mukti à Poona en 1905-1907, en Inde, l'Amérique Latine, et l'Europe, où de nombreux réveils avaient émergé. Ce fut le résultat d'événements inattendus et imprévisibles tels que ceux survenus au Pays de Galles en 1904-1905, sans relation avec le réveil de l'Amérique du Nord. Soutenant le même raisonnement, Vondey (2013:215) déclare que les manifestations aux endroits évoqués par Gee ne peuvent pas facilement être attribuées au pentecôtisme de l'Amérique du Nord. Concernant le réveil du Pays de Galles, Robeck (1992:324) révèle qu'à cette époque il y eut également de grandes manifestations du Saint-Esprit et plusieurs personnes se convertirent.

Au dix-neuvième siècle, le méthodisme de John Wesley (1703-1791) était la dénomination évangélique la plus importante en Amérique du Nord. Ce mouvement s'était effectivement distingué par sa doctrine de « l'entière sanctification » ou la « perfection chrétienne » (Lederle, 1988:9; Robbins, 2004:120). Fils d'un pasteur anglican, à l'âge de vingt-cinq ans, il commença son propre programme de lecture de la Bible afin de mieux définir ses convictions. C'est par son étude et sa prédication sur la doctrine de la sanctification que la croyance de Wesley en une deuxième œuvre de grâce est apparue. Wesley développa et perfectionna sa doctrine de la sanctification chrétienne. Il souligna l'importance d'une expérience plus profonde et subséquente à la conversion, qui sera appelée plus tard la « seconde bénédiction » ou la « deuxième œuvre de la grâce » (Synan, s.d.:2). Selon Kay (2012:23-25), la seconde bénédiction était considérée comme une innovation qui mènerait les croyants à une vie profonde et sanctifiée. De plus, cette sanctification apporterait la purification intérieure ainsi que le pouvoir spirituel aux chrétiens. À travers cette doctrine, Wesley indiquait que l'objectif de la vie chrétienne était d'entrer dans un état où le « principe du péché » était éradiqué, c'est-à-dire dans une « perfection sans péché » (Lederle, 1988:9; Runyon, 1996:5).

Comme on peut le constater, Wesley semblait réduire la définition du péché à la portée de la responsabilité humaine, tout en estimant que la seconde bénédiction pourrait aider la capacité humaine à ne pas pécher. De fait, la théorie de la perfection chrétienne de Wesley manque de clarté car la sanctification est une œuvre du Saint-Esprit dans la vie du croyant qui comporte deux phases: (1) La première est instantanée. Cette phase de la sanctification se réfère particulièrement à la position du croyant en Christ (Jean 15:3;

1 Corinthiens 6:11; Hébreux 10:10-14); (2) La seconde est progressive. La sanctification est également un processus quotidien par lequel la condition réelle du croyant est élevée à la stature parfaite en Christ (1 Thessaloniens 5:23; Hébreux 6:1; 12:14). En somme, la sanctification a à faire avec la séparation pour Dieu et la purification pour Son service.

Nonobstant le manque de clarté de la théorie wesleyenne, l'insistance était aussi bien sur la conversion que sur la sanctification, c'est-à-dire sur la nécessité pour le croyant de mener une vie exemplaire transformée. Pour les premiers méthodistes et les personnes du mouvement de la sainteté qui ont suivi, l'expérience de la sanctification (la seconde bénédiction) pouvait se dérouler calmement ou dans une extase qui ne pouvait être contenue (Synan, 1981:39). À travers cette compréhension, on vit réapparaître le concept scripturaire « baptême du Saint-Esprit ». Un concept qui avait été grandement popularisé à l'époque de John Fletcher (1729-1785), le successeur potentiel de Wesley (Hollenweger, s.d.:4; Lederle, 1988:1).

Fletcher a soutenu la doctrine de la seconde bénédiction (sanctification complète), évidemment dans le sens d'une crise spirituelle réelle postérieure à la régénération. Ainsi, l'expérience de la seconde bénédiction devait être vécue comme c'était le cas dans le livre des Actes (2:1-4), lorsque le Saint-Esprit était sur les apôtres le jour de la Pentecôte (Bloesch 2000:131; Kay, 2012:25; Abraham, 2014:14). C'est en ce sens que certains membres du mouvement, notamment Phoebe Palmer, William et Catherine Booth et William Taylor et d'autres, enseignaient en insistant sur le fait qu'il était bon d'aspirer aux manifestations des dons du Saint-Esprit. Singulièrement, William Booth démontrait que l'Église cesserait de jouir de ces dons à cause de sa propre tiédeur et de son incrédulité (Gee, 1988:16). Ceci est important, car Dieu ne retirerait pas les dons spirituels arbitrairement comme s'ils étaient inutiles à notre époque. Par ces enseignements, la décennie 1890 a été exhortée à chercher Dieu avec ardeur pour recevoir la pleine bénédiction de la Pentecôte. Ces idées théologiques se sont établies distinctement, instiguant même aux croyants actuels le désir ardent de l'attente d'une expérience plus profonde avec Dieu.

Le pentecôtiste classique a été forgé dans le creuset de l'histoire, émergeant d'une interaction complexe des théologies et des personnalités du mouvement wesleyen et de la Sainteté (Rodgers, 2005:3); pendant une époque caractérisée par des sons théologiques discordants et capricieux. Cette période d'indifférence croissante à l'égard

des manifestations des dons du Saint-Esprit (Wacker, 1984:356), a vu un christianisme qui offrait un recul, en poursuivant la turbulence des doutes et des dénis. Le pentecôtisme s'était alors nourri d'une théologie et d'une expérience datant du réveil wesleyen du dix-huitième siècle. Cependant, c'est avec le mouvement de la sainteté, une branche du méthodisme, marqué par des prédicateurs revivalistes comme Charles G. Finney (1792-1875), Dwight L. Moody (1837-1875) que le mouvement s'est effectivement développé (Synan, 2000:195). Le mouvement de la sainteté avait été une réaction au libéralisme et au formalisme dans les églises protestantes établies, en particulier le méthodisme wesleyen. En vue de se démarquer des autres, le mouvement de la sainteté avait comme grands principes le littéralisme biblique, la nécessité d'une expérience personnelle, émotionnelle et individuelle de conversion, et la perfection morale ou sainteté de l'individu chrétien. Une compréhension qu'on trouvait également dans l'organisation qui commença dans le Lake District anglais en 1875 à Keswick, appelée la Convention interconfectionnelle de Keswick. La Convention de Keswick était également une autre expression du mouvement de la sainteté (plus réformée dans son orientation), où l'accent est passé du baptême spirituel comme sainteté (sanctification) au baptême spirituel comme don du pouvoir pour la mission (le témoignage au monde).

En fait, les ferments des idées théologiques du méthodisme wesleyen et du mouvement de la sainteté sont probablement visibles dans le pentecôtisme. Premièrement, ils ont introduit un nouvel intérêt pour l'expérience spirituelle subséquente au salut (à la nouvelle naissance). Deuxièmement, ces mouvements avaient produit les phénomènes qui cherchaient à inclure le baptême dans le Saint-Esprit et le parler en d'autres langues (Abraham, 2014:14-15). Par conséquent, le concept de baptême dans le Saint-Esprit, comme souligné précédemment, était devenu familier dans le sens d'une véritable crise spirituelle après la régénération. Plus tard, le même concept réapparaîtra avec Charles Fox Parham à Topeka/Kansas.

En 1898, Parham (1873-1929), ancien évangéliste méthodiste, avait été influencé par John Alexander Dowie, il démissionna et devint indépendant (Anderson, 2004:33). Il adopta la théologie du mouvement de la sainteté (Burger et Nel, 2008:17), et établit un foyer de guérison à Topeka Kansas. Après l'adoption de la position du mouvement de la sainteté, il insista sur le fait que le baptême dans le Saint-Esprit était pour les fidèles profondément dévoués et que son expérience conduirait à une puissance spirituelle de

l'évangélisation mondiale (Anderson, 2004:40). En octobre 1900, Charles Parham fonda le *Bethel Bible College* dans la même ville, dans un quartier résidentiel peu peuplé appelé Stone's Folly (Anderson, 2004:34), avec environ 36 étudiants. Parham et ses étudiants étudièrent le livre des Actes des Apôtres, dans le but de chercher des preuves bibliques de la réception du baptême dans le Saint-Esprit. Unaniment, les étudiants démontrèrent que la preuve biblique du baptême du Saint-Esprit était le parler en d'autres langues. On doit retenir que le sens n'était pas seulement de parler en d'autres langues, mais l'expérience devait être liée au baptême dans le Saint-Esprit (plénitude) et que les langues seraient le signe extérieur de l'événement (Hummel, 1978:42). À cet effet, Parham accorda une place importante à la prière, ainsi les étudiants y consacrèrent beaucoup de temps, se relayant au moins trois heures chacun. Le 1^{er} janvier 1901 Agnès Ozman (1870-1937) fut baptisée et parla en langues. En raison de l'expérience vécue, Parham⁴ et ses étudiants étaient convaincus que la prophétie de Joël (2:28-29) s'était réalisée au milieu d'eux et que la manifestation du Saint-Esprit était parmi eux à la manière du jour de la Pentecôte (McGee, 1988:58).

Anderson (2004:34) fait remarquer que la doctrine de Parham inspira plusieurs milliers de personnes qui affirmèrent avoir été baptisées dans le Saint-Esprit. Par la suite, à Houston, un fils d'un ancien esclave, William Joseph Seymour (1870-1922) apprit l'existence du baptême dans le Saint-Esprit et du parler en d'autres langues. Ce prédicateur afro-américain William Joseph Seymour prêcha que Dieu « enverrait une nouvelle Pentecôte » si les gens priaient cela. Le 09 avril 1906 à Los Angeles, William Seymour et sa congrégation furent récompensés quand ils parlèrent en d'autres langues. La manifestation du parler en langues parmi le petit groupe avait suscité la controverse dans tout Los Angeles, sous l'impulsion des trois doctrines du salut: la conversion appelée également régénération, la sanctification (seconde bénédiction) et le baptême dans le Saint-Esprit dans lequel les dons ont été vus à grande échelle.

⁴ Bien que Parham n'ait pas reçu la preuve du parler en d'autres langues auparavant, il avait la certitude que Dieu donnerait le Saint-Esprit et guérirait tous ceux qui viendraient à lui par la foi. Il vit un parallèle entre le pouvoir de Dieu de délivrer l'un du péché et celui de guérir l'autre de la maladie par la puissance du Saint-Esprit. Très peu de temps après, le 3 janvier 1901, Parham et beaucoup d'autres étudiants firent également la même expérience. L'école biblique de Charles Fox Parham à Topeka, Kansas, était installée dans un quartier résidentiel peu peuplé appelé Stone's Folly. Mais, elle fut connue en raison de sa caractéristique distinctive du baptême du Saint-Esprit et du parler en d'autres langues (Hollenweger, 1973:22).

L'une des principales convictions souvent exprimée à partir du réveil de la rue Azusa, est que l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit est un feu qui doit se répandre dans le monde entier, un réveil universel des derniers jours qui précéderait la seconde venue prochaine du Christ. Bien que les événements ne se soient pas produits aussi soudainement qu'ils ne l'avaient prévu, un siècle plus tard, le pentecôtisme, dans toute sa diversité est devenu un mouvement extrêmement important au sein du christianisme dans le monde. Azusa devint ainsi l'événement mythique central (un icône) pour les pentecôtistes, qui y voient le lieu où Dieu a accompli le plan eschatologique pour la restauration de l'Église. C'est dans ce contexte que ces deux hommes, Parham et Seymour sont considérés respectivement le père et le déclencheur du pentecôtisme moderne (Liardon, 1996:63).

Somme toute, le pentecôtisme classique partage avec le mouvement de sainteté la doctrine d'une expérience cruciale après la conversion, mais il est unique quant à son insistance que le parler en langues est le signe initial de l'expérience. Cette doctrine est au centre d'une controverse et d'un grand écart entre les pentecôtistes et les autres chrétiens (Hummel, 1978:59). L'expérience du parler en langues comme signe initial valut au pentecôtisme de ne plus être accepté par de nombreuses dénominations anciennes. De surcroît, le mouvement fut isolé en raison de son hostilité envers l'enseignement supérieur théologique. Après les années 1940, plusieurs confessions pentecôtistes furent formées, à l'exception de quelques petits groupes qui émergèrent, puis disparurent avec les controverses antérieures (Creech, 1996:405-424).

2.2.2 Mouvement charismatique/Néo-pentecôtisme

Les origines du mouvement charismatique/néo-pentecôtisme dans les églises dites protestantes remontent à avant 1960. En effet, il convient de noter que le terme charismatique/néo-pentecôtisme désigne généralement la deuxième et la troisième vague du mouvement pentecôtiste; dont on peut citer pour cette période Harold Bredeson (réformateur luthérien néerlandais (1947), David Du Plessis, pentecôtiste classique de l'*Apostolic Faith Mission*/AFM en Afrique du Sud (1952), Gerald Derstine (mennonite, 1954), Tommy Tyson (méthodiste, 1954), Richard Winkler (épiscopal, 1956) et surtout Dennis Bennett (épiscopal, 1960) (Synan, 1986:33). Plus tard, le désir de se distinguer du pentecôtisme classique s'était manifesté et conduisit à assumer la désignation de charismatique.

De 1953 à 1961, Dennis Bennett fut responsable de l'Église épiscopale Saint-Jean, Van Nuys, en Californie. En raison de la taille de la congrégation, plus de 79 noyaux de familles avaient été formés pour la prière et l'étude biblique. Par ce ministère, l'église locale atteint les deux mille membres. Dès lors, des classes d'études bibliques furent initiées pour apprendre davantage sur la foi chrétienne. En 1959, Bennett forma un groupe qui, par la suite, exerça un large éventail de dons spirituels; environ soixante-dix personnes manifestèrent des dons inhabituels, y compris la prière en langues. En 1960, de nombreux responsables d'églises et de congrégations harcelèrent les chrétiens qui manifestaient les dons, certains furent forcés de démissionner de leur ministère, tandis que d'autres dans de nombreuses congrégations furent même contraints de quitter. Au début, le mouvement charismatique/néo-pentecôtiste ne s'était pas séparé; il continua à affluer dans les églises protestantes. Quant à Dennis Bennett, des membres de sa congrégation lui auraient demandé de démissionner à la suite à la nouvelle doctrine de la prière en langues. Il donna son consentement, pensant que son départ serait préférable pour l'ensemble de la congrégation.

Au fur et à mesure que le mouvement se développait, Dennis Bennett avait donné naissance à de nombreux groupes indépendants qui n'étaient pas organiquement liés aux expressions historiques précédentes. Le développement des ministères charismatiques des leaders indépendantistes conduisit à une prolifération de nouveaux mouvements centrés sur des personnalités magnétiques et des enseignements différents qui n'ont pas toujours été acceptés par les grands groupes (Synan, 1986:34). Parmi ces groupes indépendants, on peut citer la « troisième Vague » ou « néo-charismatique » dont les origines remontent principalement au ministère de John Wimber au *Fuller Theological Seminary* en 1981. Ces groupes sont composés d'évangéliques et d'indépendants qui font l'expérience de signes et de prodiges, mais qui refusent d'être qualifiés de « pentecôtistes » ou de « charismatiques ». Une grande partie de la croissance de ces « indépendants » est due à l'utilisation expérimentée des mass-médias, en particulier la radio et la télévision.

Les charismatiques/néo-pentecôtistes et groupes indépendants (néo-charismatiques) diffèrent de leurs prédécesseurs pentecôtistes classiques en ce sens qu'ils souscrivent rarement à la théorie du « signe initial » et pratiquent une forme de culte plus démonstratif que leurs pairs pentecôtistes, plus étroits. Ils ont atteint des niveaux d'éducation et de

développement théologique plus élevés et ont tendance à exposer un niveau socio-économique également plus élevé. Leur développement de la vision théologique a rendu les pentecôtistes plus ouverts, évitant les problèmes posés par l'enseignement de la « seconde bénédiction ».

2.2.3 Pentecôtisme catholique

Le pentecôtisme catholique a commencé en février 1967, à l'Université Duquesne à Pittsburgh (Hummel, 1978:47). Un groupe de clercs et d'intellectuels laïcs fut préoccupé par l'impuissance de l'Église dans un monde sans christianisme, aspirait à un réveil dans lequel les chrétiens vivraient intensément leur engagement envers Jésus-Christ par la puissance du Saint-Esprit. Les membres décidèrent alors de former un corps d'hommes chrétiens mûrs qui influenceraient leur environnement et renouvelleraient l'Église en tendant la main et en attirant les autres vers Christ.

En 1974, le cardinal Suenens de Belgique, un des premiers partisans actifs, réunit un petit groupe international de théologiens et de responsables laïcs pour préparer une déclaration sur les préoccupations théologiques et pastorales du réveil et de son rôle dans la vie de l'Église. À l'origine, dans l'Église catholique romaine, le mouvement s'appelait Mouvement pentecôtiste catholique. Il est maintenant appelé Renouveau charismatique catholique pour le différencier du pentecôtisme classique, et pour reconnaître qu'il ne s'agit pas d'un mouvement en plein sens du terme avec un leadership national. En fait, au-delà de nombreuses similitudes avec le mouvement classique et charismatique/néo-pentecôtisme, le Renouveau charismatique catholique a développé un style, une structure et des rituels qui en ont fait un mouvement catholique indigène avec un peu de théologie et de tradition. Au cours des deux décennies suivantes, le mouvement s'est développé rapidement aux États-Unis et dans le monde entier. Bien que le mouvement se développe rapidement dans le monde entier, il est sous l'œil vigilant de la hiérarchie et fait l'objet d'une étude sérieuse par les théologiens catholiques.

2.3 Le développement du pentecôtisme au vingtième siècle

Le pentecôtisme apparaît incontestablement comme le courant le plus dominant et excitant du christianisme, particulièrement dans le monde non occidental, en Afrique, en Asie et en Amérique latine. Quelles que soient les formes de son développement au fil du temps et des cultures, on doit retenir que toutes y trouvent leur unité et conservent

leur homogénéité. De plus, dans toute sa diversité, le pentecôtisme est probablement le mouvement religieux qui s'accroît le plus rapidement au monde. Selon une estimation certainement discutable, le nombre d'adhérents s'élève à plus d'un demi-milliard, soit un quart de la population chrétienne mondiale (Anderson, 2010:14; Vondey, 2013:9). Avec ce premier coup d'œil, il est évident, comme le souligne Asamoah-Gyadu (2013:1), que le pentecôtisme paraît clairement être le cœur du christianisme dans le vingtième siècle (voire même le vingt-et-unième siècle). La question se pose donc: Comment le mouvement est-il parvenu à cette prépondérance ? Quelle signification est attachée à ces facteurs qui assurent son développement ?

Le pentecôtisme du vingtième siècle s'était servi des événements du jour de la Pentecôte pour en tirer son nom et son identité. Comme il fonda sa doctrine sur l'événement du jour de la Pentecôte, quelques foyers du mouvement se calquèrent sur le schéma des événements du livre des Actes des Apôtres. Par exemple, le mouvement de Topeka, au Kansas (1901), considérée par beaucoup comme le germe du pentecôtisme moderne, peut être liée à un petit groupe d'étudiants qui cherchent le signe du baptême dans le Saint-Esprit. C'est en sens que Kay et Dyer (2004:14) confirment que de la même manière à Los Angeles (1906-1909), la révélation du mouvement n'a pas commencé avec des milliers de personnes, mais avec une petite congrégation locale qui a émergé d'une réunion de prière dans un bungalow. Ainsi, Azusa Street deviendra l'icône primaire du mouvement, suscitant l'attention de milliers de personnes à travers le monde, par l'expression du pouvoir du Saint-Esprit (Robeck, 1992).

Dans d'autres endroits également, en Europe (1907), en Amérique latine (1908), en Asie (1908) et en Afrique centrale, des petits groupes étaient apparus, se réunissant dans des lieux de prière. Des pionniers se présentaient dans différents endroits souvent reculés et pauvres, comme de simples évangélistes sans grande organisation, mais provoquèrent par la suite l'adhésion de plusieurs personnes. Pour le cas de la RDC, ce mouvement avait commencé dans des villages très reculés [à Mwanza au Katanga (1915), Isiro (1921), Kashekebwe/Uvira (1921)], des lieux de plantations agricoles, mais finalement le mouvement se déplaça dans les villes provoquant une adhésion massive, comme c'est le cas ailleurs dans le monde. En réalité, le mouvement de Los Angeles avait apporté un effet d'autonomisation aux masses qui étaient socialement et même économiquement marginalisées. Alors, plusieurs personnes accoururent pour voir et d'autres pour

participer aux réunions de prière qui étaient presque incessantes. Les facteurs qui avaient favorisé l'attraction massive, holistique et si gigantesque du mouvement sont très nombreux, mais dans le cadre de ce chapitre nous nous intéresserons à l'occurrence des dons charismatiques et au caractère des messages prêchés dans les rencontres.

2.3.1 Occurrence des dons charismatiques

Bien que fortement liés aux valeurs chrétiennes évangéliques, les premiers pentecôtistes ne s'étaient pas limités aux compréhensions théologiques traditionnelles sur l'œuvre du Saint-Esprit. Ils insistaient sur le fait que le noyau orthodoxe de la foi n'exclut pas les promesses que Dieu a désiré donner à son peuple. Tout d'abord, les premiers pentecôtistes affirmaient que la puissance du Saint-Esprit était disponible pour tous les croyants, comme c'était le cas dans le Nouveau Testament. La croyance était telle qu'ils pouvaient faire l'expérience du Saint-Esprit par un accès direct et personnel à Jésus, le baptiseur dans le Saint-Esprit. Puisque les Écritures révèlent cette puissance, alors ils crurent qu'elle était disponible pour tous les croyants même pour ceux du monde actuel. Les pentecôtistes soulignaient aussi que le but de cette expérience personnelle du Saint-Esprit était l'autonomisation pour la mission; autrement dit, ils étaient baptisés dans le Saint-Esprit pour l'action missionnaire.

Ainsi qu'elle est décrite dans le livre des Actes (Actes 1:8), la promesse, appelée baptême dans le Saint-Esprit, était pour les pentecôtistes une étape tyrannique d'habilitation pour le témoignage chrétien (Lederle, 1988:18). Étape par laquelle les chrétiens pouvaient atteindre l'objectif missionnaire. De ce fait, les pentecôtistes se considèrent comme vivant dans les derniers jours et exerçant leur ministère dans le contexte de l'histoire du salut comme dans celui du Nouveau Testament: une récupération de l'espérance du Nouveau Testament du retour imminent de Jésus (Abraham, 2014:25).

La référence du mouvement pentecôtiste à l'expérience du Saint-Esprit (*χαρίσματα, πνευματικών*) comme source essentielle d'énergie souligne l'une des expressions pratiques de son développement. De nombreuses manifestations vécues pendant les témoignages évoquaient les dons charismatiques ou spirituels (*χαρίσματα* et *πνευματικά*) énumérés dans 1 Corinthiens (12:8-10), comme les phénomènes surnaturels qui accompagnent ceux qui ont cru. Dans leur exubérance, ils ont déclaré être remplis du Saint-Esprit, ce qu'ils croyaient correspondre à ce qu'ils lisaient dans le livre des Actes

des Apôtres (Actes, 2:14-18). Ceci prouvait parmi eux le sentiment d'émerveillement et de joie dans leurs témoignages publics.

En RDC par exemple, spécifiquement dans les églises fondées par la CEM, ces expériences avaient formé des cultes vivants. En raison de l'intensité accrue de ces expériences dans les cultes, les fidèles décrivaient cette dimension de l'œuvre du Saint-Esprit dans les individus comme une expression de la présence de Dieu. Ces exubérances conduisirent à ce que le pentecôtisme soit connu comme celui qui se communique à travers les événements (les prophéties, les miracles, les guérisons et les témoignages personnels), par conséquent il attire de nombreux membres. Un grand nombre de premiers membres employaient des termes très pratiques pour exprimer leur désir ardent de l'occurrence des dons charismatiques et de leur profonde expérience. Nombreux sont leurs membres qui voyaient dans toutes ces manifestations la réapparition du livre des Actes.

2.3.2 Les messages intuitifs

En dehors des autres facteurs de la croissance qui apparaissent distinctement dans les tentatives presque immédiates, les messages intuitifs (non rationnels), basés sur la tradition orale qui s'intéressaient à la vie, avaient instigué les membres vers la recherche de l'expérience personnelle des dons charismatiques. Par les messages intuitifs, Hollenweger (1997:36-42) a été amené, en toute logique, à noter que le pentecôtisme est un mouvement défini plus par la tradition orale que par les formes traditionnelles du christianisme.

Au moment où les formes traditionnelles du christianisme abordent le message à partir du rationnel (la partie pensante) qui affecterait le reste de la vie, les pentecôtistes s'adressent à toute la vie, y compris plus ou moins la partie pensante. La tradition orale semble être flexible et beaucoup plus globale, inductible à toutes les circonstances. Le tempérament oral du culte est considéré dans le pentecôtisme comme un catalyseur du changement des pratiques traditionnelles aux pratiques intuitives, en particulier à l'expérience et à la spiritualité de la vie chrétienne. Selon Cox (1996:71), la spiritualité entêtante et spontanée est comme une propagation d'une contagion salubre qui fait l'expansion rapide du mouvement. Ainsi, les pentecôtistes parlent de la façon dont ils ont été sauvés, guéris et comment leurs vies ont été transformées.

De plus, avec sa promesse de la puissance du Saint-Esprit pour tous, indépendamment de l'éducation, de la langue, de la race, de la classe sociale ou du sexe, le pentecôtisme, dès son apparition, était un mouvement qui avait subverti toutes les conventions de l'époque. Son succès ne dépendait pas des spécialistes, ni des formes liturgiques traditionnelles occidentales de transmission des messages; mais l'affirmation et la promotion consciente des expériences des dons du Saint-Esprit dans la vie de l'église semblaient expliquer clairement son développement (Petts, 2007).

Toutefois, on doit reconnaître que lorsque l'accent est mis uniquement sur l'intuitif, cela peut mener à une confusion, de même si le rationalisme est mal encadré il peut détruire la foi. En corollaire, le défi des deux tendances (pentecôtistes et traditionalistes rationalistes) semblerait être la combinaison de la pensée rationnelle accompagnée de son côté émotionnel spontané intuitif.

2.4 Les *χαρίσματα* et *πνευματικά*

La définition des dons spirituels en tant que capacités/aptitudes particulières données par le Saint-Esprit pour accomplir le ministère reste une définition générale viable, puisque d'une manière générale les mots *χαρίσματα* et *πνευματικά* (les formes plurielles de *χάρisma* et de *πνευματικῶν*) sont utilisés pour traduire le concept « dons du Saint-Esprit ». Ces termes sont des dérivés de deux mots plus ou moins familiers, *χάρις* (grâce) et *pneuma* (esprit) (Elwell et Beitzel, 1988:1992-1993). Toutefois, il existe des discussions considérables sur cet échange apparent.

Pour les uns, les deux mots sont presque interchangeables car ils indiquent à peu près la même chose: *χάρisma* signifiant expression ou manifestation ou incarnation de la grâce, et *πνευματικῶν* signifiant expression ou manifestation ou incarnation de l'Esprit, comme le souligne Myers (1987:968). Pour les autres, l'un d'entre eux pourrait être un terme corinthien, lié à leur enthousiasme apparemment déchainé pour les langues, que l'apôtre Paul essaie de maîtriser en partie d'une manière linguistique (Fee, 1985). En fait, dans le Nouveau Testament ces deux termes (*χαρίσματα* et *πνευματικά*) sont quasiment pauliniens bien qu'ils puissent apparaître également chez Pierre (1 Pierre 4:10). Comme cette étape concerne la définition des concepts (*χαρίσματα* et *πνευματικά*), nous nous référerons d'abord spécifiquement à Paul. L'accent sera également mis sur leur utilisation chacun dans son contexte.

2.4.1 *Χαρίσματα*

Il est juste de dire que, tant dans la littérature savante que dans la littérature commune, une confiance beaucoup plus grande est souvent exprimée sur le concept *χαρίσματα*. Le mot *χαρίσματα* est un neutre pluriel de *χάρισμα*, formé de *χαρίζομαι* (*charizomai*): montrer la faveur, donner librement), qui est lié au nom *χάρις* (grâce). Ce vocable est repris dans le Nouveau Testament plus ou moins dix-sept fois. À l'exception de 1 Pierre (4:10), toutes les références sont pauliniennes (Romains 1:11; 5:15; 6:23; 11:29; 12:6; 1 Corinthiens 1:7; 7: 7; 12:4, 9, 28, 30, 31; 2 Corinthiens 1:11; 1 Timothée 4:14; 2 Timothée 1:6). *Χαρίσματα* est une expression concrète de la grâce non méritée que l'on reçoit avec un effet visible, en paroles ou en actes (Duffield et Van Cleave, 1983:328; Putman, 1996:1130). Mais, Turner (1995:156-158) présente un autre courant dans la compréhension de ce qui lie toutes les apparences du *χάρισμα*, c'est-à-dire le don (dans le sens de quelque chose qui est donné). Il sépare soigneusement le *χάρισμα* du *χάρις*. Pour Turner, *χάρισμα* devrait être placé dans le même champ sémantique que *δῶμα*, *δῶρον*, *δῶρεα* et *δῶρημα*, avec un peu plus d'accent sur la grâce du don. Ici, nous estimons qu'il convient de noter que ce n'est pas seulement au niveau de la formation des mots que les exégètes ont posé la question de la relation entre *χάρισμα* et *χάρις* dans Romains (12:6-7); 1 Corinthiens (1:4-7); et aussi dans 1 Pierre (4:10). Puisque la gamme sémantique du *χάρις* lui-même ne se limite pas aux formulations sotériologiques de Paul mais fait parfois référence au ministère ou service particulier auquel le Saint-Esprit inspire le pouvoir, comme cela est également noté par Kenneth (2000:44). Plus encore, le concept ministère (*χάρισμα*) relie les listes de dons dans Romains (12:3-8), 1 Corinthiens (12), Éphésiens (4:11-13) et peut-être aussi 1 Pierre (4:10-11).

Dans Romains (11:29), il semble en fait que l'auteur se réfère probablement à une suite des actes gracieux par lesquels Dieu rend effectives la vocation et l'élection d'Israël. La vocation ainsi que l'élection deviennent la faveur divine montrée à Israël. Dans 2 Corinthiens (1:11), il se réfère à une action particulière de Dieu qui a apporté la délivrance du péril mortel. En d'autres termes, la référence concerne la grâce divine médiatisée par des individus. Ici, Paul pense vraisemblablement à la manière d'exercer les *χαρίσματα* en tant que faveur (Romains 12:6-8; 1 Corinthiens 12:8-10; ainsi que dans Romains 1:11; 1 Corinthiens 1:7; 12:4, 9, 28-30, de même 1 Pierre 4:10).

Dans 1 Corinthiens (7:7), Paul semble également avoir utilisé le *χάρισμα* pour se référer au mariage et au célibat en tant que don spirituel. Le mariage serait possiblement un don spirituel. Cette allégation est soutenue par Palma (1979:4) lorsqu'il souligne que le mariage est un don s'il permet de s'abstenir des relations sexuelles, c'est-à-dire, de ne pas toucher à sa femme durant une saison de prières en vue du ministère. En 2 Timothée (1:6-7), Paul utilise le concept *χάρισμα* pour faire référence au don reçu par l'imposition des mains. Il existe une bonne raison exégétique de penser que le *χάρισμα* que Timothée est exhorté à ranimer n'est autre que l'œuvre du Saint-Esprit lui-même.

Paul a possiblement employé le mot *χάρισμα* pour désigner d'une manière générale tout don qui vient de Dieu. Premièrement l'action salvifique de Dieu en Christ (Romains 5:15-16) et deuxièmement le don de la vie éternelle (Romains 6:23). On doit alors retenir que tout ce que l'homme est, et tout ce qu'il a, est le résultat de *χάρισμα*, la grâce de Dieu. C'est pourquoi, un *χάρισμα* (un don ou un ministère) peut signifier toute activité édifiante qui sert à construire la communauté chrétienne. Sans aucun doute, personne ne peut s'y engager sans être rendu capable de le faire.

2.4.2 Πνευματικά

En fait, le terme *πνευματικά* est un pluriel neutre de *πνευματικῶν*. Il est plus précisément un adjectif qui a une plus large gamme d'utilisation. Il décrit ainsi diverses choses, des personnes spirituelles, manifestant le Saint-Esprit, ou servant d'instrument du Saint-Esprit (Duffield et Van Cleave, 1983:328). Ce terme est utilisé dans le Nouveau Testament pour identifier des individus spirituels (1 Corinthiens 2:13, 15; 14:37; Galates 6:1), des choses spirituelles ou des dons spirituels (Romains 15:27; 1 Corinthiens 2:13; 9:11; 12:1; 14:1), de même que les pouvoirs spirituels dans le ciel (Éphésiens 6:12). Le terme est également employé pour identifier une parole ou un acte particulier (Romains 1:11): *ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν* « afin que je puisse vous communiquer ou donner un don spirituel ». Par cette structure *χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν*, Paul précise ici que la nature du don qu'il voudrait communiquer est intrinsèquement spirituelle.

Dans Romains (7:14), l'auteur indique que la loi a une nature spirituelle *οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν* « car nous savons que la loi est spirituelle »; Paul souligne

également un contraste important avec la nature charnelle de l'être (ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι). Par ailleurs, la manne, l'eau du rocher et le rocher lui-même, l'errance dans le désert d'Israël (1 Corinthiens 10:3-4), le corps de la résurrection (1 Corinthiens 15:44, 46) sont aussi identifiés aux choses spirituelles. De la même manière, les croyants corinthiens (1 Corinthiens 14:1) sont exhortés à cultiver l'amour; Paul les invite à désirer ardemment les choses spirituelles *τά πνευματικά* que l'on peut interpréter comme ayant une référence aux dons spirituels, ainsi que le suggère l'expression *ἀέλλον δὲ ἵνα προφητεύητε* (surtout pour que tu prophétises). Paul continue à opposer la personne naturelle/non spirituelle: *ψυχικός άνθρωπος* qui ne reçoit ni ne comprend les dotations de l'Esprit de Dieu parce qu'elles sont spirituellement discernées *πνευματικῶς ἀνακρίνεται* (1 Corinthiens 2:14), seule la personne spirituelle serait capable de juger toutes ces choses *δὲ πνευματικός ἀνακρίνει μὲν πάντα* (1 Corinthiens 2:15). De plus, il invoque les bénédictions non précisées dans les lieux célestes (Éphésiens 1:3), des aperçus particuliers dans la volonté divine (Colossiens 1:9), et des chants dans le culte (Éphésiens 5:19; Colossiens 3:16). Toutes ces choses sont également identifiées par *πνευματικά*. Enfin, dans un contexte très pertinent, Paul rappelle aux Éphésiens le combat spirituel dans lequel ils se sont engagés (Éphésiens 6:12), ce qui implique, entre autres, la lutte contre les mauvaises forces spirituelles dans les lieux célestes (Ekem, 2004:56-58): *πρὸς τὰ πνευματικά της πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*.

À partir de cette brève prospection, nous retiendrons que: (1) Quelle que soit la chose, l'événement ou l'individu qui sert d'instrument de l'Esprit, dans lequel s'incarne et se manifeste l'Esprit est un don spirituel (*πνευματικῶν*). (2) Quel que soit l'événement, l'action qui est une expression concrète de la grâce, et qui sert de moyen de grâce est un don spirituel (*χαρίσματα*) (Elwell et Beitzel, 1988:1993-1994). Dans un sens plus général, tout don de Dieu, qu'il soit naturel ou surnaturel vient de sa grâce et il est un *χαρίσμα*. Prenant au sérieux la signification fondamentale des deux mots, si l'accent du mot *χαρίσματα* est sur la grâce de Dieu envers son peuple, alors l'emphase dans *πνευματικά* repose sur la nature de l'activité du Saint-Esprit avec laquelle les différents *χαρίσματα* opèrent (Petts, 2007:263-264). Somme toute, les deux termes (*χαρίσματα* et *πνευματικά*) sont effectivement utilisés de façon interchangeable. L'accent est cependant différent, en ce sens que le premier terme attire l'attention sur l'aspect de la grâce impliquée dans les dons, alors que le second sur le Saint-Esprit en tant que donateur des

dons (1 Corinthiens 12:11) (Palma, 1979:7). En fait, en employant le terme *πνευματικά*, Paul semblait relever le caractère surnaturel et aussi missiologiques des dons mentionnés dans 1 Corinthiens (12).

Pour clore cette section, il faut noter que dans l'observation des différentes listes des dons spirituels dans le Nouveau Testament (Romains 12:6-8; 1 Corinthiens 12:8-10, 28-29; Éphésiens 4:11; 1 Pierre 4), il s'avère qu'aucune liste n'est complète. Chaque liste renferme les dons indépendamment. Nous rejoignons Elwell et Beitzel (1988:1993-1994) lorsqu'ils notent qu'il n'est pas non plus nécessaire de conclure qu'il existe une liste composite exhaustive de toutes les sources dans les lettres de Paul et de Pierre. Enfin, toute tentative de diviser les dons en catégories distinctes ne peut être que suggestive et provisoire. Néanmoins, les listes des *χαρίσματα* dans Romains (12:6-8); 1 Corinthiens (12:8-10; 12:28-30); Éphésiens (4:11) sont les passages, selon nous, où Paul parle en termes plus précis et plus étroits de la manifestation particulière de la grâce.

Romains 12:6-8	1Corinthiens 12:8-10	1Corinthiens 12:28-30	Ephésiens 4:11
Prophétie; Ministère; Enseignement; Exhortation; Charité ou libéralité.	Sagesse; Connaissance; Foi; Guérisons; Miracles; Prophétie; Discernement; Diversité des langues.	Apôtres; Prophètes; Docteurs; Miracles; Guérisons Secourir; Gouverner; Diverses langues.	Apôtre; Prophètes; Évangélistes; Pasteurs; Docteurs.

2.5 *Χαρίσματα, πνευματικόν* dans la perspective pentecôtiste

Nous ne reviendrons pas sur les définitions des concepts (*χαρίσματα, πνευματικόν*), on sait maintenant qu'ils sont évidemment employés pour désigner les dons spirituels ou les choses considérées comme spirituelles. En fait, chacun de ces mots donne une signification contemporaine à l'œuvre surnaturelle du Saint-Esprit. Ils préparent les croyants pour le service du royaume et pour la croissance dans la grâce de Dieu (Calvin

et Pringle, 2010:400). De toute évidence, on ne peut pas les recevoir par nos propres mérites humains, mais on les reçoit avec la reconnaissance par la foi car ils jaillissent de la grâce de Dieu.

Il a été noté précédemment que le mot *χαρίσμα* est également employé aussi dans Romains (6:23). Il s'applique ici au don de Dieu qui est la vie éternelle en Jésus-Christ. Étant donné que la vie éternelle est donnée à quiconque accepte Jésus, nous pensons qu'il n'y a aucune limite à ce que Dieu puisse l'accomplir à travers eux. Ainsi, le nombre de personnes pouvant recevoir de Dieu les dons charismatiques n'est pas limité puisque les élus ne sont pas choisis en fonction de leurs capacités naturelles. À ce sujet, les dons peuvent être exercés par les hommes et les femmes, les faibles et les forts, les riches et les pauvres, des gens compétents et d'autres moins compétents, des jeunes gens et des personnes âgées, à condition que tous soient croyants (Petts, 2007:246). Les dons charismatiques sont donnés d'une manière surnaturelle par le Saint-Esprit à ceux qui reçoivent la vie éternelle en vue de la mission. C'est ce qui justifie le but et les objectifs pour lesquels ils sont donnés.

Dans 1 Corinthiens (12:7), les dons sont mentionnés en tant que *φανέρωσις* (*phanerôsis*: des manifestations). Ce terme signifie une exposition claire, une mise en évidence extérieure d'un principe latent⁵. Ainsi les dons spirituels sont une manifestation extérieure du Saint-Esprit à l'œuvre dans les croyants. Dans le verset 6 de 1 Corinthiens (12), quand Paul note le concept *ἐνεργημάτων* (*energèmatôn*), qui est traduit par « opération », il sous-entend la manifestation (Ciampa et Rosner, 2010:571). Paul voudrait souligner les choses que Dieu opère dans les croyants. Comme c'est le cas, chaque don est une manifestation et une opération de l'Esprit, c'est-à-dire une capacité que le Saint-Esprit acclimate au sein du croyant et qui révèle la présence de l'Esprit de Dieu parmi son peuple.

Pour les pentecôtistes, les dons charismatiques sont possibles: on peut parler une nouvelle langue jamais apprise parce que le Saint-Esprit est le Tout Puissant qui vit parmi son peuple. Si plusieurs croyants sont appelés à publier le message du salut et à s'édifier,

⁵ L'expression la manifestation de l'Esprit peut être objective ou subjective. Dans un sens objectif elle signifie une action qui révèle la présence de l'Esprit. Subjectivement elle signifie une action que l'Esprit génère. Peut-être ici l'interprétation objective de cette phrase est évidente étant donné que le verbe passif « est donné » implique Dieu le donateur des différents dons (Hendriksen et Kistemaker, 2001d:420).

alors plusieurs croyants sont également susceptibles de les recevoir. Chose merveilleuse, à travers les dons du Saint-Esprit, les croyants (chrétiens) peuvent, par la puissance venant de Dieu, opérer les miracles puisqu'ils ont la mission de la publication du message. C'est pourquoi, la vision du monde, pour les pentecôtistes, dépend grandement de la reconnaissance de l'activité du Saint-Esprit par la pratique des dons charismatiques (Vondey, 2013:30-31).

Cette lecture s'oriente également vers une compréhension de soi, des caractéristiques particulières qui identifient les croyants en tant que pentecôtistes. Ainsi, leur théologie se concentre sur le thème de Jésus comme incarnation du plein évangile. En fait, par le plein évangile, Jésus est dépeint dans son rôle quintuple de Sauveur, de Sanctificateur, de Baptiseur avec l'Esprit, de Guérisseur du corps, et du Roi qui vient bientôt. L'insistance sur le plein évangile implique la nécessité d'un appel à une vision holistique de la mission et du ministère de Jésus. Lorsque cet évangile complet, qui promet une solution holistique aux problèmes des hommes et des femmes, sera prêché, le royaume de Dieu viendra (Kärkkäinen, 1999:44). C'est ce qui justifie les buts pour lesquels les chrétiens reçoivent les dons; la confirmation du message de l'Évangile et l'édification des autres chrétiens. On doit alors retenir que la lecture pentecôtiste des événements charismatiques du Nouveau Testament, qui met particulièrement l'accent sur le livre des Actes des Apôtres et de 1 Corinthiens (12), explique, justifie et affirme sa doctrine.

2.5.1 Les *Χαρίσματα* et l'herméneutique pentecôtiste

Le terme « herméneutique » fait référence aux théories de la pratique de l'interprétation. Le plus souvent dans son histoire, l'herméneutique s'est référée à l'interprétation des textes, à l'interprétation des actions ou de l'histoire elle-même (Teevan, 2005:14). Contrairement au protestantisme traditionnel, qui a tendance à lire les événements charismatiques (Nouveau Testament) à travers les yeux pauliniens, le pentecôtisme quant à lui, les interprète à travers les yeux lucaniens, évidemment avec les lentilles fournies par le livre de l'évangile de Luc et des Actes des Apôtres (Menzies et Menzies, 2000:49).

En réalité, le pentecôtisme a développé une herméneutique recadrant les interprétations du protestantisme traditionnel qui, semblaient être imprécises sur la manifestation du Saint-Esprit. Il a approfondi l'interprétation du Saint-Esprit qui jaillissait du mouvement de

la sainteté (déjà souligné). Cette tradition pentecôtiste se concentrait sur l'interaction dialogique entre la compréhension des Écritures et l'interprétation des expériences. Ce modèle est fondé sur une herméneutique différente, une façon distinctement pentecôtiste de s'approprier les Écritures (Dayton, 1987:23). De ce fait, nous affirmons, comme un certain nombre d'érudits que pour comprendre la façon dont les pentecôtistes interprètent la Bible, particulièrement le Nouveau Testament, il faut identifier les méthodes d'interprétation de leurs premiers herméneutes. Les méthodes d'interprétation des premiers pentecôtistes semblaient être littérales, anhistoriques et piétistes (subjectivistes), impliquant généralement une combinaison des trois, même si l'herméneutique littéraliste est considérée comme le moyen le plus privilégié (Archer, 2001:32).

2.5.1.1 Le littéralisme

Les premiers pentecôtistes ont utilisé un littéralisme inflexible, lorsqu'il s'agissait d'interpréter quelques textes ayant une certaine particularité. Par exemple, concernant la compréhension du rôle et de la fonction légitimes du Saint-Esprit dans la vie commune de l'église, comme le note Archer (2001:35), les pentecôtistes insistaient sur la continuité de la présence de Dieu parmi les fidèles et dans les fidèles. Ce littéralisme pentecôtiste, en fait, voulait affirmer la place intégrante des miracles et des guérisons dans le ministère de Jésus, en insistant sur le fait que les miracles devaient être vécus dans l'église contemporaine tels qu'ils sont rapportés dans le livre des Actes, parce qu'ils font partie de l'expérience post-pentecôtiste de l'église primitive (cf. Actes 4:29-30). Car, les miracles ne constituent pas seulement une part du salut, ils sont également un signe de réconfort pour les croyants et de témoignage pour les non-croyants (Dayton, 1987:24).

Cette exégèse pentecôtiste suggère que tout acte du Saint-Esprit est une puissance pour le service et l'encouragement du peuple (McLean, 1984:37-38). Menzies et Menzies (2000:49) estiment que le livre des Actes des Apôtres devrait être la base exégétique, en vue de justifier l'expérience des dons charismatiques comme une partie de l'Évangile de Jésus-Christ et de la vie de l'Église.

En effet, pour certains, cette manière d'interpréter les écritures était même la raison de l'émergence du pentecôtisme dit de l'Unité⁶. Ici, il est essentiel d'en parler. En fait, le pentecôtisme de l'Unité était principalement un mouvement de sainteté qui acceptait les vérités fondamentales de la foi protestante, bien qu'il fut principalement arminien dans sa soteriologie. Les membres furent nommés les pentecôtistes de « l'Unité », un peuple de « Jésus Seul », car ils attribuèrent à Jésus la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Bien qu'ils aient évolué à partir du pentecôtisme classique, ils eurent probablement annulé cet héritage par une vision très étrange du salut. Le pentecôtisme de l'Unité avait construit un triple plan de salut: la repentance par la foi en Christ, le baptême d'eau au nom de Jésus, et le don du Saint-Esprit (baptême de l'Esprit en langues). L'innovation était que sans ces trois étapes, on n'était pas « sauvé »; seules les personnes qui parlent en langues sont réellement sauvées. Suivant cette vision de Jésus et de la Trinité, les fondamentalistes rejetèrent avec véhémence les pentecôtistes de l'Unité et le pentecôtisme en général, considérant qu'il s'agissait là d'une doctrine hérétique (Archer, 2001:34-35). Comme pour Archer, le pentecôtisme de l'Unité n'était pas le résultat d'un littéralisme inflexible, mais d'un manque d'imagination pour embrasser des énoncés doctrinaux comme la Trinité. À cet égard, on peut comprendre que le rejet des pentecôtistes de l'Unité par les fondamentalistes n'avait pas pour cause la méthode d'interprétation littéraliste, mais plutôt la doctrine de la Trinité⁷.

Par conséquent, on doit retenir que par le littéralisme, l'interprétation biblique était considérée comme nécessaire, mais subordonnée à la prédication de l'Évangile. Étant donné que cette lecture n'essayait pas de produire une théologie systématique ou des commentaires exégétiques, les premiers pentecôtistes s'étaient servis des témoignages basés sur les expériences dans le but de produire une foi ferme, un espoir et un amour

⁶ Une catégorie de pentecôtistes, généralement appelés les pentecôtistes de l'unité. Ils préférèrent cette désignation que pentecôtistes unitaristes parce que le mouvement unitariste-universaliste historique est né du congrégationalisme libéral et rationaliste de la *New England* (Nouvelle-Angleterre) qui nie en fait la divinité du Christ. Techniquement, le terme unitariste s'applique à leur enseignement puisqu'ils soutiennent qu'il n'y a qu'une seule personne dans la Divinité: Jésus. La formule trinitaire (ou triadique) « Père, Fils et Saint-Esprit » est considérée comme se référant simplement au titre ou à l'office du Dieu unique, dont le nom est Jésus (Lederle, 1988:19). Pour cette raison, ils sont aussi appelés « seulement Jésus ».

⁷ En fait, très tôt déjà dans son existence (1916), le pentecôtisme avait dû faire face au retrait d'un certain nombre de croyants qui avaient épousé le sabellianisme (Cairns, 2002:326-327). Le sabellianisme est une doctrine primitive qui traitait les trois personnes de la Trinité comme différentes manifestations historiques du Dieu unique. Elle est généralement considérée comme une forme de modalisme (McGrath, 2013:285).

accrus pour les membres (Archer, 2001:36). De la même manière, bien que le fruit de l'Esprit fût vu comme une partie vitale de la vie du croyant, la manifestation des dons du Saint-Esprit, telle que décrite dans le Nouveau Testament, particulièrement dans le livre des Actes des apôtres devait être vécue dans l'église.

2.5.1.2 Anhistorisme

L'herméneutique pentecôtiste était également anhistorique. L'anhistorique de l'herméneutique pentecôtiste est une position qui démontre qu'un événement peut se répéter (une fois que les principes sont établis). Ce qui veut dire que la parole de Dieu n'est pas seulement une histoire mais une histoire avec un but théologique (c'est historique avec une théologie implicite et explicite). Autrement dit, la Bible est plus qu'historique. Archer (2001:380) semble soutenir cette allégation. Il estime que l'interprétation pentecôtiste émanait d'une compréhension para-moderne de l'Écriture et d'une compréhension para-moderne de l'implication de Dieu ou de son interaction avec le monde qu'il avait créé. Si on considère la pensée d'Archer, les interprétations bibliques doivent être à la fois crédibles et vivables. En d'autres termes, la parole de Dieu ne vise pas seulement ce qui était arrivé, mais elle veut souligner le fait que les événements puissent être considérés comme une partie de la vie normale auprès des chrétiens. Cette perspective anhistorique encourageait les pentecôtistes de l'époque à résister aux hypothèses relativistes de la culture généralement moderne et en particulier de l'érudition biblique (Wacker, 1988:198).

En fait, l'anhistorisme avait rendu les pentecôtistes beaucoup plus soucieux de vivre la foi apostolique et de la défendre (Sheppard, 1984:22). Cela est clairement visible dans la façon dont les pentecôtistes actuels interprètent la Bible et appliquent les messages. Ils soutiennent fortement que la parole de Dieu est une réalité objective; ce qui s'était passé à l'époque biblique peut également se produire aujourd'hui, et l'histoire biblique se déroulera de la même manière.

2.5.1.3 Piétisme

La troisième caractéristique de l'herméneutique des premiers pentecôtistes est le piétisme que Dayton (1987:23) appelle « l'herméneutique subjectiviste ». Il s'agit d'un accent mis sur l'expérience religieuse réelle du prédicateur et de la congrégation. Les pentecôtistes, comme les piétistes, appréciaient l'expérience religieuse subjective, qui

les exposait parfois à des interprétations erronées de l'Écriture. Par exemple, dans le piétisme, la vraie naissance du Christ est sa naissance dans les cœurs, sa vraie mort est celle qui meurt dans les cœurs, sa véritable résurrection est dans le triomphe de notre foi dans les cœurs. Bien que la subjectivité amène, comme démontré, à une interprétation erronée, le mode subjectif répond et correspond néanmoins au pouvoir du Nouveau Testament. Nel (2015:6) semble être en accord avec cette réflexion.

Nel soutient que le mode subjectif affiche son propre monde irradié par le Seigneur encore vivant et présent parmi la communauté de foi. La communauté de foi est un peuple qui donne la priorité aux manifestations spectaculaires du pouvoir céleste, telles que la guérison et la délivrance des habitudes pécheresses et de la servitude satanique. Cette manière spécifique de lire le Nouveau Testament conduit à souligner que le point de départ reste l'expérience personnelle ainsi que les expériences religieuses comme une composante nécessaire de la stratégie d'interprétation. Toutefois, on doit retenir que cette priorité accordée par les pentecôtistes aux manifestations du pouvoir céleste n'a pour but que d'authentifier le message et de conduire à la foi. Comme dans l'Église primitive, ici nous soutenons que les croyants modernes sont également des disciples de Jésus-Christ, ils doivent recevoir le baptême dans le Saint-Esprit comme une expérience personnelle; une expérience qui est exprimée dans le texte biblique comme une réalité qui a eu lieu aux temps bibliques.

On peut alors retenir que l'analyse de l'herméneutique pentecôtiste consiste en trois aspects: (1) expérientiel et émotionnel; (2) rationnel, incorporant les principes grammatico-historiques de l'exégèse. Toutefois, l'analyse rationnelle est limitée à un fragment du mouvement, mais la partie conservatrice la déprécie. Les conservateurs estiment que l'analyse rationnelle est plus influencée par les raisonnements humains (Stronstad, 1995:25). (3) Pneumatique, car il reconnaît le Saint-Esprit comme l'illuminateur et l'inspirateur de l'Écriture. Ces trois aspects qui composent l'herméneutique pentecôtiste sont non seulement historiquement vrais, mais aussi valables à l'époque contemporaine.

2.5.2 La spiritualité pentecôtiste et les *χαρίσματα*

De toute évidence, la spiritualité pentecôtiste apparaît comme un sujet assez facile à cerner, mais en réalité les travaux sur ce propos démontrent rapidement à quel point ce

concept est difficile à définir. Ainsi, les déclarations générales sur la spiritualité pentecôtiste seraient inexactes par rapport à des situations spécifiques. Pour Fee (2000:38-39), le terme « spiritualité » est synonyme de ce qui se réfère au Saint-Esprit (ce qui appartient à l'Esprit de Dieu). Fee semble s'appuyer sur Paul. En effet, il estime que Paul voudrait que l'église fonctionne par les dons que le Saint-Esprit lui a accordés. Ainsi, les passages dans lesquels Paul se réfère aux personnes spirituelles (1 Corinthiens 2:13-15), signifient clairement que les croyants appartiennent à l'Esprit.

Tandis que, lorsque l'on considère la pensée de Russell (1988:804), la « spiritualité » est la gestalt de la piété. Elle n'est pas originaire de la tradition pentecôtiste. Russell affirme que les pentecôtistes n'ont pas une spiritualité différente, dans l'un ou l'autre sens. Robeck (1992:103-106) semble soutenir le point de vue de Russell. Il estime que les symboles, les rites et les rituels peuvent différer un peu, mais au-delà de tout, le but de la spiritualité est le même. Par cette réflexion, Robeck voudrait faire remarquer que la spiritualité n'est pas seulement représentée par les rites, mais c'est le résultat du renouvellement charismatique équilibré pris au sérieux par l'Église. En revanche, Brandt (1986:19-20) fait savoir que c'est l'expérience qui fait la spiritualité. Pour Brandt, la spiritualité a fait connaître le pentecôtisme car elle est basée sur l'expérience. En effet, c'est la spiritualité qui explique les raisons pour lesquelles les membres du mouvement sont appelés les personnes de l'expérience spirituelle. Quant à Anderson (2001:203), il définit la spiritualité pentecôtiste comme la dimension rituelle de louange, d'adoration, de prière et d'expérience avec Dieu, la motivation et la disposition décisives et déterminantes pour les hommes et les femmes, un désir inébranlable pour le Royaume de Dieu à venir.

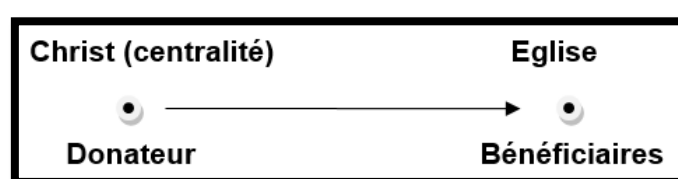
Par conséquent, la spiritualité pentecôtiste est à une dimension qui développe l'engagement pour le Père céleste. Elle se régit sur trois aspects importants: (1) La spiritualité pentecôtiste semble être un rituel corporatif (service collectif dans les cultes) qui a un sens fort de louange, de prière et de pratique des dons charismatiques. (2) Elle souligne la ferveur eschatologique pour l'établissement du règne de Dieu sur la terre. (3) Elle est une forte passion et la disposition du cœur pour les non-croyants (les perdus).

2.5.2.1 Le rituel corporatif

Le terme « rituel » est utilisé pour faire référence aux services corporatifs des cultes. Les services qui créent un monde, un contexte dans lequel les pentecôtistes expriment et

expérimentent l'expérience de leur Dieu. Ce monde rituel est composé de plusieurs éléments qui interagissent et se chevauchent, notamment: les louanges, les pratiques particulières des dons charismatiques (l'imposition des mains, les prières, le parler en langues), les offrandes et toutes les activités reconnues par les pentecôtistes comme légitimes (Albrecht, 1999:20-22). Spécifiquement, le rituel pentecôtiste est en quelque sorte une rencontre entretenue entre les hommes et les femmes avec Dieu par l'intermédiaire du Saint-Esprit, peu importe leur classe sociale, leur niveau d'éducation, leur couleur ou moins encore leur contexte culturel. Il existe une dimension qui leur donne l'engagement pour leur Père céleste à travers l'autonomisation du Saint-Esprit (le baptême du Saint-Esprit).

Ainsi, l'idée d'autonomisation est cohérente avec la perspective pneumatologique pentecôtiste. Comme nous le verrons plus loin, la pneumatologie de Luc est considérée comme un héritage de la théologie charismatique de l'Ancien Testament (Nel, 2007), comme constaté en Joël (2:28-32). Elle transcende clairement la reconnaissance du Saint-Esprit lui-même (Actes 1:7-8), comme la manifestation charismatique (Actes 2:1-37). L'image de la vie remplie du Saint-Esprit saisit la vision du monde pentecôtiste au-delà de toute autre doctrine particulière ou orientation théologique. C'est pourquoi, la plénitude du Saint-Esprit sert de motivation pré-cognitive pour les formulations verbales et les énoncés propositionnels des croyances: une vie (baptisée par le Saint-Esprit) qui s'exerce à partir de la centralité de Christ vers l'Église.



À la Pentecôte, Jésus-Christ, le Messie, Oint du Saint-Esprit (Luc 4:18), avait à son tour répandu son Esprit (donateur) sur les Apôtres (prémises de toute chair: bénéficiaires). En effet, l'effusion du Saint-Esprit sur les Apôtres avait fait preuve de l'expérience d'acquiescement de l'humain, pour une rencontre avec l'immanent et son Royaume, afin d'affronter la domination de Satan dans le monde. À cet égard, autant que tout autre acte, le rituel chez les pentecôtistes fait partie intégrante de la vie des membres, et crée une forme de soutien spirituel de la communauté des croyants pour rester ferme dans les promesses de Dieu.

2.5.2.2 La ferveur eschatologique

Les premiers pentecôtistes croyaient fermement au retour imminent⁸ de Christ, à la disparition du monde et à l'établissement du Royaume de Dieu. Ils semblaient accepter le schéma eschatologique qui précisait que les événements futurs étaient pré-ordonnés (Kay et Dyer, 2004:26). En d'autres termes, les événements étaient organisés dans un ordre qui prévoyait que l'Église souffrirait des tribulations suite auxquelles elle s'échapperait par la première étape du Second Avènement. Cette croyance fut une incitation à l'évangélisation et au service missionnaire sacrificiel, ce qui avait poussé de nombreux pentecôtistes de la dernière décennie à se désintéresser du social.

Il est certain qu'au début du mouvement pentecôtiste, la plupart des personnes attirées par ce mouvement étaient des gens « déprimés » sur le plan socio-économique, appartenant à la classe ouvrière en difficulté ou chômeurs improvisés. Il s'agissait pour la plupart de travailleurs semi-qualifiés et non qualifiés constituant la base la plus basse de la main-d'œuvre et aussi de la réserve de main-d'œuvre à temps partiel. Ces conditions pitoyables ne leur permettaient pas de s'impliquer dans les activités sociales en termes conventionnels⁹. C'est en ce sens qu'Abraham (2014:27) souligne en disant que le manque d'implication explicite donnait l'impression que les pentecôtistes appartenaient à un autre monde et qu'ils étaient réticents à participer dans la société. Bien que cela puisse être vrai, après l'effusion de 1906 à Los Angeles les membres répandaient la « théologie des pauvres », justifiant leur plénitude et la croissance remarquable du mouvement comme la faveur spéciale que Dieu a donnée aux pauvres (McGee, 1999:3). Ils avaient développé la théorie selon laquelle lorsque les chrétiens

⁸ La seconde venue imminente et personnelle est pour les pentecôtistes la motivation pour une vie chrétienne pratique, y compris: la sainteté personnelle, la rencontre pour le culte, le service chrétien fidèle et l'évangélisation (tant personnelle que mondiale). Beaucoup, sinon la majorité des pentecôtistes sont des dispensationalistes pré-millénaire qui croient en un enlèvement pré-tribulation (Duffield et Van Cleave, 1983:523,530). « Chaque moment est eschatologique », puisque le Christ peut revenir en importe quel moment.

⁹ La loi de « Jim Crow » marginalisait les Noirs et décourageait la cohabitation entre les Blancs et les Noirs, néanmoins l'harmonie raciale avait marqué la première étape du mouvement (Bartleman, 1980:61). Les membres avaient aboli les différentes inégalités qui existaient entre les races et les couches sociales (Vorgelegt, 2005:7). Ils ne trouvaient pas déraisonnable que Blancs et Noirs soient ensemble. De surcroît, le mouvement d'Azusa Street était dirigé par William J. Seymour, un Noir (pauvre), cependant, les Blancs, qui paraissaient être riches, adoraient et partageaient ensemble le leadership dans l'église (Kay et Dyer, 2004:14).

sont remplis de la puissance du Saint-Esprit, ils sont équipés uniquement pour faire l'œuvre du Royaume en vue de la gloire à venir, au milieu de la souffrance et de la détresse humaine. La théologie pentecôtiste récente semble être en désaccord avec celle des premiers pentecôtistes sur la question du social. Fee (1991:17), par exemple, soutient que la gloire à venir a été garantie par la résurrection de notre Seigneur, mais en attendant, jusqu'à ce que ce futur soit venu dans sa plénitude, les chrétiens doivent être des personnes du futur vivant dans l'âge actuel, persévérant dans la proclamation du Royaume de Dieu en tant que Bonne Nouvelle pour les pauvres. De fait, ceux qui cherchent l'amélioration du présent font valoir que la sous-traitance eschatologique ne conduit pas nécessairement à une attitude pessimiste envers le social.

En effet, les églises issues de la CEM semblent aussi se tourner vers ceux qui cherchent l'amélioration du présent. Elles reconnaissent l'existence des trois domaines interdépendants dans un ministère, comme établi par Kärkkäinen (1999:81-82): (1) le ministère de la proclamation du Royaume par la parole (*kérygma*); (2) la présentation du Royaume par le témoignage social (*koinonia*); et (3) la manifestation du Royaume par les actes moraux (*diaconia*). Malheureusement, à travers la présentation du Royaume par le témoignage social, la tendance s'oriente vers l'emprunt de l'herméneutique de la théologie de prospérité (libération).

2.5.2.3 La passion missionnaire

La compréhension antérieure de la spiritualité pentecôtiste avait également pour conséquence la passion missionnaire des membres (une implication de tout chrétien, mais aussi les organisations qui acceptent le sacerdoce de tout chrétien), c'est-à-dire leur implication massive à la recherche des non-chrétiens. Cette passion avait donné à tous les membres la dignité et l'honneur de participer aux activités de l'église. Dans ce but, les membres recherchaient ardemment cette sensibilité, afin d'être impliqués dans ce qui se passait autour d'eux. Ceci avait suscité par ailleurs une grande ferveur dans la participation de tous les croyants à la recherche des dons du Saint-Esprit dans la prière. Par cette constance, les premiers pentecôtistes se considéraient comme le prototype d'une communauté restaurée. Ainsi, chaque membre devait s'impliquer dans la réalisation de la mission afin d'être considéré comme un partenaire responsable de l'église.

Étant donné que les premiers pentecôtistes s'étaient considérés comme un prototype de la communauté restaurée, comme annoncée par Joël et accomplie le jour de la Pentecôte, McClung (2006:5) en conclut qu'ils cherchaient à rendre réelle l'évidence du trilogue¹⁰ des Actes (2:1-41). C'est-à-dire: Expérience-Eschatologie-Évangélisation. (1) Expérience: Effusion du Saint-Esprit, signes surnaturels (2:1-13); (2) Eschatologie: Explication eschatologique de l'événement (2:14-36); (3) Évangélisation: Application qui se traduit par un appel à la repentance, en suscitant l'espoir à ceux qui croiront (2:37-41). Comme on le constate, la passion missiologique se situait au cœur des premiers pentecôtistes. Ainsi, cette profonde expérience du Saint-Esprit devait être intégrée dans une urgence eschatologique et dans une passion pour les âmes perdues (McClung, 2006:3-5).

2.5.3 L'expérience pentecôtiste

La théologie pentecôtiste, qui s'est développée au vingtième siècle, a affirmé que les deux éléments du quadruple Évangile, c'est-à-dire le salut et le baptême dans le Saint-Esprit, n'étaient pas liés entre eux (Dayton, 1987:23). Par conséquent, selon les pentecôtistes un chrétien mûr devait passer par les étapes suivantes pour le développement spirituel: d'abord par la conversion (le salut/la justification), ensuite par le baptême du Saint-Esprit (Clements, 1981:143). La première étape est liée à l'expérience particulière de l'individu qui accepte son statut intrinsèque de pécheur et reconnaît la capacité de Jésus-Christ à le sauver du péché et à le justifier. La seconde étape vient du surnaturel lorsque la personne manifeste la soif, abandonne sa volonté et ses facultés à Christ; alors l'expérience intérieure se manifestera extérieurement par la glossolalie: une vocalisation dans une langue inconnue. C'est ce que Asamoah (2013:17) note en rappelant que les rencontres des cultes pentecôtistes se fondent sur une expérience du Saint-Esprit qui inclut également les révélations, les prophéties, la guérison, la délivrance, les louanges corporatives et bien d'autres actes, interprétés comme venant du Saint-Esprit. Ainsi, on ne peut pas parler du pentecôtisme sans se référer à la question de l'expérience spirituelle avec les caractéristiques précitées.

¹⁰Le trilogue inversé qui est dans Joël (2:28-29) et dans Actes (1:4-8) (eschatologie/expérience/évangélisation (mission)).

La croyance dans l'expérience spirituelle fait se démarquer le pentecôtisme des autres courants théologiques évangéliques. Selon les pentecôtistes, il existe une différence entre les chrétiens ayant connu l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit et ceux qui ne l'ont pas connue (Burton, 1967:99-100). C'est-à-dire que les croyants ayant connu le baptême dans le Saint-Esprit sont potentiellement capables de servir d'agent pour l'opération de certains phénomènes charismatiques. Ce qui veut dire, les membres des églises baptisés dans le Saint-Esprit sont amenés à un seuil beaucoup plus riche que tout ce qu'ils auraient pu apprécier auparavant. Toutefois, le parler en langues ne devait représenter que la première manifestation de plusieurs phénomènes charismatiques récurrents de la présence du Saint-Esprit opérant dans leurs vies.

2.5.4 Les phénomènes charismatiques et l'édification de l'Église

En réalité, on ne peut pas affirmer sans équivoque que chaque manifestation charismatique provient du Saint-Esprit. Cependant dans le contexte chrétien, particulièrement pour les pentecôtistes, le Saint-Esprit est l'origine et même le but de la manifestation des phénomènes charismatiques. L'intention ici est d'affirmer de manière positive que les phénomènes charismatiques sont acceptés proprement et effectivement dans le Nouveau Testament comme résultant de la présence et de l'activité edificatrice du Saint-Esprit pour le corps de Christ (Marc 16:16-20; 1 Corinthiens 12:7, 25; 14:3-4). À savoir, les phénomènes charismatiques sont une réponse à l'initiative du Saint-Esprit d'édification du corps de Christ. Les références d'attestation sont nombreuses dans le Nouveau Testament (Luc, 11 fois; Actes, 4 fois; Matthieu, 4 fois; Marc, 1 fois; Jean, 3 fois; Actes (2:22; 2:43; 4:30; 5:12; 6:8; 7:36; 8:13; 14:3; 15:12), et elles sont reprises avec une fréquence très particulière. Par exemple, la résurrection du fils de Jaïre (Luc 8:52), dans son aspect le plus clair, fut une réponse de l'amour altruiste de Dieu à l'épreuve humaine. La résurrection de Tabitha dans le livre des Actes prouve cet amour de Dieu. Il convient de dire que tous les cas au cours desquels les phénomènes sont signalés dans le Nouveau Testament étaient de bonnes occasions de démontrer que Dieu reste le même par sa générosité, en vue de l'édification (Bondo, 2017:78). De plus, ces phénomènes servirent de catalyseur pour amener des personnes à écouter le message du salut (Actes 3-5).

Malgré que les phénomènes charismatiques servent à l'édification de l'Église, leur manifestation dans l'Église ne doit pas faire la gloire de l'homme. Ils ne doivent pas non

plus signifier qu'ils viennent de l'homme ou sont accomplis par lui (Hummel, 1978:172); ceci est un danger aujourd'hui pour certains. Le Nouveau Testament encourage l'Église à tester toutes les manifestations dans les assemblées (1 Corinthiens 12:3; 14:29; 1 Thessaloniens 5:19-21). Il exhorte les églises à éprouver les esprits (1 Jean 4:1). Paul fait mention du don de discernement des esprits (1 Corinthiens 12:10). Bien sûr, il indique l'irrésistible besoin du chrétien d'examiner les intentions des phénomènes charismatiques sans être contredit et d'établir la possibilité de la multiplicité de leurs sources. Toutefois, bien que l'opportunité ait été donnée à l'église d'examiner toutes les manifestations charismatiques, le test doit évidemment être effectué en conservant une attitude qui n'implique aucunement l'intention destructrice de la vérité; puisque sans l'impulsion du Saint-Esprit aucune œuvre ne pourrait être entreprise avec succès (Djomhoué, s.d.:3), d'autant plus que dans le Nouveau Testament, le Saint-Esprit apparaît à divers endroits comme l'inspirateur des phénomènes charismatiques, le guide de la mission et l'organisateur de la vie de l'Église.

2.6 L'Église dans la perspective pentecôtiste

En fait, le concept habituellement traduit par « église » vient du grec *ἐκκλησία*. Il est un terme politique qui désignait une assemblée civique grecque ou similaire. Dans le contexte chrétien (Matthieu 16:18), le concept « église » dénote un regroupement d'un peuple issu d'une œuvre transformatrice de Christ à travers le Saint-Esprit, racheté pour le but de Dieu (Hall, 2004:41). L'église est le résultat de l'action de Dieu à travers son Esprit. C'est le corps de Christ et, en tant que tel, elle est la sphère où se manifeste la vie du nouvel âge initiée en Jésus-Christ, dont le Saint-Esprit est l'agent par lequel cette vie est transmise aux croyants (2 Corinthiens 3:6; Galates 5:25; Romains 8:2,6).

Si l'on se réfère au livre des Actes des Apôtres, après la mort, la résurrection et l'ascension de Jésus, les disciples étaient tous rassemblés dans une salle, ils furent tous remplis du Saint-Esprit et commencèrent à parler en d'autres langues (Actes 2:4). À travers l'événement de la Pentecôte, les premiers chrétiens croyaient que Dieu créait un nouveau peuple pour lui-même par le Saint-Esprit (Hall, 2004:41). Ainsi, l'Église est un peuple du pouvoir et de la présence immédiats de Dieu, qui a un rôle à jouer dans l'expérience salvifique.

En réalité, les événements du jour de la Pentecôte sont le repère de la date de naissance de l'église chrétienne. Mais plus, c'est à cette date que le Saint-Esprit donna à l'église les dons, rendant possible son existence en tant que communauté missionnaire. À ce sujet Stronstad (2012:58) fait savoir que dans la théologie charismatique de Luc, Jésus, le Christ charismatique, par l'effusion du Saint-Esprit, avait lancé la mission des disciples plutôt que de créer seulement l'église. En d'autres termes, avec le transfert de l'Esprit aux disciples le jour de la Pentecôte, les récipiendaires, c'est-à-dire les disciples devinrent une communauté charismatique, héritière du ministère charismatique antérieur de Jésus, souligne Stronstad (2012:59).

À cause des dons charismatiques donnés à l'église à des fins missiologiques, les pentecôtistes considèrent qu'ils sont les successeurs de l'église apostolique (Attanasi et Yong, 2012:1-2). Certes, le Saint-Esprit est Celui qui joue un rôle de premier plan dans l'Église. Seulement à ce jour, l'ecclésiologie pentecôtiste paraît plus pneumatologique que trinitaire; qu'elle s'offre beaucoup plus à l'expérience des dons charismatiques qu'à informer les croyants de la manière dont le Dieu Trinitaire entre dans la vie des personnes, et comment Il agit pour les changer. Il est important de souligner cet aspect car l'église est également appelée à fournir au monde un témoignage du règne de Dieu, en offrant un message du pouvoir transformateur de l'Évangile de Jésus-Christ. Il faut se rappeler que le résultat de la Pentecôte ne se limitait pas seulement au pouvoir d'opérer de nombreux miracles et de prodiges, mais également de former une communauté de membres dévoués à Jésus d'abord et aux apôtres, à la communion, à la fraction du pain et à la prière (Actes 2:42-44).

À ce sujet, rappelons que l'Église n'est pas seulement une organisation pour une exposition des miracles; l'Église est avant tout un organisme dont les membres sont unis par l'action du Saint-Esprit: Un seul corps qui correspond à Un seul Esprit (Éphésiens 4:4). C'est en ce sens que Barrett (1988:125) affirme que l'Église est le regroupement d'un peuple charismatique, saint et perfectionniste, au centre duquel la proclamation de l'Évangile est constante et puissante. En somme, les pentecôtistes doivent incontestablement prêcher l'Évangile dans la démonstration de la puissance du Saint-Esprit, mais plus encore, vivre l'Évangile afin que les marginaux, les pauvres et les opprimés de ce monde entendent l'espoir de la délivrance en Jésus-Christ (Cross, 2006);

car la Pentecôte signifie aussi le pouvoir pour un nouveau style de vie, y compris une nouvelle économie.

2.6.1 La description missiologique de l'Église dans la perspective pentecôtiste

La motivation missionnaire dans le mouvement pentecôtiste ne peut être séparée de la motivation plus générale de la mission trouvée dans d'autres mouvements. En effet, les déclarations des apôtres en faveur de la mission avaient posé les jalons de l'obligation de la publication par les églises de Jésus-Christ en tant que Seigneur. Néanmoins, hormis les considérations générales de l'Église par rapport à la mission, les premiers pentecôtistes avaient développé les caractéristiques spirituelles déterminantes liées à la croissance de l'Église. Comme signalé précédemment, la cause de la croissance des églises pentecôtistes réside dans sa spiritualité. C'est ce qu'Anderson (2001:4) soutient en précisant que la croissance du pentecôtisme est due au fait que le mouvement met l'accent sur l'expérience et la spiritualité plutôt que sur la théologie ou la doctrine formelle. C'est pourquoi, lorsque nous citons les églises fondées par la CEM, il n'est en effet pas facile d'évaluer leur croissance par les méthodes rationnelles.

Pour ce qui est de la description missiologique de l'Église, les pentecôtistes croyaient fermement que l'Église a pour mandat de poursuivre la mission de Jésus, c'est-à-dire de révéler le royaume de Dieu par un engagement volontaire à la proclamation de la parole. À ce propos, Lord (2000:8) suggère un éventail de principes qui clarifient la définition de l'engagement volontaire dans la proclamation de la parole du salut. Ces principes peuvent aider à comprendre la croissance de la CEM, il s'agit de:

1) Accepter possiblement que la mission soit motivée sans faire référence aux organisations ecclésiastiques. La mission devait avoir un caractère ascendant et non descendant, c'est-à-dire ne dépendre que du divin. Par exemple, la CEM est née d'un groupe de personnes appelé par Dieu sans référence primaire aux structures de l'église. Comme cela sera démontré dans le chapitre 3, la *Pentecostal Mission* (PM) avait manifesté la volonté de soutenir la jeune mission et de lui faciliter l'obtention de l'acte juridique mais passa outre sans honorer ses engagements (Womersley et Garrard, 2005:112).

2) Avoir la responsabilité personnelle de la mission. Les croyants devraient éventuellement être instigués à s'approprier l'œuvre de la mission. À cet égard, Barrett

(1988:120) note que, tout au long de l'histoire du pentecôtisme, les dirigeants avaient stimulé les membres à l'œuvre de l'évangélisation mondiale. Ils insistaient sur le fait que la mission était un domaine pour tout croyant, et qu'elle n'était pas limitée seulement à une catégorie particulière de personnes, par exemple les clergés. En plus, ils n'acceptaient pas la conception cléricale, car ils la considéraient comme non biblique et même anti-biblique.

3) La mission découle d'une expérience de Dieu, c'est-à-dire qu'elle va au-delà de l'intérêt humain ou du contexte culturel. L'enthousiasme des églises pentecôtistes pour la mission est étroitement lié à l'expérience phénoménale des dons du Saint-Esprit. L'expérience des dons du Saint-Esprit est considérée comme un signe de la venue eschatologique du royaume de Dieu et de la dernière restauration pour la proclamation de l'évangile du royaume, jusqu'aux extrémités de la Terre. Par conséquent, comme dans le livre des Actes des apôtres, les foules s'y attachèrent assez simplement et des hommes et des femmes annoncèrent avec succès le message du salut à d'autres personnes.

En dehors de cette attitude d'attachement aux principes énoncés ci-dessus, il faut noter que les églises pentecôtistes avaient également développé la théorie de contextualisation dans la mission. On doit noter que la contextualisation dans la missiologie est un nouveau concept créé en remplacement des termes « enculturation », « inculturation » et « indigénisation¹¹ » (Wiher, 2003:66). Le concept de contextualisation inclut tout ce que ces termes expriment et même davantage. Par ailleurs, avant même que le terme contextualisation ne soit collectif, les églises pentecôtistes avaient fait sienne cette théorie (Kärkkäinen, 1999:75).

Nous constatons qu'en RDC par exemple, les églises fondées par la CEM ont intentionnellement laissé s'introduire les styles de la musique locale qu'on appelle *Bana ba Asafa* (fils et filles d'Asaph) au moment des cultes. Un style totalement inspiré de la culture Luba du Katanga, avec les instruments dont l'arrière-plan appartient à la tradition. Aujourd'hui cette manière de chanter (*de Bana ba Asafa*) se retrouve dans plusieurs églises pentecôtistes en RDC, avec beaucoup d'attrait. Du côté des églises évangéliques

¹¹ D'une manière générale, indigénisation suppose la transformation de ce qui est « constante » (le message chrétien) en quelque chose d'indigène (Anderson, 2017:33). En d'autres mots, c'est vouloir rendre variable ce qui est invariable (le constant).

traditionnelles, les structures conservatrices s'établissaient dans des schémas institutionnels fixes, souvent opposés aux dons charismatiques, tandis que du côté des pentecôtistes, la flexibilité dans les méthodes et les structures autonomes sont une stratégie réaliste pour leur approche missiologique.

Quant aux structures ecclésiales et missionnaires, gardons à l'esprit que les pentecôtistes embrassent les variations en faveur de leur politique d'autonomie totale des églises locales. Ils laissent parfois fonctionner des églises locales, de nombreuses organisations plus ou moins indépendantes. Pour le cas précis de la CEM, les églises étaient directement liées à leur rituel ou à la spiritualité (comme décrit précédemment); cette spiritualité paraissait être le signe de l'obéissance à la voix du Saint-Esprit.

2.6.2 La mission

La mission chrétienne telle qu'elle est décrite dans le Nouveau Testament semble souligner un mandat pour la repentance (*μετανοία*), au moyen d'un pouvoir transformateur de l'Évangile qui bouleverse les structures existantes, en provoquant des réactions qui aboutissent à des émeutes comme à Philippi (Actes 16:11-40) et à Éphèse (Actes 19:23-41). Engelsviken (2003:482) interprète la mission comme un mandat pour la transformation et une participation à l'envoi du Fils, avec le but holistique d'établir la loi de Christ sur toute la création rachetée. Cependant, pour les pentecôtistes, la forte impulsion est enracinée dans la Grande Commission (Matthieu 28:19-20). De ce fait, la mission est principalement perçue comme l'acte de gagner les non-chrétiens. Une perception généralement influencée par l'urgence eschatologique, étroitement liée à l'évangélisation du monde entier (Matthieu 24:14). D'autres activités para-église (éducation, etc.) ne doivent que contribuer à l'évangélisation et à l'implantation des églises.

Au regard de ces définitions, la mission a d'abord besoin d'une réponse de fidélité et de service de la part de celui qui la reçoit. Autrement dit, la mission attend une réponse adéquate de ceux qui en ont bénéficié les premiers. En fait, ceux qui en ont bénéficié doivent s'offrir au service (mission) pour lequel ils ont été appelés, dans le but d'amener des personnes à l'obéissance de la foi (Romains 1:5; 16:26). De ce point de vue, les croyants sont appelés à s'estimer, soit en accord avec la norme objective de la grâce reçue, soit en référence à la norme de leur foi en Jésus-Christ lui-même.

À ce propos, nous proposons un cycle de la praxis de la mission inspiré de McClung (2006:11-21). Ce missiologue estime que les sept facteurs ci-dessous peuvent caractériser le cycle de la praxis de la mission pentecôtiste. La mission est: (1) Expérientielle et relationnelle; (2) Distinctement biblique avec une haute vue de l'inspiration; (3) Extrêmement urgente dans la nature; (4) Concentrée, mais diversifiée, elle donne la priorité à l'évangélisation, mais pas à l'exclusion des préoccupations sociales; (5) Agressive et audacieuse dans son approche; (6) interdépendante (à la fois parmi les groupes pentecôtistes/charismatiques et en relation avec les églises plus anciennes et leurs efforts de mission); (7) Imprévisible quant à l'avenir.

Compte tenu de ce qui précède, il faut noter que dans les premiers jours du pentecôtisme, les missions étaient nourries de l'expérience du baptême du Saint-Esprit (pratique des dons charismatiques) associée à une forte ferveur eschatologique. Les membres croyaient que le baptême dans le Saint-Esprit équipait tous les croyants, hommes et femmes, pour la mission. Cette croyance révèle, à l'époque, l'influence nivelant du pentecôtisme moderne, et la clé de sa croissance rapide. Les pentecôtistes soulignaient le pouvoir divin pour la mission, avec plus de positivisme, et du triomphalisme rempli de foi. Cet aspect suggère la possibilité d'intégration des différentes dimensions de la spiritualité pentecôtiste dans la mission. Ce qui aboutit à un cadre de l'approche missiologique exclusivement pentecôtiste.

Ainsi donc, dans cette perspective, la mission est à la fois le droit (recevoir la puissance disponible pour tout croyant) et la responsabilité de chaque croyant (pratique des dons charismatiques pour la mission). Même si l'idéal n'est pas atteint, l'état d'esprit doit rester présent pour la mission (Asamoah, 1997:167-188). Ainsi, on dira que le cycle pratique de la missiologie pentecôtiste commence et se termine par une spiritualité ou par une expérience charismatique.

2.6.2.1 Missio Dei

Le concept *missio Dei* du latin signifie « mission de Dieu » (Kirk, 1999:25); remonte à Augustin (Suess, s.d.:551-552), mais c'est depuis la conférence de Willingen en 1952 qu'il est devenu un concept populaire (Sundermeier, s.d.:560). En effet, depuis son adoption officielle, certains chercheurs le décrivent comme « un concept presque omniprésent » et une « formule ambiguë » (Engelsviken, 2003:482; Skreslet, 2012:26).

En raison de ces qualificatifs dévalorisant le concept, nombreux sont ceux qui souhaiteraient traiter la mission comme un aspect de la Trinité plutôt que comme une fonction de l'Église. Kirk (1999:25-26), par exemple, estime que le concept *missio Dei* doit être compris de manière globale, principalement par les buts et les activités de Dieu dans et pour l'univers. En même temps, il semble plaider pour une utilisation beaucoup plus qualifiée du concept, spécifiquement pour celle qui est en accord avec la Trinité. Certes, lorsque dans les assemblées, les chrétiens parlent de Dieu, ils parlent clairement du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Car il n'y a simplement pas d'autre Dieu; parce que, la mission de Dieu découle directement de la nature de ce que Dieu est trinitaire. L'intention de Dieu pour le monde est à tous les égards, Il montre ce qu'Il est: l'amour, l'unité, l'égalité, la diversité, la miséricorde, la compassion, la justice et aussi la sainteté sans laquelle il est impossible d'être en communion avec Dieu. Tennent (2010) adopte la position de Kirk, et souligne qu'afin de maintenir la *missio Dei* et les activités missionnaires des églises liées entre elles, il faut comprendre la mission dans son aspect trinitaire, ainsi, il conclut que vouloir parler seulement de *missio Dei*, c'est l'évoquer sans aucune qualification. Il faut mentionner la *missio Trinitatis* qui est également confirmée par Engelsviken (2003:485), lorsqu'il souligne que le salut étant le but de la *missio Dei*, il faut inclure à la fois la dimension verticale (la communion avec Dieu) et la dimension horizontale (les relations humaines en Jésus-Christ).

En fonction de ce qui vient d'être énoncé, le concept *missio Dei* ne signifie pas la même chose pour tous, bien que l'œuvre de Dieu trinitaire dans la mission constitue le terrain commun. Plusieurs érudits ont des réflexions différentes sur le fondement du concept qui sont facilement identifiables: pour certains, l'accent est mis sur la création, pour d'autres il est focalisé sur la rédemption. Pour les premiers (les œcuméniques radicaux), comme noté précédemment, l'accent porte sur la théorie Dieu-monde-Église, tandis que les seconds insistent sur le fait que l'Église est le principal agent de la *missio Dei*, c'est-à-dire, Dieu-Église-monde (évangéliques et pentecôtistes); une vision qui doit être opérationnelle grâce à l'obéissance de l'Église à la Grande Commission (Van Gelder et Zscheile, 2011:30). À tous les égards, la *missio Dei* énonce la bonne nouvelle que Dieu est un Dieu pour les hommes et les femmes. Elle est la révélation de Dieu comme Celui qui aime le monde. Elle est l'engagement de Dieu dans et avec le monde, ce qui veut

dire que l'activité de Dieu vise le monde, et l'Église a le privilège d'y participer (Bosch, 2011:334).

Tout en reconnaissant l'existence des différentes significations liées à la *missio Dei*, nous réitérons la pensée qui affirme que la Mission de Dieu est globale et holistique, aspire à sauver l'humanité en Christ à travers l'Église envoyée. L'accent mis sur la Mission en tant qu'initiative de Dieu, signifie simplement que le salut est perçu comme un processus complet qui concerne l'être humain tout entier. En effet, bien que la mission n'émane aucunement de l'initiative humaine et ecclésiastique, elle a toujours été accomplie par l'Église obéissante (Matthieu 28:19-20; Actes 1:8).

2.6.2.2 Missio Dei et l'action d'envoi

La doctrine traditionnelle fondamentale de la *missio Dei* est basée sur le rôle de Dieu en tant que missionnaire. Ici le terme missionnaire est utilisé en référence à un Dieu qui envoie. L'envoi de Dieu est Sa *missio* (Flet, 2010:36). Sa *missio* a un sens dans son acte d'envoi du Fils, le Fils qui envoie le Saint-Esprit. Plus tard, la mission s'était élargie en incluant l'Église (Matthieu, 28:19-20). En d'autres termes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit envoyèrent l'Église dans le monde. En utilisant plus précisément les interprétations théologiques trinitaires, on peut facilement s'identifier au sentiment d'Aagaard (1974:422). Aagaard note que l'envoi de Dieu est l'envoi de l'économie du trio dans le monde. C'est pourquoi on doit comprendre que la *missio Dei* est une initiative de Dieu trinitaire, parce que le processus est institué par le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans le cadre du plan de rédemption, le moyen par lequel les pécheurs peuvent être sauvés. En tant que pécheur, l'homme n'a aucune prétention légitime en ce qui concerne la *missio Dei*.

Par conséquent, l'expression *missio Dei* est une réelle contribution à la mise à jour de l'explication de la mission chrétienne d'aujourd'hui. Bosch (1991:389-390) se base sur la pensée de Karl Barth pour insister sur le fait que la mission est une activité de Dieu lui-même; c'est-à-dire que la mission doit être perçue comme ayant son origine dans le cœur de Dieu. Ce qui veut dire que la source de la mission vient de la Trinité (Richebächer, 2003:599; Matthey, 2003:58; Laing, 2009:90), plutôt que de se situer dans l'ecclésiologie

ou la sotériologie, comme elle l'a toujours été. Dans le cas contraire, il est impossible de pénétrer la mission plus profondément sans garder à l'esprit que Dieu est missionnaire et Il aime les hommes. Dieu trinitaire est la fontaine d'amour qui envoie par son amour de l'amour. En effet, l'influence de cet aspect de la théologie révèle la participation et l'implication active du Saint-Esprit à travers les dons charismatiques, en vue de concrétiser l'amour de Dieu.

2.6.2.3 *Missiones ecclesiae*

Après la conférence de Willingen, le concept *missiones ecclesiae* avait subi une modification graduelle à travers le développement d'un nouveau modèle. La conférence avait reconnu que l'Église ne pouvait être ni le point de départ ni le but de la Mission, car le travail salvifique de Dieu précède à la fois l'Église et la Mission. Ainsi, la Mission ne pouvait pas être subordonnée à l'Église ni l'Église à la Mission, les deux devaient plutôt être prises dans la *missio Dei*, qui est le concept global (Bosch, 2011:223).

Se référant à la période post-Willingen, un message très audacieux a été lancé, marquant la fin de l'âge des missions mais soulignant celui de la mission. Ceci implique que chaque communauté chrétienne (église) devrait être en situation de la mission. Cette nouvelle perspective avait noté la fin de toute forme de tutelle d'une église par rapport à une autre¹² (Bosch, 2011:318). C'est le cas des églises fondées par la mission CEM. Depuis la création de cette association missionnaire en 1915, chaque église locale fonctionnait d'une manière indépendante et devait s'engager dans l'œuvre de la mission¹³. Par exemple, l'église locale de Mwanza, première église établie avec l'arrivée des missionnaires blancs, fut le noyau indépendant pour l'extension de la mission CEM. À Lubumbashi¹⁴ la jeune église s'engagea indépendamment de l'église de Mwanza. Plus tard, ce fut successivement le tour des églises telles que celles de « Kamalondo », « Eben-Ezer/Kampemba » (dans laquelle je suis moi-même pasteur), l'église « Viens et

¹² Un pamphlet publié peu après l'Assemblée du Ghana

¹³ Plus tard avec la conception de la station, celle-ci deviendra la tête des succursales ou branches.

¹⁴ Il faut garder à l'esprit que le gouvernement colonial belge n'avait pas donné l'accès libre aux missionnaires blancs d'implanter les églises dans les centres urbains (Garrard, 2008:44). L'église de la CEM à Lubumbashi avait été débütée par un autochtone qui y était parti poursuivre ses études.

Vois », pour ne citer que celles-ci, qui furent également engagées indépendamment dans l'implantation des églises.

Toutefois, le but principal de la *missiones ecclesiae* ne peut donc pas être simplement l'implantation d'églises ou le salut des incrédules, mais doit plutôt être au service de la *missio Dei*. L'église devrait représenter Dieu dans et contre le monde des incrédules, pointant vers Dieu, tenant l'enfant-Dieu (Jésus) devant les yeux du monde dans une célébration incessante de la fête de sa gloire (Bosch, 2011:334). Dans sa Mission, l'église doit effectivement témoigner de la plénitude de la promesse du règne de Dieu, mais également de la participation à la lutte en cours entre le règne de Dieu et les puissances des ténèbres et du mal (Scherer, 1987:84).

2.7 Le rôle des dons charismatiques dans la description de l'église

Au-delà de la plénitude du Saint-Esprit, il est important de comprendre le rôle des dons charismatiques à travers le témoignage de l'église. Puisque la vie remplie du Saint-Esprit signifie beaucoup plus que le parler en d'autres langues; elle est également un engagement dans le combat contre les forces du mal décrites dans le Nouveau Testament (1 Corinthiens 12:7-11; Galates 5:22-23 et Éphésiens 6:11-19) et dans la manifestation des fruits du Saint-Esprit.

Revenons à ce que Paul a souligné dans 1 Corinthiens (12:7-11); les dons du Saint-Esprit sont énumérés, Paul précise qu'ils sont donnés aux individus. La préposition *πρός* indique le but ou l'intention. Dans les chapitres 7:35 et 10:33, du même livre, Paul emploie encore le participe neutre substantialisé *τὸ συμφέρον* (avantage, profit, bénéfice, ce qui profite); ici, Paul démontre que les dons rendent les bénéficiaires responsables et appellent à leur administration: de plus les dons transforment les croyants en des personnes altruistes. Ceci veut dire que la manifestation publique des dons du Saint-Esprit sert l'avantage commun et non l'affirmation simplement de soi, l'épanouissement personnel ou le statut individuel. Lorsque le Saint-Esprit produit des effets visibles, Il agit pour le bénéfice de tous, pas pour l'autoglorification (Thiselton, 2000:936). Paul estime qu'aucun membre de l'église n'est exempté, car chacun a reçu selon la mesure de foi et est appelé à se juger lui-même en accord avec cette foi qui lui a été donnée (Romains 12:3-8). Le cœur de l'exhortation de Paul consiste à ne pas tomber dans l'orgueil, mais à penser sobrement et raisonnablement par rapport à soi-même. C'est une mise en garde

contre toute arrogance et une exhortation dans la manière appropriée d'utiliser les dons. Consciemment, les dons charismatiques ne peuvent pas être attribués à ses propres bénéfices: une obligation qui est trop souvent oubliée par certains.

Pour les dons mentionnés dans Éphésiens (4:7-16), ceux-ci doivent s'exercer dans le corps de l'église. Ils n'indiquent pas seulement les offices que Christ a placés dans l'église mais aident chaque membre à: (1) percevoir la place que le Créateur lui a donné par son œuvre créatrice, et les possibilités que le salut offre; (2) aider les membres à recevoir la puissance du Saint-Esprit et répondre à sa grâce, qui est donnée pour étendre les capacités de chaque croyant vers la dimension rédemptrice; et (3) édifier l'église entière en vue d'évangéliser le monde (Walker, 1991:8).

2.8 Conclusion partielle

L'étude menée dans ce chapitre portait sur l'établissement dans une perspective pentecôtiste, l'implication des dons charismatiques dans la description de l'Église. Dans ce but, on a démontré que le pentecôtisme est un mouvement chrétien qui fait référence à la doctrine du baptême dans le Saint-Esprit. Il doit beaucoup de sa doctrine aux mouvements qui ont émergé au dix-neuvième siècle et dont les leaders croyaient fermement à la résurrection de l'église apostolique. Par l'accent qui avait été mis sur l'expérience charismatique, mais aussi par leur flexibilité dans l'adaptation de leur message aux cultures locales, les pentecôtistes avaient connu la plus grande croissance au niveau mondial.

Nous avons également indiqué succinctement dans ce chapitre l'existence de plusieurs définitions de la *missio Dei*, lesquelles dépendent de quelques grandes traditions, à savoir les évangéliques et ceux qui ont un perspectif œcuméniques (considérés avec soupçon par les Evangéliques et les Pentecôtistes). Bien que plusieurs définitions soient relevées, la mission de Dieu est globale et holistique pour le salut de l'humanité à travers l'Église en Mission. Elle n'est pas le résultat d'une initiative humaine ou ecclésiastique, mais de Dieu lui-même; elle commence par l'incarnation de Christ et elle se poursuit par l'Église obéissante (Actes 1:8). Dieu Lui-même l'avait mis en marche, certainement derrière elle, c'est le succès.

Nous nous sommes intéressés ensuite à l'analyse des concepts *χαρίσματα* et *πνευματικά*. Les résultats de cette analyse ont démontré que les *χαρίσματα* et *πνευματικά*

sont des grâces que l'on reçoit de Dieu. Leur manifestation publique doit servir à l'avantage commun et non à une affirmation simplement de soi, ni à une manifestation de l'individu. Lorsque les *χαρίσματα* ou *πνευματικά* produisent des phénomènes visibles, ils servent le but de la mission et le bénéfice de tous.

Il faut retenir que l'étude s'étend au-delà de ces listes et au-delà de la structure décrite ci-dessus (dans le chapitre). Néanmoins, les dons sont répartis pour faire avancer l'œuvre de la rédemption à travers le ministère de culte pour la croissance et l'évangélisation. Ils sont spécifiquement disponibles pour chaque croyant comme le Saint-Esprit les distribue (1 Corinthiens 12:11). Ils ne doivent pas être simplement reconnus de manière passive, mais plutôt être activement accueillis et attendus (1 Corinthiens 13:1; 14:1). L'on veillera également à ne pas confondre les motivations fondamentales de service pour Dieu dans la vie avec la quête des pleines ressources matérielles et le pouvoir. Les discussions sur le motif théologique et pratique dans les églises fondées par la CEM restent importantes, de même que l'analyse des enseignements sur la doctrine biblique de la Trinité et la compréhension de la *missio Dei*. Ainsi, toutes ces préoccupations feront l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE 3 : LES DONS CHARISMATIQUES DANS LA CEM: THEORIE MISSIOLOGIQUE APPLIQUEE ET REALISEE PAR LES MISSIONNAIRES ET LES PREMIERS MEMBRES

3.1 Introduction

Le présent chapitre se préoccupe des motifs théologiques et pratiques des dons charismatiques et des enseignements de la doctrine biblique de la Trinité dans les églises fondées par la CEM. Les questions suivantes se posent alors: Quels sont les motifs théologiques et pratiques des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM ? Comment les églises fondées par la CEM ont enseigné et enseignent encore la doctrine biblique de la Trinité ?

Ce chapitre abordera en premier lieu l'histoire de la pénétration du pentecôtisme en RDC. Il examinera la prospection des missionnaires pentecôtistes en 1914 et la fondation de la CEM, par William FP Burton et James Salter, dans l'espace du peuple Luba en 1915. Nous évoquerons également certains des facteurs qui ont favorisé l'expansion du pentecôtisme, notamment: les esclaves libérés de l'Angola, les guérisons divines et quelques effusions du Saint-Esprit. Après l'établissement de l'histoire de la naissance du pentecôtisme et de la fondation de la CEM en RDC, le chapitre analysera les enseignements de la doctrine biblique de la Trinité, et leur compréhension par rapport à la *missio Dei*, afin d'évaluer l'expérience des dons charismatiques dans les églises fondées par cette association missionnaire.

3.2 La pénétration du pentecôtisme au Congo belge (RDC)

Peu après l'événement de l'épanchement du Saint-Esprit à Azusa Street en 1906, les pentecôtistes furent extrêmement engagés dans la mission mondiale¹⁵. Huit ans plus

¹⁵ L'Afrique fut l'un de leurs premiers territoires d'intervention missionnaire. On note qu'en 1907 des missionnaires américains, G. W. Batman, son épouse Julia W. Hutchins et Lucy Farrow, s'établirent au Libéria (Anderson, 2007:158). La même année, une autre équipe composée de plusieurs Noirs américains se dirigea vers l'Angola lusophone (Miller, 2005:37). L'année suivante, en 1908, un groupe partit d'Amérique en direction de l'Afrique du Sud (Hexham et Poewe-Hexham 2002:227). Ce groupe était composé de John G. Lake, sa femme Jennie et sept enfants, de Thomas Hezmalchalch et trois autres compagnons.

tard, vers 1914, des tentatives furent menées pour pénétrer le territoire du Congo belge, aujourd'hui RDC.

3.2.1 La prospection missionnaire au Congo belge en 1914

La première tentative de pénétration des missionnaires pentecôtistes au Congo belge date de 1914 avec Fred Johnstone (Anderson, 2007:182). Fred Johnstone¹⁶ était un anglais, sous l'égide de *Pentecostal Missionary Union* (PMU), il vint travailler avec la *Congo Inland Mission* (CIM) au Kasai à Djoka Punda. Selon certaines sources, la *Congo Inland Mission* (CIM), une mission protestante évangélique, ne lui permit pas d'enseigner ni de pratiquer sa doctrine pentecôtiste. Aussi, cette tentative ne produisit pas d'effets visibles ni les résultats attendus. Certains estiment que l'échec de cette première tentative est dû à l'organisation de la *Congo Inland Mission* (CIM). Malgré l'échec de cette première tentative, en juillet de cette même année (1914), une équipe dirigée par George Bowie et composée d'Edward Richardson, S. M. Ulyate et Johane (un jeune chrétien), partit de l'Afrique du Sud pour se rendre en Afrique de l'Est (Garrard, 2002:21).

George Bowie était américain, membre de l'Assemblée pentecôtiste de Bethel à Newark, NJ. Il s'était rendu en Afrique du Sud en 1909. Il fut rejoint en 1910 par Eleazer Jenkins, un produit du réveil du Pays de Galles de 1904 (Emmett, 2016:83). Lorsqu'Eleazer Jenkins rejoignit Bowie en Afrique du Sud, ils fondèrent ensemble l'église du Plein Évangile. À la même époque, George Bowie menait déjà, semble-t-il, une association missionnaire enregistrée par le gouvernement sud-africain sous le nom de *Pentecostal Mission of Central and South Africa* (PM). C'est d'ailleurs la *Pentecostal Mission of Central and South Africa* (PM) qui les envoya en Afrique de l'Est bien que Bowie et son groupe fussent membres de l'église du Plein Évangile.

Leur voyage en Afrique de l'Est avait pour but d'explorer les sites potentiels de la mission pentecôtiste (Anderson, 2007:182). Pendant le voyage, Edward Richardson¹⁷ mourut en septembre de la même année, deux mois après leur départ d'Afrique du Sud. Bowie et Ulyate décidèrent de poursuivre le voyage bien qu'ils fussent atteints de la malaria.

¹⁶ Après s'être retiré de la CIM au Congo belge, Fred Johnstone y revint en 1919 en vue de travailler avec la CEM à Kipushya.

¹⁷ Après la mort de Richardson, certains estiment que Johane se désista et regagna l'Afrique du Sud, mais d'autres rapportent qu'il mourut également dans la même région.

Tandis qu'ils étaient encore en Afrique de l'Est (précisément en Tanzanie, colonie allemande), la première guerre mondiale éclata. Ils furent alors dans l'impossibilité de continuer leur mission et décidèrent de se rendre au Congo belge dans le but d'échapper à la barbarie de la guerre. Bowie et Ulyate marchèrent plusieurs kilomètres, franchissant l'espace Maniema jusqu'à Kongolo, au bord du fleuve Congo, où ils embarquèrent sur un bateau vers le haut du fleuve.

Durant le voyage, la santé de Ulyate se dégrada davantage, aussi furent-ils débarqués à Mulongo en dépit du fait que Bowie souhaitait ramener Ulyate en Afrique du Sud pour des soins médicaux intensifs (Burton, 1933:4). Il faut garder à l'esprit qu'à Mulongo était établie la *Garenganze Evangelical Mission* (GEM); une mission des frères en Christ *Brethren* connue à l'époque sous le nom de Garenganze. Rappelons que la GEM est la première mission protestante dans la région de Baluba du Katanga. Elle était l'œuvre de Mr Dan Crawford, puis son activité se poursuivit grâce à deux missionnaires allemands, M.F. Zentler et J.A. Clark, en 1911. À cette époque, elle s'étend de Kabumbulu (un village situé à environ 30 kilomètres de Mulongo), au Lac Bupemba (la rive droite du fleuve Congo) jusqu'au Lac Moero dans le territoire de Mpweto dans le Haut Katanga. Bowie et Ulyate ayant été débarqués, cette mission qui hébergeait un centre de santé les accueillit et leur prodiguèrent les soins médicaux primaires (Burton, 1933:4).

Durant ce court séjour à Mulongo, M. F. Zentler proposa à Bowie une mission de prospection dans la chefferie de Mwanza-Sope à environ 50 kilomètres, dans la contrée de Budya (dans l'espace Luba du Katanga). Ils firent le déplacement à la chefferie laissant Ulyate convalescent. À leur arrivée, ils rencontrèrent le chef Mwanza Kajingu qui, bien qu'orgueilleux, leur réserva un accueil très chaleureux. En plus, il promit de leur vendre la colline surnommée *Kayembe Lulu* (Womersley et Garrard, 2005:46).

La colline *Kayembe Lulu* est bien connue dans la contrée de Budya, non pas parce que les missionnaires y vivaient mais plutôt à cause de son histoire. Cette colline est très proche du village Kaseba; elle était couronnée d'une épaisse forêt dont les côtés étaient fermés par des lianes. Durant des générations la colline avait servi de refuge quand les envahisseurs venaient à la recherche d'esclaves. Plus tard la colline subit une invasion mais il s'agissait cette fois d'animaux féroces, notamment les lions. Dans le langage luba, Ngoy Banza (participant 18:août 2017) révèle que le lion *Ntambo* est aussi appelé *Kayembe*, c'est la raison pour laquelle la colline fut baptisée *Kayembe Lulu* (la colline des

lions). Même s'il existait d'autres motifs qui obligèrent le chef Kajingu à céder l'endroit à un homme blanc, il est très probable que la menace des lions fut la plus importante. En effet, plusieurs lions y avaient trouvé refuge au milieu des rochers et de l'épaisse forêt. Par la suite, ils semèrent la terreur et la mort aux alentours. De ce fait, ce danger permanent contraignit le chef Kajingu à proposer la vente de la colline aux missionnaires en visite dans la contrée. Bowie se saisit de l'occasion, acheta l'endroit et promit d'envoyer dans la région d'autres personnes pour accomplir l'œuvre de la mission (Womersley et Garrard, 2005:46).

Malgré cela, la chefferie était également réceptive et vaste, et était composée d'une population d'environ 10000 personnes dans un rayon de trois kilomètres et demi, et de plus de 250000 personnes sur moins de 60 kilomètres (Garrard, 2014:86). Par ailleurs, de part et d'autre (du Nord au Sud et à l'Ouest) de cette grande chefferie, aucun village n'était atteint par l'Évangile du Seigneur Jésus. Les personnes rencontrées à Malemba Nkulu (2017) ont témoigné qu'il n'y avait, aux alentours de Mwanza, que l'église Catholique installée en 1912, à Malemba Nkulu, dans la chefferie Nkulu à 52 km de Mwanza et celle de GEM à Mulongo (signalée plus haut). Par conséquent, Bowie et Zentler considérèrent que la chefferie de Mwanza était le meilleur endroit pour une nouvelle mission pentecôtiste.

Bien que leur volonté ait été de continuer la prospection, on signale que la santé de Ulyate devint de plus en plus inquiétante et Zentler fut détenu comme prisonnier de guerre¹⁸ (Moorhead, 1922:25). Bowie et Ulyate décidèrent alors de retourner en Afrique du Sud où Ulyate mourut un mois après leur arrivée (Burton, 1933:4).

3.3 William FP Burton et J. Salter: missionnaires pentecôtistes au Congo belge en 1915

Le choix du Congo belge par Burton et Salter, en particulier de la chefferie de Mwanza ne nous paraît pas être le fruit du hasard. Lorsque la *Pentecostal Missionary Union* (PMU) eut la possibilité de s'affilier à la *Congo Inland Mission* (CIM), qui était mennonite dans sa doctrine, elle proposa à Burton de travailler au Congo belge. Burton exprima son désir d'examiner leur déclaration de foi pour voir s'il y avait quelque chose dans leur doctrine

¹⁸ Il sera plus tard acheminé à Stanleyville, Kisangani aujourd'hui.

qui pourrait l'empêcher de travailler avec eux. Comme William FP Burton était catégorique sur le fait qu'il ne serait pas heureux de se joindre à une mission qui limiterait l'enseignement sur le baptême dans le Saint-Esprit, il déclina l'offre. À la même époque, dans une vision nocturne (en Angleterre), William FP Burton vit une personne l'appeler en Afrique (Moorhead, 1922:7), comme c'était le cas du Macédonien avec l'apôtre Paul (Actes 16:9). À son arrivée à Durban (Afrique du Sud), on raconte que William FP Burton reconnut lors d'une conférence l'homme noir qu'il avait vu dans sa vision nocturne. William FP Burton fut alors persuadé que Dieu l'avait certainement envoyé vers le peuple noir en Afrique (Garrard, 2014:80).

Plus tard, dans une réunion de restitution (en Afrique du Sud en 1915), à laquelle William FP Burton et James Salter prirent part, Bowie et Ulyate firent un appel sérieux pour l'Évangile à Mwanza au Congo belge dans la contrée Luba. Ils évoquèrent également les exigences du gouvernement belge concernant les missionnaires qui souhaiteraient travailler dans le pays. Atkinson (s.d.:6) précise que Burton et Salter comprirent qu'il serait difficile pour eux, en tant que missionnaires indépendants, de satisfaire aux exigences et d'obtenir les documents requis. Non seulement les exigences de l'état colonial belge étaient difficiles pour les missionnaires indépendants, mais surtout, Burton et Salter n'avaient pas suffisamment de moyens financiers pour leur survie dans leur nouveau pays d'accueil. Nous estimons qu'ils étaient d'une certaine façon des symboles de sacrifice à la manière de Simon de Cyrène qui transporta la croix de Jésus. Ils décidèrent alors de se joindre à la *Pentecostal Mission* (PM) en tant qu'accompagnateurs dans la mission, évidemment avec pour but de se détacher des autres (Garrard, 2014:85-86).

En effet, les deux parties (*Pentecostal Mission* (PM) et Burton-Salter) établirent un accord selon lequel ils travailleraient ensemble. D'une part, Burton et Salter aideraient la PM à installer un centre missionnaire à Mwanza et resteraient avec eux un an et demi environ; d'autre part, la PM faciliterait les démarches des deux missionnaires (Burton et Salter) pour obtenir l'autorisation de fonctionnement auprès du gouvernement du Congo belge, afin de débiter leur mission ailleurs. Conformément à leur accord, Burton et Salter ne devaient pas envisager de rester à Mwanza.

L'équipe missionnaire qui partit d'Afrique du Sud pour le Congo belge sous l'égide de la PM était composée de George Armstrong, Joseph Blakeney, James Salter et William FP

Burton. George Armstrong, de nationalité sud-africaine, était le plus âgé. Pour cette raison il était surnommé Daddy (papa) par les jeunes, ce qui sous-entend qu'il était considéré comme un conseiller (un sage). Il était également un entrepreneur constructeur expérimenté qui n'avait pas du tout envisagé de prêcher. Il avait la charge de superviser les constructions et d'assister les autres dans l'œuvre de l'évangélisation (Burton, 1933:6). Joseph Blakeney, de nationalité américaine, arriva en Afrique du Sud en 1913; il était en charge de la finance dans le groupe (Moorhead, 1922:25). Quant à William FP Burton et J. Salter, ils étaient Européens d'origine britannique.

Salter, né à Preston en 1889, était orphelin depuis son plus jeune âge. Il était bien connu dans le cercle des Assemblées de Dieu en Angleterre où il participa à plusieurs occasions à la prise de décisions concernant la mission (Garrard, 2014:75). Il était également connu aux États-Unis et en Nouvelle Zélande où il voyageait avec son beau-père Smith Wigglesworth. Smith Wigglesworth¹⁹ (1859–1947) fut l'un des grands pionniers pentecôtistes en Europe. Il faut noter que toutes les visites de J. Salter se firent après son mariage avec Alice Smith Wigglesworth et après ses cinq ans de travail missionnaire au Congo.

Fils de capitaine, Burton naquit le 24 mars 1886 à Liverpool en Angleterre. Ingénieur électricien de formation au Collège technique Redhill et de l'université de Liverpool, il était également charpentier, artiste et dessinateur amateur. Cela signifie qu'il n'était pas une personne sans emploi. Il avait abandonné ses activités lucratives pour s'engager dans l'évangélisation et le travail missionnaire. Ses croyances étaient telles qu'il était très clair sur le destin ultime des incroyants et cela l'aurait poussé, comme beaucoup de pentecôtistes de son temps, à s'engager dans l'évangélisation où et quand cela était possible. William FP Burton était le seul membre du groupe parlant français, la langue officielle de la colonie belge. En raison de ses compétences linguistiques, les autorités

¹⁹ Smith Wigglesworth était un évangéliste anglais connu dans de nombreuses parties du monde pour sa forte foi et ses réponses grandioses à la prière. Né dans une famille très pauvre, Wigglesworth a été privé d'éducation car il dut subvenir aux besoins de sa famille dès l'âge de six ans. Il n'avait jamais appris à bien lire avant l'âge adulte (selon son affirmation, il n'avait jamais lu d'autres livres si ce n'est que la Bible). En effet, avant qu'il reçoive l'expérience pentecôtiste à Sunderland, Wigglesworth était employé dans une entreprise de plomberie à Bradford et aidait sa femme Polly dans une mission. Il était un évangéliste qui prêchait peu. Il semble que son ministère de guérison aurait commencé avant qu'il ne soit baptisé du Saint-Esprit. Il expérimenta la guérison personnelle d'une rupture d'appendice, ainsi il concluait habituellement ses prédications en priant pour les malades. Il prêchait dans d'autres pays, alors il devint l'un des évangélistes les plus connus dans le mouvement pentecôtiste (Burgess, et Van Der Maas, 2003:2786).

du Katanga préféraient communiquer avec lui bien qu'il n'eut manifestement pas été membre de la PM (Garrard, 2014).

Bien que formant une équipe de quatre, le départ de William FP Burton de Johannesburg fut un véritable choc pour beaucoup. On souligne qu'environ cent cinquante personnes étaient présentes à la gare, certains applaudissaient, d'autres pleuraient et serraient les mains de Burton (Moorhead, 1922:19). On note également que Le Roux, ancien président de *l'Apostolic Faith Mission* (AFM) en Afrique du Sud, et Ernest Hooper (l'un des membres influents de la PM), faisaient partie du groupe des personnes présentes à la gare. Ernest Hooper souhaitait que la mission au Congo belge soit également une grande bénédiction auprès des autres missions de la PM déjà opérationnelles ailleurs (Emmett, 2016:90).

À l'époque, les routes étaient quasiment inexistantes au Congo belge et au Katanga en particulier. Aussi le voyage d'Élisabethville (Lubumbashi aujourd'hui) à Mwanza ne fut pas facile pour le groupe. La délégation demeura d'abord un mois à Kambove puis marcha durant onze jours de Kambove à Bukama. La délégation s'arrêta deux semaines à Bukama où elle patienta en raison du faible niveau²⁰ d'eau du fleuve Congo (Lualaba) et des factions des guerres dans la chefferie de Kapamai (Moorhead, 1922:21-22). À Bukama les membres du groupe contractèrent la malaria et malheureusement George Armstrong mourut peu après avoir quitté Bukama, tout près du village Kaleka où il fut inhumé.

En effet, la malaria était si dévastatrice dans les régions tropicales que de nombreux missionnaires pentecôtistes moururent. En 1914, plusieurs missionnaires succombèrent au paludisme car ils refusaient de prendre de la quinine. Cette année-là, la PM et l'AFM comptaient déjà 33 missionnaires décédés de suite de cette maladie (Moorhead, 1922:12).

L'usage des produits thérapeutiques demeurait à cette époque un sujet de discussions parmi les pentecôtistes. Pour certains, la consommation des produits thérapeutiques, en particulier la quinine, revenait à renier la foi en Dieu. Un grand nombre de ceux qui refusaient la consommation des produits pharmaceutiques, croyaient que Dieu avait le

²⁰ Les bateaux s'embourbaient sur les bancs de sables à cause du faible niveau d'eau du fleuve Congo.

pouvoir de guérir toutes les maladies, même le paludisme. Par contre, d'autres étaient sceptiques quant au refus de consommer des antipaludiques; ils étaient convaincus que Dieu pouvait soutenir la vie de ses serviteurs avec ou sans la quinine. Armstrong quant à lui, refusa de prendre de la quinine et la malaria se transforma alors en fièvre jaune, il en mourut (Du Plessis, 1929:227).

Le groupe arriva à Mwanza en septembre 1915, pendant la saison des grandes pluies. On raconte que Salter, proche de la mort en raison d'une forte fièvre, était transporté dans un hamac. Lorsque Burton et les autres aperçurent les maisons, ils furent contrariés car Bowie les avait assurés qu'ils trouveraient des logements convenables. Or, les murs des maisons présentaient des fissures béantes et étaient dangereusement inclinés et les toits présentaient également un danger imminent d'effondrement. Néanmoins, pendant la journée ces hommes devaient éviter le soleil en s'abritant sous les arbres, tandis que la nuit ils s'allongeaient sur leurs lits à même le sol en regardant les étoiles à travers le toit. En pleine saison des pluies, les maisons étaient loin de ressembler aux habitations promises et tombaient en ruine. Ces fortes pluies détruisaient les maisons en dépit des efforts faits pour les soutenir. Par conséquent, bien que cela n'ait pas été prévu, Burton, Salter et Blackeney furent obligés de bâtir des habitations.

3.3.1 Rupture avec la Pentecostal Mission (PM)

Rappelons toutefois qu'en Afrique du Sud, l'accord prévoyait d'une part l'installation de la PM à Mwanza, tandis que d'autre part, les responsables de la PM assisteraient Burton et Salter dans l'octroi de l'autorisation de fonctionnement distincte de celle de la PM; les deux parties conserveraient les liens d'amitié et d'entraide. Burton (1933:6) fait savoir qu'à partir de l'Afrique du Sud, Blakeney et Armstrong avaient le mandat leur permettant d'amorcer les travaux (l'évangélisation et la construction de quelques bâtiments) au Congo, et que par la suite ils repartiraient afin qu'un autre groupe les remplace.

Malheureusement, un mois seulement après l'arrivée de la délégation à Mwanza, Blakeney décida de regagner l'Afrique du Sud. Il semble qu'il aurait manifesté peu d'intérêt pour la mission à Mwanza. De surcroît, étant donné que le gouvernement belge avait préféré collaborer avec Burton, en raison de ses compétences linguistiques, Blakeney manifesta son mécontentement. Celui-ci regagna donc l'Afrique du Sud, emportant avec lui l'argent qui avait été alloué au fonctionnement de la mission. Burton

(1967:28) rapporte que Blakeney vendit la plus grande partie de l'équipement et prit tout l'argent que la compagnie avait pu rassembler. En dépit du manque de finances, Burton et Salter croyaient que Dieu les amenait au Congo en raison de sa promesse. Même s'ils ne faisaient pas partie d'une organisation leur apportant un soutien financier, de surcroît dans une région inhabituelle et difficile, ils manifestèrent tellement leur foi de survivre qu'ils étaient persuadés de réussir. Puisqu'ils ne pouvaient pas rester sans organisation, Burton devint officiellement le représentant de la PM au Congo belge, malgré le fait qu'il n'était pas membre de cette association en Afrique du Sud.

Sur le chemin de retour, Blakeney rencontra une délégation composée de deux dames, Julia Richardson et Mlle Hodges. Elles aussi étaient envoyées par la PM pour rejoindre le premier groupe à Mwanza. Rappelons que le mari de Mme Richardson mourut pendant le voyage de prospection missionnaire dans les colonies allemandes d'Afrique de l'Est. Ces colonies allemandes étaient déjà connues de Mme Richardson puisqu'elle y avait été envoyée en tant que missionnaire avec son époux (Burton, 1967:55). Julia Richardson décida de se rendre à Mwanza en dépit du fait que son mari n'avait jamais pu atteindre cette destination.

En avril 1917, après plus d'une année passée à Mwanza, Mme Richardson et Mlle Hodges décidèrent de partir suite aux fièvres persistantes dont elles étaient victimes (Burton, 1967:147). Non seulement elles étaient affaiblies par les maladies, mais elles avaient également vécu une calamité naturelle. Pendant un violent orage, la foudre frappa la maison d'où Julia Richardson et Mlle Hodges n'eurent que le temps de sortir par la fenêtre avant que les poutres du toit enflammées ne s'écroulent avec fracas (Nkituntanki: participant 30, août 2017). En dehors de ces circonstances, les deux dames, étant membres de la PM, elles s'imaginaient être les leaders de la mission, chose que Burton ne pouvait pas accepter, relate Nkituntanki. Il faut également préciser que Burton était un perfectionniste, il n'était pas toujours facile de travailler avec lui. Il ne tolérait aucun de ceux qu'il estimait ne pas être à la hauteur et il attendait le meilleur de ceux qui vivaient à ses côtés (Womersley et Garrard, 2005:111-112).

Nonobstant ce qui vient d'être souligné, les deux dames prièrent pour que Dieu oriente leurs ministères vers un autre lieu. La situation s'éclaircit d'une façon extraordinaire et elles furent dirigées vers Kamashi dans la chefferie de Kabondo Djanda. C'est ainsi qu'elles quittèrent Mwanza pour Kamashi à Kabondo Djanda afin de poursuivre l'œuvre

de la mission. Notons que la mission fondée par Mme Richardson et Mlle Hodges à Kamashi était autonome et ne dépendait pas de Mwanza, à savoir de Burton et Salter. À cet égard, on peut imaginer que ce fut là le début de la rupture entre ces jeunes missionnaires britanniques et la mission PM.

Quelques années plus tard, Mme Richardson partit en congé et, peu après, Mlle Hodges se maria avec le docteur Consémius (Burton, 1967:152). Elles abandonnèrent la nouvelle mission de Kamashi dont la direction fut confiée à deux autochtones Muke et Polo Kalulu, mais aucun missionnaire de la PM ne rejoignit la mission de Kabondo Djanda à Kamashi durant plusieurs années. Plus tard, vers 1924, à l'arrivée d'Axel Oman²¹, un américain, la mission de Kamashi sera remise à Mwanza, passant désormais sous le contrôle de Burton et Salter, c'est-à-dire de la *Congo Evangelistic Mission* (CEM).

3.3.2 Fondation de la Congo Evangelistic Mission (CEM)

William FP Burton et J. Salter étaient venus au Congo en 1915 sous l'égide de la PM. Jusqu'en 1919, Burton et Salter étaient restés fidèles à l'accord et ils fonctionnaient comme la branche de la PM au Congo belge. Avec le retour de Blakeney en Afrique du Sud, la PM ne soutint plus Burton et Salter et n'envisagea pas non plus l'envoi d'autres missionnaires pour la continuité de la PM. Cependant, Burton et Salter voulurent maintenir leur liberté personnelle et le droit de faire confiance à Dieu, aussi décidèrent-ils de ne plus dépendre de la PM et fondèrent la mission autonome dénommée *Congo Evangelistic Mission* (CEM), une association missionnaire pentecôtiste connue parmi le peuple congolais, particulièrement les Luba comme la mission de William FP Burton.

Comme nous venons de le souligner, la CEM est une association chrétienne fondée à Mwanza par Burton et Salter, en République Démocratique du Congo. Cette association missionnaire a changé de nom au cours des années. De 1915 à 1919, elle fonctionnait sous l'appellation *Pentecostal Mission*. De 1920 à 1973, la mission était connue sous le nom de la CEM, mais c'est en 1932 qu'elle fut officiellement reconnue sous cette appellation²². En 1973, lorsque Mobutu Sese Seko, alors Président de la République, changea le nom du pays qui devint le Zaïre, à cette occasion la CEM changea son nom

²¹ Il revint en visite à Kamina pendant les années 1970.

²² Bulletin Officiel du Congo Belge, 25^{ème} année, 1^{er} partie, 1932, p. 619.

en ZEM (*Zaire Evangelistic Mission*)²³. En 1997, lorsque le pays reprit le nom du Congo, la mission redevint la CEM. Aujourd'hui, la *Central Africa Mission International* (CAM International) est la nouvelle appellation de cette association missionnaire. Elle est également active en Zambie, au Mozambique et en Éthiopie. En plus, elle a des partenaires dans d'autres pays africains tels que le Zimbabwe et la Tanzanie. Étant donné que cette nouvelle appellation reste moins connue par la plupart des congolais et afin de présenter un travail bien détaillé dans cette recherche, nous garderons le nom de CEM. Comme souligné précédemment, cette association missionnaire a donné naissance à plusieurs églises pentecôtistes en RDC, mais la plus importante est la 30^{ème} Communauté Pentecôtiste au Congo/30^{ème} CPCO en sigle.

En effet, William FP Burton et J. Salter méritent sans conteste le droit d'être reconnus les fondateurs de l'association missionnaire CEM, la première et grande mission pentecôtiste en RDC. Le mouvement fut maintenu grâce à leur vision, à leur enseignement et à leur dynamisme. En 1919, quatre stations ecclésiastiques sont déjà établies: Mwanza (1915), Ngoy Mani (1917), Kisanga et Kabondo Djanda (1918). Mais peu de temps après son installation, la station de Kisanga s'affaiblit à cause des sociétés secrètes, celle des *Mbudyé* en particulier. Précisons que les *Mbudyé* constituaient la société secrète la plus grande et dangereuse de la tribu Luba. Reefer (1981), dans son livre "*The Rainbow and the Kings: A History of the Luba Empire to 1891*" confirme que les *Mbudyé*²⁴ exerçaient assurément une force puissante sur toutes les générations de la tribu; tous les craignaient. Pour sa part, Burton (1961:154) souligne que les *Mbudyé* démontraient aux gens qu'ils n'avaient pas de mauvais fétiches, mais des fétiches spéciaux connus sous le nom de *Manga atoka a ku tambula ku buntambu* (les fétiches blancs pour recevoir ce qui est à recevoir). En réalité, ils pratiquaient le fétichisme comme tous les autres devins, avec une influence très forte sur toute la population. Les *Mbudyé* torturaient les personnes qui se convertissaient au christianisme et leur infligeaient des amendes (Joset, 1934:37). Leur nom était « Balwaba », qui signifie « ceux qui partagent ».

²³ Ordonnance-loi N° 73-013 du 14 février 1973 modifiant la loi N° 71-012 du 31 décembre 1971 réglementant l'exercice des cultes) article 1^{er} N° 30.

²⁴ Actuellement, les *Mbudyé* ne sont plus qu'un groupe folklorique au sein de l'association socioculturelle des Buluba sans influence sur la population.

William FP Burton et J. Salter, comme d'autres pentecôtistes, faisaient appel au repentir personnel, c'est-à-dire à la conversion et au baptême dans le Saint-Esprit. Ils présentaient Jésus-Christ dans sa dimension quintuple: le sauveur, celui qui sanctifie, qui baptise par l'Esprit, qui guérit et le Roi qui vient. Concernant la croissance de la CEM à cette époque, il serait incorrect de dire que l'œuvre avançait sans difficulté car vers la fin de l'année 1917, les objections à la doctrine du baptême dans le Saint-Esprit et à la guérison divine se manifestèrent au sein de l'église naissante.

3.3.3 L'arrivée des esclaves libérés de l'Angola: objection à la doctrine du baptême dans le Saint-Esprit et à la guérison divine

À Mwanza, Burton et Salter semblaient être envahis d'un sentiment d'impuissance; ils venaient d'assister à la mort d'Armstrong, ils avaient été trahis par Blakeney et ils s'étaient à plusieurs reprises trouvés face à la mort de très près. De plus, ils étaient attristés par la terrible idolâtrie luba et la superstition qui les entouraient, comme en témoigne Ilunga Kazembe (participant 5: août 2017). Mais surtout, ils se sentaient souvent totalement impuissants compte tenu de la difficulté de la langue. Toutefois, en dépit de ces frustrations, ils désiraient rencontrer les autochtones, en particulier les Baluba du Katanga, et leur faire comprendre ce que signifie naître de nouveau et se libérer du péché. En septembre 1916, un an après que les missionnaires Burton et Salter soient installés à Mwanza, de nombreux esclaves Luba et Songye libérés de l'Angola rejoignirent l'église. Ils arrivèrent à un moment de grande tristesse des missionnaires.

Souvenons-nous que les esclaves libérés de l'Angola arrivèrent à Mwanza en deux groupes. Le premier groupe était composé de cinq hommes, six femmes et dix-neuf enfants avec à la tête Shalumbo (un Songye). Le deuxième groupe était constitué de quelques personnes dont Ngoloma, fils du sous-chef (Mfumu) Mulenda le long du fleuve Lualaba, et Shambelo, fils du sous-chef (Mfumu) Kabenga (les Luba). Ils furent placés dans deux camps différents, selon l'arrivée. Leur arrivée provoqua un apaisement dans le cœur des missionnaires Burton et Salter car la majorité d'entre eux étaient déjà convertis. Quelques-uns d'entre eux étaient membres des congrégations non pentecôtistes d'Ovimbundu à Bié, notamment de *l'American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM), de *Canadian Congregationalists*, et d'autres de *Plymouth Brethren* de Kadjundu (Maxwell, 2013:86). En fait, ils pouvaient expliquer en détail le message de l'Évangile que les Blancs et les jeunes convertis (Kalume Nyuki, Kashamo

et Lubaba Pierre) ne pouvaient pas transmettre en profondeur. Ils réussirent même à traduire quelques hymnes en Kiluba qu'ils pouvaient chanter le dimanche, tous ensembles réunis dans le culte sous les arbres (Emmett, 2016:184).

Parmi eux les uns étaient maçons et les autres charpentiers; de plus ils avaient apporté de l'Angola de meilleures semences et de meilleures méthodes de vannerie. Shalumbo était le plus respecté de tous les esclaves libérés (des deux camps) car il avait une personnalité forte et irréprochable; néanmoins, récemment arrivé d'Ovimbundu à Bié, il était encore un chrétien immature. Il semblait, par nature, être un dirigeant et un homme d'action, mais par de nombreux actes d'impatience, d'orgueil et de manque de maîtrise, il avait démontré qu'il n'était encore qu'un enfant en Christ (Burton, 1929:62). Bien que personne ne puisse douter de sa profonde sincérité et de l'unicité de son dessein pour le Seigneur Jésus, il est facile d'imaginer que c'est en raison de son immaturité que les missionnaires de Bié ne l'avaient pas baptisé. Bien qu'ayant été séparés en deux camps, une animosité cachée, décrite comme de simples querelles ou chamailleries, était en vérité profonde dans les deux groupes, chaque groupe se considérant supérieur à l'autre (Burton, 1967:49).

Durant les premiers jours qui suivirent leur arrivée, les anciens esclaves apparurent comme une grande bénédiction à l'église naissante, puis à toute la population. Grâce à leurs connaissances, bien que limitées au maigre bagage reçu de l'Angola, ils influencèrent le reste des autochtones et devinrent les hommes les plus écoutés (Maxwell, 2013:80). Ils influencèrent les autochtones de Mwanza (les non chrétiens mais également les membres de l'église naissante) à s'opposer aux enseignements des missionnaires. Tous unis, ils objectèrent fermement les enseignements des missionnaires, en particulier ceux concernant le baptême dans le Saint-Esprit, le parler en d'autres langues et la guérison divine. Shalumbo, Ngoloma et Kangoe faisaient partie de ceux qui influencèrent la population. Bien qu'ayant le désir d'être loyaux et fidèles aux missionnaires: Shalumbo, Ngoloma et Kangoe restaient une source de frustration.

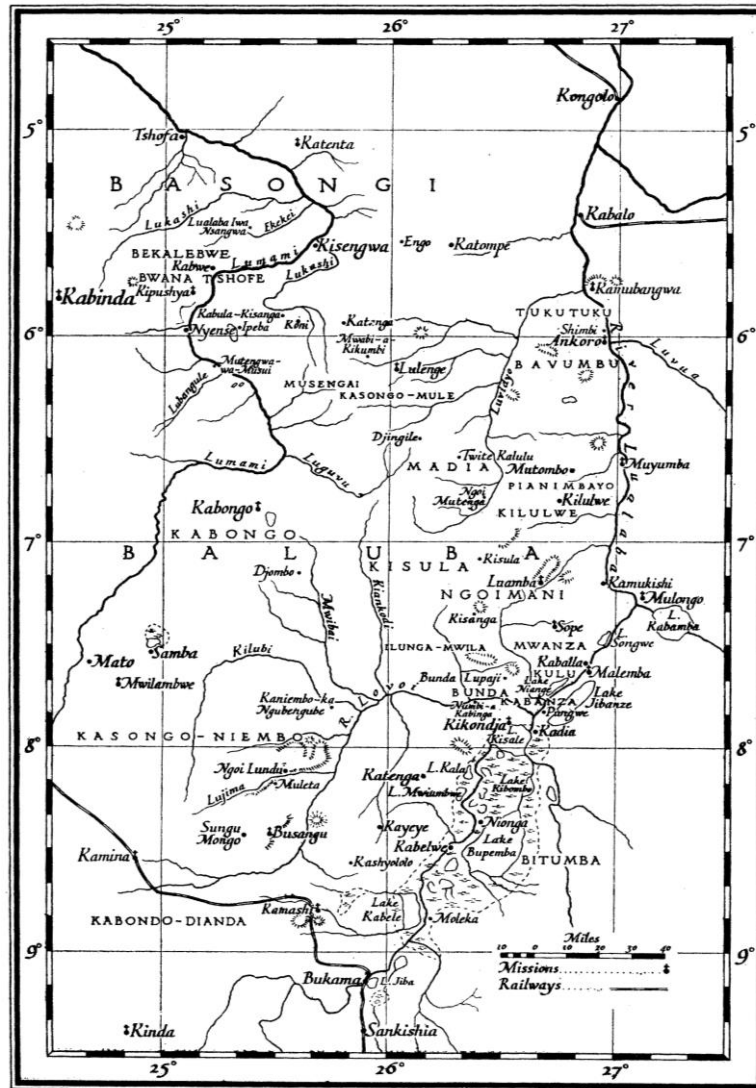
En effet, l'opposition se faisait sentir en coulisse, sans que rien ne soit encore déclaré ouvertement. Lorsque les missionnaires tentaient d'enseigner le baptême et l'expérience des dons du Saint-Esprit, ils contestaient en déclarant n'avoir rien entendu de semblable en Angola. Ils s'opposaient aux enseignements et en plus ils interdisaient aux autochtones de participer aux cultes. Un comportement qui serait similaire à celui de

Diotrèphe (3 Jean 1:9). Diotrèphe n'aimait pas recevoir les frères, il empêchait ceux qui voulaient les recevoir. Burton (1967:97-98) note: « Une chose était évidente, chaque fois que les autochtones nouveaux membres étaient encouragés à prier pour les dons du Saint-Esprit, il y avait peu de participants ou même personne puisqu'on leur interdisait le culte ». Effectivement, force est de constater que les attitudes et les déclarations des opposants sont d'autant plus irritantes qu'elles influencent même les chrétiens en pleine croissance.

La situation dans la nouvelle église devenait très délicate et les autochtones n'avaient plus confiance dans les enseignements des missionnaires. Burton comprit alors la nécessité de faire une distinction entre ce qu'il considérait comme biblique et ce qu'il considérait comme la tradition missionnaire de l'Angola. Burton estima qu'il valait mieux de travailler avec un seul homme rempli du Saint-Esprit plutôt qu'avec plusieurs s'accrochant aveuglement à la tradition des églises. Il est certain que dans les assemblées un membre baptisé dans le Saint-Esprit vaut plus que mille autres annonçant aveuglement l'Évangile. Afin de débusquer le danger, Burton convoqua une grande rencontre extraordinaire en janvier 1920, écartant ainsi l'ignorance, obstacle au progrès tant dans la foi que dans l'œuvre de la mission.

3.3.4 La rencontre de janvier 1920 à Mwanza

Mwanza est une chefferie Luba, dans le territoire de Malemba Nkulu, dans la province du Haut Lomami (dans le grand Katanga), en République Démocratique du Congo. La chefferie est située à l'ouest du fleuve Congo (rive gauche) et son siège est à Seya. Elle s'étend au nord vers Ngoimani; au sud, elle partage les limites avec la chefferie Nkinkonja; au sud-est avec la chefferie Nkulu; et au nord-est avec la chefferie Mulongo. Cette chefferie est au centre du peuple Luba (Burton, 1927:321-338), dans une région au climat tropical caractérisé par deux saisons: la saison humide et la saison sèche. La saison des pluies couvre une période allant d'août (ou septembre) à avril (ou mai) durant laquelle la température varie entre 24 et 30°C. La saison sèche quant à elle s'étend du mois de mai (ou juin) au mois de juillet (ou d'août), pendant laquelle la température est comprise entre 14 et 27°C (voir carte ci-dessous; Burton, 1927).



Source: Burton (1927)

Le mois de janvier est une période de grandes pluies incessantes dans la contrée de Mwanza. Pourtant c'est à cette période que Burton organisa la grande et historique rencontre de Mwanza. Le choix du mois de janvier, malgré les pluies incessantes, montre que Burton était préoccupé par la menace qui guettait l'église. Nonobstant les conditions météorologiques, Burton voulait offrir rapidement aux autochtones une bonne semaine d'enseignement biblique afin de corriger les attitudes qui ruinaient l'œuvre de la mission. De plus, il semblait vouloir souligner que l'expérience pentecôtiste (le baptême et les dons du Saint-Esprit) devait être un trait distinctif face aux traditions des congrégations des frères en Christ ou des presbytériens (les voisins les plus proches des missionnaires).

Pendant les trois premiers jours de la rencontre, Burton insista sur la soumission à la Parole de Dieu, sur la vie entièrement livrée à Dieu et remplie du Saint-Esprit. Le quatrième jour Burton lança un appel, exhortant les membres à la repentance, les mettant dans l'espoir du pardon, afin de recevoir le baptême dans le Saint-Esprit (Actes 2:38-39).

Et effectivement, parmi ceux qui étaient présents, la plupart s'avancèrent, chacun confessant librement le péché commis. Cela nous ramène à la pensée de Calvin et Beveridge (2010:345) qui stipule qu'aucun homme ne sera jamais touché par le désir de se repentir sauf s'il croit que Dieu aura pitié de lui et accepte qu'il voie ses péchés pardonnés. En fait, après quelques minutes, sous l'imposition des mains par les missionnaires, certains furent remplis du Saint-Esprit et commencèrent à parler en d'autres langues, comme une évidence de la plénitude. Moorhead (1922:201) note qu'on les entendit parler allemand, néerlandais, anglais et des fragments de français. Burton ne voulait pas limiter l'imposition des mains par les missionnaires blancs parce qu'il pensait que cela n'écarterait pas l'incertitude; il fit alors immédiatement appel aux autochtones, à ceux qui avaient été parmi les premiers à être baptisés dans le Saint-Esprit, ceux qui étaient considérés par Burton comme des pentecôtistes d'expérience. Ngoloma et Kangoe furent parmi ceux qui imposèrent les mains sur leurs compatriotes autochtones. Leurs impositions des mains furent également efficaces et éliminèrent toute incertitude car plusieurs autochtones furent remplis du Saint-Esprit. L'esprit de prière était si puissant que cette réunion finit très tard dans la nuit. Ngandu Mpiana²⁵ François (participant 10: juin 2017) soutient en ces termes:

L'un des résultats les plus intéressants dans des églises où la manifestation du Saint-Esprit est régulière dans les réunions, d'abord les événements charismatiques permettent de réunir tout le monde ensemble. Ensuite, ces églises ne sont jamais vides, en plus, les objections et les malentendus sur certains points sont souvent dissipés.

De même à Mwanza, à dater de ce jour, écrit Burton (1967:97), il y eut des rassemblements presque sans discontinuer. Bien que la rencontre fut réservée aux

²⁵ Pasteur responsable de la station ecclésiastique de Lubumbashi (jusqu'à ce jour). La station de Lubumbashi est la plus grande de la 30^{ème} Communauté Pentecôtiste au Congo, association chrétienne fondée par la CEM: environ 500 églises locales (statistique 2019).

chrétiens, les non-croyants furent sauvées et se repentirent comme c'est le cas dans Actes (2:37-41), c'est pourquoi William FP Burton l'appela la « pentecôte luba ».

3.3.5 Pentecôte Luba: début de l'expérience pentecôtiste en RDC

La « pentecôte luba » se réfère au premier événement inaugural de l'effusion du Saint-Esprit qui eut lieu dans la *Congo Evangelistic Mission*, le 20 janvier 1920 à Mwanza en RDC. Des manifestations telles que le parler en d'autres langues ou la repentance de plusieurs personnes furent les événements distinctifs de la rencontre. De surcroît, les chrétiens baptisés dans le Saint-Esprit à Mwanza, parlaient en langues discernables et intelligibles. Les autochtones (Luba et Songye) exprimaient des merveilles qui étaient entendues par les missionnaires dans les langues étrangères et non apprises, en lieu et place de la langue de la foule qui était principalement le *Kiluba*. L'événement était considéré comme un accomplissement de la promesse de Jésus-Christ: «...Ils parleront de nouvelles langues » (Marc 16:16). Mais, pour beaucoup d'autres, l'événement représente la réécriture du livre des Actes des apôtres, spécialement le jour de la Pentecôte (à Jérusalem) (Actes 2:4-6), également la récurrence de la première Pentecôte.

En effet, à l'occasion de la plus ample de toutes les manifestations connues auparavant, les participants membres des églises naissantes de la CEM reçurent le baptême dans le Saint-Esprit et le parler en langues discernables et intelligibles comme au commencement. Grâce à cet événement, la CEM avait récupéré l'expérience historique du jour de la Pentecôte et souligné à l'occasion le point d'origine symbolique du pentecôtisme, donnant ainsi une signification au mouvement lui-même en RDC. Autrement dit, par les nombreuses similarités avec l'événement du livre des Actes des apôtres (2:4-6), la CEM avait souligné l'événement central du pentecôtisme. Sans conteste, les églises fondées par la CEM sont vues par beaucoup comme le lieu où Dieu a initié un plan eschatologique pour la restauration de l'église en RDC. Frodsham (1946:42) rapporte que cette première réunion (du 20 janvier 1920) procura beaucoup de prestige aux participants lorsque la gloire du Seigneur descendit et que des centaines de croyants autochtones se joignirent à l'hymne céleste: ceux qui étaient baptisés chantaient en d'autres langues des cantiques spirituels de louanges au Seigneur.

À travers son livre des Actes des apôtres, Luc montre que l'effusion du Saint-Esprit ne s'arrêta point avec celle de Jérusalem, mais elle fut répétitive. Sur la liste, on note l'effusion chez Corneille, à Éphèse et probablement à Samarie et dans la vie de Paul. Il en fut de même pour les églises fondées par la CEM puisque le phénomène charismatique du baptême dans le Saint-Esprit avec l'évidence de parler en d'autres langues était parfaitement répétitif. Par exemple, lorsqu'Axel Oman arriva à Kamashi, le Saint-Esprit vint sur les autochtones par l'imposition des mains, ils furent remplis du Saint-Esprit, parlèrent en langues et prophétisèrent comme à Éphèse (Actes 19:6) (Burton, 1967:152-155). De même, on signale que quelques personnes se convertirent à la foi chrétienne à Kiombeï où les missionnaires envoyèrent M. Taylor afin de leur enseigner la voie du Seigneur. Taylor pria en imposant les mains et le Saint-Esprit vint sur eux. En fait, les flots coulèrent dans le culte jusqu'à ce que leur propre langue soit insuffisante pour exprimer leur gratitude à Dieu (Burton, 1947:96-97). Alors, ils éclatèrent dans les langues inconnues, comme ce fut le cas lors de l'effusion du Saint-Esprit à travers les âges (Actes 2:4; 10:45-46; 19:6). À Kabongo, vers 1960, durant une période de grands troubles, plusieurs pasteurs ont révélé que les chrétiens membres des églises de cette association missionnaire eurent une visitation divine remarquable. Les dons du Saint-Esprit avaient commencé à opérer parmi eux. À Kipusha, au Kasai, pendant que les jeunes priaient, un éclair semblable à celui provoqué par la foudre se fit entendre, ils furent tous remplis du Saint-Esprit et parlèrent en d'autres langues (Mwamba Kanonge²⁶: participant 29, septembre 2017).

Il faut souligner ici que les églises fondées par la CEM sont parmi celles qui croient à la continuité des dons charismatiques. Pour les églises fondées par la CEM, ces événements constituèrent des éléments distinctifs et marquèrent une forme de restauration de l'église dans l'espace Luba. En fait, cette restauration ne concernait pas seulement la liste des dons charismatiques identifiés par Paul, mais aussi un certain nombre d'autres éléments qui concoururent à la croissance de ces églises. Par ces événements, les membres étaient conviés à rechercher les dons spirituels (1 Corinthiens 14:1) et à poursuivre l'amour, comme le plus grand don (1 Corinthiens 13:13). Comme Yong (2007:19) le précise, ce sont les dons exercés dans l'amour qui édifient l'église et

²⁶ Professeur à la NW University et directeur de l'Institut Supérieur de Théologie Evangélique de Lubumbashi.

ses nombreux membres. Ce qui justifie dans une certaine mesure l'accent porté par les pentecôtistes classiques, en particulier les membres des églises de la CEM, sur l'exercice des dons charismatiques dans l'amour, comme le moyen par lequel le corps du Christ est édifié (1 Corinthiens 12:12-26).

Par cette croyance, les dons charismatiques sont encouragés et favorisés dans les églises. De toute évidence, au sein des églises fondées par la CEM les dons charismatiques constituent la preuve de la présence de Dieu et de l'activité permanente du Saint-Esprit. C'est en ce sens qu'on peut souligner que l'expérience de Dieu et la présence ressentie du Saint-Esprit devraient rester le but fondamental des services dans l'église et la preuve de la spiritualité dans la vie chrétienne (Albrecht, 1992:114).

3.3.6 Le baptême du Saint-Esprit dans les églises de la CEM

En effet, l'événement du 20 janvier 1920 avait symbolisé les phénomènes immédiats dans la vie des autochtones à la manière des disciples le jour de la Pentecôte à Jérusalem. D'ailleurs, on rapporte qu'immédiatement après l'événement, les autochtones membres de la CEM se débarrassèrent de leurs craintes car le Saint-Esprit provoqua leur enthousiasme; ils tressaillirent de joie à l'idée d'aller où Dieu les enverrait. Même ceux qui étaient considérés autrefois comme un danger pour l'église se joignirent aux missionnaires, s'engageant volontairement, souligne Moorhead (1922:202). Ils allèrent porter l'Évangile en d'autres lieux, même parmi les personnes qui étaient connues comme étant les plus dangereuses.

Selon la confirmation de certaines personnes rencontrées à Mwanza (2012) et à Malemba Nkulu (2017), les uns allèrent vers les régions aux alentours du lac Kisale qui paraissaient périlleuses car elles étaient infestées de moustiques (Kipamba, Nyonga, Butumba), les autres progressèrent vers les endroits dangereux comme Ngole, Kisanga, Kana, Kapwasa où les sociétés secrètes telles que les *Mbudye* s'imposaient par des pratiques fétichistes. Mais, lorsqu'ils furent remplis du Saint-Esprit, ils s'aventurèrent dans ces régions au prix de leur vie, minimisant tous les risques et sans aucune espérance lucrative (Burton, 1933:119; Hodgson, 1946:66-67).

D'ailleurs à ce sujet, Burton (1967:102) note qu'après quelques semaines seulement, l'expérience de la puissance du Saint-Esprit se traduisit par une moisson encore plus

abondante d'âmes gagnées pour le Seigneur Jésus. Les résultats de la proclamation de l'Évangile furent plus évidents qu'auparavant. La croissance du réveil fut spectaculaire et conduisit à l'émergence de plusieurs stations missionnaires dans le milieu luba en premier lieu, puis parmi les songye (Kasai orientale). En seulement quelques mois, la CEM atteint le nombre de onze stations²⁷ et devint rapidement le centre qui attira l'attention de milliers de personnes en RDC. De fait, les églises fondées par la CEM sont, aujourd'hui encore, parmi les mouvements chrétiens en RDC qui croissent le plus rapidement et qui exercent une influence sur les autres églises protestantes non pentecôtistes.

Il faut garder à l'esprit que dans les églises de la CEM, les rencontres pour la recherche du baptême dans le Saint-Esprit étaient organisées de manière régulière. Ces rencontres visaient à réunir plusieurs chrétiens de toutes les assemblées membres de cette association missionnaire, parfois même ceux des autres églises. À l'occasion, les responsables des assemblées locales et les membres choisis apprenaient d'une part certains sujets en rapport avec leur doctrine et d'autre part priaient afin de chercher les bénédictions divines (le baptême dans le Saint-Esprit, les guérisons et bien d'autres dons). Actuellement, il existe par exemple la Conférence sur le Retour aux Enseignements des Apôtres (CREA), les rencontres de Vundjiyi à Kabongo et beaucoup d'autres comme à Kyonyi et à Ankoro (dans le territoire de Manono). Ces rencontres, en particulier celles de la CREA, offrent la possibilité d'apprendre certaines notions en rapport avec la doctrine du Saint-Esprit et représentent de belles opportunités pour toutes sortes de prières (guérisons, prophéties et autres manifestations charismatiques). Pour les églises fondées par la CEM, ces rencontres demeurent un héritage des missionnaires.

3.4 Les premiers jours de la CEM et la compréhension de *χαρισματα*

L'un des problèmes actuels du concept *χαρισματα*, comme nous venons de le souligner, est celui de sa subtilité pratique. Bien que le concept ait été largement accepté par chaque tradition chrétienne, la manière dont il est compris et appliqué est variée et quelquefois contradictoire. Ce concept est comme un croc auquel sont accrochés de

²⁷ La station est une église locale, dont le pasteur est responsable de plusieurs autres églises locales (15 et plus).

nombreux enseignements et pratiques diversifiés de groupements chrétiens. À quoi se réfère-t-on en vérité lorsque l'on parle des *χαρίσματα* dans la CEM ?

3.4.1 Enseignements des missionnaires

Comme pour les autres pentecôtistes dans le monde, les enseignements concernant les dons charismatiques dans la CEM s'inscrivent dans les œuvres de Dieu trinitaire. Bien que la doctrine de Dieu trinitaire ne soit pas énoncée implicitement ou explicitement dans la Bible (Berkhof, 1949:89); comme également observé par LaCugna (1991:1), la CEM la perçoit non pas comme une doctrine sur la nature abstraite de Dieu, mais sur sa vie en relation avec les hommes et le changement qui en résulte dans les relations entre les êtres humains. C'est ce que souligne McRoberts (2007:161) lorsqu'il dit qu'en tant que Père, Fils et Saint-Esprit, Dieu personnel, communicatif de toute l'éternité, Dieu relationnel, Il a cherché à s'unir amoureusement aux êtres humains. Cela signifie que la Trinité n'est pas absorbée dans le Père, ni dans le Fils et encore moins dans le Saint-Esprit, mais chaque personne de la Trinité est impliquée dans la manifestation et dans l'annonce de la rédemption. Ici, il faut retenir que Dieu avait choisi, par sa nature trinitaire, d'être en relation avec les hommes, risquant sa réputation, s'impliquant dans les détails sordides de la vie des hommes, croyants et non-croyants en vue de la rédemption (Nel, 2017:5-8).

Par conséquent, il est évident qu'au sein de la *Congo Evangelistic Mission* (CEM), l'on croit fortement que Dieu est trinitaire (Père, Fils et le Saint-Esprit). Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu; il y a un seul Dieu, le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Saint-Esprit, le Saint-Esprit n'est pas le Père, et ils sont Co-égaux, les trois dans Un. Le Saint-Esprit révèle la nature du Père et du Fils, en plus Il fait ce que le Père et le Fils font. Le déni de la Trinité serait le déni du vrai Dieu, lui substituer de surcroît une figuration détruirait la substance même de la rédemption. Par ailleurs, les églises de la CEM enseignent, comme cela est observé également par Lenski (1961a:784), que la rédemption est l'action de mettre un pécheur en connexion, non pas avec un Dieu imaginaire, mais avec le seul vrai Dieu qui est Sauveur. Il est le Dieu vivant, l'Éternel qui s'est révélé en trois personnes: Dieu le Père qui a créé le monde, a envoyé Dieu le Fils et par le Saint-Esprit on peut Le servir pour le salut du monde.

En fait, bien que toutes les formulations de leur doctrine dépendent du Dieu trinitaire, les pionniers missionnaires de la CEM ont enseigné spécifiquement que les dons charismatiques (*χαρίσματα*) étaient étroitement liés à l'effusion du Saint-Esprit et à la personne de Jésus comme celui qui baptise avec l'Esprit (Robinson, s.d.:22-25). Par de telles formulations doctrinales, Vondey (2013:76) estime que ces approches révéleraient moins le Père et la création. Quoique cela puisse être considéré comme un danger, nous avons constaté que les pionniers missionnaires de la CEM ont clairement démontré qu'il existe un lien étroit entre la création et la rédemption par le Fils. Ainsi qu'on peut le rappeler, l'œuvre de la rédemption avait été divisée au point que l'on peut décrire le Fils comme exécuteur du testament, le Père comme le créateur plein d'amour et le Saint-Esprit comme Celui qui applique ce que le Fils a accompli. Une triade qui apparaît dans les écrits de Paul (2 Corinthiens 13:14).

Dans le trio, Paul commence par le Seigneur Jésus-Christ, non seulement parce qu'il s'agit d'une caractéristique commune de ses conclusions épistolaires, mais aussi parce qu'il a écrit sur le Seigneur Jésus-Christ tout au long de sa lettre. En fait, c'est par la réconciliation effectuée par le Seigneur Jésus-Christ que les chrétiens font l'expérience de la grâce de Dieu. La grâce est une expression de l'amour de Dieu. L'Esprit est le don permanent de Dieu à la communauté (1 Corinthiens 3:16), la source de leur unité. Il crée des liens entre les membres en vue de former une communauté, une communauté unique (*κοινωνία*). Ainsi, ce plan rédempteur était présenté dans des églises fondées par la CEM comme la grâce (faveur et miséricorde non méritées) de Jésus qui venait aux croyants à cause de Son amour du Calvaire (quand Il avait pris notre place sur la croix). L'amour de Dieu était spécialement montré quand Il a donné son Fils « afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (Jean 3:16; cf. Romains 5:1, 7-8). La communion du Saint-Esprit inclut la communion avec le Père et le Fils, cela implique aussi la communion les uns avec les autres par le Saint-Esprit (1 Jean 1:3, 7) (Daugherty, 2007:164). Cette communion se vit aussi à travers les dons du Saint-Esprit qui s'expriment dans l'amour mutuel (1 Corinthiens 13). Ainsi, dans les églises de la CEM, le plan de la rédemption se formule par le don de Dieu à travers la vie du Fils (sa mort et sa résurrection), et par la manifestation de la puissance immédiate du Saint-Esprit, en vue de la confirmation de l'œuvre du Fils.

Womersley (s.d.:9), un pionnier missionnaire de la CEM (1923-1970) affirme que la manifestation de la puissance immédiate du Saint-Esprit (effusion du Saint-Esprit) est une expérience qui vient dans la vie des croyants après celle de la régénération. Elle est au cœur de l'expérience charismatique, elle souligne la vie victorieuse des membres. De plus, elle est comprise comme l'expression efficace du règne du Père, du Christ crucifié et ressuscité, et le règne de la vie divine dans la vie des croyants par le Saint-Esprit (2 Corinthiens 13:14). En somme, tous les membres devraient rechercher la plénitude du Saint-Esprit et les dons charismatiques afin de vivre une vie sainte et victorieuse. Les dons devraient donc être enseignés comme une doctrine de Dieu et en même temps comme une spiritualité. De plus, les dons charismatiques devraient également rester théologiquement et historiquement la formulation la plus explicite basée sur la doctrine de Dieu trinitaire.

3.4.2 La compréhension des membres

À l'occasion de notre passage à Kitenge/Kabongo (août 2016), à Kyoni/Manono (septembre 2016) et à Malemba Nkulu (juillet 2017) pour enseigner sur le baptême dans le Saint-Esprit dans les conférences, environ 52 pasteurs²⁸ des églises fondées par la CEM avaient à ce sujet souligné ce qui suit: le baptême du Saint-Esprit est une autonomisation des chrétiens pour le service de Dieu. Elle est une puissance venue d'en haut, la source de toute habilité pour la mission et une sorte de porte d'entrée aux dons charismatiques. En fait, cette réflexion souligne que certains croyants autochtones n'ont pas changé ou modifié les principes fondamentaux de leur foi par rapport à ce qu'ils avaient entendu des missionnaires.

Spécifiquement pour les membres de la CEM, la réflexion signifie également que les dons charismatiques résultent de l'effusion du Saint-Esprit et expriment autant l'habilitation et la spiritualité de l'église. Ils semblent épouser la pensée de Kritzinger (2007:9) qui stipule que lorsque le Saint-Esprit ne contrôle ni ne guide les rencontres dans les églises, les croyants ne peuvent pas être liés de manière vitale à Christ en tant que vigne et ne pourront pas non plus prétendre à l'intégrité spirituelle. Les membres de la CEM voudraient lire à travers toutes les rencontres (culte de prière ou ordinaires) la

²⁸ Rencontres à l'occasion des séances de formation: à Kitenge/Kabongo (20 pasteurs); Kyoni/Manono (17 pasteurs) et à Malemba Nkulu (15 pasteurs).

manifestation de la puissance du Saint-Esprit (les signes, les prodiges et les miracles), comme le pense Thomas (2004:302-304). Bien que cela puisse être considéré par quelques-uns comme un forcing, les membres de la CEM estiment que les rencontrent sans les manifestations des dons du Saint-Esprit sont charnelles et mortes (Gas3, participant: Kinkonja, août 2017). À cet égard, les œuvres qui devraient être accomplies dans les églises de cette association missionnaire nécessiteraient la manifestation des dons charismatiques. À ce sujet Gas13 (participant: Malemba Nkulu, juillet 2017) affirme que:

Dans les rencontres, l'accent devrait être fortement porté sur la nécessité pour chaque membre d'être baptisé dans le Saint-Esprit (avoir des dons charismatiques) en vue d'une expérience personnelle, et de manière à poursuivre ce que l'on appelle la procédure conforme à l'Église du Nouveau Testament.

3.4.2.1 Χαρίσματα: habilitation pour le ministère dans l'église

Les définitions relatives au concept *χαρίσματα* (dons charismatiques) avaient été fournies dans le chapitre précédent. Ici, il faut cependant retenir que le concept *χαρίσματα* est repris afin de souligner les grâces extraordinaires attribuables à l'expérience du Saint-Esprit, comme compris par Petts (2007:108-109). Les dons charismatiques sont des expressions concrètes de la grâce de Dieu que l'on reçoit avec des effets visibles, en paroles ou en actes; que l'on trouve dans les écrits de l'apôtre Paul, spécialement dans 1 Corinthiens 12-14. Pour les membres de la CEM, les dons charismatiques sont d'abord compris comme une habilitation, puis comme la preuve de l'appel à l'œuvre de Dieu. Gas4 (participant: Lubumbashi, mai 2017) confirme qu'il n'y avait aucun moyen pour quelqu'un de servir dans cette association missionnaire, en tant que responsable (pasteur) de l'église, sans être passé par le baptême dans le Saint-Esprit et sans avoir expérimenté les dons charismatiques.

En effet, par cette réflexion, les pionniers (les missionnaires et premiers membres autochtones) auraient semble-t-il réitéré les Actes (1:4) dans cette association pentecôtiste. Dans Actes (1:4), Luc fait savoir que le Seigneur Jésus recommanda aux disciples de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'attendre la promesse du Père. Hendriksen et Kistemaker (1953-2001c:51) s'accordent en soulignant qu'en leur recommandant d'attendre, le Seigneur souhaitait que les disciples reçoivent l'autorité

susceptible de s'opposer aux forces de Satan. Non seulement pour s'opposer aux forces du mal, mais également pour inaugurer le royaume de Dieu et appliquer les principes du royaume de justice, d'amour, de miséricorde et de paix. Se référant au raisonnement de Kistemaker et Hendriksen, nous pensons que les missionnaires croyaient que la dimension du pouvoir spirituel rendrait les membres victorieux et qu'ils seraient des témoins efficaces. Lederle et Clark (1983:43) le confirment lorsqu'ils notent que c'est en faisant l'expérience de la puissance de Dieu en Jésus que l'on peut devenir un témoin efficace.

Incontestablement, cette conviction apparut après l'événement historique de 1920 au sein de la CEM. Après le 20 janvier 1920, les missionnaires constatèrent que les autochtones ne furent engagés dans la foi et dans l'œuvre de la mission, qu'après avoir expérimenté le baptême dans le Saint-Esprit. Alors, les missionnaires instiguèrent les autochtones à la recherche de la puissance par cette expérience (témoignage de Ilunga Kazembe, participant 5: septembre 2018).

Même si les résultats ont pu être déclarés satisfaisants, certains critiques soupçonnent les pentecôtistes d'exagération. Ils font remarquer les erreurs concernant le parler en d'autres langues et la pratique de la délivrance. Certes, ceci n'est pas une raison pour rejeter leur manifestation mais on doit admettre aussi que l'œuvre du Saint-Esprit n'est pas uniforme mais multiforme. Comme le souligne Bloesch (2000:285), l'œuvre du Saint-Esprit ne peut pas être systématisée, ni même les dons être rationalisés par quiconque dans l'église. C'est le Saint-Esprit qui fait comme Il le veut, parce que c'est lui qui appelle, équipe les représentants au ministère. S'appuyant sur 1 Corinthiens (12:4-11), les pionniers missionnaires ont affirmé que le Saint-Esprit distribue une variété de dons à chacun. Ils croyaient que la dotation charismatique n'était pas une chose indivise, ni distribuée avec moins d'égalité parmi les surdoués, mais chacun a sa particularité. Les dons ne sont pas non plus donnés en fonction de la spiritualité des récipiendaires, mais le Saint-Esprit les distribue selon ses desseins souverains pour le bénéfice commun de tous et pour l'unité de la communauté. Il est incontestable qu'au sein des assemblées où les dons charismatiques sont exercés, le nombre d'adhérents est croissant, les rencontres sont animées et les bâtiments ne sont jamais vides. Parce qu'ils soutiennent que la plupart du temps les personnes trouvent des solutions aux problèmes liés à leurs vies (possession démoniaque); probablement parce que les dons charismatiques sont

donnés à l'église pour son édification (Garland, 2003:574). Luc semble le prouver dans la quasi-totalité du livre des Actes des apôtres.

Les missionnaires de la CEM se seraient également servis du texte du livre des Actes des apôtres (13:2) et de 1 Corinthiens (12:4-7) pour attester le choix et l'habilitation par le Saint-Esprit. En Actes (13:2), Luc note la mise à part par le Saint-Esprit, de Saul et Barnabas pour l'œuvre à laquelle ils étaient appelés. Peterson (2009:376) pense que la charge du Saint-Esprit ici est que les membres de l'église (les dirigeants et les autres) sachent que Saul et Barnabas étaient prêts pour l'œuvre. C'est aussi une information indiquant que Saul et Barnabas seront en mission, donc absents d'Antioche pendant un certain temps. Cela signifie que la réussite de la mission de l'église dépend de l'appel, de l'impulsion (la puissance) que donne le Saint-Esprit et aussi de l'obéissance des disciples. De ce point de vue, le Saint-Esprit est la source de tout ce dont on a besoin pour devenir des témoins et des modèles efficaces dans l'église en mission, estiment les membres des églises fondées par la CEM.

3.4.2.2 Χαρίσματα: habilitation pour le témoignage

Il faut noter que les dons du Saint-Esprit font beaucoup d'œuvres et que ces œuvres sont indestructibles. Ces œuvres sont liées non seulement les unes aux autres, mais aussi à l'œuvre et à la mission de Jésus. En d'autres termes, bien que les dons charismatiques soient les œuvres spéciales du Saint-Esprit, ils restent aussi les catalyseurs de l'action salvifique et régénératrice de Christ.

En effet, les dons charismatiques parmi les pentecôtistes, en particulier les membres des églises fondées par la CEM, restent essentiels pour le témoignage. De cette manière, on estime que les membres qui manifestent les dons charismatiques sont davantage incités à témoigner auprès de leur communauté et ils expriment leur profond attachement à l'œuvre de la mission. Parmi les membres de la CEM qui ont fait preuve de cet engagement, citons: Petelo Musamfidi (Kinkonja), Mutionkole André (Kibila), Kisonga Bweni Abel (Lusaka/Kabongo), Adishi Mbolela (Musau) et beaucoup d'autres. Bien qu'engagés dans l'exercice des dons charismatiques, ils utilisaient davantage leurs grâces dans le salut des non-croyants. Petelo Musamfidi (l'un des premiers autochtones à exercer les dons du Saint-Esprit dans la CEM) effectua plusieurs visites à Kisamba, ancien chef-lieu du secteur de Kabengele à Bukama, à la suite desquelles les nouvelles

églises furent établies. On doit retenir que les autochtones que nous venons de citer avaient manifesté un profond attachement à l'œuvre de Dieu, en exprimant un amour dans le témoignage audacieux à la recherche des âmes.

Grâce à cette conviction, les dons charismatiques avaient rempli les cœurs des autochtones d'un zèle ardent, si bien que la plupart d'entre eux s'étaient offerts à leur recherche. Burton (1967:285) note que les autochtones exprimèrent leur profond attachement à l'œuvre de Dieu en ces mots: « même si les gens se moquaient de nous, cela nous coûterait peu et il serait facile de mourir pour Christ... ». Ainsi, on a estimé que le résultat passionné souligné dans la CEM était typique de l'enthousiasme qui avait accompagné les pentecôtistes en Amérique du Nord et en Europe. En fait, cet enthousiasme avait fait partie de leurs principales activités pour motiver et promouvoir le recrutement de nouveaux missionnaires et pour rejoindre ceux qui étaient déjà sur le terrain.

En effet, les membres des églises fondées par la CEM s'inscrivaient dans cette logique, ils insistaient sur l'esprit missionnaire. C'est ainsi qu'ils enseignaient avec insistance que lorsque le Saint-Esprit est dans la vie des croyants, Il leur donne son esprit de service et de la mission. Ceci est d'ailleurs inséparable du Saint-Esprit lui-même puisqu'ils concevaient que l'esprit missionnaire n'est que l'une des œuvres du Saint-Esprit. En somme, il existait dans la CEM un dynamisme spirituel qui instiguait la communauté pour le service de la mission. C'est une forte passion pour la proclamation de l'Évangile, comme un engagement à la délivrance des individus (combat contre les œuvres de Satan). Par conséquent, la croissance quantitative fut extrêmement significative tant à l'intérieur du pays qu'à l'extérieur.

3.4.2.3 Χαρίσματα: la manifestation de la spiritualité

Selon Vondey (2013:18-19), l'éventail spécifique de certains gestes, parmi lesquels on trouve la danse, le saut, les applaudissements, les cris et le balancement des bras, n'expriment pas seulement la représentation d'une interaction avec Dieu, mais aussi les expressions de la spiritualité particulière d'une congrégation pentecôtiste. Bloesch (2000:285) pour sa part, estime qu'il faut établir, dans le cercle pentecôtiste, une nette distinction entre l'expression particulière (les applaudissements, les cris et autres) qui

exprime l'éveil de la foi, et les dons charismatiques. En effet, pour Bloesch, l'éveil de la foi représenté par les applaudissements, les cris et les sauts, n'est qu'une simple préparation à la manifestation des dons charismatiques dans les groupes.

La réflexion de Bloesch peut facilement s'observer dans les églises fondées par la CEM. Les premiers missionnaires n'avaient pas vu les cris, les sauts et les applaudissements comme l'indice de la spiritualité d'une église locale, comme c'est le cas aujourd'hui. Par contre, ils ont considéré la présence de la manifestation des dons charismatiques, tels que les guérisons, la délivrance, la prophétie et d'autres manifestations charismatiques, comme le signe visible de la spiritualité de l'église locale (ou groupe). Cette manière de comprendre la spiritualité avait souligné leur différence avec les autres dénominations. Autrement dit, la vision des missionnaires sur la spiritualité avait donné confiance aux églises fondées par la CEM. C'est en ce sens que certains évangélistes ou pasteurs, bien que n'étant pas membres de la CEM, utilisaient le nom de la CEM en ayant pour objectif l'implantation des églises mais aussi dans le but d'attirer les membres. Ce comportement fut également constaté avec les fils de Scéva (Actes 19:14); ces jeunes hommes utilisaient les noms des Apôtres pour faire la promotion de leur carrière, mais c'est la spiritualité des Apôtres qui a donné la confiance au peuple.

En réalité, les pentecôtistes de la CEM en RDC ont créé une culture dans laquelle les aspects ci-dessus étaient le fondement et le but de la vie chrétienne. Cette vision qui semblait être réaliste montrait que la spiritualité et la vision du monde pentecôtiste offrent aux cultes les pratiques et les idéaux de liberté à un degré qui souligne des opportunités pour la réconciliation du genre et de la race. En même temps, les cultes restaient les catalyseurs principaux dans la réalisation des idéaux égalitaristes, principalement au niveau des églises locales, comme cela est également noté par Vondey (2013:131), pour les pentecôtistes en général. Bien qu'il puisse exister d'autres signes pouvant manifester la spiritualité pentecôtiste, en réalité la manifestation des phénomènes charismatiques devait rester l'indice principal dans les églises fondées par la CEM.

3.5 Les *χαρίσματα* et le but missionnaire

Le ministère de Jésus (guérisons, délivrance et autres) poursuivi par les apôtres était compris dans la CEM comme une continuité dans l'église. Parce que les membres des

églises fondées par cette association chrétienne croyaient que le ministère de Jésus était une aide située au-delà des compétences humaines, ce ministère devait agir parmi les personnes altruistes en faveur de celles qui sont opprimées. Ils estimaient également que puisque les besoins sont liés à l'existence humaine, ce ministère devait perdurer jusqu'à ce que Christ revienne.

Cette allégation trouve sa signification dans les premières effusions du Saint-Esprit enregistrées dans la CEM, notamment à Mwanza en 1920, à Kabondo Djanda en 1924, à Kinkondja en 1932, à Kabongo en 1959 et ailleurs. Certains autochtones croyaient fermement qu'ils avaient reçu un Dieu puissant qui les rendait capables de guérir les malades et de faire face aux esprits maléfiques d'oppression. De surcroît, la puissance reçue du Saint-Esprit était considérée comme extraordinaire et supérieure à toutes les puissances provenant des divinités. En dépit des miracles qui s'opéraient à travers eux, plusieurs témoignent qu'ils ne prétendaient pas être des guérisseurs et encore moins des réalisateurs de miracles, mais plutôt un moyen par lequel le Saint-Esprit se manifeste parmi les élus. À cette époque, par cette perception des choses, les membres admettaient que le Saint-Esprit est le Seul à posséder tous les pouvoirs par leur entremise. De plus, ils soutenaient que les miracles et autres manifestations charismatiques étaient possibles lorsque le Saint-Esprit agissait dans le but de répondre aux besoins de ceux qui étaient dans les tourments. Enfin, les dons charismatiques qui se manifestaient dans une église locale étaient forcément liés au commandement de gagner les non-croyants à Christ.

3.5.1 Les églises de la CEM et le moment des cultes

Les églises de la CEM étaient bien connues pour le pouvoir dans le culte et le sens de l'expérience du surnaturel. Comme le souligne Albrecht (1992:116), le mode de célébration est au centre du rituel et du culte pentecôtiste. Les églises de la CEM organisaient des cultes qui étaient caractérisés par un sens très conscient et réel de la présence de Dieu. Il y avait beaucoup de jubilation dans les services; ces organisations reflétaient ce qui se passait parmi les membres. En réalité, il était ainsi erroné pour les églises fondées par la CEM de léguer l'œuvre de la mission à une agence exclusive des organisations missionnaires, puisqu'on s'attendait à voir chaque église locale s'engager avec des dimensions charismatiques dans tout ce qu'elle faisait (louanges et adoration, expérience du pouvoir sur les maladies/guérisons).

3.5.1.1 Louanges et adoration dans les églises de la CEM

Les auteurs du Nouveau Testament parlent de l'œuvre globale du Saint-Esprit dans le monde parmi les humains. Les lecteurs constateront peut-être comme nous que les éminents auteurs du Nouveau Testament parlent du Saint-Esprit d'une manière multiforme. Ils soulignent explicitement que le Saint-Esprit habite dans les croyants chrétiens et les dirige d'une manière spécifique dans les louanges ou dans l'adoration.

En effet, nous avons nous-même été témoin de quelques événements pendant le moment des louanges. Au moment des louanges à Kyoni/Manono (2014), un malade mental d'environ 47 ans, marié et père de trois enfants, avait été guéri instantanément. Cet homme, selon la confirmation des membres de sa famille, avait souffert durant sept ans. Un autre événement surprenant est celui qui se produisit à Kipamba dans une rencontre (août 2017, dans la chefferie de Kinkonja à 643 Km de Lubumbashi); un jeune homme curieux, d'environ 35 ans (l'un des chefs du groupe terroriste Mai-Mai), venu contempler le déroulement de la rencontre fut, comme par la foudre, frappé et projeté à terre par une force invisible. Lorsqu'il reprit ses esprits, il alla apporter les fétiches avec lesquels il opérait. Pendant le temps des louanges et d'adoration, certains étaient toujours debout, d'autres à genou en priant. Plusieurs participants rencontrés successivement à Kyoni et à Kipamba avaient fourni quelques explications; ils avaient déclaré que les membres louent de cette manière, parce qu'ils croient que Dieu est le seul capable de les délivrer de la puissance des ténèbres dont ils sont victimes.

Ces événements vécus avaient confirmé qu'il y avait un sens très réel de la présence de Dieu dans les services de louanges ou d'adoration. Ils avaient clairement démontré que le moment de louanges ou d'adoration était une phase de grandes manifestations charismatiques à la manière de Paul et Silas en Actes (16:25). En chantant des hymnes à Dieu, Paul et Silas avaient reconnu les qualités de Dieu et exprimé leur confiance en Lui comme étant celui qui les délivre de l'ennemi (Peterson, 2009:468). Ceci semblerait être la raison pour laquelle les membres de la CEM associent la délivrance, les guérisons à l'adoration (louanges et autres services). En réalité, ils ne louent pas simplement parce que Dieu les a sauvés de la mort éternelle, mais parce qu'ils croient également que pendant le moment d'adoration et des louanges, Dieu descend parmi eux et délivre ceux qui sont sous l'influence des esprits maléfiques.

Ainsi, les cultes organisés au sein de la CEM concernaient tout le monde. Ils donnaient la liberté d'adorer et de chanter des louanges à Dieu dans leurs propres formes culturelles et contextuelles pertinentes. En fait, cette dimension révèle que les membres de l'église acceptent sincèrement les manifestations spirituelles parmi eux, et tout ce que Dieu fait devient la raison de leur dévouement à son service et un moment de la célébration.

3.5.1.2 Le temps de la prédication

Dans nos nombreuses participations à des rencontres (2009-2018), nous avons observé quelques éléments pertinents. Le temps de la prédication est également l'un des moments importants de la spiritualité dans les églises fondées par la CEM. Les messages sont bien sûr basés sur les thèmes venant de l'Écriture (les passages bibliques), mais les preuves d'appui des sermons proviennent davantage des témoignages. Durant la prédication, l'orateur essaie de persuader ses auditeurs à travers des témoignages. Non seulement il cherche à s'attirer la confiance des auditeurs par ces témoignages, mais il atteste de ce que Dieu a fait dans le passé, et si l'on y croit, alors Dieu réitérera son intervention.

Pendant la prédication, l'orateur peut, sous l'influence du Saint-Esprit, arrêter le sermon, appeler quelqu'un au front et parler prophétiquement de son avenir, de ses problèmes, d'une promesse de bénédiction de Dieu ou autre chose, puis reprendre. Parfois, certains membres manifestent leur attention en criant « Amen », d'autres lèvent leurs bras et certains peuvent s'exalter jusqu'à parler en langues. En fait, le moment de la prédication semble être une phase de bénédictions. Bien que le temps de la prédication puisse être la phase de bénédiction, il n'est pas permis apparemment dans les églises fondées par la CEM, de donner les offrandes à l'orateur pendant qu'il transmet le message. Pourtant en Galates (6:6), l'apôtre Paul exhorte les auditeurs à partager toutes les bonnes choses avec celui qui l'enseigne.

Puisque nous venons de mentionner Galates (6:6), précisons que l'apôtre Paul semble décrire la relation entre les catéchumènes et l'enseignant comme un partenariat. Le mot *κοινωνέω*, qu'il utilise signifie « partager » ou « être partenaire dans ». En fait, l'obligation des auditeurs de la parole est de soutenir les ministres de la parole, encore signalée par Paul en 1 Thessaloniens (2:6, 9); 2 Corinthiens (11:7); Philippiens (4:10); 1 Timothée (5:17-18) et 1 Corinthiens (9:11). Néanmoins, que signifie partager toutes les bonnes

choses (Galates 6:6) ? Paul était-il intentionnellement ambigu, voulant inclure, d'une manière voilée, les aspects matériels dans le partenariat entre ceux qui sont instruits et le maître ?

En fait, deux interprétations peuvent se dégager de cette injonction, selon que l'on comprenne l'impératif *κοινωνετω* dans un sens actif ou passif. D'une part, au sens passif, Paul encouragerait la personne à partager toutes les bonnes choses que l'enseignant transmet dans l'enseignement. Ces bonnes choses seraient alors de nature spirituelle. Dans ce cas, Paul se réfère aux gentils qui partagent dans les bénédictions spirituelles des juifs (Romains 15:27) (Moo, 2000:382). D'autre part, au sens actif, le message de Paul serait que celui à qui l'on enseigne est responsable de partager avec celui qui enseigne toutes les bonnes choses. Dans ce cas, toutes les bonnes choses seraient les biens matériels.

En effet, la ressemblance du langage dans les passages, 1 Thessaloniens (2:6, 9); 2 Corinthiens (11:7); Philippiens (4:10); 1 Timothée (5:17-18) et 1 Corinthiens (9:11) et Galates (6:6) ne laisse aucun doute sur le fait que l'apôtre Paul parle certainement de l'assistance avec des biens temporels (Lightfoot, 1874:218). Elle permet également de mieux expliquer pourquoi Paul met la responsabilité sur celui qui reçoit l'enseignement plutôt que sur celui qui enseigne (Dunn, 1993:327). Ici Paul voudrait que ceux qui reçoivent la parole soutiennent ceux qui l'enseignent. Les églises de la CEM semblent soutenir la position de Lightfoot et de Dunn. Elles estiment qu'il est tout à fait légitime d'assister tous les serviteurs et particulièrement les prédicateurs de la parole. Toutefois, cette assistance ne doit pas se passer au moment de la prédication, ce serait alors donner la gloire à l'homme plutôt qu'à Dieu.

Quant à la prédication, retenons que la chaire était ouverte à tous, il n'était pas absolument nécessaire d'avoir une formation biblique pour prêcher, mais il faut avoir fait la preuve de la grâce de Dieu. En d'autres termes, les prédications ne sont pas seulement réservées au pasteur de l'église, mais elles sont également accordées aux anciens de l'église, diacres, évangélistes et autres responsables de l'église, et aux visiteurs, pourvu que l'orateur partage la grâce de Dieu qui est en lui (par les phénomènes charismatiques). Comme il sera vu plus loin, cette manière de comprendre le ministère de la prédication, n'est-elle pas l'une de causes qui amènent les déviations des pratiques des dons charismatiques dans ces églises ?

3.5.2 Le pouvoir sur les maladies: une bénédiction et une stratégie missionnaire

La lecture pentecôtiste des événements charismatiques du Nouveau Testament, qui met particulièrement l'accent sur Luc-Actes et 1 Corinthiens (12 et 14), affirme sa doctrine. Elle mène également vers une compréhension de soi en tant que pentecôtiste. En effet, il est accepté dans les églises fondées par la CEM que le salut exprime la notion intégrale. Selon ces églises, le salut contient en lui-même l'idée de la délivrance des péchés et de ses conséquences, de la libération des oppressions démoniaques et de la guérison de toutes sortes de maladies, y compris les maladies physiques (cf. Base de foi) (Womersley, s.d.:174). Dans cette base de foi, le péché est présenté comme la première cause des maladies parmi les hommes.

Dieu a créé l'homme à son image et dans le but de vivre une relation avec lui (Genèse 1:27; 2:15-17). La chute détruit cette relation et injurie Dieu (Genèse 3:1-13). Dieu envisage tout de suite le rétablissement de la communion (Genèse 3:15). Jésus en sera l'accomplissement par son œuvre réconciliatrice (2 Corinthiens 5:18-21). Sur la base de l'œuvre de réconciliation de Jésus-Christ, Womersley démontre que par la mort expiatoire de Christ sur la croix, tout ce qui est survenu comme le résultat de la nature pécheresse a été enlevé. Womersley a établi une relation entre la guérison et le pardon des péchés, en évoquant particulièrement les textes de Marc (2:3-11) et Luc (5:17-26).

Marc et Luc signalent que Jésus s'était d'abord concentré sur le pardon des péchés, puis sur la guérison physique. Bien que le malade aspire à un soulagement physique, Jésus semble soulever la question de son autorité en pardonnant les péchés, en présence des scribes, même si cela n'était pas strictement nécessaire. Comme le souligne France (2002:123-126), Jésus était conscient que la maladie de cet homme était directement imputable à son péché. Ainsi, la guérison physique du paralytique prouve que le Fils de l'Homme possède également l'autorité de pardonner les péchés, la guérison physique devient alors un gain. Cette représentation de Jésus, dans laquelle les malades sont guéris, les démoniaques délivrés des puissances hostiles omniprésentes, les péchés sont pardonnés, est bienvenue en RDC, singulièrement dans les églises fondées par la CEM. C'est dans cette logique que les membres de la CEM soutiennent qu'être guéri physiquement est l'un des bénéfices ou l'une des bénédictions que Dieu donne à ceux qui sont pardonnés, qui croient au nom de son Fils.

Effectivement, tous ceux qui exercent le ministère sont connus sous le nom de *Mulombi* ou *Balombi*²⁹, *mwingidi* ou *mbengidi*, *mutumishi* ou *batumishi*: qui signifie serviteur ou des serviteurs, prophète ou les prophètes. Les membres pensent que ceux qui ont connu la guérison doivent partager leur expérience de ce que Dieu a été capable de faire. L'expérience de la guérison divine d'un membre charismatique (pasteur ou quelqu'un d'autre), dans cette association missionnaire, est un point de départ pour le ministère officiel de l'église toute entière. Ceci est encouragé dans le but d'attirer un grand nombre de personnes à croire en Dieu et à Lui faire confiance. Ainsi, lorsque les membres de la CEM priaient pour la guérison divine, ils se référaient à ce que Dieu a déjà fait dans le groupe, ils étaient alors assurés de la puissance de Dieu pour redonner la santé.

En réalité, le ministère de guérison ainsi établi dans cette association missionnaire n'avait pas seulement profité aux chrétiens membres de l'association, mais également aux non-chrétiens qui étaient guéris. Ngandu Mpiana (participant 10: mars 2018) soutient que les guérisons divines sont importantes dans l'église, elles constituent un moyen de gagner les non-chrétiens, parce que Christ n'a pas seulement guéri mais Il a aussi sauvé les pécheurs. Cela se traduit de temps à autre par le fait que les non-chrétiens bénéficiaires de la guérison divine se convertissent et deviennent des membres de l'église. Ainsi donc, en réfléchissant sur cette question de guérison, nous avons remarqué que dans cette association missionnaire (la CEM), la guérison est assimilée à une des bénédictions que les croyants reçoivent après leur nouvelle naissance. Les guérisons divines sont incontestablement aussi une stratégie missionnaire pour gagner les non-chrétiens à Christ.

3.5.3 L'exercice des dons charismatiques et les premiers chrétiens autochtones

Notons que dès les premiers jours de la CEM (une église naissante), les manifestations extraordinaires des dons charismatiques avaient été signalées. Certains membres de la CEM, Burton en particulier, avaient fait preuve des pratiques des dons charismatiques. À plusieurs reprises Burton avait prié pour des personnes qui présentaient des affections physiques, celles-ci avaient été guéries instantanément et délivrées de leurs diverses maladies (Garrard, 2012:12-14). En plus de ce don de guérison, Burton semblait avoir

²⁹ Une appellation qui sera plus utilisée dans le chapitre 5 pour identifier les personnes manifestant les dons charismatiques.

également la parole de connaissance. Lorsqu'un groupe de chrétiens autochtones, membres de la CEM, discutait de problèmes en privé et qu'ils étaient seuls dans un endroit, on relate que Burton pouvait connaître leurs sujets de conversation bien qu'il ait été à distance (Ilunga Kazembe, participant 5: juin 2017).

Par ailleurs, il a été noté précédemment que parmi les autochtones, Petelo Musamfindi (1932), Mutonkole André (1940), Kisonga Bweni Abele (1959), Ngoy Kasambula Mechack (1959), Adishi Mbolela (1967), Mwine Nkimbi et beaucoup d'autres manifestèrent les dons charismatiques, notamment la prophétie, les guérisons, la foi et aussi le don des miracles. Mentionnons ci-après quelques phénomènes charismatiques accomplis par les chrétiens autochtones membres de la CEM:

À Kabizumba (un village situé à 25 kms de Kabondo Djanda), une espèce de poissons pêchés dans la rivière Kivuma provoquaient la mort. Parfois les autochtones entendaient même des voix prononçant des paroles menaçantes sur la rivière. On raconte qu'un jour (vers 1951) le missionnaire Joe W. Robinson prit l'initiative d'aller prier à la rivière emmenant avec lui les autochtones chrétiens, notamment Azola, Andeleo, Widjamo Mateo et quelques autres. Pendant que le groupe priait, un cri comme celui d'une personne évasive, se fit entendre sur la rivière. Dès lors, tous les autochtones pêchèrent les poissons et les mangèrent sans aucun mal. Voyant cela, les attitudes des non convertis changèrent sensiblement et s'intéressèrent à écouter le message sur Jésus. Plusieurs personnes rencontrées à Kabondo (en septembre 2017), notamment Madame Monga wa Kubeya Marie petite fille de Muke³⁰, Mbuya Ilunga André le fils cadet de Mateo³¹ et d'autres ont confirmé ces événements.

Une autre fois, on relate un événement lié à une sorcière réputée du village Kibila. Cette dame menaçait par son pouvoir de sorcellerie toutes les personnes voulant croire en Christ. Sa menace était telle que les autochtones ne voulaient plus entendre parler de l'église de la CEM dans le village. Un jour, cette femme se présenta devant la porte de l'église en proférant des menaces. Alors qu'elle blasphémait, elle fut frappée par une

³⁰ Muke est l'un de ceux qui supervisèrent la station de Kamashi après le départ de Mme Richardson et Mlle Hodges.

³¹ L'homme de Kabizumba avait subitement été frappé par une force invisible alors qu'il était sur le point de détruire la salle de culte (Burton, 1933:133).

force invisible et devint instantanément folle. Certaines personnes se trouvant sur place confirmèrent l'événement et précisèrent que cette dame mourut quelques années plus tard (2013), quelques mois seulement avant notre premier passage en 2014. Dans le même village, des hommes et des femmes étaient attaqués par les esprits d'un homme qui avait été devin de son vivant, alors qu'ils se rendaient aux toilettes pendant la nuit (Gas6, ancien de l'église de Kibila: août 2017). D'autres étaient attaqués durant la journée quand ils partaient travailler dans leurs jardins. Gas7 (participant: Kibila, août 2017) témoigne que son père aurait rencontré ces esprits sous la forme de Numbi Umpose l'ancien devin, quand il allait aux champs. Le père du participant ne fut pas le seul à le rencontrer, plusieurs autochtones du village rapportèrent que leurs parents avaient eux aussi vu le devin. À cause de ces événements, le village Kibila avait si une mauvaise réputation que ceux des villages voisins n'osaient plus y passer. Numbi Enoke présenta alors à son tour des dons charismatiques. Les témoignages signalent que le Saint-Esprit avait demandé à Numbi Enoke de marcher tout autour du village en invoquant le nom de Jésus-Christ. Les esprits du devin furent anéantis et sa tombe complètement détruite; au même emplacement on traça une route qui mène vers Kipamba dénommée *pita talala Leza i lusa* qui signifie littéralement passe en paix car Dieu est amour (Garrard, 2008).

Boma Kabata Lusense (participant 24: pasteur de la station de Malemba Nkulu, à 52 kms de Mwanza: Kipamba, août 2017), raconte l'événement qui se produisit à Mangi (un village situé au bord du fleuve Congo, dans la Chefferie de Kinkonja). Il témoigne qu'il y fut organisé une rencontre de l'enseignement biblique et de prières qui dura tard dans la soirée. Tandis qu'il faisait nuit, les organisateurs s'aperçurent qu'il n'y avait pas de combustible dans les lampes. Mwine Nkimbi, connu sous le nom de Edi Kibila (l'un des pasteurs organisateurs), leur demanda qu'on lui amène de l'eau. Les jeunes gens allèrent au fleuve puiser de l'eau dont ils emplirent les lampes qui restèrent allumées jusqu'au petit matin.

Si l'on tient compte de ce qui vient d'être révélé, la crédibilité est prêtée à cette revendication dans le Nouveau Testament par le fait des miracles de Jésus et ceux réalisés par les apôtres. Tous les récits dans le Nouveau Testament montrent que la lutte entre les deux économies est une lutte continue. Pour le peuple de l'époque de Jésus, ces délivrances (exorcismes), ces miracles servaient à annoncer l'arrivée et la viabilité du royaume de Dieu. Cet appel visait également à délivrer les femmes et les hommes

des principautés et des pouvoirs. Paul insiste sur le fait que la rencontre avec les démons est spirituelle et non physique, autrement dit militaire, parce que le combat n'est pas contre la « chair et le sang » (Éphésiens, 6:12). Meyer (1884:325-332) admet que le conflit de nos adversaires est un conflit excité et mené non pas par les hommes, mais par les puissances diaboliques (bien que celles-ci utilisent les hommes aussi comme organes de leur hostilité au royaume de Dieu). Par conséquent, la pensée des premiers membres de la CEM sur ce vaste sujet concorde avec le point de vue biblique sur les pouvoirs surnaturels dans le monde dont la Bible affirme l'existence.

Concernant l'existence des pouvoirs surnaturels, Oshun (1998:32-33) estime que dans le récit sur la création, la première intrusion de l'économie satanique dans l'économie divine a été enregistrée et notée avec une sérieuse préoccupation de la part de Dieu (Genèse 3). Il ajoute que la création suprêmement bonne a été corrompue par l'instrumentalisation d'un être spirituel négatif. Satan avait poussé l'humanité à une mauvaise utilisation délibérée du libre arbitre pour assurer la corruption de la création entière (Genèse 3; Romains 8:22). Mais les enseignements bibliques postulent qu'en dehors de Dieu et de Christ, l'humanité est retenue captive dans le domaine de Satan sans aucun espoir d'évasion (Esaïe 49:24; Hébreux 2:3). Pour clore cette section, rappelons-nous que les autochtones connaissaient le monde des esprits et leur pouvoir, il leur était donc facile d'être attirés par le christianisme, d'aspirer à l'effusion du Saint-Esprit et aux dons charismatiques qui l'accompagnent.

3.6 Le pentecôtisme en République Démocratique du Congo

Cette section portant sur le pentecôtisme en RDC, souvenons-nous que ce mouvement chrétien s'était développé dans le pays à travers quatre axes. Premièrement par le sud du pays, au Katanga, à Mwanza. Dans cette partie du pays, le mouvement a été introduit en 1915, par William FP Burton, James Salter et Joseph Blakeney. Deuxièmement, ce fut par Isiro, au nord-est du pays. Après son retrait en 1915, J. Blakeney retourna au Congo belge en 1921 et fonda les Assemblées de Dieu. Le troisième foyer fut implanté à l'est du pays par les missionnaires des Églises Libre sous l'égide de B. Barrat et Lewis Petrus (pasteur à Stockholm en Suède). En fait, en 1921, les Norvégiens et les Suédois entreprirent une expédition dans la partie orientale du Congo. En avril 1921, le couple G. Tollefsen, Hanna Veum et le Suédois Axel B. Lindgren quittèrent l'Europe vers l'Afrique, spécialement pour le Congo belge. En juin de la même année, ils arrivèrent en Tanzanie,

puis traversèrent le lac Tanganyika jusqu'à Uvira. De là, ils reçurent la permission d'aller travailler au Sud-Ouest d'Uvira, précisément à Kashekebwe à Uvira. Enfin, le quatrième axe apparut à l'ouest du pays, à Kinshasa en 1964. Néanmoins, le mouvement prit une bonne expansion en 1965 avec l'arrivée de l'évangéliste Jacques André Vernaux (Kalombo Kapuku, 2015:187-189).

Comme on peut le constater, le pentecôtisme peut avoir de nombreuses significations dans cette vaste région géographique de l'Afrique centrale en raison de ses fondateurs et des différents axes de pénétration. À ce propos, on peut imaginer certaines différences liées aux origines et aux contextes du milieu d'implantation à travers le pays. Assurément, des pratiques pentecôtistes peuvent s'appliquer dans une partie du pays et être inconnues ailleurs. C'est pourquoi, nous pensons que le pentecôtisme en RDC devrait être observé dans une perspective interculturelle; une perspective qui envisage les différents contextes comme des éléments distinctifs, dans lesquels les organes individuels restent engagés tout en contribuant à l'ensemble. Toutefois, malgré leurs différences qui peuvent facilement être liées aux milieux d'implantation et aux fondateurs, les pentecôtistes ont poursuivi des objectifs communs: le salut des âmes et les expériences charismatiques. Par conséquent, les missions pentecôtistes, dans tous les endroits où elles se trouvaient en RDC, avaient connu une expansion rapide, mais aussi de grandes oppositions.

Soulignons que les oppositions aux missions pentecôtistes au Congo belge (RDC aujourd'hui) provenaient incontestablement des organisations religieuses (traditionnelles, voire même chrétiennes) et des autorités du pays. À leur installation au Congo belge, les pentecôtistes avaient stratégiquement mis l'accent sur la proclamation du message du salut accompagné de la manifestation des phénomènes charismatiques. Témoins de plusieurs manifestations, les autochtones étaient convaincus que les missionnaires pentecôtistes possédaient une sorte de fétichisme très puissant qui dépassait celui des guérisseurs et de tous les membres des sociétés secrètes (Garrard, 2008:20). D'ailleurs, les guérisseurs et autres organisations traditionnelles étaient irrités de voir à quel point les autochtones adhéraient à la foi chrétienne avec enthousiasme.

Une opposition supplémentaire provenait des autres organisations chrétiennes (catholiques et protestantes traditionnelles). À cette époque, la mission catholique était une association missionnaire nationale subventionnée et favorisée par le gouvernement

au Congo belge (Reardon, 1968:98). Selon Reardon, l'église catholique se trouvait tributaire du pouvoir colonial qui menait des actions dominatrices sur les autochtones (plus fortement pendant la période de la deuxième guerre mondiale). Il était extrêmement difficile pour cette église de ne pas succomber à la tentation d'user de son influence politique contre les autres missions. Par exemple, à Malemba Nkulu, les prêtres catholiques persécutaient avec vigueur les membres de la CEM, provoquant des conflits entre croyants, inventant de fausses accusations contre les évangélistes et les pasteurs (Womersley, 1974).

Les organisations missionnaires protestantes et leurs activités au Congo belge (RDC) sont assez bien connues, toutefois, il faut noter que le premier courant du protestantisme à s'installer dans le pays remonte aux missions historiques du 19^{ème} siècle. Lorsque le mouvement pentecôtiste arriva, les autres confessions protestantes considérèrent qu'il ne possédait pas de base doctrinale légitime (Burton, 1967). Ainsi, elles estimaient inutile d'associer les pentecôtistes au Conseil Protestant du Congo (CPC), bien que le champ fut immensément grand. En dépit de l'opposition du premier courant du protestantisme, les autochtones réagissaient à l'aspect pratique de leur enseignement. Il semble que les premières missions protestantes transmettaient le christianisme comme dans le contexte occidental, pourtant les autochtones vivaient une autre réalité.

Bien que cet aspect conflictuel ait pu être considéré comme une difficulté en raison des nombreuses oppositions, il s'avéra le point fort du pentecôtisme dans le pays. Le fait que l'accent ait été mis sur la Personne et l'œuvre du Saint-Esprit eut pour résultat des guérisons et d'autres conséquences surnaturelles (Garrard, 2009:4); ainsi, les phénomènes charismatiques étaient devenus la solution pour ceux qui vivaient dans un monde d'esprits maléfiques déterminés à détruire et à provoquer constamment des calamités. Par la suite, la doctrine pentecôtiste fut rapidement comprise et acceptée par les autochtones, contrairement à celle du premier courant du christianisme non pentecôtiste qui semblait laisser perplexe face à ce sujet. De plus, de nombreux autochtones avaient estimé que l'approche des missions non pentecôtistes était trop ambiguë concernant la solution aux problèmes de la vie et considéraient que la démarche des premières organisations protestantes était trop détachée de leur vision du monde et des causalités spirituelles (Garrard, 2009:7). À ce sujet Asamoah-Gyadu (2013:30) note que l'un des plus grands problèmes que le protestantisme traditionnel ait connu avec les

autochtones africains était le vide virtuel du culte. Assurément, tout comme ailleurs, les missionnaires non pentecôtistes en RDC n'avaient pas pu reconnaître, ni utiliser certaines dimensions des valeurs de la culture des autochtones.

On le sait, il n'est pas simple de définir une vision du monde dans une culture, car, en tant qu'hypothèse sous-jacente, elle fonctionne sous les aspects observables de la culture. Contrairement à la définition philosophique, la vision du monde pour un missiologue est un noyau au plus profond de la culture (Hiebert, 1985:42). Autrement dit, la fonction de la vision du monde est d'intégrer chaque culture respective en organisant les idées, les sentiments et les valeurs en une seule conception unifiée. En fait, c'est par la vision du monde qu'un groupe de personnes pose des actes sur la nature et les utilise pour organiser sa vie, ajoute Hiebert (1985:48). C'est en ce sens que la conception de la cosmologie a aidé les Africains à mieux comprendre le concept chrétien des pouvoirs (Mbiti, 1986). Il est alors probable que dans son évangélisation, la CEM profita des avantages considérables que représente l'importance accordée à ces aspects du pouvoir, spécialement aux guérisons divines.

Nous pouvons souligner que le message annoncé, avec un accent particulier mis sur les dons charismatiques, semble aider à combler le fossé entre la religion traditionnelle et la foi chrétienne. Comme le note Oshun (1998:48), les manifestations charismatiques sont les preuves qui soulignent les changements majeurs; passant d'une humanité affaiblie par les dominations à une humanité transformée dans les domaines de la purification morale, de la guérison corporelle et de la réintégration spirituelle. C'est pourquoi, même aujourd'hui nous estimons que l'approche des pentecôtistes devrait continuer à fournir les réponses aux questions existentielles recherchées, les délivrances et les guérisons. Bien qu'ayant évolué indépendamment et dans divers endroits, tous les foyers du pentecôtisme en RDC étaient en rivalité permanente avec les belligérants (gouvernement belge, guérisseurs traditionnels et autres) mais persévérant dans leurs enseignements.

Pendant cette période post-missionnaire, il n'est pas facile de décrire la nature précise de la doctrine du pentecôtisme en RDC. Dans certaines parties du pays, le pentecôtisme semble insaisissable lorsqu'il s'agit de ses pratiques des dons charismatiques. En vérité, prétendre à l'analyse de leurs pratiques en couvrant tous les aspects dans ce travail correspondrait à décrire les multiples têtes d'un dragon mythique.

3.7 Conclusion partielle

Le chapitre a évoqué les motifs théologiques des pratiques des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM. Il a d'abord établi l'histoire de la naissance du pentecôtisme en République Démocratique du Congo et la fondation de la CEM. Nous avons ensuite examiné les enseignements sur la doctrine biblique de la Trinité et leur compréhension par rapport à la *missio Dei*, afin d'évaluer missiologiquement l'expérience des *χαρίσματα* dans les églises fondées par cette association missionnaire.

De cette étude, il s'est dégagé ce qui suit:

1) Le pentecôtisme dans le grand Katanga et parmi les Basongye de l'ancien Kasaï Oriental est l'œuvre des missionnaires britanniques William FP Burton et J Salter qui fondèrent la *Congo Evangelistic Mission* (CEM) à Mwanza. Il est marqué par l'événement du 20 janvier 1920, appelé « Pentecôte Luba ». À cette date, plusieurs autochtones furent remplis du Saint-Esprit et parlèrent en d'autres langues audibles jamais apprises. On a démontré dans cette étude que malgré l'existence de plusieurs autres tribus en RDC, en particulier dans le grand Katanga, le peuple Luba du grand Katanga compose l'espace fondamental de la naissance et de l'influence du pentecôtisme en RDC.

2) On a établi que la CEM considère la Trinité non pas comme une doctrine sur la nature abstraite de Dieu, mais sur Sa vie en relation avec les hommes. Le Dieu trinitaire s'était engagé à élaborer un plan de salut, de guérison et de rédemption (Jean 3:16; Romains 6:23; 8:21), par son amour inconditionnel qui appelle à la repentance de tous (Actes 17:30). La Trinité n'est pas absorbée dans le Père, ni dans le Fils et moins encore dans le Saint-Esprit, mais chaque personne de la Trinité est impliquée dans la mission et dans la manifestation de la rédemption. En ce sens, on a soutenu que l'œuvre de la rédemption avait été divisée au point que l'on devrait décrire le Père comme le créateur, le Fils comme exécuteur du testament et le Saint-Esprit comme Celui qui applique ce que le Fils a accompli.

3) Enfin, nous avons soutenu dans ce chapitre que les rencontres dans les cultes étaient l'occasion pour les membres d'adorer librement leur Dieu dans leur propre contexte culturel et leurs réalités. Les différents moments des cultes permettaient aux membres de montrer leur obéissance à Dieu et de recevoir de Lui la grâce dont ils avaient vraiment besoin dans leur marche quotidienne de la foi. C'est dans ce contexte que les guérisons

divines et les délivrances étaient perçues comme des stratégies pour gagner les non-croyants à Christ, mais aussi des bénédictions pour les croyants. Le chapitre suivant se concentrera sur l'analyse de quelques textes qui parlent des pratiques des dons charismatiques (guérison, délivrance, exorcisme et prophétie), dans le Nouveau Testament.

CHAPITRE 4 : LES DONS CHARISMATIQUES ET LES BUTS MISSIOLOGIQUES DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

4.1 Introduction

Il y a quelques années lors de nos rencontres avec les pasteurs des églises fondées par la CEM, successivement à Mwanza (2012), à Ankoro (2015), à Kitenge/Kabongo (2016) et à Lubumbashi (2017), différentes questions semblaient venir à l'esprit de nos auditeurs. Ils s'interrogeaient sur certaines pratiques charismatiques actuelles liées à la guérison divine, à la délivrance (exorcisme) et à la prophétie, en ces termes: Comment les textes bibliques analysent-ils la fidélité de certaines pratiques liées aux dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM ? Quelle est leur signification dans le Nouveau Testament ?

Souvenons-nous que le chapitre précédent a rappelé que la CEM est la première association pentecôtiste en RDC. Depuis sa fondation à Mwanza (RDC), elle encourageait la manifestation des phénomènes charismatiques à différents moments des cultes. Ainsi, le moment des cultes permettait aux membres d'expérimenter les phénomènes charismatiques, notamment le baptême du Saint-Esprit, les guérisons divines, les délivrances (exorcisme) et la prophétie. Pour revenir aux préoccupations mentionnées ci-dessus et afin d'envisager des réponses, le présent chapitre s'intéresse à l'étude de quelques textes concernés par la pratique de certains dons charismatiques dans le Nouveau Testament.

Pour y parvenir, le chapitre esquissera d'abord les caractéristiques pneumatologiques générales contenues dans Luc-Actes, en passant évidemment en revue les différences avec les autres auteurs, en particulier Paul et Jean, sur la question fondamentale de la doctrine du Saint-Esprit. Ensuite, comme annoncé, le chapitre se focalisera sur l'analyse de quelques textes concernés par les pratiques charismatiques liées aux guérisons, délivrances (exorcisme) et prophétie, desquelles résultent les différents événements missiologiques incontestables dans le Nouveau Testament. Les résultats de cette étude serviront de support au chapitre suivant dans l'examen des pratiques actuelles liées aux dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM.

4.2 Les caractéristiques pneumatologiques dans Luc-Actes

Parmi les auteurs des livres du Nouveau Testament, Luc a donné une importance centrale à l'œuvre du Saint-Esprit (Marguerat, 2002:109). Toutefois, dire que l'œuvre du Saint-Esprit se déroule en un endroit plus central dans les écrits de Luc ne signifie pas nécessairement que le reste du Nouveau Testament est silencieux à son égard. Hormis Luc-Actes, Paul et Jean sont les deux autres auteurs qui développent également une pneumatologie du Nouveau Testament.

En effet, la pensée paulinienne semble situer le Saint-Esprit comme le fondement de la foi d'une part: Nul ne peut dire Jésus est Seigneur si ce n'est par le Saint-Esprit (1 Corinthiens 12:3), et d'autre part comme la norme de l'existence chrétienne, la loi de l'Esprit (Romains 8:9). Dans Romains (8:9), Paul fournit ce qui se rapproche le plus de la définition d'un chrétien. Ici, le Saint-Esprit est la vie du chrétien, c'est-à-dire la vie de Dieu dans le chrétien. La théologie de Paul à ce sujet est claire et simple; parce que les croyants ont reçu le Saint-Esprit, ils sont maintenant fils de Dieu: « vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit, en supposant que l'Esprit de Dieu demeure en vous, si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, cette personne ne lui appartient pas ». Jean, pour sa part, développe sa pneumatologie dans le cadre du discours d'adieu: le Paraclet qui actualise l'enseignement de Jésus (Jean 14:25-26); il révèle le Fils (15:26-27), glorifie le Fils et mène à la plénitude de la vérité (16:13-15), enfin le Saint-Esprit a une fonction de Jésus. De plus, le Jésus johannique explique, de façon discursive, la relation qui lie les croyants au Saint-Esprit.

Quant à Luc, il ne mentionne pas l'idée que le Saint-Esprit bâtit la foi ou glorifie le Fils. En revanche, il montre continuellement que le Saint-Esprit dirige les apôtres, s'empare des communautés, incite à l'action, parle, ordonne, interdit et ainsi de suite. Quel est donc le profil du Saint-Esprit selon Luc-Actes ? Quelles sont les caractéristiques distinctives, celles qui sont proches de Paul ou de la compréhension de Jean ?

Luc fait passer une sorte de message théologique par le biais d'un récit d'histoire pour signaler qu'il fait de l'histoire et de la théologie. Bien sûr, Luc n'est pas du tout un théologien au sens strict du terme (peut-être Paul ne l'est-il pas non plus). Luc n'est pas non plus un penseur créatif du niveau de Paul ou de Jean, mais il le fait (Zwiep, 2007:129). Néanmoins, il a une opinion sur certaines questions de foi, il désire

indubitablement convaincre ses lecteurs de certains points de vue du Saint-Esprit, de la vie chrétienne, de la communauté chrétienne (l'Église). En fait, l'originalité de Luc est précisément qu'il raconte l'œuvre du Saint-Esprit dans l'histoire. Paul soutient cette allégation, du moins dans la crise corinthienne (1 Corinthiens 12:7-11). Luc n'explique pas le Saint-Esprit, il le démontre à l'œuvre. Il ne parle pas seulement du Saint-Esprit, il le montre en action. Marguerat (2002:110) corrobore cette idée en précisant que Luc le narrateur a utilisé le seul outil à sa disposition, il a souhaité établir le rôle du Saint-Esprit. Luc a fait du Saint-Esprit un personnage de son récit, en la personne de Paul, d'Étienne et de Pierre, mais tout en accordant au Saint-Esprit une place éminente dans la hiérarchie des personnages, poursuit Marguerat. Cela signifie que Luc présente moins le concept qu'une pragmatique du Saint-Esprit. Incontestablement, cette opération n'est pas théologiquement innocente car il s'agit de situer le Saint-Esprit dans la scène du récit et de l'inscrire dans le programme d'un Dieu qui intervient dans les affaires humaines. Le pragmatisme du Saint-Esprit traduit et inspire ici une expérience avec Lui. En clair, le Saint-Esprit n'est pas un simple additif mais plutôt la condition *sine qua non*, l'ingrédient indispensable de la vie chrétienne (Fee, 1991:111). Il n'est pas une simple donnée théologique, il est plus précisément vécu comme une expérience puissante et présente dans la vie.

En effet, Luc a rejoint la situation des premiers chrétiens efficaces qui étaient habités par le Saint-Esprit, vivant à ses côtés, engagés à proclamer la parole accompagnée des phénomènes charismatiques, plutôt qu'à promouvoir un simple enseignement sur le Saint-Esprit. C'est précisément dans ce contexte que l'on peut comprendre le ministère de Jean-Baptiste. Jean le Baptiste était rempli du Saint-Esprit depuis sa naissance (Luc 1:15), il a grandi et est devenu fort par le Saint-Esprit (Luc 1:80), indiquant ainsi un renouvellement de la tradition prophétique. Quoi que l'on dise du Nouveau Testament, en particulier du début de l'Église, Luc perçoit une Église composée avant tout de personnes remplies du Saint-Esprit et dans laquelle les manifestations des dons charismatiques sont visibles. C'est dans ce contexte que l'œuvre et la manifestation du Saint-Esprit pourront être comprises dans l'Église et dans le Nouveau Testament en général.

4.3 Manifestations charismatiques dans le Nouveau Testament

D'une manière générale, plusieurs manifestations charismatiques se ressemblent en style et en structure dans le Nouveau Testament. Elles exigent un besoin urgent, bien identifié afin d'être satisfait. C'est ce qui justifie la présence des guérisons et des délivrances (exorcismes) comme une préoccupation dans le ministère terrestre de Jésus. L'émerveillement et l'étonnement sont également exprimés par tous ceux qui perçoivent ce qui se manifeste. C'est en ce sens que Peterson (2009:166) soutient que les manifestations charismatiques restent les signes du salut messianique promis, la preuve de sa disponibilité en vue d'être apprécié dans le présent.

De la même façon, les manifestations charismatiques illustrent la manière dont le pardon de Dieu parvient à ceux qui ont besoin du salut (Actes 2:27-29; 10:43-46). De toute évidence, c'est en ce sens que l'œuvre de la croix avait accompli le relâchement de l'emprise de la maladie sur le corps physique de l'homme. Cette allégation est mise en évidence dans Romains (8:11). Paul note avec assurance que l'Esprit de celui qui avait ressuscité Christ rendra vivant les corps mortels, parce que cet Esprit demeure en vous. La présence de Christ intérieur par son Esprit est la garantie de la vie du croyant. Bien que les corps physiques des croyants soient soumis à la mort, leurs esprits jouissent déjà de la vie (Mounce, 1995). De fait, la vie est la récompense de la justification puisque la mort est une conséquence du péché. La mort est l'absence de Dieu, mais la vie est un droit devant lui. Tout au long de ses écrits, Paul établit un lien étroit entre la résurrection du Christ et celle de ses disciples (2 Corinthiens 4:14; 1 Corinthiens 6:14; 1 Thessaloniens 4:14).

Revenons à Romains (8:11). En réalité, la condition préalable à la résurrection est la présence de Christ intérieur. Ce qui signifie dire que l'Esprit de Christ (qui habite dans le croyant) est le moyen par lequel Dieu donne la vie. Puisque c'est le cas dans la vie des croyants alors Dieu qui a ressuscité Jésus des morts donnera la vie à leurs corps mortels. Non seulement l'esprit du chrétien a été rendu vivant (verset 10), mais avec le temps le corps (maintenant sous la malédiction de la mort) sera aussi ressuscité. Non seulement l'Esprit intérieur est la garantie de la résurrection future du croyant, mais il est aussi un accréditeur de la guérison physique présente.

4.3.1 Les guérisons miraculeuses: quelques pratiques

La guérison dans ce contexte concerne le rétablissement de la santé par la prière. Presque tout le monde s'intéresse aux dons des guérisons puisque le besoin est si répandu. C'est l'un des dons les plus bénéfiques pour l'homme dans cette vie et le plus largement accepté. Il prend de multiples formes dans le Nouveau Testament. Non seulement dans les Évangiles, mais aussi dans les Actes et les Épîtres, la guérison est un signe de la puissance du royaume de Dieu. Le Seigneur Jésus a mis ce ministère en évidence, puisque 90% de son ministère sur terre semble avoir été consacré à la guérison des malades. L'apôtre Paul le mentionne trois fois dans 1 Corinthiens 12 (9, 28 et 30) et, dans tous les cas, il utilise une double forme plurielle: *χαρίσματα ἰαμάτων*, *charismata iamatōn* (dons pour ou de guérisons). La forme plurielle de ce don indique clairement qu'il existe différents types de guérison. C'est pourquoi nous voudrions présenter une perspective missiologique générale et plus large de quelques pratiques liées aux guérisons divines dans les évangiles, c'est à dire de l'imposition des mains, de l'usage de la parole et des substances physiques dans la guérison divine.

4.3.1.1 L'imposition des mains: pratique des guérisons divines

L'action d'imposer les mains aux malades dans le Nouveau Testament est soulignée par certains concepts notamment: *χεῖρα ἥψατο*, *cheira èpsato* et *χεῖρα ἐπιτιθήμι*, *cheira epitithèmi*. En effet, *χεῖρα ἥψατο* se traduit par: toucher avec la main ou prendre dans la main. Il s'agit en fait d'une action de remettre ou de transmettre quelque chose à quelqu'un (Liddell, Scott, Jones et McKenzie, 1996:1984). Le concept symbolise également un déploiement du pouvoir de guérir les malades (Matthieu 8:2-3; 9:18; Marc 1:41; 6:5; 7:32; 8:23-25; 16:18; Luc 5:12-16). Mais, lorsque la forme est causative, *χεῖρα ἥψατο*, *cheira èpsato* est compris dans certains cas comme le rétablissement de quelqu'un dans son droit ou bien faire en sorte que quelqu'un ait quelque chose (Louw et Nida, 1996:566).

S'agissant de *χεῖρας ἐπιτιθήμι*, *cheira epitithèmi* (poser la main ou mettre la main sur) en Marc (10:13); Actes (6:6; 8:19; 13:3; 19:6); 1 Timothée (5:22), ces concepts soulignent principalement une sorte de bénédiction spirituelle ou une inauguration de quelque chose. Puisque nous avons évoqué la bénédiction spirituelle, il faut noter qu'en trois occasions dans le livre des Actes des Apôtres, la réception des dons du Saint-Esprit est

liée à l'imposition des mains (Actes 8:17; 9:17; 19:6). Une procédure qui a un précédent dans l'Ancien Testament (Deutéronome 34:9); bien que *χειρας ἐπιτιθήμι*, *cheira epitithèmi* note davantage un déploiement du pouvoir de guérison (Luc 4:40; 13:13; Actes 9:12, 17; 28:8).

Concernant l'imposition des mains aux malades, les arguments d'appui à cette pratique sont très clairs et inéluctables dans le Nouveau Testament. Citons par exemple la purification des lépreux (Matthieu 8:2-3; Luc 5:12-16; 17:11-19), les malades de Génésareth (Matthieu 14:36), la femme qui était courbée (Luc 13:11-13) la femme qui souffrait d'une perte de sang (Marc 5:30; Luc 8:46) et d'autres. Pour commencer, examinons la guérison des lépreux mentionnée dans Matthieu (8:2-3) et dans Luc (5:12-16; 17:11-19).

La lèpre était une maladie de la peau très redoutée dans le monde antique. Il est important de se rappeler que le monde antique n'avait accès à aucun de nos médicaments, par conséquent une épidémie de cette maladie contagieuse était une grande menace. Elle était à tous points de vue une maladie la plus effrayante. Dans ses aspects physiques, c'est une pustule blanchâtre, rongant la chair, attaquant membre après membre, et rongant à la fin même les os. Elle est accompagnée de fièvres brûlantes, d'insomnies et de cauchemars, sans espoir de guérison. Telles sont ses caractéristiques physiques et la mort est certaine.

Du point de vue social, en raison de la nature excessivement contagieuse de la maladie, le lépreux est séparé de sa famille et n'a d'autre compagnie que celle des autres aussi malheureux que lui. Les lépreux vivaient habituellement en groupe, à une certaine distance des habitations humaines (2 Rois 7:3; Luc 17:12). De plus, cette menace sociale devait être gérée par des règles de pureté qui excluaient les contaminés de manière à ne pas mettre en danger la vie des communautés (Brueggemann, 2000:332). Bien qu'une approche de la lèpre par la pureté puisse être considérée comme primitive, il est important de reconnaître que la riposte contemporaine à l'infection par le VIH/SIDA, la fièvre à virus Ebola (en RDC et ailleurs) est, d'une manière parallèle, motivée par la peur couplée à l'insécurité et à l'ignorance.

Matthieu (8:2-3) signale que le lépreux s'approcha (*προσελθὼν*, vint à lui ou fut venu là où Jésus marchait) et s'agenouilla, implorant ainsi Jésus pour sa purification, malgré la

considération de la loi en Israël. Par cet acte, le lépreux avait manifesté la reconnaissance de la puissance et de l'autorité de Jésus. L'expression *προσελθὼν προσεκύνει* (venir et s'agenouiller) fait souvent référence à une forme rituelle d'adoration. Même si Marc (1:40) a un terme différent (*γονυπετέω*, se jeter), il indique néanmoins que le lépreux s'agenouilla devant Jésus. En d'autres termes, il tomba sur sa face (Luc 5:12).

Tomber sur sa face exprime implicitement l'adoration du Seigneur (*κύριε*) qui se fonde sur la reconnaissance d'une puissance supérieure (Louw et Nida, 1996:738). L'emploi du terme *κύριε* reflète la désignation de Jésus dans l'Église primitive comme étant celui que Dieu a élevé comme étant le Seigneur (Actes 2:36; Romains 1:4; Philippiens 2:11) et indique aussi que Jésus exerçait déjà les fonctions du Seigneur pendant son ministère terrestre (1 Corinthiens 7:10, 12, 25; 9:5, 14; Hébreux 2:3; Jean 4:1; 6:23; 11:2; 20:2, 13). En fait, c'est un acte ultime qui témoigne de la dépendance d'un juif à la compassion de Dieu. De la part de la personne désespérée, c'est également la manifestation d'une grande confiance et d'une grande abnégation (Keener, 2009:260). Après avoir entendu les supplications du lépreux, Jésus fut ému de compassion, étendit la main, Il le toucha. Et aussitôt sa lèpre fut purifiée. Le corps qui était rongé, les doigts et les orteils qui étaient tombés, les plaies brutes qui se répandaient sur le corps ont été instantanément restaurés dans une parfaite santé. En fait, Jésus touchait parfois ceux qu'il guérissait (Luc 4:40). L'acte de toucher semble exprimer ici sa volonté et en même temps montrer l'acceptation et le renforcement de la foi du malade. Ce qui veut dire que souvent le miracle est d'abord accompli par la volonté compatissante de Dieu et peut exiger ensuite de la foi du malade.

S'agissant des malades de Génésareth, Matthieu (14:34-36) et Marc (6:53-56) soulignent que les gens de la place reconnurent Jésus et le prièrent de permettre à leurs malades de toucher son vêtement (Matthieu 14:31-33; Marc 6:51-52). Le verbe *ἐπιγινώσκω*, (reconnaître ce que l'on est ou connaître sûrement ce que l'on prétend être) souligne dans ce cas que les gens de la ville l'avaient reconnu comme étant Celui qui guérit. Ainsi, il nous reste à imaginer comment les gens ont pu reconnaître Jésus. D'une part, il est probable que certains l'avaient déjà vu ou encore entendu auparavant, d'autre part, il semble que c'est le langage en Marc (6:33-37) qui fit écho. La foule semble avoir été préparée par le fait que cinq mille personnes avaient été nourries.

Dans Matthieu (14:35-36) les hommes ne se sont pas précipités comme dans Marc (6:55) mais ils envoyèrent des messagers³². Ils implorèrent (*παρεκάλουν*, demandèrent, exhortèrent, persuadèrent) Jésus que leurs malades touchent les bords de son vêtement: un langage proche de celui de Marc (6:56). Matthieu conserve l'intérêt de Marc à faire référence au langage de la femme qui souffrait de l'hémorragie persistante (Matthieu 9:21; Marc 5:25). Le fait d'être en contact avec le vêtement de Jésus (qui peut apporter la guérison) peut être considéré comme étant renforcé par l'expérience de la femme. Cette idée est peut-être présente et peut élargir l'imagination à la lumière des guérisons précédentes. De ce fait, cette confiance accrue relève certainement de la foi de ceux qui les avaient conduits à Jésus.

L'attitude de la femme qui souffrait d'une perte de sang montre nettement que l'initiative de toucher le vêtement de Jésus venait d'elle. Par son attitude, il est clairement démontré qu'il ne lui avait pas été demandé, et encore moins qu'elle ait été obligée par Jésus, de toucher à son vêtement pour être guérie. D'ailleurs, la question de Jésus semble le prouver: *τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων;* (qui a touché le vêtement ?) (Matthieu 14:36). Pour certains cette question donne l'impression que Jésus n'était pas conscient de l'accomplissement de la guérison de la femme. C'est le contraire, note Geddert (2001:120). Comme nous, Geddert croit fortement que Jésus était conscient de la guérison. Jésus semble avoir une connaissance intérieure semblable à d'autres occasions rapportées dans Marc (2:8; 3:5; 12:15). Ainsi, Il ressentit quelque chose. Conformément à la déclaration de Geddert, l'expression *αὐτοῦ δύναμιν ἐξεληθοῦσαν ἐπιστροφείς*³³ (une force est sortie) semble montrer que Jésus avait senti le toucher de la femme, compris sa signification, puis avait même consenti à la guérir. On peut par conséquent estimer que la question de Jésus ne doit probablement pas être considérée comme un manque de connaissance de sa part (Blight, 2012:265) mais comme une

³² *Περίχωρος*, la région environnante convient mieux que la région (*χώραν*) de Marc. *Καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ αὐτῷ αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας*, et ils lui ont apporté tous ceux qui étaient malades; répète exactement une partie de Matthieu (4:24), qui a déjà été reprise en Matthieu (8:16).

³³ *Αὐτοῦ δύναμιν ἐξεληθοῦσαν ἐπιστροφείς* doit être traduit avec soin, car une fois rendu littéral l'expression peut entraîner une distorsion du sens du passage. Par exemple, une interprétation littérale indiquerait que Jésus avait perdu sa force, c'est-à-dire qu'il était devenu impuissant. Dans une autre langue, cette expression de « pouvoir sortant d'une personne » est une façon euphémique, mais courante, de parler de la fonction masculine dans les rapports sexuels. Il serait donc préférable de procéder à certaines adaptations, de parler par exemple de « pouvoir de guérison » (Bratcher et Nida, 1993:174-175).

stratégie missiologique, une tentative d'attirer la femme vers Lui, afin d'honorer sa foi. Ainsi, Jésus ignore ici le raisonnement des disciples, il semble qu'il ait été amené à ne pas tenir compte des préceptes lévitique interdisant tout contact avec les personnes déclarées souillées (Newman et Stine, 1992:221). Autrement dit, le besoin du malade prime sur les conventions, comme pour le cas du lépreux, et Jésus montre ainsi son mépris sur l'interdit social et rituel, en manifestant sa compassion. Jésus projeta autour d'elle son regard, jusqu'à ce que la femme qui l'avait touché fasse un pas en avant vers Lui: c'est une manière de manifester publiquement la foi autrefois cachée (Gedder, 2001:120). La femme se voyant découverte, se jeta tremblante aux pieds de Jésus. En clair, l'initiative était venue de la femme elle-même: si je puis seulement toucher ses vêtements je serai guérie (sauvée ou délivrée), *ἐὰν ἄψωμαι κἄν τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι* (Marc 5:30). Lorsque Jésus conclut que la foi de la femme a conduit à sa guérison, tout soupçon de magie se dissipe (Shogren, 1992:51). À ce stade, l'imposition des mains sur les malades est encore une fois un acte de compassion, comme élément composite à la mission.

Puisque nous avons évoqué la compassion, il est important de rappeler un cas vécu. En août 2014, nous avons eu l'occasion d'assister à la guérison d'un jeune homme d'environ 32 ans à Kyoni dans le territoire de Manono en RDC. L'état de cet homme semblait indiquer de multiples handicaps, à la fois physiques et sociaux, l'immobilisant régulièrement. Il était soi-disant impuissant sexuel depuis son enfance et ne pouvait pas se marier. De fait, le jeune homme semblait vivre dans la honte et l'humiliation car, dans la culture Luba du Katanga, l'impuissance sexuelle pour les hommes est une ignominie. En dépit de cette considération, il s'approcha et s'agenouilla seul devant toute l'assemblée.

Cet épisode fut singulièrement stupéfiant. En effet, deux pasteurs, l'un du village de Kaseba (dans le territoire de Malemba Nkulu) et l'autre responsable de l'église de Kyoni, manifestèrent une forme de compassion envers le jeune homme, ils imposèrent leurs mains sur sa tête et prièrent. L'homme tomba et roula à terre immédiatement; lorsqu'il reprit ses esprits, il manifesta une telle sensibilité qu'il fut éloigné de l'assemblée de manière à ne pas scandaliser la foule. L'instantanéité de ce phénomène semble similaire à la guérison miraculeuse du lépreux et de la femme souffrant d'hémorragie dans les évangiles.

Pour le lépreux, Jésus avait confirmé sa demande en lui tendant la main et en le touchant (*καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἤψατο αὐτοῦ λέγων θέλω*). Si l'on compare la situation de la femme et du lépreux, on peut dire que ce jeune homme avait manifesté la foi d'être guéri en surmontant les obstacles: la honte et l'incertitude. On peut facilement imaginer le résultat qui n'est autre que la transformation effective de sa condition d'ignominie à celle de la restauration.

Le terme restauration (*ἀνορθόω*) est également utilisé en Luc (13:11-13), lors du redressement de la femme infirme (courbée). Toutefois, dans ce récit qui concerne la femme qui était courbée depuis dix-huit ans, Luc place *εἶπεν αὐτῇ* (il dit) à côté de *γύναι, ἀπολέλυσαι* (femme, tu es délivrée), ce qui illustre une construction sans pareille de l'événement. Luc montre clairement que la guérison s'était réalisée immédiatement (*παραχρῆμα*) par la parole et la personne fut restaurée, délivrée et reconstruite (*ἀνορθόω*). La parole guérisseuse et restauratrice s'adresse également à cette femme audacieuse et inébranlable, souffrant d'une perte de sang, en ces termes: « ma fille, ta foi t'a guérie; va en paix » *θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε πορεύου εἰς εἰρήνην* (Luc 8:48).

Une restauration similaire est survenue en septembre 2018 lorsqu'une jeune femme souffrant de cécité organique de longue durée a été guérie pendant la rencontre qui avait été organisée par le pasteur David Banze à Manono. On témoigne que ses yeux avaient été abîmés suite à une rougeole contractée dans son enfance, ils étaient enflés et couverts d'une pellicule. La jeune femme n'avait plus d'espoir de recouvrer la vue. Néanmoins après la prière de toute l'assemblée, avec l'imposition des mains du pasteur Nguba (de Kabongo), la jeune femme a été restaurée en recouvrant la vue devant l'assemblée témoin de la guérison. Ainsi, par cet acte restaurateur, la jeune femme quitta la réunion les yeux parfaitement normaux.

Si on analyse les textes de Matthieu (8:2) et de Marc (1:40; 5:25-29), il était préférable pour Jésus de se laisser toucher ou de toucher le lépreux et de se rendre impur (ou d'être contaminé physiquement) que de laisser ceux pour qui Il est venu, subir l'opprobre. À ce sujet, France (2002.118) note que le contact qui aurait dû rendre Jésus impur a fonctionné dans le sens antinomique. C'est pourquoi, on doit garder à l'esprit que la signification de la pratique d'imposition des mains sur les malades ne doit que se trouver

dans la dimension compassionnelle de la mission et dans le pouvoir restaurateur et intégrateur de Jésus.

4.3.1.2 La parole: pouvoir intégrateur du relèvement des maladies

Plusieurs signaux inspirent la dimension missiologique plus évidente de la guérison des malades par la parole seule. Le premier indice nous est livré par Matthieu et Luc dans la restauration du serviteur du centenier. À ce sujet, Luc (7:3) signale qu'une estafette, composée de quelques anciens des juifs éminents et des amis, intercédait en faveur du centenier. Mais Matthieu (8:6) souligne qu'il alla en personne vers Jésus, tandis que Marc ne le note pas. Cette omission dans Marc est difficile à comprendre, surtout si l'on considère son attention aux miracles de Jésus. On estime que plus de 31 % des versets de son évangile impliquent des miracles d'une manière ou d'une autre, soit 40 % de son récit (Bock, 1994:630-631; Keener, 2011:23). Plus encore, celui de Marc semble être le dernier évangile à être écrit. Malgré cela, on trouve dans la requête du centenier une demande tacite de venir et guérir son serviteur.

Bien que les preuves puissent être mitigées à ce sujet, il semble que le centenier, en tant que Gentil, aurait ressenti n'avoir aucun droit de recevoir une réponse satisfaisante du maître juif. Incontestablement, les Juifs avaient clairement tendance à considérer le contact avec les Gentils comme une contamination du mal. Comme le note Nolland (2005:354-355), Jean (18:28) et Actes (10:28) sont les déclarations les plus fortes qui subsistent parmi beaucoup d'autres. De fait, les anciens des Juifs se présentent devant Jésus en incitateurs, évoquant la valeur personnelle du centenier d'avoir construit leur synagogue (Luc 7:4-5). Ils insistent sur ce point en sa faveur de manière à persuader Jésus. Luc (7:6) précise que Jésus se dirigea vers la maison du centenier suite à l'insistance des anciens des juifs. En raison de la méthode utilisée pour demander de l'aide, la réponse de Jésus remet pratiquement en question l'attitude juive envers les Gentils et dissipe toute incertitude du centenier. En fait, la nature de la réponse de Jésus à la demande du centenier devrait dépendre de la manière dont ce verset est traduit. Pour certains exégètes, le mieux serait peut-être de ponctuer ce verset comme une question, ou encore comme une exclamation interrogative: Vais-je venir le guérir ? (ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν;).

Effectivement, bien que l'on ne puisse pas négliger la force imposante de *ἐγώ* (moi), comme le note Lenski (1961b:325), cela ne veut pas dire que le serviteur mourant du centenier n'avait pas besoin d'être amené auprès de Jésus, ou encore moins que Jésus ne voulait pas qu'il soit amené auprès de Lui; car pour les autres cas, comme celui de Bartimée (fils de Timée: Marc 10:49), Jésus demanda qu'on l'amène. Lorsque Jésus intervient pour guérir le serviteur du centenier, Il ne semble pas tenir compte de son embarras, c'est-à-dire de l'impureté lévitique de sa maison. Il doit alors exprimer la volonté d'y aller. Lorsque Luc (7:6) emploie *μὴ σκύλλου*, l'expression peut être traduite plus facilement par « ne vous dérangez pas ou ne vous donnez pas la peine de venir chez moi ». Ici, comme affirmé par Arndt, Danker, Bauer et Gingrich (2000:933), le centenier manifeste la foi, mais pour Jésus, c'est la grande foi (Matthieu 8:10).

La grande foi du centenier contraste avec la petite foi des disciples (Matthieu 8:26). Parfois ceux dont on s'attend à avoir une grande foi, n'ont que peu de foi, alors que ceux dont nous pourrions nous attendre à ne pas avoir de foi du tout, montrent une grande confiance en Jésus. À cause de la foi, Jésus guérit le serviteur à distance, récompensant la confiance absolue que le centenier avait mise en lui (Campbell, 2008:55-56).

Jésus déclara sa guérison après le constat de la foi manifestée par le centenier. À cette occasion, Jésus mit en garde la foule composée en majorité de juifs censés connaître les bienfaits de Dieu, néanmoins ceux-ci semblaient manifester un manque de foi. Ils seront jetés dans les ténèbres de l'extérieur (*τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*), à cause de leur aveuglement. Ésaïe (6:10) parle en termes d'endurcissement du cœur, d'obturation des oreilles et de fermeture des yeux. La mise en garde soulignait avec fermeté le jugement le plus triste, mais également le plus juste, à propos de l'aveuglement et de la perte. Les Juifs pouvaient bien comprendre car ils savaient mieux grâce aux enseignements que les païens étaient ceux qui sont du dehors (*οἱ ἔξω*). De plus, ce sont les incrédules qui sont des ténèbres de l'au-delà (Esaïe 9:1) (Lightfoot, 2010:163). Mais pour Paul, les ténèbres c'est le présent siècle dans lequel le dieu du mal a effectivement aveuglé la compréhension (2 Corinthiens 4:4). Harris (2005) le confirme en soulignant que son but maléfique est d'empêcher d'obtenir l'illumination qui vient de l'Évangile. Ainsi, l'incapacité à croire c'est le fait d'avoir les yeux aveuglés et l'esprit fermé, littéralement c'est le fait d'avoir le cœur endurci.

Il faut retenir qu'en certaines occasions les malades sont guéris par la foi de celui qui prie, mais la foi de la personne affligée est également importante et même essentielle. À Lystre (Actes 14:8-12) Paul observe attentivement un boiteux et voyant en lui qu'il avait la foi pour être guéri, lui dit d'une voix forte de se tenir debout sur ses pieds. L'ordre de se lever a été donné après qu'il eut compris que le boiteux avait la foi pour être guéri (Talbert, 2005). En fait, la foi du malade est l'obligation minimum; puisque la nécessité pour les affligés d'avoir la foi suggère que le malade pourrait bénéficier d'un enseignement à partir de la guérison pour son édification (Duffield et Van Cleave, 1983:334). C'est pourquoi, pour Bartimée et les autres, Jésus déclara: va ta foi t'a guéri (ὕπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε) (Marc 10:49). Le verbe « guérir » (σωζω) désigne également « sauver ». Le verbe σωζω associe les dimensions physique et spirituelle. Cette interprétation est particulièrement visible dans la guérison de Bartimée; il recouvra la vue et suivit Jésus sur le chemin.

Il en est de même pour la guérison du fils lunatique (Matthieu 17:15-18), de la fille de la femme de Canaan (Matthieu 15:22) et d'autres (Matthieu 9:21-22, 28; 12:10; 17:18; Marc 3:5; 5:28-29, 34; 8:25; Luc 6: 10; 7:7, 10; 8:2, 36-39, 47; 14:3; Jean 5:4, 6, 9,10-15; 7:23; Actes 3:16; 4:9, 14, 22; 9:6; 13:32; 14:9), pour lesquels il n'y avait pas eu de contact entre le malade et Jésus.

S'agissant de la femme cananéenne, rappelons qu'elle accepta de n'avoir aucune prétention à être mise sur le même pied d'égalité que le peuple juif en bénéficiant de l'intervention actuelle de Dieu pour le bien de son peuple. Néanmoins, même les chiens reçoivent des restes et c'est tout ce qu'elle demandait. Cela peut sembler très humiliant de présenter des sensibilités, mais pas pour Matthieu, ni pour la tradition juive en général qui considéraient les païens, pour ce qui est de l'activité de Dieu, comme des bénéficiaires marginalisés (Nolland, 2005:634). La première référence de Matthieu à la grande foi, se rapporte à la foi d'un païen, le centenier (Matthieu 8:5-13) dont la foi, comme souligné plus haut, est qualifiée de grande foi (Matthieu 8:10); puis au chapitre 15:28 du même livre; une grande foi fait également référence de manière positive à la foi des païens. En quoi la grande foi de la femme se manifeste-t-elle ?

En fait, bien que cette femme ne soit pas juive, elle fait preuve d'une confiance juive honnête en celui qui peut guérir. Il faut garder à l'esprit que la foi correspond à cet état de confiance, de réceptivité et de disponibilité pour une action appropriée qui ouvre à

l'action du pouvoir du royaume de Dieu. Ici, le lien avec la foi du centenier est renforcé par Matthieu (8:13), ὕπαγε, ὥς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι (que cela vous arrive). Pour la femme cananéenne: γενηθήτω σοι ὥς θέλεις (comme tu veux), le démon est sorti de votre fille, et la fille fut guérie dès cette « heure-là ». Il n'a pas fallu une heure (ὥρα) pour retourner à la maison (Hendriksen et Kistemaker, 1953–2001a:398). À leur arrivée, ils trouvèrent les malades déjà guéris (le serviteur du centenier et la fille de la femme cananéenne).

À partir des rencontres de Jésus, d'abord avec le centenier, puis avec la femme cananéenne, la problématique qui sous-entend les deux guérisons par la parole est bel et bien missiologique. C'est donc implicitement que les principes de la Grande Commission (Matthieu 28:19-20) sont anticipés par Jésus Lui-même à l'occasion de ces deux rencontres. Déjà la mission auprès des païens devient une préoccupation évidente et son sens devient également révélateur. Jésus semblait en fait exprimer le vœu d'atteindre les personnes de toutes les races, socialement expressives, et n'envisageait pas de se limiter seulement aux pauvres (Bock, 1994:639). Ainsi, l'universalisation de l'alliance abrahamique qui est au cœur du ministère de Jésus est clairement démontrée par la guérison du serviteur du centenier et de la fille de la cananéenne. La communauté chrétienne ne se cantonnera plus indéfiniment aux frontières du peuple juif et des prosélytes, mais ira par la parole jusqu'aux extrémités de la terre, afin de faire preuve de la puissance de Jésus. Par ailleurs, si la séquence a enregistré de nouvelles mutations apportées à ce processus du salut, c'est également une expression de l'importance des phénomènes charismatiques dans la mission.

En réalité, Jésus guérissait fréquemment une grande variété de maladies parfois non spécifiées. Ce qui est intéressant dans ce mode de guérison par la parole, c'est la foi des malades interagissant avec la compassion de Jésus. Quelquefois en guérissant, Il avait recours à certaines substances physiques comme la salive et l'onguent de la boue.

4.3.1.3 La restauration des malades par les substances physiques

Le terme « substance physique » est utilisé dans cette section pour souligner toutes sortes de matériels physiques ayant servi de moyen dans quelques cas de guérisons opérées dans le Nouveau Testament, en particulier dans les Évangiles. Citons par exemple la salive qui a servi dans la guérison de l'homme sourd-muet dans la Décapole

(Marc 7:33), de l'aveugle à Bethsaïde (Marc 8:23) et de l'aveugle-né évoqué par Jean (9:6). Dans les deux premiers cas, la salive était probablement appliquée directement sur les aveugles; mais pour la guérison signalée par Jean (9:6), Jésus avait pris l'initiative de guérir. Il cracha à terre et fit de la boue avec sa salive qu'il appliqua sur les yeux de l'aveugle. On sait que Jésus n'avait pas besoin de substance physique pour guérir les malades ou faire un miracle. Quel était donc l'intérêt de la salive ou de la boue sur les yeux ou sur la langue des malades ?

Concernant les éléments employés par Christ, Lange et Schaff (2008:307-308) suggèrent qu'il est nécessaire de considérer l'idée de leur appréciation psychologique, symbolique et thérapeutique. Ils estiment qu'il est évident qu'avant d'être mélangés en pâte ou bien avant d'être utilisés, les éléments n'avaient aucun pouvoir de donner la vue à l'homme qui est né aveugle. Ils soulignent en plus que comme la foi réceptive au miracle doit correspondre au pouvoir miraculeux, il faut également considérer dans le cas de cet homme né aveugle, la psychologico-éthique, c'est-à-dire l'éveil de la foi par leur utilisation. Cependant Meyer (1875:66) ne semble pas approuver ce point de vue. Il estime que si l'on considère l'onction avec l'argile comme ayant un effet purement psychologique et comme étant un simple moyen de réanimer la foi, alors l'ensemble du processus serait adopté uniquement pour les apparences, pour impressionner l'aveugle. Ainsi l'onguent d'argile en soi n'aurait donc rien à voir avec la guérison effectuée et serait à peine conciliable avec la vérité et la dignité de Jésus.

Pour Carson (1991:363-364), bien que la salive puisse transmettre l'impureté parmi les juifs (Lévitiques 15:8), elle était également considérée comme ayant un pouvoir curatif très apprécié, surtout pour les yeux. Cette allégation s'appuie généralement sur l'opinion rabbinique selon laquelle la salive du premier-né d'un père avait des propriétés curatives (Köstenberger, 2004:283). Une croyance que l'on rencontre également chez les noirs africains, en particulier chez les balubas du grand Katanga. On parle dans ce peuple de *mata malala* (la salive du matin) qui est utilisée en cas de maladie des yeux (Gas14: participant, Kapya juillet 2017). En effet, bien que la salive ait été utilisée par les juifs et par les balubas comme méthode curative, les moyens employés ne produisaient pas des résultats similaires aussi rapides que la guérison de cet aveugle; surtout si l'on considère qu'il était né aveugle.

En effet, la problématique liée à cet épisode mentionné par Jean (9:6), ne réside pas dans la puissance que Jésus exerçait d'habitude quand Il guérissait les malades, mais bien dans l'utilisation de la salive mêlée à la poussière. Dans les églises pentecôtistes en RDC et ailleurs, l'utilisation d'onguent d'argile sert d'appui pour la plupart des pasteurs³⁴ et membres qui exercent les dons de guérison en appliquant les substances physiques sur l'endroit de la maladie. D'autres utilisent certaines substances physiques, notamment: l'eau, les fruits (pommes), l'herbe (broutage), les balais et autres. Parfois, l'eau et l'huile sont vendues à un prix exagéré et ensuite elles seront appliquées sur la personne qui désire la délivrance. Dans le cas de l'eau, celle-ci doit être arrosée autour et dans la maison afin de s'assurer qu'elle est protégée de toute influence démoniaque.

Un autre pasteur a un ministère à Lubumbashi s'appelle *Mupanga* (machette) prétend que si le membre pouvait faire le signe d'une machette, en levant son avant-bras à angle droit par rapport à son bras avec une main aplatie, imitant ainsi une machette. Ce geste indique que cette personne aura la victoire sur les démons qui voudraient l'affliger. Cela exigera également de la loyauté et des présents. S'il n'y a pas de résultat, la résistance de la maladie est attribuée à la négligence dont la famille fait preuve. Nous verrons dans le chapitre suivant que l'emploi des substances physiques pour les guérisons reste une application multiforme dans les églises pentecôtistes en RDC et ailleurs. Toutes ces pratiques sont utilisées dans le but de trouver des solutions aux problèmes liés à la vie, notamment les maladies incurables, la stérilité, le travail et autres. En fait, que signifie l'acte de Jésus sur cet aveugle ?

Certes Jésus appliqua (ἐπέχρισεν) de la boue sur les yeux de l'homme aveugle, l'endroit de son infirmité. Ce verbe ἐπέχρισεν (*oindre*) est très bien attesté par P⁶⁶ P⁷⁵ χ D W Θ ω, également utilisé au verset 11. Mais, lorsque la personne guérie décrit ce que Jésus a fait (verset 15), le verbe utilisé est ἐπέθηκεν (mettre sur). Ce qui s'est apparemment passé, c'est que Jésus aurait mis de la boue sur les paupières de l'homme pour éviter de donner l'impression que la boue a été frottée sur les globes oculaires, soulignent (Newman et Nida, 1993:301).

³⁴ Dans une rencontre, un pasteur aurait demandé aux membres d'apporter leur sous-vêtement (caleçon), lequel pouvait être agité, tout en posant la main sur le sexe (accès YouTube, novembre 2018).

L'emploi de (ταῦτα εἰπὼν, avoir dit ces choses) n'indique pas l'existence d'une conversation antérieure avec le malade. L'expression souligne l'unité avec le verset 5 qui révèle la vocation terrestre de Jésus (ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου, Je suis dans le monde, je suis la Lumière du monde) (Köstenberger, 2004:282-283; Ridderbos, 1997:335; Carson, 1991:363). En plus, ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος (fait de la boue avec la salive) indique plus précisément la manière dont la boue a été faite. Il mélangea la poussière avec la salive pour en faire de la boue au moyen de ses doigts, de ses propres mains, Il la confectionna, expliquent Newman et Nida. Jean en parle de manière particulière, visant à souligner l'existence physique de Jésus sur la terre, et par cette pratique rendant la vue à cet aveugle et non pas à tous les aveugles (Carson, 1991:363). De surcroît, l'expression « Je suis dans le monde » (verset 5) est importante, elle note la nécessaire contemporanéité des deux relations (être dans le monde et être la lumière du monde). Pour cette raison, Jean note la présence physique de Jésus dans le monde comme le salut du monde (Jean 3:16).

Pour Barrett (1978:358), l'expression « Je suis dans le monde » signifierait être vivant sur la terre des vivants, non pour le simple plaisir d'y être mais pour être la lumière (8:12). Westcott (1908:201) trouve dans la phrase φῶς εἰμι τοῦ κόσμου un sens particulier: Christ est lumière pour le monde ainsi que l'unique lumière du monde. Jésus était donc pleinement conscient de sa mission messianique et était en lien étroit avec sa préexistence (Jean 1:1-14; 3:17; 5:36, 43; 6:38; 8:58; 16:28; 18:37; 2 Corinthiens 8:9; Galates 4:4, 5; Éphésiens 4:9, 10; Philippiens 2:5). Cette allégation valide Matthieu (5:17) où Jésus souligne qu'il est venu accomplir (πληρῶ) la loi et les prophètes.

Afin d'affirmer ce qui vient d'être énoncé, il nous faut faire un pas supplémentaire dans la signification du verbe accomplir. Bien que largement moins explicite, le verbe πληρῶ souligne l'idée de la totalité, remplir (jusqu'à) complètement (Friberg, Friberg et Miller, 2000:317). À cet égard, Jésus semblait se référer à l'achèvement de la loi, à la fois dans sa propre expérience et de plus en plus dans celle de ses disciples. De cette manière chaque texte (Ancien et Nouveau Testament) doit être considéré à la lumière de la personne et du ministère de Jésus et des changements introduits par la nouvelle alliance que Lui-même a inaugurée (Blomberg, 1992:104).

Après avoir mis de la boue sur les yeux de l'homme aveugle, Jésus lui recommanda d'aller se laver. L'expression ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (se laver dans

l'étang de Siloé³⁵) reste également un sujet de prolepses. L'étang de Siloé était situé à l'intérieur des murs de la ville, à l'extrémité sud de la vallée, près du jardin du roi (Ésaïe 8:6; Néhémie 3:15). Le nom hébreu est *Shiloah*, dérivé du verbe *šālāh* qui signifie envoyé ou celui qui est envoyé (Utlely, 1999:91). Le terme envoyé était lié au fait que l'eau de l'étang était canalisée depuis les sources de Gihon qui se trouvaient à l'extérieur des murs de la ville de Jérusalem. Les rabbins associaient le mot envoyé aux implications messianiques, surtout que l'eau de cette piscine était utilisée dans le rituel de la Fête des Tabernacles. De plus, l'étang de Siloé est mentionné comme le plus proche du lieu de l'action, dans le voisinage du Temple (Jean 8:59; 9:1), et certainement bien connu de l'aveugle (Lange, 1991:365). Pour Carson (1991:365) l'opportunité d'attirer l'attention sur Siloé dépendrait simplement de son nom envoyé. Puisque Jésus était appelé « envoyé », Il est suprêmement l'Envoyé de Dieu qui envoie (Jean 20:21). À ce moment-là, l'homme obéit, va se laver et s'en retourne en voyant très clairement.

En résumé, en utilisant la salive (le crachat) dans le cadre de son traitement, la situation n'est pas tout à fait différente de la guérison d'un homme atteint de la lèpre. En le touchant, Jésus prétend avoir une autorité religieuse, Il ne contracte pas l'impureté du lépreux mais le guérit de sa maladie (Matthieu 8:1-4). En fait, bien que la guérison soit complète, le pouvoir lui-même ne vient pas de l'obéissance, ni de la piscine appelée « envoyé », mais de Jésus Lui-même qui est l'Envoyé. Le lavage dans cette piscine n'est pas plus important que l'application de la boue *πηλός*. De même, les regards ne doivent pas être portés principalement sur la boue comme pratique indispensable de la guérison, mais comme un prolongement de la vertu de guérison objective grâce à laquelle Jésus était en contact actif avec l'aveugle (Meyer, 1875:66). Par sagesse, on ne doit pas oublier que Dieu ne manifeste pas sa puissance seulement pour provoquer l'émerveillement mais Il enseigne toujours quelque chose avec les miracles. Lorsque l'aveugle reçoit la vue d'une manière qui est médicalement inexplicable, un tel événement est de temps à autre considéré comme suffisamment digne d'intérêt pour mériter l'attention du public.

³⁵ La mare de Siloé, au sud-ouest de la ville de David, recevait son eau par un canal qui la transportait (ou envoyait) depuis la source de Gihon dans la vallée du Cédron. Il s'agit probablement de la « Basse Piscine » (Ésaïe 22:9) ou de la « Vieille Piscine », un peu plus au sud-est de ce que les guides touristiques appellent la piscine du Siloé. Cette piscine jouit de ce nom au moins depuis l'époque de Constantin, elle semblerait être « la Piscine supérieure » (Ésaïe 7:3; 36:2) qui reçoit son eau du Gihon par le tunnel qu'Ézéchias fit construire avant l'attaque de 701 avant J.C. (2 Rois 20:20; 2 Chroniques 32:4, 30; Ésaïe 22:11) (Carson, 1991:365).

On doit alors garder à l'esprit que l'utilisation des substances physiques par Jésus souligne à la fois sa divinité et sa suprématie sur la nature; une telle compréhension évitera à tous de mettre le pouvoir dans l'instrument plutôt que dans celui qui guérit, à savoir Jésus-Christ.

4.3.2 La délivrance et l'exorcisme

Dans le contexte le plus large de la cosmologie africaine, les maux, la pauvreté et les maladies par exemple, sont attribués au domaine spirituel des démons, nécessitent la délivrance (Tabona Shoko, 2009:55). Dans le milieu chrétien, les démons sont connus comme des forces particulièrement malfaisantes qui affligent la vie humaine dans leur opposition à Dieu (Kraft, 2015). Il est impossible pour l'homme d'en obtenir la délivrance sans aide. De fait, la délivrance est opérée par Dieu, se référant à tout l'homme; d'abord de la puissance du péché (Matthieu 1:21; 10:22; 19:25; 24:13, 22; Marc 8:35), ensuite, à la vie physique de quelque péril imminent (souffrances ou mort immédiate) (Matthieu 8:25; 14:30; 9:21-22 16:25; 27:40, 42, 49; Marc 3:4; 5:23, 28, 34; 6:56; 8:35; 10:52; 15:30, 31; Luc 6:9; 8:36, 48, 50; 9:24, 56; 17:19; 18:42; 23:35, 37, 39; Jean 11:12; 12:27).

Lorsqu'il s'agit de la puissance du péché, le terme délivrance est utilisé en référence à la rédemption (*ἀπολύτρωσις*, *apolytrosis*) ou au pardon (*ἄφεσις* de *ἄφίημι*). Elle est l'œuvre exclusive de Dieu Lui-même et est accomplie à grand prix (*λυτρον*: rançon). Ce prix payé (rançon) est spécifiquement considéré comme un moyen de délivrance, de libération de l'esclavage ou des obligations de la servitude (Friberg *et al*, 2000:249). Dans la Septante, la référence est faite à un plus proche parent (Lévitique 25:24-5; Nombres 35:31-32), mais dans le Nouveau Testament, la rançon est payée par Christ (Matthieu 20:28; Marc 10:45). C'est ainsi que le sacrifice expiatoire de Christ a été exigé pour le salut (*σωτηρία*). Ce sacrifice a été offert pour la rédemption (*ἄφεσις*) de l'homme, de tout ce qui l'éloigne de Dieu: le péché ainsi que les oppressions du diable et de ses démons. Si l'on tient compte de cette explication, il est très aléatoire de parler de la rédemption (*ἄφεσις*) sans impliquer le prix (*λυτρον*), d'autant plus que Jésus lui-même qualifie sa mort de rançon (Matthieu 20:28; Marc 10:45; 1 Timothée 2:6).

En réalité, *ἄφεσις* est clairement mis en évidence pour la première fois par Matthieu (26:28). Il est reproduit 17 fois dans le Nouveau Testament, à 12 reprises, *ἄφεσις* est suivi du mot *ἁμαρτιῶν*, *amartion*, péché (Matthieu 26:28; Marc 1:4; Luc 1:77; 3:3; 24:47;

Actes 2:38; 5:31; 10:43; 13:38; 26:18; Éphésiens 1:7; Colossiens 1:14). Dans la structure *ἀφέσει ἁμαρτιῶν*, *aphésis amartion*, le péché est présenté comme le lien par lequel l'homme est l'esclave du diable; autrement dit, suite au péché, il devient un prisonnier, un captif *αἰχμαλώτος*, *aichmalotos* (Luc 4:18) du diable et des démons (Romains 6:17, 20), par conséquent, il reste attaché loin de Dieu. Cette allégation se résume succinctement dans le but de la venue de Jésus sur la terre, établi par 1 Jean (3:8): « détruire les œuvres du diable ».

La délivrance ou exorcisme en tant qu'action se réfère à quelque péril imminent de la vie physique, souffrances ou mort immédiate. Bien que mentionné une seule fois dans le livre des Actes (19:13) avec le but évident de décrire les professionnels exorcistes, familièrement connus des Juifs et des Gentils, l'exorcisme (*ἐξορκιστής* de *ἐξορκίζω*) signifie chasser les démons. Par son rapport à l'expulsion des démons, l'exorcisme ou encore la délivrance prend le sens des verbes *ἐξέρχομαι*, *ἐκβάλλω* et *ἰάομαι*³⁶: jeter dehors, expulser ou chasser de force (Matthieu 8:16; Marc 9:47; Jean 6:37). Il y a des passages où Jésus se réfère directement à la guérison des démoniaques, dans d'autres cas il semble donner une explication à son succès en tant qu'exorciste (Matthieu 12:27; Luc 11:19; Marc 3:28). Ailleurs, le verbe *ἐκβάλλω* est également lié à ceux qui vendaient dans le Temple (Matthieu 21:12; Marc 11:15; Jean 2:14-16) et à la foule au moment de la résurrection de Tabitha (Actes 9:40). Puisqu'il s'agit de la délivrance liée à quelques périls de la vie physique, examinons dans quelle mesure se pratiquait l'expulsion des démons (délivrance) dans les évangiles.

4.3.2.1 La possession démoniaque et la pratique de délivrance

Les récits des œuvres miraculeuses dans Matthieu (11:4-5) et dans Luc (7:21-22) indiquent que Jésus mettait également l'accent sur les esprits impurs. Bien que les preuves soient limitées dans les textes précités, l'évidence est plus forte pour cette affirmation. Car, comme noté par Keener (2011:23-24), l'expulsion des démons caractérisait l'activité historique de Jésus au même titre que son enseignement et ses activités prophétiques. On rencontre par exemple dans les Évangiles la délivrance de

³⁶ Dans la LXX *ἰάομαι* a souvent le sens de *rapa* (guérir) en hébreux qui est la caractéristique de la foi en Yahvé signifiant que Lui seul est la source de toute guérison (Exode 15: 26; 2 Rois 5:7). Se tourner vers un autre (divinité) pour la guérison pourrait à l'occasion être une incrédule, une méfiance envers Yahvé et une offense au premier commandement (2 Rois 1; 2 Chroniques 16:12).

l'enfant lunatique (Matthieu 17:15), de l'homme qui vivait dans les sépulcres au pays de Gadaréniens (Marc 5:8-9; 9:23-27; Luc 8:29-30), de la femme courbée (Luc 13:11) et beaucoup d'autres.

L'enfant lunatique est présenté par son père comme étant possédé par un esprit impur. Tout d'abord, nous devons admettre que le monde démoniaque ne peut pas être vu, mesuré ou placé sous un microscope. Un esprit, par définition, est un être immatériel. Toutes les preuves que nous avons de la présence d'un démon sont forcément perplexes, puisque nous ne le voyons pas. Nous avons affaire à un monde invisible et mystérieux d'esprits déchus. Cet enfant lunatique était souvent agité et tombait dans l'eau ou dans le feu (Matthieu 17:14-20; Marc 9:17, 25). Pendant la conversation, une question intéressante est posée par Jésus: Depuis combien de temps est-il ainsi ? Cette situation n'est d'ailleurs pas similaire à celle de l'homme qui vivait dans les sépulcres du pays des Gadaréniens, car Jésus s'adressa directement à l'esprit impur *ὁ ἡσσοῦς τί σοι ὄνομα ἐστίν;* (...Quel est ton nom ?) (Marc 5:9; Luc 8:29-30). Pourtant, Luc (4:41) rapporte que dans les exorcismes de Jésus, les démons n'arrêtaient pas de crier mais Jésus ne les laissait pas parler. Cela montre de manière aiguë le motif du secret que l'on trouve chez Marc (5:9), et pourquoi il place la question plus lucidement en relation avec l'identité messianique de Jésus (verset 7). Alors, pour quelle raison était-il nécessaire de connaître le nom de l'esprit impur lors de la délivrance ?

Effectivement, au cours des entretiens avec Gas22 (participant: Lubumbashi, avril 2017, pasteur exorciste), ce dernier avait estimé que la connaissance du nom des démons est l'une des facettes importantes de la délivrance. Il avait fortement soutenu que la connaissance du nom du démon provoquait la rupture de son pouvoir. Cette théorie semble corroborer la pensée de plusieurs pasteurs lorsqu'ils estiment que Jésus était convaincu que la connaissance du nom du démon conférait la capacité de le chasser. Cet argument ne rencontre pas l'approbation de Hendriksen et Kistemaker (1953–2001b:192-193). Hendriksen et Kistemaker soulignent que si la théorie était vraie, il faudrait s'attendre à la même question de la part de Jésus (demande du nom des démons) dans tous les autres cas d'expulsion enregistrés dans les Évangiles. En fait, cette tentative semble certainement réduire le pouvoir de Jésus à celui de tout autre exorciste.

Cole (1961:49) suggère une autre réflexion; il estime que lorsque Jésus demanda son nom, ce n'était pas pour le démon mais pour l'homme et ceux qui étaient rassemblés tout autour de lui. En fait, si l'on suit la pensée de Cole, la réponse de ce démoniaque ne doit pas être comprise comme un aveu d'impuissance humaine uniquement, mais comme une expression vivante de la puissance et de la force destructrice des pouvoirs démoniaques par lesquels cet homme était saisi. En outre, Jésus voudrait virtuellement, par cette question, que l'homme confesse la nature de la puissance du mal dont il était asservi, puisque, selon Cole, la confession délivre de la honte et elle permet la guérison. Mais France (2002:229) a une autre compréhension: la demande du nom du démon dans ce récit est plutôt une manière de fournir une indication graphique de la possession multiple en cause dans cette affaire en particulier, et dans la vie physique des hommes en général.

Contrairement au père de l'enfant lunatique, la question semblait avoir un aspect missiologique. Premièrement, la question permit vraisemblablement au père de révéler que son garçon était affligé depuis l'enfance, avec des effets presque fatals. Deuxièmement, elle l'invite à ouvrir son cœur de manière à venir à Jésus, en tant que personne totale, avec des faits concrets et de l'espoir (Edwards, 2002:279). C'est pourquoi, bien que le père puisse parler de son fils, il doit également crier (*κράξιν*) pour sa foi. Par conséquent, la foi est l'ouverture inconditionnelle à l'action de Dieu, une décision face à tout. L'acte de crier semble être rhétoriquement intensifié; le père de l'enfant cria puisque, pour lui, le risque de la foi paraît être plus important (mais aussi coûteux) qu'amener simplement son fils à Jésus (Brannan et Loken, 2014). Il ne restait au père qu'à renoncer à son incrédulité et à implorer le secours de Jésus. Ainsi, Jésus voyant sa conversion, menaça (*ἐπιτιμάω*) l'esprit impur et lui ordonna (*ἐπιτάσσω*) de sortir (*ἐξέρχομαι*) du corps de l'enfant.

Certaines maladies sont assurément désignées comme l'œuvre du diable et des démons et nécessitent incontestablement la délivrance. L'intention du père de l'enfant de recourir à Jésus est décrite par Matthieu (17:16): les disciples n'avaient pas été capables de le guérir lorsque l'enfant avait été amené chez eux. Mais, par l'autorité personnelle de Jésus, l'esprit impur fut réprimandé (*ἐπιτιμάω*), ordonné (*ἐπιτάσσω*), soumis et sorti (*ἐξέρχομαι*) (Swete, 1898:200-201). Le démon, précédemment dépeint comme *πνεῦμα ἄλαλον* (verset 17) ou simplement *τὸ πνεῦμα* (verset 20) est maintenant décrit par le

terme régulier de Marc, *τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ* (verset 25), soulignant clairement la condition du garçon, dans tous les traits distinctifs d'une possession démoniaque. Même si l'enfant était épuisé, prostré, immobilisé sur le sol comme un mort, il se leva guéri du sol où il avait été roulé (verset 20). Soulignons que lorsqu'il s'agissait de cas démoniaques (esprits impurs), Jésus délivrait les malades en chassant les esprits impurs par sa parole (Matthieu 8:16; Luc 13:2); et les crises ne revenaient plus jamais.

Bien que l'on puisse faire valoir séparément la guérison et la délivrance, Shogren (1992:196) estime qu'on pourrait légitimement signaler que toutes les guérisons devraient être considérées comme une délivrance. Au regard des livres des Évangiles, et comme souligné plus haut, la délivrance et les guérisons sont des expressions de réprimande (*ἐπιτιμάω*) et d'inculpation.

Cette méthode de traiter avec les démoniaques est particulière. Jésus chasse les esprits impurs par la parole (Matthieu 8:16; Marc 1:24; 9:25-27; Actes 16:18, etc.), et cette parole n'est pas rituelle mais elle fait autorité (Sweet, 1915:1067). Il semble ne pas y avoir de similitude avec les exorcistes juifs, car pour les exorcistes juifs, il était nécessaire de recourir aux formules. De même, dans des églises où les pasteurs se livrent au ministère de délivrance, la situation semble ne pas être loin des exorcistes juifs. Non seulement les services se paient, mais la délivrance prend du temps et les présumés possédés doivent être très patients. Il n'est pas rare que les services de délivrance commencent bien avant dans l'avant-midi et se poursuivent jusqu'à tard dans l'après-midi. Cependant, pour Jésus et les apôtres, la parole suffit pour expulser les esprits impurs.

Dans le ministère de notre Seigneur Jésus, la réprimande était une expression de la stricte autorité. Elle impliquait la censure, équivalant à une interdiction stricte, comme mentionnée dans (Matthieu 8:26; 12:16; 17:18; 20:31; Marc 1:25; 3:12; 4:39; 8:30; 9:25; 10:48; Luc 4:35, 39, 41; 8:24; 9:21, 42; 18:39). Ainsi, il faut un pouvoir réel de Dieu, accompagné du droit de l'utilisation (la foi), pour réprimander un démon. Dans Luc (9:1), l'auteur utilise la structure « donna autorité et pouvoir » (*ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν*). En utilisant le temps aoristique pour le verbe *ἔδωκεν* (donna), Luc semble vouloir signifier que l'autorité n'est pas donnée une fois pour toutes, mais pour la durée de la mission (Stein, 1992:267-268).

Pour ce qui concerne le récit de Marc, il a fallu que Matthieu et Luc en parlent aussi pour qu'il soit intégral. À ce sujet, Swete (1898:201) apprécie l'attitude de Matthieu (17:18) quand il se réfère à Jésus. Jésus y est décrit comme le réalisateur de la délivrance; *καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐξήλθεν*; mais Luc (9:42) signale la bonne manière d'agir de Jésus qui inspire la confiance des parents: Il le rendit à son père. En somme, la délivrance n'est pas une culture, une connaissance, encore moins une procédure; il s'agit plutôt d'un acte divin par lequel Dieu remet en question l'éventail des limites dans lesquelles un individu se trouve. Elle doit être perçue comme l'œuvre missionnaire de Dieu par laquelle un individu (croyant ou non) sort d'un état d'oppression du mal et entre dans un état de liberté (physique ou spirituel).

4.4 Le prophète et le but de la prophétie

Dans cette section nous allons nous pencher sur ce que le Nouveau Testament enseigne concernant le prophète et le but de la prophétie. Tout d'abord, il faut réaliser que plusieurs d'entre des croyants ont des idées préconçues sur le prophète et la prophétie; ainsi pour nous aider dans cette tâche, la section examinera le sujet sur les points suivants: la signification du mot prophète et le but de la prophétie dans la vie de l'individu.

4.4.1 Le prophète

Le terme « prophète » vient du mot grec *προφήτης* (*prophètès*), qui tire son origine de deux mots *πρό*, *pro*, (ce qui signifie littéralement avant) et *φημί*, *phèmi* (parler). Ainsi, le mot prophète peut, entre autre, vouloir dire celui qui annonce avant ce qui va arriver (Zodhiates, 1993:1244). Dans le Nouveau Testament, particulièrement dans les évangiles, le prophète correspond à un envoyé de Dieu (prophètes) (Matthieu 10:41; 13:57; Marc 6:4; Luc 4:24; 13:33; Jean 7:52), puisqu'il agit sous l'influence divine. On note spécifiquement Jean le Baptiste (Matthieu 11:9; 14:5; Marc 11:32; Luc 1:76; 20:6); Jésus (Matthieu 21:11, 46; Luc, 7:16; 24:19; Jean 9:17); le Messie, le prophète venant dans le monde (Jean 1:21, 25; 6:14; Jean 7:40; Actes 3:22-23; 7:37).

Bien que les évangélistes n'appellent pas réellement Jean le Baptiste le prophète (Jean, 1:21, 25), comme ils l'ont fait avec Jésus (Matthieu 11:9; Luc 7:26), il est incontestablement connu comme le nouvel Élie (Malachie 3:1; 4:5-6; Matthieu 11:14; 17:10-13; Marc 9:11-13; Luc 1:17) (Böcher, 2005:390). Bien sûr, Jean le Baptiste peut être comparé à un prophète de l'ancien Israël en ce qui concerne sa vie dans le désert,

son célibat, ses vêtements et sa nourriture (Marc 1:4, 6); mais aussi pour son message de repentance et de jugement (Matthieu 3:7-12; Luc 3:7-9, 15-18), avec sa rigueur éthique (Marc 6:18; Luc 3:10-14) et sa mort violente (Marc 6:17-29). On note également que l'Esprit prophétique parla par les parents de Jean (Luc 1:41-42, 67-79) et par les témoins le jour de la présentation de Jésus au temple (Siméon et Anne la prophétesse) (Luc 2:25-36).

Cependant, ceux qui sont appelés prophètes dans le livre des Actes des Apôtres et dans les écrits de Paul, sont ceux qui pratiquaient l'exercice du don de prophétie (Calvin et Beveridge, 2010:473). C'est le cas des quatre filles de Philippe (Actes 21:9), Jude et Silas (Actes 15:32) et Agabus (Actes 11:28) à qui sont attribuées la prédiction de la famine et l'arrestation de Paul. À cause de cette dimension prédictive, on peut supposer qu'il avait été accordé à ceux qui exerçaient la prophétie de savoir les choses à venir. De ce fait, leur discours devait probablement être plus adapté au moyen d'exhortations puissantes pour éveiller le sentiment et la conscience des auditeurs.

Effectivement, si on étudie Actes (13:1), il est évident que *προφῆται και διδάσκαλοι* (prophètes et docteurs) sont associés; cela signifierait que la prophétie consistait à bien comprendre la Parole et à bien l'enseigner. Autrement dit, comme note Lenski (1961a:459), ceux qui exerçaient le don des prophéties avaient la charge d'illuminer les croyants dans la compréhension de la parole (Éphésiens 2:20; 3:5; 4:11). En toute logique, nier l'autorité des enseignements bibliques révélerait le manque de véritable perspicacité des discours prophétiques. À ce propos, on estime que la meilleure manière d'expliquer la différence entre le *χαρίσματα* de prophétie (1 Corinthiens 12:10) et le *χαρίσματα* de prophète (Éphésiens 4:11), est que le *χαρίσματα* de 1 Corinthiens (12:10) est une capacité surnaturelle donnée par le Saint-Esprit aux chrétiens; tandis que celui des Éphésiens (4:11) est une personne donnée par Christ à l'Église pour l'édification (Petts, 2007:49). Néanmoins, l'idée de parler à partir d'une révélation immédiate reste fondamentale, car le discours prophétique se rapporte également aux futurs (Actes 11:27-28; 13:1; 1 Corinthiens 14: 29).

À cet égard, il faut noter que les prophètes avertissaient les nations des dangers, mais ils pouvaient aussi annoncer les jugements de Dieu. C'est le cas du prophète Michée, fils de Jimia, qui avertit le roi d'Israël de ne pas attaquer Ramoth en Galaad parce qu'il y mourrait. Ésaïe et Jérémie de leur côté annoncèrent les jugements sur les enfants d'Israël

(Ésaïe 20:2-6; Jérémie 26:7-24). Ceux qui exercent le don de prophétie, c'est-à-dire les prophètes sont donc sensés connaître le dessein et la volonté présente de Dieu afin d'édifier et d'encourager l'esprit du peuple (Hummel, 1978:150). Ainsi, le prophète n'est pas simplement un prédicteur du futur mais également celui qui a une révélation directe de ce que le chrétien pourrait faire en vue de renforcer sa mission et sa relation avec Dieu (Inch, 1977). Certainement, les paroles d'un prophète renfermaient les révélations, mais aussi elles rappelaient au peuple ce que Dieu a fait pour eux dans le passé, afin de l'interpeller pour l'avenir. Retenons que la personne qui reçoit une révélation divine et donne une indication de cette révélation à qui que ce soit, est considérée comme un prophète (1 Corinthiens 14:29-33).

Les églises fondées par la CEM quant à elles identifient deux groupes de prophètes dans le Nouveau Testament. Le premier se compose de personnes reconnues qui travaillaient souvent en étroite collaboration avec les apôtres (Éphésiens 4:11-13). Le deuxième groupe est constitué d'un large éventail de membres (hommes et femmes) qui ont eu la grâce d'avoir le don de prophétie et prophétisent à des degrés divers. Ce groupe semble être considéré comme celui de l'accomplissement de la prophétie de Joël, selon laquelle Dieu répandrait son Saint-Esprit sur toute chair (Joël 2:28-29).

4.4.2 Le but de la prophétie

Si l'on tient compte de ce qui précède, la prophétie peut être interprétée (comprise) comme une parole inspirée, une révélation du Saint-Esprit annoncée publiquement (Grudem, 1994:136). Friberg *et al* (2000:336) estiment que la prophétie (προφητεία) est un discours émanant de l'inspiration divine et déclarant les desseins de Dieu. Par ce discours prophétique, les affligés sont encouragés et exhortés à la foi et les méchants sont réprimandés. Selon ces auteurs, la prophétie n'est pas uniquement la prédiction des événements futurs, mais également la démonstration de la volonté de Dieu. En d'autres mots, elle est une clairvoyance accordée par Dieu, en vue de communiquer les secrets divins à d'autres personnes. Elle annonce les secrets, lesquels devraient être spécialement orientés vers le dessein de Dieu, pour le salut (Ciampa et Rosner, 2010:732-733). Paul a une haute estime pour le don des prophéties. C'est ainsi qu'il présente la prophétie comme le don vocable préférable qui devrait être encouragé dans l'église (1 Corinthiens 14:1).

À l'instar des autres dons charismatiques, la prophétie a rôle d'accomplir l'œuvre de la mission, notamment l'édification et la consolation (*παράκλησις*). Dans les églises de la CEM, à ses débuts, la prophétie manifestait à travers son exercice les caractéristiques différentes du traumatisme spirituel assimilable à la tribulation mentionnée par l'apôtre Paul aux Corinthiens (2 Corinthiens 7:4). Étant donné que la base de la consolation (*παράκλησις*) est les écritures, la prophétie dans les assemblées est une application prophétique biblique, bien que cela ne concerne pas la totalité (Luc 4:20-21; 2 Corinthiens 1: 3-4). De ce fait, les églises de la CEM ont enseigné que la prophétie devrait être plus directe, comme le note également Duffield et Van Cleave (1983:341), réduisant autant que possible au minimum le risque de la distraction. À cet égard la prophétie, tout comme les autres dons charismatiques dans leur utilisation plus large, devait potentiellement être présente dans la vie de chaque croyant (1 Corinthiens 14:5), pour éviter que l'on ne pense qu'elle n'est destinée qu'à quelques classes privilégiées.

4.5 Corrélation des pratiques des guérisons et des délivrances dans les Évangiles et les Actes des apôtres

Dans la commission enregistrée par Marc (16:15-18), Jésus a promis des signes (*σημεία*). Il précise que les signes et toutes les sortes de miracles accompagneront ceux qui croiront, c'est-à-dire, ceux qui adopteront la foi en Lui. Aussi longtemps qu'il faudra pour prêcher l'Évangile à chaque créature, des signes suivront. Les signes qui suivront seront de plus en plus glorieux et puissants dans l'action, comme les forces qui transforment le monde (Lange, Schaff, et Shedd, 2008:161). Le Seigneur Jésus a témoigné qu'il était spécialement oint pour son ministère de prédication (Luc 4:18-19). Si cela était nécessaire pour Lui, c'est très certainement le cas pour tous les serviteurs et porteurs du message. La prédication efficace de l'Évangile doit être sous l'onction du Saint-Esprit. Les signes qui devaient suivre la prédication de l'Évangile sont importants car ils démontrent l'autorité que les prédicateurs ont sous Dieu.

Le livre des Actes des Apôtres démontre l'effectivité de cette promesse et la richesse du message. Dans ce livre sont signalés les récits des expulsions des esprits impurs et des guérisons miraculeuses (Actes 5:15-16; 19:12; 28:8-9). Certains malades étaient guéris, soit par contact physique avec l'ombre de Pierre, soit au moyen des mouchoirs et des linges qui touchaient Paul. Sur l'île de Malte, Paul imposa les mains sur une personne

qui souffrait de dysenterie et elle fut guérie (Actes 28:8). En fait, existe-t-il une signification analogue de ces pratiques à celles trouvées dans les Évangiles ?

En Actes (5:13-16), Luc parle probablement des guérisons miraculeuses, tout en soulignant la réaction de la population de Jérusalem en général et des résultats relatifs à l'ensemble des événements. En fait, la présence de *ὥστε* (de sorte que, alors que, simultanément ou en conséquence) au début du verset 15, attire notre attention. Ce terme semble assurément relier les conversions des juifs aux signes et aux merveilles accomplis par les apôtres. Ainsi, appliqué au verset 14, *ὥστε* montre indubitablement que les malades au bord des rues, sur les lits et sur les nattes, avaient été amenés par ceux qui avaient cru au Seigneur (Witherington, 1998:226). Ceci souligne d'une manière intéressante la guérison corporelle en réponse à la forte volonté et à la foi d'un semblable (Spence-Jones, 1909a:189), comme évoqué par Luc (5:19). Ce fut également une espérance amplifiée de la part des malades allongés au bord des rues: l'espoir qu'au moins l'ombre de Pierre avec son pouvoir de guérison puisse se porter sur l'un d'entre eux.

La combinaison de *ἵνα κἀν*, dans le verset 15, qui n'existe d'ailleurs que deux fois dans le Nouveau Testament, Marc (6:56) et dans Actes (5:15), suggère une expression conditionnelle sous-entendue. Cette lecture se trouve pleinement exprimée par la construction *ἵνα ἐρχμένου Πέτρου κἀν ἢ σκιά ἐπισκιάσῃ τινί αὐπτῶν*, (si ce n'est que l'ombre de Pierre ou que de toute façon l'ombre de Pierre) (Hendriksen et Kistemaker, 1953–2001c:195). Ici, Luc ne semble pas dire que l'ombre de Pierre avait réellement eu un effet guérisseur; mais, il montre que ce fut plutôt l'attente de la foule. Une pensée qui trouve son affirmation dans le mot *κἀν* (au moins); une particule qui montre le désir des malades d'être en contact plus étroit avec Pierre (Peterson, 2009:215). Malgré la crainte mentionnée au verset (13), les malades croyaient fortement dans la puissance de guérison qui agissait dans Pierre, comme dans le ministère de Jésus en Galilée (Luc 4:40–41; 6:17-19). Ainsi, on peut dire que c'est grâce à l'effet des signes et des merveilles que les malades et ceux qui étaient tourmentés par les mauvais esprits furent amenés et même jetés dans les rues pour les intercepter. Mais, pour Pierre, c'est la foi en son Nom (Jésus) qui relève les malades, qui chasse les forces démoniaques et réalise les miracles (Actes 3:16). Il en était de même avec l'apôtre Paul.

4.5.1 Le Nom de Jésus: pouvoir intégrateur des malades et des démoniaques

Quand on évoque l'activité divine dans les Évangiles, on songe essentiellement aux guérisons miraculeuses, aux délivrances des oppressions démoniaques, au retour des morts à la vie et aux autres activités surnaturelles de Jésus. Lorsque l'on considère l'activité divine dans les Actes des Apôtres, que nous vient-il à l'esprit ? Ce sont encore les guérisons miraculeuses, les délivrances des oppressions démoniaques, et le retour des morts à la vie. Cependant, ces miracles ne sont plus réalisés par Jésus lui-même, mais par les disciples en son « Nom ».

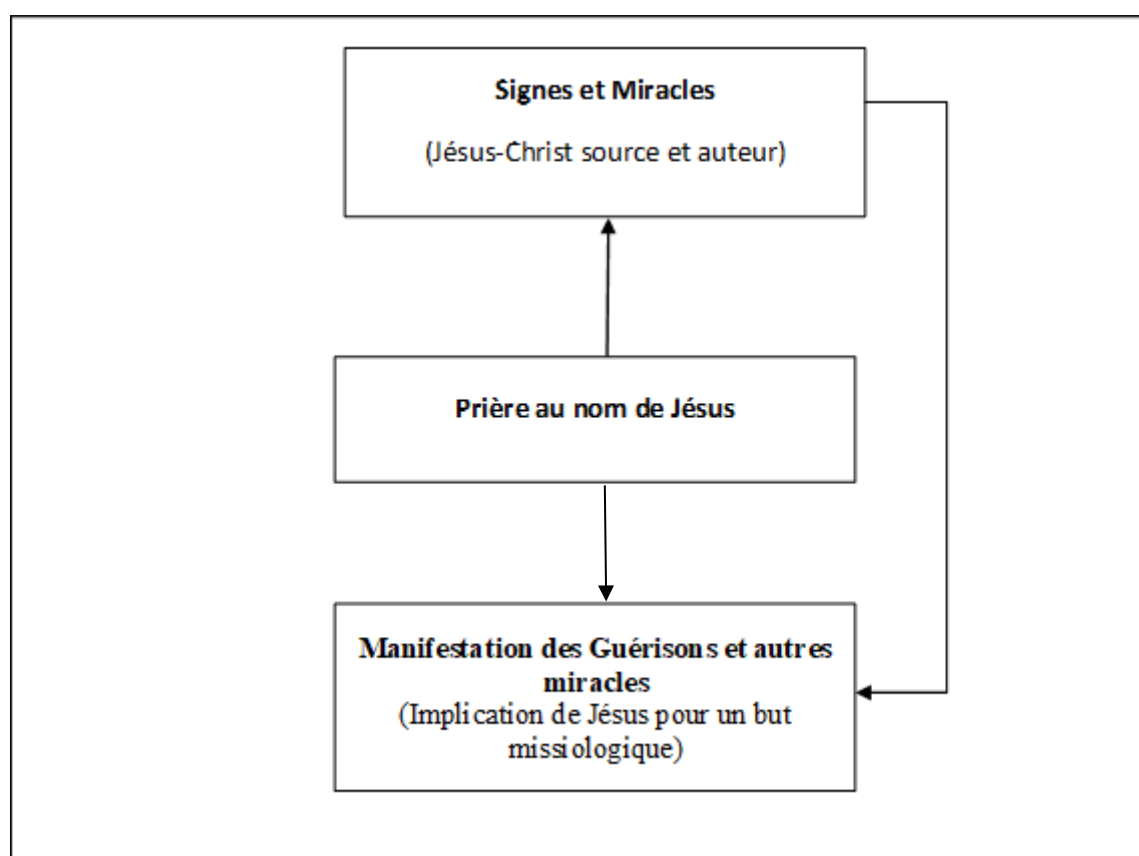
La formule au « Nom de Jésus » est reprise 17 fois dans le livre des Actes des Apôtres (Actes 2:38; 3:6; 4:10; 4:18; 4:30; 5:40-41; 8:12, 16; 9:27; 15:26; 19:5; 19:13, 17; 21:13; 26:9), mais elle est en rapport avec l'expulsion des esprits impurs une seule fois (Actes 16:18). Pourtant c'est une expression qui donne aux disciples l'autorité sur les esprits impurs et les maladies comme promis (Marc 16:17). L'absence de l'emploi du Nom de Jésus (concernant l'expulsion des démons par exemple) ne démontre pas que les apôtres chassaient les esprits avec une autre puissance. Au sens biblique, un nom est bien plus qu'une étiquette. Elle représente une personne et est un prolongement de son être et de sa personnalité. Pour les apôtres, le Nom de Jésus n'est pas une incantation magique, mais la toute-puissance nécessaire pour chasser les forces démoniaques et faire des miracles. Invoquer le nom de Jésus, c'est faire appel à son autorité et à son pouvoir. Dans un sens, Jésus continue donc son ministère de guérison par l'intermédiaire des disciples en mission. Le Nom de Jésus n'agit que par ceux qui le confessent sincèrement et s'engagent envers lui.

À Éphèse, Paul se trouve face à la femme qui avait un esprit de Python³⁷: il fait également usage du Nom de Jésus (Actes 16:18). Après avoir fait preuve de beaucoup de patience envers cette femme, Paul fut profondément contrarié par ses paroles. La préoccupation de Paul était que la servante prononçait des paroles sous l'influence d'un mauvais esprit

³⁷ Le python était le symbole du célèbre oracle de Delphes et représentait le dieu Apollon que l'on croyait capable de prédire les événements futurs. Le serpent était ainsi devenu un symbole d'augure et quiconque était perçu comme possédant le don de prédire l'avenir était décrit comme dirigé par le « python ». Les Grecs et les Romains accordent beaucoup d'importance à l'augure et à la divination. Aucun commandant ne se lancerait dans une grande campagne militaire ni aucun empereur ne prendrait un décret important sans consulter au préalable un oracle pour voir comment les choses pourraient se passer (Polhill, 1992:351).

et qu'elle troublait ainsi son auditoire. De plus, la foule présente risquait peut-être d'imaginer que Paul et Silas étaient également possédés par des esprits similaires à la servante. Il finit par se retourner et dit à l'esprit, « je t'ordonne (*παραγγέλλω*: déclarer, donner le mot pour cheminer un ordre) de sortir au Nom de Jésus ». Le verbe *παραγγέλλω* est utilisé pour souligner que Paul avait transmis l'ordre de Jésus de chasser les esprits impurs (Newman et Nida, 1972:318). Autrement dit, c'est conformément à l'ordre de Jésus que l'esprit impur était obligé de sortir. Face à cette femme, Paul ne réagit que par l'autorité du Nom de Jésus. Cette efficacité sans rituel élaboré fut clairement enregistrée sous le Nom de Jésus. En clair, la théologie du Nom témoigne qu'il n'y a pour les hommes d'autre lieu de salut qu'en Jésus-Christ (Actes 4:12). C'est en vertu de la puissance de Jésus-Christ que les apôtres prêchent (Actes 4:17-18; 5:28,40), guérissent les malades (Actes 3: 6,16; 4: 7,10, 30) et chassent les démons (Actes 16:18).

Diagramme 4.1 Présence de Jésus dans les guérisons et autres phénomènes miraculeux



À la lumière du diagramme ci-dessus, les guérisons ou les miracles concernent Jésus-Christ. Ils ont été accomplis par les apôtres parce que Jésus y était impliqué. En son

Nom, Jésus leur venait en aide en répondant par des guérisons et des miracles. Les apôtres reconnaissaient sa puissance en toute humilité et l'employaient aux moments essentiels pour le but de la mission. De plus, il faut noter que les guérisons accomplies par les apôtres, en particulier Pierre (Actes 3:1-12; 5:15-16) et Paul à Éphèse et à Malte (Actes 19:12; 28:8), ne sont jamais présentées comme une fin en soi mais comme une occasion d'apporter une aide pour la foi et un message du salut. La population d'Éphèse par exemple croyait que même les tissus qui toucheraient le corps de l'apôtre Paul avaient une efficacité curative. C'est vrai pour le cas que nous venons d'évoquer; Luc a effectivement indiqué que c'était une éventualité. Néanmoins, la puissance de Dieu manifestée dans les miracles de Paul a finalement conduit les Éphésiens à vaincre leur magie, leurs fétiches et ils crurent dans le Seigneur par la suite (Actes 19:17-20).

4.6 Caractéristiques missiologiques des dons charismatiques

Comme évoqué dans les chapitres 2 et 3, les dons charismatiques sont les capacités mais aussi les pouvoirs nécessaires conférés par le Saint-Esprit que les membres peuvent utiliser au service de l'Église. Par les dons charismatiques, les disciples deviennent les continuateurs du ministère charismatique terrestre de Jésus. Puisque Jésus avait répandu son Esprit charismatique sur eux, les disciples devaient continuer de faire et enseigner les choses que Jésus avait faites et enseignées. Dans leur aspect missiologique, les dons charismatiques doivent nécessairement manifester l'édification et la consolation.

4.6.1 Édification

Dans le Nouveau Testament, spécialement dans le livre des Actes et dans les écrits de Paul, les dons charismatiques ont été donnés pour que le corps du Christ puisse s'édifier. Généralement le terme édification, du grec *οικοδομη*, signifie essentiellement l'acte de construire une structure. Dans la première épître aux Corinthiens (14:3, 5, 12, 26), le terme « édification » est plus employé en relation avec l'exercice des dons charismatiques. Pour cela on estime que les dons charismatiques sont accordés dans le but d'apporter le profit spirituel et effectuer la construction du temple du Corps du Christ (Fee, 1991:99). En tenant compte de la pensée de Fee, dans l'exercice des dons charismatiques, l'édification de l'Église devrait être la caractéristique indispensable. Lorsque Paul s'adresse aux Corinthiens (1 Corinthiens 14:3, 5, 12, 26), cela sous-entend

que les Corinthiens semblaient avoir perdu de vue le véritable but de la pratique des dons charismatiques. Le correctif de Paul inclut donc une clarification de ce point important.

Ce sujet nous rappelle une réunion d'enseignement tenue à Kipamba/Nkinkodja (août 2017) au cours de laquelle un homme vint communiquer un message prophétique sur un ton digne de foi. Alors qu'il s'exprimait, les participants s'étaient sentis mal à l'aise à propos du message; bien que le message n'ait absolument pas contenu d'hérésie, les mots étaient formulés dans un langage qui ne semblait pas être approprié au milieu. Finalement, le modérateur avait demandé à l'homme de se taire et l'avait encouragé à soumettre ses prophéties à l'un des pasteurs. Malgré la démarche du modérateur, le lieu fut agité d'un grand tumulte. Pour les uns, il aurait fallu laisser l'homme et conclure, mais pour les autres, le prophète n'avait pas fait preuve de sagesse dans l'exercice du don. D'ailleurs, une importante question découle du message prophétique à l'assemblée: Dans quelle mesure le don (prophétie) est-il édifiant dans l'Église ?

Le principal problème de ce qui s'était passé à Kipamba était que, dans son ensemble le message n'était tout simplement pas édifiant, mais vexant. La décision avait été prise de manière appropriée sur la base des principes clés pauliniens, et le résultat avait été positif. Si un don s'exerce sans amour, ou simplement comme une démonstration personnelle, une clochette dorée se transformera en cymbale bruyante et effrontée. Il en est de même dans Actes (21:11-13), Paul n'entrevit pas l'édification dans la prophétie d'Agabus. En fait, la phrase, *τί ποιεῖτε κλαίοντες*, *ti poiéite klaiontes*, indique une forte réprimande, comme en Marc (11:5), *τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πῶλον; συνθρύπτοντες*, (*θρύπτοντες*: littéralement, énervant, casser en morceaux, rendre faible). Par la prophétie d'Agabus, bien que ne contenant pas d'hérésies, tous les membres furent paralysés et tentèrent finalement d'affaiblir le cœur de Paul; c'est-à-dire d'endiguer sa détermination (Page, 1897:221).

Contrairement au jugement à l'égard d'Ananias et sa femme Saphira (Actes 5:9-11), Paul ne trouvant rien de constructif dans la prophétie d'Agabus, il le réprimanda. Pour le cas d'Ananias et Saphira sa femme, Luc souligne que la peur s'empara de l'esprit de toutes les personnes. Ici, la peur exprime le sens solennel de la sévérité de la puissance de Dieu et de la sévérité de ses exigences. Dans l'église à Jérusalem, les membres avaient ressenti la peur comme ils ne l'avaient jamais ressentie auparavant. On imagine qu'ils réalisèrent que c'était une chose sérieuse de faire une profession chrétienne (Spence-

Jones, 1909a:187). Comme nous le verrons plus loin, il y a un processus de croissance et de maturité dans l'exercice des dons spirituels. Autrement dit, pour que les églises reçoivent une édification profitable, Dieu désire que les dons soient exercés avec maturité (1 Corinthiens 14:19-20).

4.6.2 La consolation

Dans les récits de la naissance de Jésus, un ange du Seigneur annonce aux bergers qu'un Sauveur est né, qui est le Messie, le Seigneur (Luc 2:11). Un peu plus loin dans la même séquence narrative, Siméon attend la consolation d'Israël (Luc 2:25). En effet, toute l'Écriture est *παράκλησις* dans le but de fortifier et d'établir le croyant dans la foi (Romains 15:4; Philippiens 2:1; Hébreux 12:5; 13:22). Paul parle de sa prédication de l'Évangile comme *παράκλησις* en 1 Thessaloniciens (2:3), Actes (13:15), 2 Corinthiens (8:4, 17). Dans Actes (4:36), en référence à sa libéralité manifestée surtout dans le réconfort des autres, Barnabas est appelé fils de consolation. La consolation³⁸ (*παράκλησις*) est l'acte missiologique de réconfort et d'encouragement. Elle doit également caractériser les phénomènes charismatiques. On la voit être exprimée, par exemple, dans la résurrection de la fille de Jaïrus (Marc 5:38-43), et celle du fils de la veuve de Naïn (Luc 7:11-17).

Évoquons la résurrection de la fille de Jaïrus. En cas de deuil en Israël, même la personne la plus pauvre devait recruter au moins deux flûtistes et des femmes qui devaient pleurer (Edwards, 2002:166-167). Ces personnes avaient pour rôle de pleurer des lamentations fastidieuses et devaient accompagner le cercueil de la maison jusqu'à la tombe, applaudissant de leurs mains. L'agitation dans la maison de Jaïrus, chef de la synagogue (Marc 5:38-43), semble avoir été causée soit par des membres de sa propre famille, soit par des pleureurs professionnels qui arrivèrent à ce moment-là, cependant Jésus leur dit que la jeune fille était en train de dormir.

³⁸ Le mot *παράκλησις* qui se traduit par exhortation, réconfort ou consolation, est lié au nom que Jésus a donné au Saint-Esprit (Paraclet) (Jean 14:16, 26). Il signifie littéralement quelqu'un qui se tient à vos côtés. Il est traduit de diverses manières, parce qu'il a une variété de significations en grec: quelqu'un à vos côtés pour consoler (consolateur), mais aussi quelqu'un à vos côtés faisant comme vous, il voit des choses comme vous les voyez. C'est pourquoi le Saint-Esprit est appelé le Consolateur (Défenseur, Avocat), quelqu'un qui parle avec vous et pour vous (Wootton, 2014:24)

Les paroles de Jésus face à ceux qui se lamentaient sur la mort de l'enfant en pleurant et en gémissant très fort, provoquèrent des discussions sans fin (Hooker, 1991:150). Finalement, les pleureurs professionnels des deuils se moquèrent de Lui (Marc 5:40). Ils se moquaient pensant semble-t-il à des déclarations distrayantes. Mais le lecteur de l'Évangile comprend que le constat de Jésus est d'un tout autre genre. Sa déclaration « l'enfant dort » est parfaitement logique dans le contexte du miracle de la restauration et de la consolation. En fait, la mort de la jeune fille a les traits du sommeil. L'enfant doit être restaurée et n'est donc pas irrévocablement morte puisque l'on doit lui donner la vie. La référence au sommeil peut indiquer à Jaïrus la manière dont Jésus veut qu'il voie la jeune fille et donc la manière dont Dieu veut que nous considérions ceux qui meurent dans la foi, souligne Edwards (2002:166-167). Cet acte consolateur est également souligné par Luc (7:11-17), lors de la résurrection du fils de la veuve de Naïn.

Le fils défunt de la veuve de Naïn est décrit comme un fils unique (*μονογενής*). Les pleurs du deuil étaient d'autant plus grands pour cet enfant. De plus, la tristesse du deuil est encore accentuée par le commentaire supplémentaire selon lequel la mère était veuve (Luc 7:12). Marshall (1978:285) révèle que la présence d'une foule aux funérailles est conforme à la coutume juive. Elle souligne le geste d'amour pour une veuve, d'autant plus que les sépultures semblaient être en dehors de la ville, au sud-est de Naïn.

Par ailleurs, celui qui voit la triste veuve alors qu'il s'approche de la ville, et qui va bientôt démontrer sa puissance, est décrit à juste titre comme *κύριος* (Seigneur). Nous avons déjà rencontré l'usage du mot *κύριος* pour parler de Jésus. Luc utilise également ce terme pour se référer à Lui dans ses récits: 7:13, 19; 10:1, 39, 41; 11:39; 12:42; 13:15; 16:8; 17:5, 6; 18:6; 19:8a; 22:61; 24:3, 34; 19:31, 34. En s'approchant du cercueil (*σορός*) et en le touchant pour arrêter la file, Jésus ignore encore une fois l'impureté rituelle du cadavre (Nombres 19:11, 16). Le mot *σορός* généralement traduit par cercueil dans la Septante, représente un coffre d'embaumement (Genèse 50:26; 2 Samuel 2:32) dans lequel était déposé un cadavre. Mais dans le Nouveau Testament, il semble s'agir d'un coffre ouvert dans lequel le défunt était transporté pour être enterré (Luc 7:14). C'est donc un moyen de transporter un cercueil ou un corps pour la tombe. Certains estiment que Jésus aurait touché le cadavre dans le cercueil (*σορός*) pour le revivifier, mais d'autres ne semblent pas partager cette allégation, car un cercueil fermé est un obstacle pour toucher le cadavre (Luc 7:14). Nonobstant ces points de vue, sur le commandement

implicite de Jésus, les porteurs (*βαστάζω*) s'arrêtèrent. Comme dans Marc (5:41), Jésus prononça sa parole, Il donne un ordre de sa propre autorité: *σοὶ λέγω*, et ordonne au jeune homme (*νεάνισκος*) de se lever. Effectivement, la réaction de la foule à la résurrection du fils unique de la veuve témoigne une grande consolation: *ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ Θεός τὸν λαόν αὐτοῦ*, Dieu a visité son peuple (Luc 7:16). *Ἐπεσκέψατο* (visiter) souligne la supervision gracieuse de Dieu pour son peuple (Friberg *et al*, 2000:166). Il en fut de même avec la résurrection d'Eutychus, lorsque l'on souligne que le miracle fut d'une grande consolation (Actes 20:9-12).

Le corps a souvent besoin de consolation dans un moment de douleur. Par conséquent, le miracle opéré dans cette circonstance devrait avoir pour rôle de consoler le cœur affligé et donner du repos à ceux qui étaient fatigués et chargés (Matthieu 11:28). Il doit être compris comme un geste d'amour de Dieu (Luc 1:68). Dans sa première épître aux Corinthiens (14:3), l'apôtre Paul note que la prophétie devrait poursuivre l'édification, l'exhortation (consolation) et le réconfort. Les phénomènes charismatiques exercés dans cette logique sont ceux dont l'Église a besoin. Cet enseignement devrait être donné avec diligence lorsque les dons sont utilisés, car ces trois éléments construisent et profitent à l'Église du Christ en mission.

4.7 Conclusion partielle

Ce chapitre a été consacré à l'analyse, dans le Nouveau Testament, de quelques textes qui parlent de la pratique des dons charismatiques, à savoir: guérison miraculeuse, délivrance (exorcisme) et prophétie. D'abord, le chapitre a démontré que l'originalité du point de vue de Luc est précisément qu'il a fait du Saint-Esprit un personnage comme Paul et Pierre, tout en Lui accordant évidemment une place éminente dans la hiérarchie. Dans le récit de Luc (Luc-Actes), le Saint-Esprit s'inscrit dans le programme d'un Dieu missionnaire qui intervient dans les affaires humaines. Ainsi, Il inspire une expérience, Il n'est pas un simple additif, mais une condition *sine qua non*, l'ingrédient indispensable à la vie chrétienne. Ensuite, une attention particulière a été accordée aux principales pratiques émergeant des textes et aux motifs principaux récurrents des pratiques, notamment: l'imposition des mains aux malades, l'onction de certaines substances physiques sur les malades, la délivrance et l'exorcisme. D'ailleurs, les pratiques liées aux dons charismatiques devraient être l'expression extérieure de la foi et de l'amour de la part de ceux qui prient, et montrer que Dieu utilise les croyants fidèles comme un canal

de sa puissance, le véhicule du pouvoir, tout en gardant à l'esprit que la guérison et la délivrance sont les œuvres du Saint-Esprit et non des hommes.

Après l'analyse de certaines pratiques des dons charismatiques dans le Nouveau Testament, il nous faut répondre aux questions clés suivantes: Comment les pratiques liées à la guérison, prophétie, délivrance et exorcisme, du Nouveau Testament sont-elles utilisées dans les églises fondées par la CEM ? Quelle preuve existe-t-il que cela puisse les faire croître en les libérant de leur égocentrisme insidieux et en les rendant fructueux et membres du corps du Christ en mouvement vers les autres ? Ces questions seront abordées dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 5 : PRATIQUES ACTUELLES DES DONNS ET INFLUENCE DE LA RELIGION TRADITIONNELLE

5.1 Introduction

Ce chapitre cherche à situer dans le contexte des églises fondées par la CEM l'analyse de quelques textes développée précédemment dans le chapitre 4. Il examine les pratiques actuelles associées aux dons charismatiques de manière à relever les preuves, s'il y en a parmi ces pratiques additives, qui peuvent faire croître les membres, les délivrer de leurs surnoisées inquiétudes et les rendre utiles au corps du Christ. Pour ce faire, les questions fondamentales abordées dans ce chapitre sont les suivantes: (1) Comment est-ce que les pratiques additives aux guérisons, à la délivrance (exorcisme) et à la prophétie, sont utilisées dans les églises fondées par la CEM ? (2) Quelles preuves y a-t-il que ces pratiques peuvent faire grandir les membres en les libérant de leurs insidieuses préoccupations égocentriques en les rendant plus rentables au corps de Christ en mission vers le monde ?

Les tentatives de réponses à ces questions sont utilisées de manière à rassurer les réflexions fondamentales telles qu'elles sont développées précédemment dans le chapitre 4. La procédure sera donc la suivante: Le chapitre passera d'abord succinctement sur l'évolution historique des pratiques des dons charismatiques dans la CEM. Après quoi, il abordera l'impact des pratiques des dons charismatiques, la pneumatologie et l'influence missionnaire dans la croissance et le développement des églises de la CEM, de 1915 à 1982³⁹. L'influence de certaines anciennes pratiques des religions traditionnelles africaines, de 1982 à nos jours, fera également l'objet du présent chapitre. Cette influence étant la raison de notre analyse précédente, l'expérience variée de quelques pratiques des religions traditionnelles est centrale dans ce chapitre. La contextualisation de certaines pratiques de dons charismatiques dans les églises de la CEM sera ensuite examinée. Notre étude établira si ces pratiques contextualisées contribuent à la croissance des croyants, membres du corps de Christ. Enfin, le chapitre servira, dans son ensemble, de réserve d'idées sur lesquelles nous reviendrons dans le

³⁹ 1982, l'année de la tenue de l'assemblée générale à Kabongo/RDC, marque le début des désaccords entre les missionnaires et les dirigeants autochtones, voire même le départ de certains missionnaires blancs.

chapitre 6 lorsqu'il s'agira d'établir les directives théologiques qui aideront les églises fondées par la CEM à pratiquer efficacement les dons charismatiques.

5.2 Evolution historique des pratiques des dons charismatiques dans la CEM

Les informations sur les églises fondées par la *Congo Evangelistic Mission* (CEM) ont été fournies précédemment. Rappelons que les églises fondées par la CEM ressemblent au mouvement pentecôtiste classique dans le monde. Cette ressemblance au pentecôtisme classique se situe essentiellement dans l'approche du baptême du Saint-Esprit, la compréhension de l'expérience des dons charismatiques (*χαρίσματα*) et l'insistance sur le plein Évangile (Jésus est dépeint dans son quintuple rôle). De surcroît, ces églises observent avec une profonde méfiance tout ce qui peut être considéré comme libéral dans la théologie ou même politique. De ce fait, leur théologie correspond également à celle des églises fondamentalistes (cf. § 2.4.3.1).

Concernant le rapprochement avec les fondamentalistes, nous devons bien sûr veiller à ne pas tomber dans le piège de ce que Bond (1974:13) appelle la simple métaphore. La métaphore de se rapprocher l'un de l'autre qui tend à suggérer que la vérité peut se situer quelque part au centre. En dépit de ces divergences, les fondamentalistes et les églises pentecôtistes fondées par la CEM sont tout à fait d'accord dans leur engagement commun à la proclamation de l'Évangile de Jésus-Christ.

Rappelons que les églises fondées par la CEM acceptent que l'expérience du baptême du Saint-Esprit soit subséquente à la conversion. Evidemment, elles ont porté à leur expérience la vision traditionnelle protestante de l'Écriture, comme inspirée par l'Esprit et rendue efficace par l'Esprit. Cette notion de subséquence n'est pas considérée comme une simple chronologie d'événements dans la vie chrétienne, mais plutôt comme une habilitation pour le ministère (Menzies et Menzies, 2000:112). À ce sujet, il faut également retenir que ces églises estiment que l'expérience charismatique conduit les croyants à travers un seuil de projets spirituels beaucoup plus riches que tout ce dont ils auraient pu jouir. Autrement dit, selon ces églises, les croyants remplis du Saint-Esprit sont potentiellement capables de servir d'agent pour l'opération des dons spirituels et autres ministères. Toutefois, comme le pense Clements (1981:114), dans ces églises, l'expérience du parler en langues représente la première parmi plusieurs manifestations récurrentes de la présence du surnaturel opérant dans la vie chrétienne. Les églises de

la CEM enseignent que le salut est obtenu exclusivement par la foi en Jésus-Christ, tout en insistant sur l'œuvre du Saint-Esprit avant et après la conversion, plus encore sur l'expérience des dons charismatiques (Burton, 1967:100). Il est également parodique d'assurer qu'une personne n'est sauvée que si elle parle en langues.

Cette manière de considérer l'œuvre du Saint-Esprit et de l'expérience charismatique dans ces églises repose particulièrement sur l'héritage des missionnaires, qui sont par ailleurs les produits de la première génération du mouvement pentecôtiste de 1906. Puisqu'il s'agit de l'héritage des missionnaires pentecôtistes, examinons les pratiques charismatiques telles qu'elles ont été exercées de 1915 à 1920, par ces mêmes missionnaires.

5.2.1 De 1915 à 1920

De 1915 à 1920, les pratiques charismatiques étaient la pratique distinctive des missionnaires (William FP Burton et J Salter). Cette exclusivité se justifie par le fait que la doctrine pentecôtiste n'était pas encore connue par la majorité des autochtones. Même les chrétiens venus de l'Angola ne croyaient pas du tout au baptême du Saint-Esprit et encore moins aux expériences actuelles des guérisons divines. Ils assignaient strictement l'exercice des dons charismatiques à la période apostolique primitive. Avec raison, ces chrétiens venaient des congrégations non pentecôtistes d'Ovimbundu à Bié (Maxwell, 2013:86). Étant donné que Burton et Salter y croyaient fortement, ils pensaient que ce serait contradictoire avec les enseignements du Nouveau Testament et la vie chrétienne sans l'expérience du baptême du Saint-Esprit (Bondo, 2017:67).

En effet, les deux missionnaires, Burton en particulier, envisageaient la restauration de l'Église primitive, comme c'était aussi le cas de Parham, de Seymour et des autres; une église où les phénomènes charismatiques (les guérisons divines des malades) devraient être opérationnels. Car Burton en aurait, semble-t-il, vu s'accomplir dans sa vie. Womersley (1973:31) note que Burton aurait même prié pour ses propres guérisons. En 1911 par exemple, après avoir fait confiance à Dieu, Burton expérimenta la croissance d'un tout nouvel ensemble de dents. Par ailleurs, en 1915, le lendemain du premier jour de leur arrivée à Mwanza, un événement remarquable inaugura la manifestation des phénomènes charismatiques dans l'espace Luba. Burton (1967:98-99) raconte qu'il observa dans la foule un vieil homme géant qui était courbé et marchait à l'aide de bâtons.

Subséquemment, il pensa immédiatement à Marc (16:16-20) et s'approcha du vieil homme dénommé Mwepu Tentami, lui posa la main sur la tête et pria pour lui. À la fin de la prière, Garrard (2008:151) rapporte que les personnes qui composaient la foule entendirent un craquement des os, le dos de Tentami⁴⁰ fut redressé, et finalement l'homme se tint tout droit. Plusieurs personnes relatent que la foule qui l'observait et lui-même s'étonnèrent. Burton considéra ce signe comme un événement inaugural du ministère de l'Évangile au Congo belge. Banza (participante 40: fille de Banza frère de Tentami, en juillet 2017), âgée de 78 ans, rencontrée à Malemba Nkulu, confirme que Mwepu Tentami, son oncle paternel, avait été réellement redressé miraculeusement. Pourtant il était courbé depuis un certain âge dans son enfance.

Burton avait prié pour le redressement de Tentami, membre de la famille du chef, et il aurait également prié pour le chef Kajingu lui-même. Cet homme attaché aux coutumes tomba malade et, alors que toutes les interventions des guérisseurs traditionnels demeuraient sans succès, il fut amené sur le lieu de la mission à Kayembe Lulu (colline des lions) où finalement la fièvre disparut instantanément par la prière (Gas15: participant, Malemba Nkulu juillet 2017). Toutefois, bien que l'on puisse signaler la guérison instantanée du chef de la chefferie, cet événement n'avait pas vraiment persuadé les autres dignitaires de la chefferie. Les plus dignes, en particulier les vieux des villages (les chefs et les membres des sociétés secrètes, surtout ceux de *Mbudyé*) semblaient vouloir conserver les traditions du passé. Ils estimaient que Burton et Salter étaient des guérisseurs à l'instar des guérisseurs autochtones. Ngoy Boné (participant 1: rencontré à Manono, 89 ans, ancien travailleur de la mission de Lwamba), confirme que plusieurs d'entre eux ne pouvaient pas croire aux miracles réalisés par les missionnaires. Toutefois, les jeunes Kalume Nyuki (Abulaham) et Kashamo, qui connurent Jésus quelques mois après l'arrivée des missionnaires s'y attachèrent profondément (Kalume⁴¹: participant 7: Lubumbashi 2017).

Toujours dans le chapitre des guérisons, signalons que Salter, le compagnon de Burton, fut lui aussi guéri par la prière et à plusieurs reprises relevé de son lit de mort. Frodsham

⁴⁰ Selon certaines sources notamment, sa nièce et Emmett (2016:92), cet homme mourut en 1948, 33 ans plus tard.

⁴¹ Fils cadet de Abulahama Nyuki

(1946:111) rapporte que Salter aurait témoigné qu'à chaque fois que l'on avait prié pour sa guérison, il ressentait une force dans le corps, comparable à une électrocution qui le traversait de la nuque à la plante des pieds.

Hormis les guérisons notées précédemment, Lubaba⁴² (participant 47: Lubumbashi, 2017) nous avait également rapporté qu'il y avait probablement un certain nombre d'autres guérisons remarquables, notamment: le relèvement d'une boiteuse dans le village de Kabeya, la résurrection d'un garçon dans le village Kanguba. Une autre fois, Burton et Salter reçurent de la nourriture contenant du poison, toutefois après la prière, il s'avéra qu'ils n'avaient subi aucun effet néfaste (Burton, 1967). Lubaba estime qu'il s'agissait de moments solennels et émouvants de manifestations charismatiques.

À l'instar des autres pentecôtistes, Burton et Salter arguaient que par le caractère immuable de Dieu, la nature de l'Église apostolique est normative pour toujours. Ils croyaient fermement que les signes et les merveilles faisaient essentiellement partie du ministère de l'Évangile (Garrard, 2014:81). En fait, cet idéalisme, qui considérait Dieu comme intervenant dans les questions de santé et d'autres domaines de la vie humaine, ne faisait qu'augmenter tout au long du ministère des missionnaires Burton et Salter. En effet, ils estimaient que l'Évangile ne devait pas être divisé en deux époques, l'une avec des signes (âge apostolique) et l'autre sans aucun signe (âge postapostolique), rapporte Moorhead (1922:199). Cette affirmation révèle un motif restaurateur qui allait directement à l'encontre de la tendance du protestantisme traditionnel. Une tendance qui affirme que les phénomènes charismatiques avaient cessé avec la fin de l'ère apostolique. Garrard (2012:12) dans son article *Burton's Early Years of Ministry and Doctrine under the auspices of the PMU*, note à ce sujet qu'il était vraisemblablement difficile de séparer le ministère de guérison de Burton de celui de l'œuvre évangélique dans lequel il s'était engagé. Comme cela peut être constaté dans la missiologie de Luc, les signes et les prodiges sont le principal moyen d'attirer l'attention sur le message (par exemple, Actes 2:43; 4:29-30; 5:12-16; 14:3). La guérison de l'homme boiteux dans Actes (3:6-10) semblait servir de modèle de guérisons par lequel les missionnaires pouvaient prier.

⁴² Fille ainée de Lubaba Bikomo Pierre, premier pasteur autochtone de la station après le départ des missionnaires.

En fait, l'une des contributions importantes du ministère des missionnaires de 1915 à 1920, est la manière dont ils avaient exercé les dons charismatiques. Bien qu'ils aient aussi imposé les mains aux malades, l'accent était principalement mis sur la puissance du Nom de Jésus. La parole était la base des pratiques des dons charismatiques, la matrice et la norme pour valider les guérisons miraculeuses et autres manifestations. Ainsi, les manifestations qui s'ensuivaient se revêtaient d'un caractère instantané et indiscutable. De ce fait, les phénomènes surnaturels se montraient différents de ceux des guérisseurs traditionnels. Finalement, les autochtones ne pouvaient que confirmer que les blancs possédaient un pouvoir de guérison plus grand que n'importe quelles forces traditionnelles (Ilunga Kazembe, participant 5). Puisqu'ils estimèrent avoir reçu parmi eux de nouveaux guérisseurs très puissants ayant la capacité de guérir instantanément, cela provoqua un grand enthousiasme d'adhésion au message des missionnaires. En fait, cette manière de considérer les missionnaires soulignait d'une part la supériorité de la puissance du Nom de Jésus qui était invoqué, et d'autre part avait marqué la différence des pratiques d'avec celles des guérisseurs traditionnels.

5.2.2 De 1920 à 1982: les dons charismatiques et la croissance des églises de la CEM

De 1920 à 1982, on assiste à une adhésion massive de chrétiens dans les églises fondées par la CEM; d'abord les Baluba du grand Katanga et les Basongye de Kipushya, ensuite les personnes des autres tribus. Le nombre des églises devenait de plus en plus significatif en RDC et ailleurs. En réalité, le nombre des églises est réellement éloquent pour cette association missionnaire. Cependant, selon Kärkkäinen (2004:167-168), les nombres sont des nombres, ils n'en disent pas plus et ne disent pas tout. Il estime qu'il faut aller vers les éléments qui façonnent les nombres plutôt que de jouir du nombre. En d'autres mots, l'attention devrait plus être focalisée sur les éléments qui façonnent la croissance des églises que de se réjouir de la croissance elle-même. En fait, la réflexion de Kärkkäinen attire notre attention et semble être une réalité.

En effet, avant 1960 (l'année de l'accession à l'indépendance) les premiers chrétiens autochtones, en particulier, Kalume Nyuki, Kashamo, Shalumbo, Ngoloma, Lubaba

Pierre Maskosthi, Ngoy Katontoka⁴³, Yumba Besecka, Petelo Musamfidi et les autres, étaient plus des faiseurs que des penseurs. Ils étaient plus tournés vers l'action que vers la réflexion concernant des méthodes pour gagner les non-chrétiens à Christ. Bien sûr, les temps changent et les choses changent également. Pourtant, bien que le changement soit une réalité, le dénominateur que l'on trouve dans Actes (1:8; 2:4-37; 4:28-31) et qui caractérisait les missionnaires et les premiers chrétiens autochtones avant 1960, devait être conservé et sauvegardé.

Avant 1960, le fait significatif est que non seulement les membres dans ce domaine avaient continué à adhérer à la compréhension originale des doctrines enseignées par les missionnaires, mais en plus ils avaient conservé l'expérience énergisante et habilitante qui avait préparé les croyants à la mission. Ils continuaient à prier pour que le Saint-Esprit remplisse de nouveaux croyants. Suite à la recherche régulière de cette expérience, plusieurs membres parmi eux étaient dotés d'un certain nombre des dons charismatiques, incluant les paroles prophétiques, les paroles de connaissance et des dons de guérisons.

Cela signifie que dans le cercle des églises fondées par la CEM, le Saint-Esprit n'avait pas seulement aidé les autochtones à parvenir au salut, mais Il avait également pour rôle l'habilitation pour la mission. Les autochtones étaient devenus efficaces et par la suite ils allèrent témoigner de Christ dans les villages environnants et lointains. C'est à cette occasion que Shalumbo s'installa à Mwana chofwa (Kipushya), Abulahama Nyuki se rendit à Bunda et aux alentours de Kapamayi; c'est à Kapamayi que Ilunga wa Mbuya Kalulwa Jonathan (le premier représentant légal autochtone de la 30^{ème} CPCO) crut au Seigneur Jésus. Doshua porta le message du salut à Kibila. Les hommes du village Kibila, quant à eux, portèrent le message plus loin, jusque dans les villages de pêcheurs du fleuve Congo, de l'autre côté du Lac Upemba. Deux autres jeunes gens, Lote et Pandemoya, allèrent à Nionga (le long du fleuve Congo) où ils annoncèrent également la parole du Salut (Burton, 1967:103,195). Le livre des Actes des Apôtres, en particulier le récit de la Pentecôte lui-même, était rapidement devenu central dans la vie des membres de cette association missionnaire (Bondo, 2017).

⁴³ Les premiers croyants autochtones parmi beaucoup d'autres.

Convaincus de l'engagement dans la mission, les premiers chrétiens de la CEM avaient compris que leurs propres expériences étaient une extension de l'histoire biblique. Au final, ils formèrent les églises que nous qualifions de « charismatiques et missionnaires ». S'agissant de cette qualification, il faut retenir que le terme charismatique ne dénote pas cette dénomination (d'autant plus que le terme charismatique est apparu autour des années 1960 et que la CEM fut fondée en 1915), mais une communauté ecclésiale qui considère les événements miraculeux, à travers l'œuvre du Saint-Esprit, comme une expérience dans la vie des croyants. Ceci est important car l'histoire de l'essor et de la croissance des églises de la CEM, de 1920 à 1982, semble se situer dans ces événements charismatiques.

5.2.2.1 Les églises charismatiques, l'essor de la CEM

Dans nos entretiens avec les membres des églises fondées par la CEM, les participants ont parlé des phénomènes charismatiques en des termes plus simples. D'abord, dans un désir insatiable, ils ont fait référence à une expérience subséquente à la conversion pour une vie efficace en Christ. Puis ils ont parlé de la présence de Dieu, du déversement, de la plénitude et du revêtement du pouvoir venant d'en haut sur les croyants. Pendant la conversation, ils avaient également fait une référence constante au présent scepticisme concernant le baptême dans le Saint-Esprit et à l'éventail de phénomènes charismatiques au sein des églises issues de la CEM. Selon quelques uns d'entre eux, l'histoire charismatique de la CEM avait débuté avec l'événement du 20 janvier 1920 à Mwanza, appelé « Pentecôte Luba »: l'événement qui marque le début de l'ère pentecôtiste en RDC (déjà souligné dans le chapitre 3). Par la suite, ils avaient évoqué d'autres événements similaires qui se poursuivirent à Kabondo Dianda (1924), Kinkonja (1932; 1946), Mpiana Mbayo (1946-1948), Kabongo (1958-1959), à Lubumbashi (1958; 1976-1982) et ailleurs (déjà soulignés). À toutes ces occasions, plusieurs autochtones furent remplis du Saint-Esprit et parlèrent de nouvelles langues. Ils ont attesté qu'à l'époque, puisqu'ils étaient stimulés, les chrétiens dans les églises désiraient ardemment le baptême dans le Saint-Esprit, et on témoigne qu'ils en connurent l'expérience. Le Saint-Esprit les avait remplies comme au commencement, et le parler en langues était une preuve extérieure de sa présence. Frodsham (1946:111) rapporte que les phénomènes les plus nombreux de cette grande effusion, furent: la plénitude des membres, l'adoration et la louange données au Seigneur et Sauveur exalté.

Cependant, l'inquiétude des interlocuteurs était que certaines églises semblaient remettre en question l'expérience de la plénitude du Saint-Esprit ainsi que ses conséquences (les phénomènes charismatiques), qui par ailleurs avaient marqué son essor. À ce sujet, Ilunga Mbuya Kalulwa Jonathan⁴⁴, insistait sur le fait qu'il est anormal d'être pasteur ou responsable d'un département dans les églises de la CEM sans être baptisé du Saint-Esprit et en faire une expérience personnelle.

Rappelons qu'à Mwanza, spécialement le jour dit de la « Pentecôte Luba », toutes les objections qui avaient été faites avant le 20 janvier 1920 à propos des manifestations charismatiques, furent écartées (Cf. § 3.2.3.3). Les missionnaires et les autochtones (en particulier les anciens esclaves) s'accordèrent. Ils conclurent en annonçant que les dons du Saint-Esprit n'avaient pas cessé avec l'âge apostolique et qu'ils visaient à fortifier et à édifier la communauté chrétienne (Burton, 1967). On peut souligner avec Hollenweger (1973:32-34) que l'événement de l'effusion du Saint-Esprit conduit à la confiance, à la flexibilité et à l'obéissance. Ce qui veut dire que l'effusion inaugurale du Saint-Esprit dans l'histoire de la CEM, fut que les chrétiens (Luba et Songye) de l'époque se considérèrent comme un nouveau peuple de Dieu, caractérisé par la compréhension, l'amour et l'acceptation mutuelle (Emmett, 2016:136). Par conséquent, les membres des églises de la CEM expérimentèrent le Saint-Esprit comme l'Esprit de réviviscence, une source de l'énergie vitalisante pour la splendeur éclatante de l'Église.

Après ces événements qui eurent lieu au sein de la CEM, les phénomènes charismatiques firent l'objet d'une attention particulière parmi les membres. Ainsi, les manifestations des phénomènes charismatiques furent recherchés ardemment par les membres dans l'exercice du ministère de la parole (Burton, 1967:110). Ils voulurent cette fois-ci communiquer l'Évangile non seulement par des concepts verbaux mais plus encore par la démonstration de la puissance du Saint-Esprit, notamment les guérisons, délivrances et prophéties. Ils comprirent, à l'occasion, que le salut et la délivrance étaient liés (Womersley, s.d.:174). À cet égard, ils considérèrent les maladies dans le contexte d'une manifestation première du péché: attribuables à une incursion démoniaque (le péché et l'œuvre des démons comme agent causal de maladie).

⁴⁴ Alors représentant légal de la 30^{ème} CPCO (1960-2005), une déclaration dans la conférence des évangélistes communautaires de 2004.

La conviction que le péché peut déclencher la maladie et l'oppression démoniaque, était inspirée de textes bibliques tels que Matthieu (9:2), Luc (5:20-23), Jacques (5:14-16). Ainsi, la délivrance signifiait plus qu'un simple exorcisme (l'expulsion des mauvais esprits). Elle indiquait d'abord un acte qui consistait à se défaire complètement du passé (le péché), puis un acte qui libère les personnes de la possession démoniaque (Engelke, 2010:179). Il s'agit de libérer les personnes de l'esclavage du péché et des oppressions démoniaques (des mauvais esprits). L'appel au salut était en même temps un appel à la lutte contre les forces des démons.

Puisque les églises mirent l'accent sur la lutte contre les forces démoniaques, la conviction fut que la puissance du Saint-Esprit était la clé de la transformation spirituelle et sociale. Le Saint-Esprit était alors considéré dans les églises de la CEM comme Celui qui façonne la conscience et le développement social des membres. Cette allégation se confirme avec Bosch (1991:402-403) lorsqu'il note que l'Évangile a deux mandats, l'un spirituel et l'autre social. Le premier se réfère à la commission pour annoncer la bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ. Le deuxième mandat appelle les chrétiens à participer de manière responsable à la société humaine, notamment en œuvrant pour le bien-être et la paix sociale de l'humanité.

Concernant la paix sociale, Boma Kabata Lusense (participant 24: juillet 2017) signale qu'à une certaine période, le chef Ngandu Mukulu de la chefferie de Kinkonja régnait avec tyrannie sur la région. Irritée contre ce chef Kinkonja, la population de la chefferie de Mwanza cherchait à l'assassiner. Burton persuada la population de ne pas se venger, car disait-il, la vengeance appartenait au Seigneur. Par la suite, bien qu'initialement fâchée contre Burton et les fidèles pour des raisons de dissuasion, la population de Mwanza fut finalement rassurée quand le chef Ngandu Mukulu perdit la vie, piétiné par un éléphant. Cet événement redonna plus de confiance à la CEM.

Toujours à propos de l'œuvre pour le bien-être et la paix sociale, Gas34 (participant: Lubumbashi, octobre 2017) témoigne également de la vie des habitants de certains villages, notamment Kaboto, Kimabwe et d'autres au-delà de la rive droite de la rivière Lomami. Il signale que lorsque le Saint-Esprit fut grandement à l'œuvre, la police et d'autres autorités administratives n'avaient plus de difficultés à administrer la population parce que les habitants se conformaient eux-mêmes aux exigences de l'état, en payant les impôts et autres taxes.

En dehors de la paix procurée, un certain nombre d'orientations du Saint-Esprit pour le développement social avaient également été enregistrées dans les églises de la CEM. Ngandu Mpiana François (participant 10: octobre 2017) témoigne qu'à une certaine période (probablement vers 1968), par une prophétie, les chrétiens de Kinkonja avaient été orientés vers la pêche sur le lac Kisale, pour leur développement social. Un événement très assimilable à celui qui est rapporté par Luc (5:4-5). Le Seigneur Jésus dit à Simon Pierre de sortir le bateau et de jeter les filets dans les eaux. La réponse de Simon Pierre montre clairement que les conditions de pêche n'étaient pas bonnes, puisqu'un effort majeur avait totalement échoué la veille. Malgré les apparences et contre son jugement professionnel, ils suivirent l'ordre du Maître, ils laissèrent tomber les filets. Le résultat fut un grand succès. Puisque Simon Pierre et ses compagnons furent sensibles à la parole de Jésus, par conséquent les filets étaient totalement pleins et le bateau aussi. Jésus avait guidé Simon Pierre et ses compagnons vers une grande prise: une image de la façon dont Jésus continuait à guider les disciples, non seulement dans le ministère, mais également dans les autres affaires. Simon Pierre et les autres se sont rendu compte qu'ils avaient été amenés dans une entreprise commerciale réussie. Il en était de même avec les chrétiens de Kinkonja sous la direction du Saint-Esprit, ils jetèrent leurs filets sur le Lac Kisale et ils pêchèrent beaucoup de poissons. Par cette orientation, on témoigne que les chrétiens de cette chefferie étaient devenus plus riches que toute la population du territoire de Bukama (dans le Haut-Lomami).

Un autre témoignage en rapport avec le développement social, est celui de Kimabwe (Territoire de Kabongo). Lors des enseignements à Kabondo Dianda, Mwamba Kanonge (participant 29: septembre 2017) avait rapporté que les chrétiens de ce village furent persuadés (suite à une prophétie) d'augmenter les plantations d'arachides, car en dehors de la culture de l'arachide, d'autres tentatives ne donneraient pas de bons résultats. Ils obéirent donc à cette orientation et la moisson fut si abondante qu'ils purent se procurer un camion tout neuf de marque Saviem, dont l'épave est encore visible actuellement. Les habitants de Mujinya Mema furent de la même manière orientés vers l'élevage, ils comptent aujourd'hui des centaines de bœufs (Dibwe⁴⁵, participant 36: septembre 2018).

⁴⁵ Pasteur de l'église locale, *Church of God* de Mujinya Mema

Au regard de ce qui vient d'être décrit, les croyants chrétiens sont aussi responsables de la transformation de leurs milieux à la lumière du Royaume de Dieu inviolable, dans une attitude digne de foi. Ce qui veut dire qu'à travers l'Évangile, les chrétiens remplis du Saint-Esprit doivent également faire les exhortations aux développements et à la paix afin d'avoir des églises missionnaires, mais aussi plus inclusives.

5.2.2.2 L'église missionnaire et inclusive

Le livre des Actes des Apôtres note quelques récits de personnes qui avaient reçu le baptême et la plénitude du Saint-Esprit (Actes 2:4; 8:14-25; 9:17-20; 10:44-48; 19:1-7). On note dans ces récits: (1) Une manifestation écrasante de la présence de Dieu vécue par tous ceux qui étaient présents; (2) Le parler dans les nouvelles langues (la glossolalie et xénolalie); (3) Une transformation évidente de la vie de ceux qui furent remplis; (4) L'impulsion inclusive pour la croissance de l'Église: chaque jour les personnes étaient sauvées et rejoignaient l'Église (Actes 47:42). De ce fait, la lecture de l'effusion du Saint-Esprit, principalement sur toute chair dans Actes (2:16-17), consiste à considérer l'Église comme un nouveau peuple de Dieu, non pas limité aux Juifs, mais incluant aussi les païens.

En réalité, à son début, les frontières de l'Église s'étendaient de Jérusalem, dans toute la Judée en passant par la Samarie jusqu'aux extrémités⁴⁶ de la terre (Actes 1:8). En fait les extrémités de la terre semblaient être inconnues. Toutefois, Luc était au courant de l'existence de l'Espagne et d'autres terres encore vierges quand Rome avait été évangélisée. On ne peut probablement pas d'emblée faire référence à Rome comme l'extrémité de la terre. De plus, le chapitre 28 du livre des Actes des Apôtres montre également que la mission était toujours en cours, et qu'il n'y avait pas de possibilité de limiter son extension. Cependant, l'expression peut se référer à Rome non pas comme une fin en soi mais comme un début des extrémités de la terre (le cœur de l'empire qui servait également à représenter le monde connu à cette époque). Puisque la conversion de la maison de Corneille et l'arrivée de Paul à Rome peuvent marquer le début des

⁴⁶ On doit également retenir que l'expression « extrémité de la terre » était utilisée parmi les juifs pour identifier n'importe quel pays loin d'Israël et les pays en dehors de l'Empire romain.

extrémités de la terre (Yong, 2007:17). La réflexion de Yong signale également un acte important: celui de l'inclusion des païens.

Lorsque les effusions eurent lieu au sein des églises de la CEM à l'époque des missionnaires, les autochtones servirent d'instruments à l'expansion de l'Évangile. Les chrétiens souhaitaient ardemment s'engager entièrement à gagner les non-croyants, à guérir les malades et à faire prévaloir l'amour parmi eux. Les clivages Nord Sud, riverains et non riverains étaient quasiment écartés; c'est pourquoi aujourd'hui, comme le signale McGee (1988:275-281), il faut avoir un autre regard sur les défis et les opportunités en ce début de nouvelle ère. Et en cette période où les églises de la CEM continuent de célébrer leur centenaire, elles devraient assurément réfléchir au danger des attentistes.

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, la plus insondable évidence au sujet de la croissance de la CEM est qu'elle est apparue à l'époque avec la démonstration des phénomènes charismatiques et le message du retour imminent de Christ. Ceux qui écoutaient le message et voyaient l'accomplissement de certains signes, étaient persuadés d'abandonner leurs pratiques de religion traditionnelle, de se convertir puis de devenir les porteurs du message du salut. Les messages portés encourageaient les autochtones à échapper au jugement futur de feu et à entrer dans un temps de paix, de concorde, de fraternité et de bien-être qui devait venir avec le retour imminent de Jésus-Christ pour établir le Royaume de Dieu.

5.2.3 Influence de la pneumatologie des premiers missionnaires de la CEM

Il a été souligné précédemment dans le chapitre 2 (§ 2.4.4.1) que le baptême dans le Saint-Esprit était l'une des expériences qui stimule les pentecôtistes à s'engager à l'œuvre de Dieu. En fait, cette expérience charismatique est une image de la vision du monde pentecôtiste plutôt qu'une idée théologique isolée. D'une manière explicite, cette vision du monde révèle également que le centre de la spiritualité est le plein Évangile qui présente Jésus-Christ dans son quintuple rôle. Comme il s'agit d'un sujet déjà argumenté auparavant, nous n'y reviendrons pas ici. Toutefois, il faut garder à l'esprit que les missionnaires concevaient que l'œuvre du Saint-Esprit, sa nature et sa personne étaient révélées dans les deux Testaments (Ancien et Nouveau).

En effet, pour les missionnaires de la CEM, l'œuvre du Saint-Esprit était également comprise à partir de la création, dans la vie des prophètes, de Jean le Baptiste, dans la vie et le ministère de Jésus-Christ, dans les apôtres, y compris dans la vie de leurs contemporains croyants (cf. la pneumatologie de cette association missionnaire) (Garrard, 2017:6-7). Ainsi, ils n'utilisèrent pas les écrits de Luc et de Paul comme les seules preuves de la manifestation des phénomènes charismatiques, mais également les grâces spirituelles de leurs contemporains. Autrement dit, les missionnaires par leur pneumatologie, voulaient souligner que les œuvres charismatiques n'avaient pas cessé avec Pierre, Philippe, Paul et les autres apôtres, mais que le Saint-Esprit est toujours à l'œuvre dans l'Église de Jésus. Ceci est important car on peut dire aujourd'hui que l'histoire pentecôtiste ou, pour être plus explicite, l'histoire charismatique du pentecôtisme, n'est pas seulement une étude de ce qui s'est passé à Azusa Street avec W.J. Seymour, avec B. Barratt en Europe ou avec J. G. Lake en Afrique du Sud; il s'agit également de ce qui s'est passé ailleurs, par exemple en RDC avec les églises de la CEM, comme une continuité de l'œuvre du Saint-Esprit. Cette compréhension pneumatologique souligne un nouveau paradigme par rapport aux questions communautaires telles que la souffrance, les maladies, la pauvreté et autres conditions de vie (physique ou spirituelle). Réfléchissant à cette allégation, les missionnaires de la CEM avaient assurément adopté une autre approche missiologique, contrairement aux missionnaires qui ne tenaient pas compte des expériences charismatiques et des réalités des autochtones en RDC (par exemple la possession démoniaque, la sorcellerie, etc.).

Nous estimons que cette compréhension missiologique et pneumatologique qui avait contribué à la croissance de la CEM à ses débuts, peut aussi jouer un rôle vital pour guider et évaluer le mouvement qui perdure à ce jour. Indubitablement, l'authenticité et l'originalité des pratiques pentecôtistes dans les églises de la CEM semblent controversées aujourd'hui, elles ne peuvent être bien évaluées que par l'utilisation critique des pratiques évoquées précédemment. Les manifestations charismatiques qui ont servi de catalyseur dans la proclamation et le développement du message pentecôtiste en RDC, en particulier au Katanga, serviront également d'indicateurs pour comprendre les tendances contemporaines de l'influence de certaines pratiques des religions traditionnelles africaines dans l'exercice des dons charismatiques.

5.3 Emergence de certaines pratiques des religions traditionnelles dans les églises fondées par la CEM

Jusqu'à présent, les églises fondées par la CEM continuent de se développer. Cependant ces églises subissent plusieurs changements concernant la doctrine du Saint-Esprit, particulièrement dans l'exercice des dons charismatiques. Certains facteurs tels que le manque de formation (occasionné par le départ inattendu des missionnaires), influence de la politique du pays et les divisions internes semblent être les causes du changement doctrinal, particulièrement dans l'exercice des dons charismatiques. Examinons rapidement ces causes en quelques lignes.

5.3.1 Manque de formation théologique

Depuis la fondation de la CEM jusqu'à 1974, de nombreux dirigeants, les pasteurs autochtones en particulier, n'avaient pas reçu de formation formelle dans une institution biblique⁴⁷. Même ceux qui se prévalaient de mettre en pratique les enseignements tirés de la Bible, avaient peu de compréhension théologique concernant la signification du pentecôtisme (Garrard, 2009:231-244). Gas50 (participant, Lubumbashi mai 2017) témoigne que plusieurs d'entre eux, sinon tous, n'avaient accédé à la direction des églises qu'après avoir servi pendant plusieurs années en tant que diacres ou anciens, voire même en tant qu'agents de la mission (association missionnaire). Parfois il s'agissait de personnes douées (surtout des hommes) qui avaient éventuellement été formées dans d'autres domaines tels que l'éducation ou les affaires, mais pas en théologie. Même si nombreux d'entre eux ne souhaitaient absolument pas faire de formation, le manque de formation formelle des leaders des églises s'explique principalement par le départ des missionnaires.

Le départ des missionnaires s'est effectué en deux grandes phases dans cette association chrétienne. Premièrement en 1960 lorsque le pays accéda à son indépendance, car les troubles post indépendances obligèrent les missionnaires étrangers à quitter le pays contre leur gré. Ceux qui restèrent pour l'œuvre de la mission furent parfois même décapités (Whittaker, 1982; Womersley, s.d.). La deuxième phase

⁴⁷ Ce phénomène est quelque peu général dans des mouvements charismatiques qui, souvent, semblent se réserver de tout ce qui est intellectuel ou scientifique.

de leur départ fut occasionnée d'abord par des désaccords entre les dirigeants autochtones et les missionnaires à l'occasion d'une assemblée générale à Kabongo en 1982. Gas41 (participant: Lubumbashi, mai 2017), témoin des événements, raconte que l'assemblée générale de Kabongo avait suscité des problèmes d'ordre administratifs et de coopération entre la mission (institution) et les églises. Ces divergences auraient abouti à des désaccords très importants. Plus tard, plusieurs missionnaires furent expulsés et quittèrent le pays à l'exception de M. Gaze et de son épouse. Ceux qui choisirent de rester n'eurent plus d'influence dans les églises. Comme on peut le constater, les départs rapides et non préparés des missionnaires avaient laissé plusieurs leaders autochtones sans formation correcte.

En effet, avec l'arrivée de David J. Garrard (1973-1996), bien que la demande de formation biblique ait été importante, les suspicions persistaient de la part de la génération des pasteurs plus âgés, car nombreux de ceux qui étaient impliqués dans le leadership pastoral à l'époque ne le voulaient pas. Ceux qui étaient issus des écoles bibliques ne bénéficiaient d'aucune considération de la part de ces pasteurs. Il n'était d'ailleurs pas rare d'entendre les pasteurs plus âgés (voire même les jeunes qui étaient dans le ministère) dirent qu'avoir le Saint-Esprit suffisait pour le ministère. Par conséquent, aujourd'hui, même ceux qui semblent confondre les pratiques pentecôtistes se considèrent parfois comme des enseignants de la doctrine pentecôtiste. En réalité, sans crainte d'être contredit, on peut dire que l'insuffisance de la formation théologique est l'une des causes des déviations dans les églises fondées par la CEM. S'ajoutent à l'insuffisance de formation théologique, il existe d'autres facteurs tels que l'influence de l'idéologie politique du pays⁴⁸ et des divisions au sein des églises fondées par la CEM.

5.3.2 L'influence de l'idéologie politique

En effet, quelques années après l'indépendance, une nouvelle idéologie politique vit le jour dans le pays (RDC): « le recours à l'authenticité » (1973). Cette idéologie fut bien accueillie par l'ensemble de la société, car elle donnait une certaine place à la philosophie et à la culture bantoue. Ainsi, nombreux furent ceux qui cherchèrent à exercer les

⁴⁸ Une idéologie politique créée par Mobutu Sese Seko en République du Zaïre (actuelle République Démocratique du Congo). Cette idéologie consistait à revenir à une authenticité africaine des toponymes et des patronymes, en supprimant tout ce qui était à consonance occidentale.

ministères dans les églises selon l'exemple de la tradition. Ce modèle doit être compris dans les limites de la culture traditionnelle où la hiérarchie est inaliénable. Le chef occupe le sommet de la hiérarchie de l'entité politique et sociale. Il a toute autorité et est écouté de tous: le *Mulopwe* règne au sens autocratique. Il est le maître absolu, *mwine ntanda* (propriétaire de terre) et sa parole jouit du respect absolu de tous. En plus, le chef avait de nombreux conseillers avec des responsabilités particulières, et chacun avait un nom en accord avec le rôle.

En fait, le nom était censé accorder un honneur, de sorte que selon le nom, l'estime (la considération) devrait être portée à la personne en question. Tant et si bien que dans certaines associations pentecôtistes, lorsque les missionnaires blancs n'avaient plus la charge de l'église, un certain nombre de leaders s'étaient précipitamment proclamés évêque, et de surcroît ils eurent même envie de porter des vêtements spéciaux. Puisque les sensibilités se tournaient vers la tradition sous l'influence de nouvelle idéologie du pays, certains ont saisi cette opportunité pour façonner une forme de dualisme voire même de syncrétisme dans le ministère.

Généralement, le syncrétisme est une combinaison de formes et de significations d'un système religieux avec un autre où les résultats sont souvent confus. Cela peut se produire dans plusieurs circonstances telles que les pratiques d'imposition des mains et d'onction d'huile, lorsqu'elles sont de temps à autre considérées comme ayant le pouvoir intrinsèque de délivrance. Ce qui fait que le pentecôtisme dans le ministère de ceux qui manifestent les dons charismatiques se pratique conformément à un modèle élaboré d'une manière extrêmement personnelle. Malgré la présence des leaders (particulièrement les pasteurs et anciens), leurs activités rituelles sont souvent soumises à des expériences singulières, individualistes. Selon eux, les pratiques charismatiques expriment quelque chose de différent et de plus important que les messages bibliques prêchés dans les églises. Aujourd'hui, il n'est pas rare de voir à l'église, après la prédication, un prophète se lever et dire « maintenant nous allons écouter la parole de Dieu ». De telles déclarations semblent signifier que les messages tirés de la Bible sont, pour ces personnes, tout simplement d'origine humaine.

5.3.3 Les divisions

Les divisions sont également l'une des causes du changement de la doctrine du Saint-Esprit, singulièrement dans l'exercice des dons charismatiques. En effet, les divisions au sein des églises de la CEM sont connues sous deux grandes formes.

La première est celle des membres qui se détachent délibérément des églises, renonçant ainsi aux droits et aux devoirs d'en faire partie. De cette manière, certains de ceux qui ont renoncé ou qui renoncent actuellement à leur rôle au sein des églises de la CEM, envisagent de créer des églises qui n'appartiennent pas à cette association missionnaire (CEM). D'autres, bien sûr, se détachent pour exprimer leur mécontentement, soupçonnant la mauvaise gestion de l'administration, créent des églises et restent parfois membres de la CEM. Par rapport à l'administration des églises, certains leaders ne tolèrent aucune objection. La plupart des pasteurs n'aiment pas qu'on leur pose des questions sur ce qui se passe dans l'église: ce que les dirigeants disent, c'est ce qui doit se passer. La personne qui demande pourquoi quelque chose est arrivée, elle est parfois qualifiée de rebelle. De plus, certains dirigeants établis ont une grande méfiance vis à vis des personnes qui ont étudié dans des instituts bibliques; même si ces personnes ont été envoyées par les dirigeants eux-mêmes. Souvent, lorsque les membres obtiennent leur diplôme et reviennent, les dirigeants leur demandent d'attendre. Certains diplômés se sentent frustrés d'avoir attendu plusieurs années sans rien faire. C'est probablement aussi l'une des raisons pour laquelle certains se détachent et fondent leurs propres églises, indépendamment de celles d'où ils viennent.

La deuxième forme de division dans les églises de la CEM, d'ailleurs plus rare, est celle provoquée par le rejet ou encore par l'excommunication. Certains membres se seraient trouvés excommuniés à cause de leur désobéissance à la hiérarchie ecclésiastique établie ou en raison de leur manque de respect des textes légaux qui régissent ces églises. Bien qu'étant excommuniés, ils fondent leurs propres églises.

Que ce soit l'une ou l'autre forme, la division n'est autre qu'une séparation ou une fragmentation. Cependant, certains estiment qu'à cause de l'impact de ces phénomènes de fragmentation sur la croissance des églises pentecôtistes, tout particulièrement en Afrique, la division est un concept missiologique. Bien que la division produise des faits missiologiques, elle cause de graves blessures au Corps de Christ (Shaw, 1915:715).

Shaw argue que souvent les chrétiens ne se divisent qu'à cause de prétextes plus mesquins et peut-être plus périlleux, moins profonds par rapport à la foi, voire même par rapport à la mission de l'Église. Pour Shaw, les divisions sont simplement une rupture de l'unité dans le Corps de Christ.

Par conséquent, il s'avère que souvent les membres des églises de la CEM qui se séparent semblent développer en contrepartie un sentiment de triomphalisme. Pourtant pour Paul, le Saint-Esprit ne conduit pas au triomphalisme, mais au triomphe en Christ, même au milieu des choses que les autres rejettent ou évitent comme des signes de faiblesse et d'impuissance (1 Corinthiens 1:25; 2:3; 9:22). Ceci est très important, car ceux qui se séparent deviennent parfois très triomphalistes, généreux avec les péchés, voire même passifs envers les doctrines établies, cela dans le but de conserver les membres. Aussi, nombreux sont ceux parmi les pasteurs qui semblent être en difficulté lorsqu'il s'agit d'orienter les membres⁴⁹; surtout ceux qui manifestent les dons charismatiques (*Balombi* ou *Mulombi*: prophètes ou prophète), par crainte de quitter leurs églises. D'autant plus que les guérisons et autres dons charismatiques provoquent l'adhésion à l'église de nouveaux membres. Par leurs attitudes, la plupart de ceux qui manifestent les dons évoluent dans un environnement où les leaders (pasteurs) semblent n'avoir pas totalement de contrôle sur eux.

Il faut se rappeler que dans cette vaste région du pays, en particulier au Katanga, les églises pentecôtistes sont à prédominance Luba. Ce peuple de la tribu qui avait accueilli les premiers missionnaires pentecôtistes, est un peuple adorateur⁵⁰, plusieurs d'entre les

⁴⁹ Ceux qui sont formés souvent se montrent très critiques envers les pasteurs non formés.

⁵⁰ Son système de vie au quotidien, repose sur la croyance dans le *Vidye Mukulu* (l'Être suprême, Seigneur Dieu, à qui il attribue la création des espèces humaines, animales, végétales et qui est la source de toutes forces vitales) (Tempels, 1965:33), les *Vidyas* ou *Mikishi* (les autres petits esprits), les *Bafu* (les morts), les fétiches et les sociétés secrètes. En fait, dans sa manière de vivre, ce peuple admet la manifestation de certains phénomènes miraculeux appelés *Kingelengele* ou *Bingelengele* (miracles). Les *Bingelengele* (miracles) sont perçus parmi le Luba du grand Katanga comme un mode d'amusement ou de divertissement pendant le moment des fêtes et aussi comme des moyens de défense et de guérison. Comme mode de divertissement, les féticheurs les exposaient, par exemple, par la suspension d'une hache en l'air, la perforation du corps par les lances ou les couteaux, le passage dans le feu ou la marche en l'air, etc. (Bondo, 2017:91). Selon Burton (1927:335), les féticheurs et les membres des sociétés secrètes pouvaient les exposer publiquement. En dehors du divertissement, les *Bingelengele* sont également conçus comme des moyens de guérison (le transfert des douleurs de l'accouchement, des tumeurs vers un arbre, vers un animal ou vers une autre personne), de défense, de protection pendant les attaques d'ennemis en se cachant (*kufyama*). Mais ils se manifestaient également pendant les moments de l'adoration (révélation et autres).

pasteurs et les prophètes semblent récupérer de la tradition luba certaines pratiques sous le prétexte de la contextualisation.

5.4 La contextualisation

La contextualisation cherche à communiquer le message de manière à donner un sens à la vision des gens dans leur contexte culturel local (Tangkudung, 2012:43). Mais pour Bosch (1991:422-425), la contextualisation signifie être incarné dans le monde des auditeurs, dans leur culture et dans leurs réalités sociales. C'est rendre saisissable et intelligible le message: rendre claire la révélation de Dieu et de ses desseins. Si l'on comprend Bosch, il s'agit de présenter le christianisme de manière à répondre aux besoins les plus profonds et à pénétrer leur vision du monde, de manière à permettre aux auditeurs de suivre Christ et de rester dans leur propre culture. C'est ce que soutient Oosthuizen (1992:18) en disant que Christ ne doit pas être présenté comme un étranger. Incontestablement, bien que Christ ne doive pas être présenté comme un étranger selon Oosthuizen, nous sommes d'avis que cela ne signifie pas non plus que tout ce qui est désigné comme étant les réalités du peuple devrait être accepté. Ceci exige d'être fidèle et véridique à la révélation divine, telle qu'elle a été transmise par l'écriture, tout en restant significatif pour les cultures et sous-cultures respectives (Wiher, 2003:67).

5.4.1 Contextualisation et les premiers missionnaires de la CEM

Conformément à ce qui vient d'être affirmé, la contextualisation est l'une des approches bibliques utilisées dans le Nouveau Testament pour communiquer la Bonne Nouvelle (Redford, 2016:39). Elle avait été utilisée avec beaucoup de succès par les missionnaires pentecôtistes dans le monde. On le sait, les missionnaires s'étaient montrés enthousiastes à l'idée d'appliquer tous les moyens qui semblaient fonctionner dans leur approche aux autres cultures dans le travail missionnaire. Selon Brusco (2010:238-239), les pentecôtistes avaient fait preuve d'esprit d'entreprise dans leur approche des méthodes des missions, d'évangélisation et des styles de culte.

À leur arrivée, les premiers missionnaires de la CEM avaient choisi le style d'adoration des autochtones (rythme des cantiques, instruments de musique) et encourageaient la manifestation des phénomènes charismatiques dans les églises. Par plusieurs manifestations charismatiques, les missionnaires avaient réussi à empêcher les autochtones, membres des églises, de participer aux exhibitions des phénomènes par

les guérisseurs voire même d'assister aux cultes des religions traditionnelles. Non seulement on empêchait les membres de participer aux exhibitions des devins, mais en plus les non-croyants étaient attirés à l'église. C'est en ce sens que Milingo (1984:78), note que ce que les autochtones semblent aller chercher dans les religions traditionnelles, ils peuvent le trouver en Christ. Cette allégation est confirmée dans les églises de la CEM, car par ces stratégies missionnaires, chaque réalité qui touchait la vie du peuple autochtone pouvait être embrassée en Jésus-Christ.

La contextualisation représentait un processus de transmission des vérités bibliques non seulement conformes à l'Écriture, mais également pertinentes pour la culture. Cependant aujourd'hui, les mêmes stratégies de la contextualisation (surtout celles de l'exercice des dons charismatiques) sont devenues des questions représentant plusieurs défis dans les églises fondées par la CEM. Elles soulèvent des questions très pertinentes, parmi lesquelles nous pouvons citer la question relative à l'influence des pratiques des religions traditionnelles dans l'exercice des dons charismatiques.

5.4.2 Actuelle contextualisation et exercice des dons charismatiques

La menace qui guette toute véritable tentative de contextualisation dans l'exercice des dons charismatiques, en RDC et dans le grand Katanga en particulier, est le retour aux pratiques des religions traditionnelles.

En effet, comme pour l'africain, la croyance sans action rituelle ôte une grande partie du pouvoir naturel de sa religion; il faut retenir qu'il existe des pratiques particulières pour à peu près chaque cas de délivrance, de guérison, voire même pour la prophétie. En termes plus clairs, chaque cas de délivrance ou de guérison a des pratiques qui le ponctuent. Assurément, c'est là que les pratiques des religions traditionnelles semblent avoir une forte influence sur l'exercice des dons charismatiques. Elles sont très profondément ancrées par les rituels, même dans la vie quotidienne de certains chrétiens (Lugira, 2009:64), en particulier dans la vie de ceux qui exercent les dons charismatiques.

Plusieurs observateurs insinuent que les pratiques de délivrance, de guérison et de prophétie, axées sur la futurologie du bien-être matériel, trouvent leur écho chez les guérisseurs. Autrement dit, les pratiques de certains pasteurs et prophètes dans les cultes ressemblent à s'y méprendre à celles des guérisseurs traditionnels. C'est en ce sens que Gas38 (participant: Lubumbashi mars 2018) confirme que la seule différence

se situe dans le fait que les guérisseurs et les devins traditionnels accomplissent les merveilles au nom des esprits, tandis que les pasteurs et les prophètes exorcisent et guérissent les malades au nom de Jésus. De fait, de nombreux pasteurs et prophètes des églises en RDC sont accusés d'avoir embrassé la vision du monde des religions traditionnelles.

Par exemple, dans le Haut Lomami et le Tanganyika, en dehors de l'organisation des prières que l'on peut trouver dans l'église, le prophète (*Mulombi*) dispose de plusieurs lieux très saints (deux ou trois) appelés *Kitulo*, dans lesquels il passe beaucoup de temps avec des membres (hommes et femmes) supposés être saints. Outre le *Kitulo* (lieux saints), il dispose également de camp appelé *Kipema*⁵¹ (littéralement la tente) pour les personnes qui cherchent des solutions à leurs problèmes. Plusieurs témoignages démontrent que c'est dans le *Kitulo*, mais plus particulièrement dans le *Kipema* que se passent les délivrances et les guérisons accompagnées de toutes sortes de pratiques similaires à celles des religions traditionnelles.

5.4.2.1 Le *Kipema* (*Bipema*)

Bien que nos recherches dans cette section soient dirigées vers l'influence des pratiques des religions traditionnelles dans l'exercice des dons charismatiques au sein des églises de la CEM, des conclusions tirées sans un regard particulier sur la réalité du lieu des délivrances et des guérisons (*Kipema*) et son évolution, seraient imprudentes. Ainsi, nous semble-il opportun de consacrer quelques paragraphes sur l'origine, le développement et le rôle actuel de *Kipema* ou *Bipema* (pluriel).

5.4.2.1.1 Origine et développement de *Kipema*

Le *Kipema* (littéralement la tente ou le camp) qui prend de l'ampleur aujourd'hui, est une tradition qui semble avoir été utilisée pour la première fois par Adishi Mbolela⁵² (ou

⁵¹ En fait, le *Kipema* est un groupement de fidèles qui viennent de plusieurs villages ou villes, fréquentant la prière à un jour fixé. Si le « prophète » n'est pas un pasteur, toutes les personnes qui suivent la prière ne dépendent pas de l'église, mais de *Kipema*.

⁵² Adishi Mbolela est l'une des plus anciennes et des plus connues des balombi à prier pour les malades. Mieux connue sous le nom d'Adishi (ou Eseta) par les habitants de son village natal Musao. Adishi fit construire un camp entier où les malades pouvaient venir et rester jusqu'à ce qu'ils soient guéris. Elle s'y rendait régulièrement pour prier pour les malades et donner des conseils à ceux qui en avaient besoin. Les pasteurs de l'église de Musao ont tenu un registre de toutes les personnes qui sont venues prier entre 1967 et sa mort en 1977. Au cours de la première année, il y a eu 5 075 entrées alors qu'au cours de la dernière

Eseta), une prophétesse du village Musau dans le territoire de Malemba Nkulu. Elle était connue en raison de son ministère des guérisons (1967-1977). En outre, elle est la première femme parmi les hommes (Petelo Musamfindi, Mtonkole Andre, Kisonga Bweni, Ngoy Kasambula Meschack et les autres) à avoir pu exercer les dons charismatiques dans les églises de la CEM (Garrard, 2008:20).

Afin d'offrir un cadre d'accueil à ses visiteurs (malades et autres), elle construisit, avec l'autorisation de son pasteur, un camp où elle gardait les malades jusqu'à leur guérison (Garrard, 2008:20). Il semble qu'elle s'y rendait régulièrement, priant et prodiguant par la même occasion des conseils à ceux qui en avaient besoin. Selon Muta (participant 50: l'un des pasteurs dans le village Musau) le camp n'avait aucune connotation, encore moins une identification particulière, il n'était qu'un simple lieu d'accueil pour les visiteurs. Notons également que certains pasteurs, notamment Kisonga Bweni Abele à Lusaka, Ngoy Kasambula Meshake⁵³ à Kaboto (tous dans le territoire de Kabongo) et Mukalay Banza wa Musenge Jules Pelepeto dans le territoire de Manono, sont également connus pour leurs multiples guérisons et miracles et qu'ils possèdent des cadres d'accueil pour les visiteurs.

À Kaboto, Marc Diango Ngandu Kabunda (participant 40: membre de l'équipe chargée de l'accueil à Kaboto; novembre 2018), signale que dans ce village, le camp des malades (*Kipema*) n'existait pas et n'existe toujours pas actuellement. Il souligne que les malades sont reçus dans les maisons de passage (préconstruites). Par la suite les familles chrétiennes prennent en charge les malades jusqu'à ce que ceux-ci soient capables de s'assumer. Marc Diango Ngandu Kabunda précise toutefois que pour les cas de maladies dites contagieuses, comme la tuberculose, les ulcères et autres, les malades étaient gardés dans des maisons appropriées. Cette organisation est également signalée à Lusaka/Kabongo, à Mujinya Mema (Kabumbulu) et à Kyoni (Manono) où les maisons sont préparées pour accueillir les malades et autres visiteurs. Les pasteurs et les

année, il n'y en eut que 1430. Un total de 10 632 personnes pour lesquelles on a prié pendant les 10 années de son ministère et 1 587, soit 14,9% ont affirmé avoir été guéries. Parmi ceux qui avaient été guéris se trouvaient des hommes et des femmes atteints de maladies de toutes sortes. Néanmoins, elle n'était pas pasteur.

⁵³ Kisonga Bweni Abele à Lusaka et Meshack à Kaboto, sont deux pasteurs connus en RDC, particulièrement, dans le grand Katanga, pour leurs nombreux miracles, prophéties, guérisons, ainsi que pour leur organisation dans leur village.

membres qui manifestent les dons de guérison s'y rendent régulièrement pour prier et encourager les malades.

5.4.2.1.2 Rôle actuel de *Kipema*

Dans sa forme actuelle, la tradition de *Kipema* rappelle, d'une part, la piscine de Béthesda (Jean 5:2-4); d'autre part le *Kipao*, qui signifie l'enclos d'un devin. Jean raconte que la piscine de Béthesda était située non loin de la porte des brebis. Il s'y trouvait une foule de toutes sortes d'invalides; en particulier des aveugles, des boiteux et des paralytiques, c'est-à-dire des personnes aux membres flétris et émaciés (*ξηρός* littéralement secs, diminués par la maladie: Matthieu, 12:10; Marc 3:1-3; Luc 6:6-8), qui sont spécifiquement décrites comme *τυφλῶν*, etc., et d'autres qui souffraient de maladies des nerfs. D'autre part, le *Kipema* peut facilement être assimilé à un *Kipao*, l'enclos d'un devin, avec de petites cabanes faites de paille. Pour être plus explicite, le *Kipao* est le lieu d'un guérisseur traditionnel (devin) où il est logé avec sa famille, révèle Gas33 (participant: Kinkonja, août 2017). Pour le devin, c'est un lieu sanctifié pour les exorcismes et les guérisons. Non seulement cet endroit est sanctifié pour les exorcismes, mais le *Kipao* est également un logis pour les malades et les personnes présumées possédées.

En réalité, selon nos observations et plusieurs témoignages, les chrétiens estiment que le *Kipema* est un lieu sanctifié de démonstration de la puissance divine. Il existe dans le *Kipema* des activités rituelles et symboliques qui font office de pont entre les pasteurs, les prophètes et les malades, comme c'est le cas dans le *Kipao* avec le devin. Bien qu'il existe plusieurs similarités avec le *Kipao*, il est évident que dans le *Kipema* les dons charismatiques sont exercés d'une manière spectaculaire. De plus, le combat contre la sorcellerie et la possession démoniaque est livré d'une manière sans précédent. De ce fait, il n'est pas rare de les entendre dire: « le *Kipema* de X ou de Y » (X et Y sont les responsables: le pasteur ou le prophète). Par cette bonne identification (de *Kipema* à la personne), il s'ensuit une comparaison avec un certain degré de vénération du lieu. Gas30 (participant: Malemba Nkulu, juillet 2017) révèle que nombreux parmi les membres croient que le *Kipema* de X est plus puissant que celui de Y et que l'huile de *Kipema* de chez X a des effets plus efficaces que celle de chez Y, et *vice versa*.

En effet, dans le *Kipema*, le prophète ou le pasteur est la personne la plus importante. Elle est considérée comme le seul canal par lequel passent la délivrance et les

bénédiction. Il en va de même pour les dirigeants des religions traditionnelles qui dominent et manipulent totalement la vie de leurs adeptes et ne laissent aucune place au libre choix ou à l'action des autres. Contrairement à l'accent mis dans le Nouveau Testament sur la multiplicité des dons et des ministères dans l'Église (Romains 12:4-8), le ministère dans le *Kipema* se concentre sur le prophète (ou le pasteur) dont dépend la responsabilité totale du succès. Étant donné que le concept du sacerdoce de tous les croyants (1 Pierre 2:5, 9) est complètement absent, alors, le *Kipema* devient un lieu sûr et le chef de l'organisation est le garant, voire même la clé de toute délivrance et protection. Les membres qui viennent pour être à l'abri des menaces des oppressions démoniaques et de la sorcellerie, doivent être totalement obéissants aux ordres du garant (prophète ou pasteur). C'est visiblement la réplique totale aux principes fonctionnels des religions traditionnelles dans le *Kipao*.

Tout comme le *Kipao*, la tradition de *Kipema* a suscité une très grande confiance parmi la population. Dans les milieux ruraux, la tradition de *Kipema* se développe rapidement, non pas en vue de la conquête de nouveaux adeptes selon les procédures traditionnelles de la conversion, mais dans le but de fournir des solutions aux problèmes des gens. Evidemment, si l'on demande aux membres la raison de leur choix de se rendre dans le *Kipema*, plusieurs d'entre eux répondent que c'est essentiellement parce que les solutions aux problèmes liés à la possession s'y trouvent.

5.4.2.2 La possession et la délivrance: pratiques actuelles

L'expérience de la possession et de la délivrance ne se limite pas au Nouveau Testament ou à l'ancien monde de la Méditerranée orientale (Keener, 2010:3). Elle est présente dans les différentes cultures et varie selon les milieux. Parce qu'elle varie selon les milieux, l'expérience est conforme aux modèles propres aux cultures où elle apparaît (Verger, 1969:64). Cette réflexion est confirmée par Kalu (2003:85) lorsqu'il souligne que l'expérience de la possession et de la délivrance est une question qui appartient à des myriades de cultures, à la vision du monde d'un peuple, mais aussi à l'histoire religieuse traditionnelle.

La possession fait d'abord référence aux états altérés de conscience (sous forme d'extase), ensuite à des conditions de souffrances ou à un comportement contre nature considéré comme le résultat d'une invasion du corps humain par un esprit étranger

(Asamoah, 2005:48-49). Ici, elle se traduit spécifiquement sous deux formes: (1) sous la forme d'extase ou de médiumnité des esprits, les facultés exécutives de la victime sont sous le contrôle de l'esprit envahisseur. À ce stade, la personne possédée est considérée comme un maître des esprits, pour servir d'intermédiaire entre les esprits et les hommes (Beattie et Middleton, 1969:xvii). Par ce fait, on parle de devin (visionnaire et guérisseur). (2) La possession comme condition d'état des souffrances. Celle-ci inclut: la pauvreté (l'échec dans les affaires) et dans un cadre le plus large, les troubles spirituels ou d'autres types de symptômes qui persistent malgré les soins médicaux (les maladies mentales, épilepsie, le VIH/SIDA, etc.).

En RDC par exemple, en particulier dans la tribu des Baluba du grand Katanga, les croyances estiment que de nombreux malheurs sont causés par les esprits de ceux qui sont déjà morts. À ce sujet, Burton (1927:336) révèle que chez les Baluba la pneumonie est vue comme un esprit qui serre la poitrine, et l'indigestion est un esprit sous la forme d'un serpent qui ronge les entrailles. Selon les croyances encore, tout grand arbre ou rocher présentant une forme anormale, toute chute d'eau ou tout autre objet naturel frappant est censé être la demeure d'un esprit. De loin ou de près, toutes ces convictions s'assimilent à une possession. D'ailleurs, les personnes âgées rencontrées durant nos recherches ont confirmé que les Baluba croient qu'il existe parmi ce peuple des personnes (en particulier des devins) possédant une grande puissance qui obligerait les mauvais esprits à quitter le corps à volonté de telle manière que les présumés possédés pourraient devenir invisibles aux mauvais sorts qui les guettent. C'est pourquoi au moment des attaques invisibles, le peuple Luba s'adresse à la médiation d'un devin ou d'un nécromant et, au besoin, choisit de vivre auprès de lui dans son camp (*Kipao*, déjà souligné).

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire d'indiquer quelque peu ce qui pousse certaines personnes à chercher la délivrance. L'africain, en particulier le congolais possède une tradition qui se développe à l'arrière-plan des religions traditionnelles. Considérant cet arrière-plan, en effet, on doit retenir que dans la pensée animiste africaine, congolaise en particulier, l'homme possède le sentiment d'une dépendance à des puissances invisibles. Il est une part entière du cosmos et de la société. Le but de cette dépendance est d'obtenir un équilibre et une harmonie entre les hommes et les forces invisibles (spirituelles). Ainsi, pour le malheur persistant, les maladies incurables (l'épilepsie et

autres), la stérilité (féminine ou masculine), la mort d'un conjoint (homme ou femme) et autres, il existe certainement des pratiques particulières. Les malédictions générationnelles sont aussi l'un des facteurs; certains pensent que les malédictions familiales limitent le progrès et mettent en danger la vie.

En effet, lorsque le devin est dans son état de médiumnité dans le *Kipao*, il exerce son plein pouvoir, il peut prédire l'avenir, révéler des choses cachées (par divination), il peut prétendre délivrer la personne (attraper les fétiches) ou produire une guérison. Il peut également purifier quelqu'un après la mort de sa femme ou de son mari, ou encore purifier la personne à cause d'un malheur persistant (la mort répétée des enfants). Il peut également s'agir de stérilité, de pauvreté, de cauchemars, d'échec au travail, de mauvaises relations avec les voisins, d'un manque de bonne santé, de désaccords conjugaux ou de toute autre chose à laquelle on ne peut penser et qui n'indique ni bonheur ni bien-être personnel. La purification peut alors se faire au moyen de certaines exigences, notamment: le paiement de la rançon aux esprits ou bien par un bain d'eau en présence du devin ou de l'un de ces membres. Mais, lorsqu'il s'agit de la sorcellerie, les victimes sont délivrées par le feu ou par la pénitence corporelle, comme nous le verrons dans les lignes qui suivent. En somme, ce qui est considéré comme contraire aux espoirs d'une personne est l'objet d'une enquête.

5.4.2.2.1 La délivrance par les offrandes: la rançon

Comme souligné ci-haut, l'africain a une forte croyance au lien actif entre les vivants et les morts. Dans ce contexte, les esprits des ancêtres jouent un rôle important. En vue de les ménager, il s'avère nécessaire de leur offrir des sacrifices. Lorsqu'il s'agit de la mort du premier né, par exemple chez les Baluba du Katanga, les sacrifices sont offerts dans un souci d'apaisement (*Kolola mula*). Gas37 (participant: Mulongo, août 2017) révèle que les sacrifices réalisés suite à la mort du premier né possède un caractère très pratique en raison d'un important objectif: je te donne afin que toi, tu enlèves l'opprobre. Dans cette logique, certains pasteurs ou prophètes exigent parfois aussi des offrandes en argent ou en nature avant les services. Ces offrandes sont exigées dans un souci de négocier avec les mauvais esprits qui entravent la vie ou avec les esprits des ancêtres souvent soupçonnés d'être irrités. Ces offrandes sont connues sous le nom de *kitapwa kya mingilo*, littéralement, le sacrifice de service. Elles sont d'ordinaire versées la veille

du jour du service (délivrance ou guérison), afin de permettre au pasteur ou au prophète de savoir ce qu'il fera.

Plusieurs témoignages démontrent que la pratique de la rançon est régulièrement utilisée pour les personnes aux problèmes persistants. Par exemple, Gas17 (participant: Lubumbashi, mai 2018) témoigne qu'il dut payer des frais (quinze dollars américains) afin de permettre au prophète d'interroger les esprits sur la cause de son malheur, car le malheur qui le frappait avait des allures persistantes (la mort à répétition des enfants).

Ces pratiques qui exigent de la loyauté et des présents, ont la même signification que celle des religions traditionnelles. Leur arrière-plan se trouve dans les guérisseurs traditionnels, bien qu'eux insistent sur *lupeto lwa kumitwe* littéralement, l'argent pour les esprits. Elles ne sont rien d'autres qu'un reflet total de ce que les devins et les guérisseurs font encore aujourd'hui dans le pays (en RDC) mais aussi ailleurs, lorsqu'ils sont appelés à leurs services.

5.4.2.2.2 La délivrance par le feu

La pratique de délivrance par le feu ou par de l'eau bouillante concerne souvent les personnes présumées sorcières (hommes, femmes et enfants). Des milliers d'enfants et de femmes supposés sorciers sont brutalement délivrés par cette pratique (le feu⁵⁴). Gas23 (participant, membre du groupe de l'exorciste: Lubumbashi, avril 2017) raconte que les présumés sorciers devaient d'abord se soumettre à un questionnement. Ensuite, l'exorciste pouvait soit les fouetter, soit ordonner l'aspersion d'eau bouillante ou jeter du feu sur leur corps.

La pratique de délivrance par le feu n'est pas différente de *Mwavi* chez les Baluba et de *Kitopolo* (sanction des sorciers) chez les Bazela⁵⁵. *Mwavi* est une pratique utilisée par les devins pour éprouver les sorciers et les voleurs. En fait, *Mwavi* est le nom d'un arbre qui pousse souvent le long des bords de la rivière. Il porte en lui un sens secondaire, celui de poison testeur. Il existe plusieurs *Mwavi*, notamment *Mwavi wa mema a saluka* (épreuve de l'eau bouillante), *Mwavi wa kalonda mu diso* (épreuve par une pièce

⁵⁴<https://www.youtube.com/watch?v=uNPKLekfYks>. <https://www.youtube.com/watch?v=kRqrGHA-Azs>.

⁵⁵ C'est une tribu proche des Baluba du Katanga (par leur langue) se trouvant dans le territoire de Mitwaba, dans le Haut Katanga.

métallique brûlante dans l'œil), *Mwavi wa kolola buto* (épreuve par la cendre brûlante) et *de Mwavi wa kasolwa ka mudjilo* (épreuve par la hache brûlante). S'agissant de *Mwavi wa Kasolwa ka mudjilo*, Gas32 (participant: Kabondo Djanda, septembre 2017) raconte qu'il est très courant qu'une hache soit placée sur le feu et que le spécialiste guérisseur la touche de temps en temps avec sa main pour voir si la chaleur est suffisante. Lorsque la hache devient très brûlante, le spécialiste la donne à l'accusé, qui est assis en face de son accusateur, comme lors d'un procès. À ce moment-là, l'accusé lèche la hache très brûlante deux ou trois fois. Burton (1961:68-69) précise que si la langue reste indemne, alors les proches de l'accusé poussent un grand cri pour proclamer son innocence, mais si la langue est brûlée, l'accusé est coupable et devra payer, et le devin soulagera les douleurs. Dans la religion traditionnelle luba, les devins recouraient à cette pratique dans le but de persuader la personne soupçonnée de relâcher les victimes ou bien de renoncer à la sorcellerie.

Quant à la pratique de *Kitopolo* chez les Bazela⁵⁶, Gas20 (participant: Lubumbashi, octobre 2017) relate que le *Kitopolo* est une forme de punition pour les femmes ou les hommes, voire même les enfants, supposés sorciers ou soupçonnés d'avoir offert leur fécondité à la sorcellerie ou encore suspectés d'avoir tué quelqu'un de la famille. Afin de les persuader de reconnaître l'acte commis et de renoncer à la sorcellerie, ils sont généralement incisés sur la tête, sur le visage et même sur le sexe, ils sont ensuite exposés au soleil.

L'utilisation du feu ou de l'eau bouillante⁵⁷ comme pratique de délivrance des personnes présumées sorcières dans les églises pentecôtistes en RDC rend impossible une véritable contextualisation, par conséquent elle suppose un dualisme entre Évangile et culture (religions traditionnelles). De plus, la rédemption en Christ ne s'avère plus nécessaire, mais bien plutôt les pratiques pour la délivrance des multiples besoins quotidiens. Par de telles homologues, les caractéristiques pentecôtistes semblent être remplacées par ces parallèles des religions traditionnelles africaines. Par conséquent,

⁵⁶ C'est une tribu proche par leur langue des Baluba du Katanga se trouvant dans le territoire de Mitwaba, dans le Haut Katanga.

⁵⁷ Un autre participant témoigne de la délivrance de sa fille manifestement soupçonnée d'être possédée par le démon de divination (*mikishi*: esprit de divination). L'exorciste aurait poussé la jeune femme à terre et lui aurait piétiné le cou.

les pratiques qui autrefois étaient proclamées magiques par les apôtres (Actes 8:9; 13:6-8) sont une illusion.

5.4.2.2.3 L'imposition des mains et l'onction d'huile aux malades

Les arguments d'appui à la pratique de l'imposition des mains sur les malades sont bien clairs et inévitables dans le Nouveau Testament (§ 4.3.1.1). Effectivement, dans le contexte des églises fondées par la CEM, les membres croient profondément à la guérison divine au moyen de l'imposition des mains des pasteurs, anciens ou tout autre membre manifestant le don des guérisons. Suite à l'analyse des entretiens avec les pasteurs et les prophètes, nous pouvons affirmer que l'imposition des mains et l'onction d'huile aux malades symbolisent les pratiques qui investissent les églises pentecôtistes en RDC, en particulier celles fondées par la CEM. C'est dans ce contexte que l'imposition des mains et l'onction d'huile sur l'endroit de la maladie est également signalée; spécifiquement sur le sexe lorsqu'il s'agit de la stérilité.

Puisque nous venons d'évoquer une nouvelle fois la stérilité, nous estimons qu'il est nécessaire d'en parler. La stérilité est à la fois un problème spirituel et un problème naturel. En tant que problème naturel, les pasteurs et prophètes sont d'avis qu'elle peut se guérir soit par une simple prière, soit par un traitement médical. Mais, lorsque le problème est spirituel, c'est-à-dire que la stérilité est causée par des mauvais esprits ou par des démons, elle nécessite la délivrance par la prière, accomplissant ce que l'Esprit pourrait recommander. Afin d'accomplir la recommandation de l'Esprit, les personnes déclarées stériles sont parfois soumises à différentes pratiques, notamment l'imposition des mains et l'onction d'huile.

En effet, au cours d'entretiens à l'occasion de réunions de prières à Kabongo, Ankoro, Malemba Nkulu, Kipamba, à Lubumbashi et ailleurs, les participants (les prophètes⁵⁸) ont avoué que l'imposition des mains aux malades symbolise l'autorité. Toutefois, ils diffèrent dans la pratique et la compréhension. Pour les uns, lorsque les mains sont imposées sur les malades, c'est un signe visible d'autorité sur la maladie. Les mains seraient alors uniquement imposées à la tête (position des missionnaires et des pionniers autochtones). Mais pour les autres, elles seraient imposables partout quel que soit l'endroit de la

⁵⁸ 40 prophètes ont répondu à ce questionnaire soit 18 à Kabongo, 14 à Ankoro et 8 à Malemba Nkulu.

maladie. Gas21 (participant: Lubumbashi, avril 2017) estime qu'en imposant les mains sur l'endroit de la maladie, la puissance curative y est directement transmise et les effets sont instantanés.

S'agissant de la transmission directe de la puissance curative, Ngandu Mpiana François (participant 10: juin 2017) signale que trois pasteurs (entre 1967-1980), précisément l'un à Maka (dans le territoire de Bukama), les deux autres respectivement à Kijuki (territoire de Manono) et à Lubumbashi, auraient fait usage de l'imposition des mains et de l'onction d'huile sur le sexe de femmes présumées stériles⁵⁹. Le pasteur de Kijuki ne prétendit pas seulement pouvoir imposer les mains et oindre de l'huile sur le sexe, il affirmait également avoir reçu le don de sage-femme lui permettant de participer réellement à l'accouchement. Étant donné qu'il s'agit d'un domaine de sensibilités physiques, plus tard ces pasteurs avaient confié aux femmes stériles que Dieu leur avait ordonné de coucher avec elles pour qu'elles conçoivent. Ngandu Mpiana François signale que ces pasteurs finirent par tomber dans l'immoralité sexuelle.

En se concentrant sur la présentation qualitative de l'expérience et sur la façon dont celle-ci pouvait consoler ces femmes, nous devons au moins admettre que les dons charismatiques avaient été pratiqués dans un domaine très risqué. D'ailleurs les normes primaires à ce sujet devraient être de nature morale et éthique; et devraient être appliquées à tous les domaines de l'existence humaine étant donné que la morale et l'éthique sont la mesure de l'étendue de l'activité du Saint-Esprit dans la vie des individus. Car, la vision chrétienne de la droiture morale et éthique devrait ici être définie bibliquement et de manière christologique (Yong, 2007:314). De plus, un signe scripturaire clair est également mentionné par Jean (10:10), l'absence divine est une présence de forces destructrices. Il est incontestable que nos explications restent indubitablement objectives quant à la question de savoir si ces femmes étaient libérées de leurs préoccupations et dans la recherche d'une consolation. Ces situations sont en partie dues à la nature de l'expérience qui engage un domaine ambigu, mais aussi à la faillibilité dans le processus cognitif et qualitatif.

⁵⁹ Un pasteur à Lubumbashi aurait également emmené deux femmes présumées stériles en montagne, sur un lieu de délivrance, le prophète ordonna aux hommes du groupe (plus ou moins trois) de sucer les seins des deux femmes, sous prétexte qu'ils étaient bouchés par les démons (Gas52, participant: Lubumbashi, aout 2017).

Outre l'imposition des mains à l'endroit des maladies, d'autres recourent à l'onction d'huile (surtout celle de *Mpafu*) et à la consommation de l'eau comme signe visible de la puissance du Saint-Esprit sur la maladie. Comme signalé plus loin, l'eau et l'huile sont fournies contre de l'argent ou en échange d'un bien matériel et doivent ensuite être appliquées sur la personne qui désire la délivrance. Dans le cas de l'eau, elle doit être bue ou arrosée autour de la maison pour s'assurer qu'on est libérée de toute influence démoniaque.

En utilisant l'onction d'huile, la plupart des pasteurs se réfèrent à Marc (6:13) et à Jacques (5:14-15). Effectivement à l'époque biblique, l'huile (quelle que soit sa nature), souvent l'huile d'olive était utilisée à des fins très diverses. Elle était utilisée comme cosmétique (Exode 25:6; Ruth 3:3; Luc 7:46); comme nourriture, à la place du beurre (Nombres 11:8; Deutéronomes 7:13; Proverbes 21:17); comme combustible (Exode 25:6; 27:20; Matthieu 25:3-8); comme symbole de la grâce et du pouvoir divins dans la consécration d'une personne pour une fonction (Lévitique 2:1; Nombres 4:9; Psaumes 89:20); dans les offrandes (Ézéchiel 45:14, 24; 46:4-7, 11, 14, 15); et à l'occasion d'une sépulture (Marc 14:3-8; Jean 12:3-8) (Cooper, 2000:110). L'onction d'huile est liée à la guérison du fait même que dans l'esprit de tous, l'huile est un symbole de la présence et de la puissance du Saint-Esprit. La guérison avait ainsi rendu son utilisation compréhensible, surtout au tout début de la période de proclamation de l'Évangile. C'est aussi la raison pour laquelle l'onction d'huile est mentionnée dans ce qui fut probablement parmi l'un des plus anciens évangiles (Marc) et dans l'épître de Jacques (5:14-15).

Dans Jacques (5:14-15) en effet, les anciens auraient été invités dans un double but: (1) pour prier sur le malade (*ἐπ' αὐτόν*); et (2) pour l'oindre d'huile au nom du Seigneur. Le résultat escompté était également double: (1) la prière de la foi sauvera les malades (*σώζειν*, se réfère à la guérison corporelle); et (2) si le malade avait commis des péchés, ils lui seront pardonnés. Doit-on considérer l'huile comme onction ayant une action médicinale ou comme un emblème de la grâce divine ? Le blessé dans Luc (10:34) est soigné avec de l'huile et du vin, respectivement pour apaiser (huile) et pour purifier (le vin). On estime que l'usage médicinal de l'huile, comme le note Luc, vient assurément de la Mishna, une exposition de la loi juive (Moo, 2000:238-239). Dans l'épître de Jacques, il semble que l'onction d'huile ne soit pas mentionnée en conformité avec la coutume générale juive pour rafraîchir, fortifier et guérir le corps, parce qu'ici il se réfère à la prière.

Afin de souligner la différence, Jacques ordonne aux presbytres (anciens) de s'unir et d'exécuter (oindre) *ἐν τῷ ὀνόματι (τοῦ) κυρίου*, c'est-à-dire dans une attitude croyante et confiante dans le nom de Jésus (Huther, 1882:217-219). Cette hypothèse correspond bien à l'explication de Spence-Jones (1909a:70–71) lorsqu'il note que « si le service avait ici un caractère tout à fait primitif, il serait alors difficile de constater des objections ». C'est pourquoi, lors de la Réforme, l'Église rejeta sagement le service médiéval pour l'extrême-onction, mais elle conserva une forme simple d'onction. Si le malade le désirait, l'onction d'huile était appliquée uniquement sur le front avec le signe de la croix, suivi de la prière pour un retour à la santé physique et à la guérison de l'âme, continue Spence-Jones.

En effet, la manière de comprendre l'onction d'huile aux malades par les pasteurs et les prophètes en RDC, est tout à fait particulière de nos jours. Les pasteurs et les prophètes semblent associer les deux compréhensions (traditionnelle juive et celle de Jacques), lorsqu'ils utilisent l'onction d'huile (surtout l'huile extraite des *Mpafu*). S'agissant de l'huile de *Mpafu*, Gas9 (participant: Kabondo Dianda, septembre 2017) révèle que cette huile, par sa nature, semble avoir un pouvoir curatif pour les douleurs des articulations, pour les maux de ventre et les problèmes liés à la sexualité. Le participant précise même que les guérisseurs traditionnels utilisent l'huile des *Mpafu* également. Le fait de prier et d'utiliser l'huile pour les malades soulignerait un simple revirement vers les pratiques des guérisseurs traditionnels, puisque les guérisseurs traditionnels en feraient la même utilisation. Le ministère de guérison, de délivrance qui s'exerce de cette manière incite à souligner une fois de plus que les chrétiens courent le risque de retourner aux esprits occultes et idolâtriques desquels ils avaient été délivrés. Puisqu'il existe des sources bibliques précises, on doit s'en servir pour discerner toutes les structures des fausses religions et des pratiques associées à l'idolâtrie ou aux croyances occultes d'autrefois.

D'abord, il faut retenir que les pratiques occultes, les doctrines des fausses religions et toutes les catégories de l'idolâtrie s'entrecroisent, dans l'ensemble elles impliquent la substitution d'un objet, d'un lieu ou d'une personne pour le vrai Dieu. Ensuite, elles désignent également le fait d'entrer en contact avec le monde surnaturel par un autre moyen que le Saint-Esprit (l'Esprit de Jésus-Christ), en utilisant davantage des connaissances secrètes. Explicitement, il s'agit de mettre les personnes, les pratiques,

les lieux, les choses ou un esprit pour servir de pont avec Dieu; cela inclut également le fait de se mettre soi-même et de mettre ses idées devant Lui.

Il existe plusieurs aspects des pratiques occultes et idolâtriques. Certains sont plus faciles à discerner alors que d'autres sont cachés. À cause de leurs aspects cachés, gardons à l'esprit que l'occultisme et l'idolâtrie ne sont pas des concepts démodés; ils sont encore d'actualité même aujourd'hui. Selon certains indices déjà mentionnés, il nous semble que certaines structures et pratiques, notamment le *Kitulo*, le *Kipema*, l'eau bénite, l'huile, les balais et autres, reflèteraient indubitablement les pratiques idolâtriques. Nous rejoignons Kalu (2003:106) lorsqu'il souligne que les guérisseurs traditionnels (devins) tissent des alliances et des stratégies d'encapsulation pour maintenir l'ordre cosmique; alors ceux qui manifestent les dons charismatiques devraient tenter de remodeler les alliances et la vision du monde, pour créer un nouveau modèle de contrôle social afin que les individus trouvent autrement la vie meilleure qu'ils recherchent.

Comme Hollenweger (1997:132-41), nous sommes persuadés que la délivrance et la guérison devraient puiser leurs pratiques dans les circonstances historiques de l'église primitive afin que ces églises persistent dans l'argumentation de la théologie pentecôtiste selon laquelle l'ancienne création est désavouée. Ce qui démontrerait que le pouvoir de délivrance et de guérison des pasteurs et des prophètes découle du Saint-Esprit qui les emploie en tant qu'instrument et canal de sa manifestation. De plus, la délivrance et la guérison doivent se servir des manifestations charismatiques qui correspondent réellement aux critères bibliques, comme démontré dans le chapitre 4. D'ailleurs, les missionnaires de la CEM et les premiers pasteurs autochtones avaient déjà remis en question toutes les motivations ayant une similarité avec les pratiques des religions traditionnelles. Ils soulignaient que ce n'était pas du pouvoir des hommes d'apporter la délivrance et la guérison, mais du Christ vivant qui répond aux demandes de son peuple dans sa grâce et sa miséricorde.

En somme, ce genre de pratiques ne semblent pas être autorisées⁶⁰ (Garrard, 2008:22), cependant en raison de certaines faiblesses enregistrées dans le leadership des églises

⁶⁰ Boma Kabata Lusense (Participant 24: juillet 2017) signale que Yumba Beseka aurait suspendu Adishi à cause de l'instauration de Kipema. Mais plus tard, lorsqu'il se rassura sur l'inexistence de pratiques similaires à celles des religions traditionnelles, elle fut autorisée à continuer son ministère.

locales, elles sont sans doute encouragées et se poursuivent, non seulement dans la délivrance et la guérison mais également dans la prophétie.

5.4.2.3 Le prophète, la prophétie et les pratiques des religions traditionnelles

En RDC, l'appellation d'un prophète semble être utilisée dans un contexte plus large que dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans les églises pentecôtistes en RDC, ce terme s'applique à toutes les personnes qui manifestent des qualités charismatiques. C'est ce qui justifie que ceux qui manifestent des dons de guérison sont étroitement assimilés à ceux qui exercent le don de prophétie et *vice versa*. Ceci évoque la société traditionnelle africaine dans laquelle les devins étaient respectés, non seulement pour les guérisons et l'exorcisme, mais encore plus à cause de leurs qualités divinatrices ou prophétiques (Oosthuizen, 1992:15). Actuellement, dans les églises pentecôtistes en RDC, nombreux sont ceux qui, voulant soutenir et crédibiliser ce qu'ils font, ont tendance à prophétiser dans les rencontres avec beaucoup de rituels traditionnels.

Lors d'un culte, un membre fut saisi par l'Esprit, il se précipita avec frénésie au milieu de l'assemblée et commença à prophétiser directement. Il disait aux gens ce que l'Esprit attendait d'eux, tandis que de temps en temps il rugissait comme un lion. La prophétie incluait également des avertissements tels que des malheurs s'abattant sur des villages, des bénédictions (élévation dans les affaires) et la mort des ennemies. Par moment, la prophétie était entrecoupée par des langues, des illustrations incompréhensibles, voire même des récits de vieux proverbes inconnus. Étant donné que les paroles de la prophétie semblaient étranges, les personnes concernées par les prophéties suivirent l'homme après la rencontre afin d'obtenir auprès de lui une meilleure compréhension (Gas36: participant, Kyoni, août 2017). De plus, étant donné que les esprits sont perçus tantôt comme la cause du mal, tantôt comme la cause du bien, en cas d'ennuis ou d'affliction, la question primordiale est de savoir qui est à l'origine du problème et qu'est-ce qu'il faut faire pour le corriger. Par conséquent, après les rencontres, les prophètes durent recevoir les personnes concernées (chrétiennes ou non-chrétiennes) jusque tard dans la nuit.

À Lubumbashi, dans une église dite de réveil (une appellation déjà rencontrée précédemment), les prophéties sont adressées aux membres en citant de temps à autres le nom des personnes qui auraient jeté le mauvais sort (de la pauvreté et même celles

qui auraient tué mystérieusement les enfants). Les personnes auxquelles les prophéties sont adressées, elles sont identifiées par leur numéro de contact. Par ailleurs, lorsque le pasteur (ou prophète) prophétise, la personne concernée a l'obligation de dire après chaque parole: « prophétise homme de Dieu », un principe non loin des devins. En fait, lorsqu'un devin prédit l'avenir ou parle d'une situation, la personne concernée exprimerait les mêmes sensibilités: *Kitobo nena* (prêtre prophétise). Toujours dans le cadre de la prophétie, un prophète aurait demandé à toutes les personnes qui avaient des problèmes financiers de cueillir les feuilles d'un manguier et d'en garder dans leur maison en guise de signe de prospérité financière. À Kamina, Gas28 (participant: Lubumbashi, juin 2017) relate qu'une prophétesse aurait demandé à un groupe des chantres de faire sept tours du bâtiment de la salle de culte. À la fin de la course chacun devait prendre de la terre de la plante du pied et la garder à la maison comme signe de victoire.

Par le passé, les missionnaires de la CEM avaient lancé un appel pressant aux autochtones pour qu'ils rompent avec leurs anciennes pratiques et réflexions, lesquelles soulignaient la crainte des démons. Le message biblique offrait une alternative complète et qualitativement supérieure aux solutions recherchées par les peuples traditionnels. À travers cette voie, le peuple autochtone était aidé à connaître et à expérimenter Jésus-Christ comme le vainqueur des puissances et des forces dont il souffre (Mbiti, 1972:51-62). De plus, le message biblique fournissait un pouvoir dynamique, source de vie, assurant la délivrance du mal, afin de permettre aux gens de se sentir en sécurité dans un monde hostile, affirme Asamoah (2005:49). C'est là que devrait se situer l'une des principales motivations des pratiques et convictions actuelles du ministère de prophétie.

Cependant, ceux qui manifestent le don de prophétie actuellement semblent exprimer l'intention d'avoir les réponses à toutes les questions. Pourtant, depuis l'établissement du pentecôtisme en RDC, les prophètes avaient joué un rôle essentiel dans la croissance de l'église. Cet idéal s'inscrivait dans la pensée théologique pentecôtiste selon laquelle la prophétie devait révéler Dieu et procurer la paix. Étant donné que la population manifeste une croyance prépondérante dans le monde des esprits, les prophètes devaient inévitablement fournir les réponses aux questions en se référant aux principes du Nouveau Testament (en particulier les évangiles et le livre des Actes des apôtres). On peut affirmer comme Jeannerat (2009:254-255) que les phénomènes charismatiques, particulièrement les délivrances, les guérisons divines et les prophéties, devaient servir

et faire face à ces défis et difficultés auxquels la population africaine est confrontée dans sa vie; parce que l'Afrique ne connaît aucun moyen de délivrance pour la pauvreté, l'inquiétude, la sorcellerie et les maladies. Cependant, il apparaît clairement que le peuple africain, en particulier en RDC souffre à cause des innovations qui paraissent promouvoir la contextualisation des phénomènes charismatiques, pourtant en réalité, ces innovations semblent ne pas insister sur Dieu qui est la source de toute puissance (Walter, 1989:312).

5.5 Pratiques actuelles des dons charismatiques: controverse parmi les pasteurs

Il existe incontestablement des controverses au sein des églises pentecôtistes, en particulier au sein des églises fondées par la CEM, au sujet de certaines pratiques liées à la guérison divine, à la délivrance et à la tradition de *Kipema*. Pour certains, le *Kipema* est un lieu thérapeutique de combats rituels contre les sorciers et la possession démoniaque, mais pour d'autres c'est un lieu d'occupation théâtrale et spectaculaire.

Ceux qui soutiennent la tradition de *Kipema* en tant que lieu thérapeutique, estiment que les prophètes (*Balombi*) dans le *Kipema* ont répondu aux attentes des chrétiens. En même temps, ils ont produit l'expansion des événements charismatiques dans le milieu pentecôtiste. En termes simples, par leurs pratiques, les prophètes semblent répondre aux espoirs des gens. Certains membres rencontrés (à Malemba Nkulu, à Ankoro/Manono) soutiennent vigoureusement que la tentative de supprimer ces réalités comme étant simplement disproportionnelles aux caractéristiques du pentecôtisme serait une expérience irréaliste, au mieux trompeuse dans les églises. Car, les victimes (chrétiennes ou non chrétiennes) de certains malheurs y ont recours dans le but d'en connaître les causes et de retrouver la santé. Ils concluent en disant que ceux qui sont contre ces pratiques et cette tradition de *Kipema* doivent pourvoir un autre substitut afin de fournir des solutions aux problèmes dont la population souffre, en particulier les chrétiens.

Malgré les arguments avancés par ceux qui soutiennent la tradition de *Kipema*, nombreux ne semblent pas partager cette opinion. La tradition de *Kipema* est considérée comme une autre forme de culture pentecôtiste qui domine désormais la scène des églises (Gas49: participant, mai 2017), en particulier celles de la CEM. Ils s'insurgent contre le

nouveau rituel et la nouvelle manière d'exercer les dons charismatiques. Ils ont en tête les forces métaphysiques, bien qu'associées à la guérison et à la délivrance.

Ilunga Kazembe (participant 5: août 2017), par exemple, souligne avec beaucoup d'insistance que le pouvoir de délivrance et de guérison devrait venir du Saint-Esprit. Il soutient fermement que les pratiques que l'on trouve dans le *Kipema* (le paiement des frais, les fioles d'huile ou la consommation d'eau) ne peuvent pas servir de pont de transmission de la puissance des guérisons divines ou de la délivrance. Il revient sur le fait que Paul avait déjà anticipé les phénomènes miraculeux notables dans les communautés chrétiennes (1 Corinthiens 12:9-11, 28-30; Galates 3:5). La réflexion de ce participant semble être conforme à ce qu'Elwell et Comfort (2001:1011) ont noté. Ils ont souligné que du fait que Paul avait anticipé les phénomènes charismatiques, l'église avait mérité la distinction d'avec les autres communautés des synagogues et associations religieuses de l'antiquité, ces associations contrastant, notamment, avec les temples d'Asclépios⁶¹, où des guérisons avaient lieu. Cette déclaration rencontre également l'adhésion de Kipanga Banze (participant 19: alors pasteur de la station de Kinkonja 1, août 2017).

Selon Kipanga Banze, cette nouvelle manière d'exercer les dons charismatiques dans le *Kipema* s'inscrit dans le contexte de la cosmologie traditionnelle africaine: elle trouve une grande satisfaction dans les devins et les guérisseurs traditionnels. En fait, pour Kipanga Banze, les pratiques des prophètes (*Balombi*) dans le *Kipema* manifestent les caractères phénoménologiques des rituels divinatoires des guérisseurs traditionnels. Il évoque le fait que certaines personnes passent de longues années dans le *Kipema*⁶² d'un prophète

⁶¹ Le dieu Asclepius était vénéré dans un temple cylindrique, qui était une petite réplique du célèbre Panthéon construit à Rome 20. Les gens croyaient qu'un homme pouvait être un « fils des dieux » de bien des façons: dans la mythologie, par la cohabitation d'un dieu avec une femme dont la progéniture était imaginée comme étant surhumaine (un médecin était traité comme un « fils d'Asclépius »). Finalement, il donna à quiconque ayant des pouvoirs et des qualités mystérieux le titre ou la réputation de « dieu homme » (Elwell et Comfort, 2001:1011).

⁶² La plupart de ceux qui ont des dons charismatiques exigent des frais, soit pour avoir un jeton d'ordre d'arrivée (surtout en milieu urbain), soit comme une caution d'entrée (milieu rural). Dans les milieux ruraux, on note également certaines lois et beaucoup d'autres préceptes relatifs à la vie du camp. Par exemple, les maniocs frais tirés de l'eau ou le bois de chauffage porté sur la tête ne peuvent pas entrer dans le camp, sous peine de rendre inefficace la guérison et la puissance de la délivrance. En cas de décès du malade, la famille du défunt est sommée de purifier le lieu (David Banza, participant 26: pasteur à Malemba, août 2017), pour ne citer que ceux-ci. Dans les milieux urbains, on signale par ailleurs que les visites des membres des familles sont souvent interdites.

(*Mulombi*) sans être guéries. Si le malheur persiste et si elles ne trouvent pas de meilleur refuge, les victimes font le tour de plusieurs *Bipema*, en vue de regagner sa bonne fortune, comme c'est le cas chez les devins et les guérisseurs traditionnels.

D'après notre analyse, il est essentiel de souligner que, bien qu'il soit noté que le facteur clé de la croissance du mouvement pentecôtiste réside dans sa spiritualité, nous sommes conscients, au vu de ce qui précède, que les chrétiens courent le risque de retourner aux esprits élémentaires faibles auxquels cette époque est soumise bien qu'ils en aient été délivrés. L'influence de ces pratiques constitue un obstacle au progrès de la foi chrétienne qui devrait se frayer un chemin parmi cette population. Bien que les dons charismatiques aient une forme multidimensionnelle, Duncan (2014:8) croit fortement que ceux qui les exercent aujourd'hui ne semblent pas offrir une expérience plus large. Autrement dit, les actions spirituelles qui sont entièrement attribuées à la puissance spirituelle ne semblent pas vouloir dire grand-chose au sujet de la croissance spirituelle des membres. Cela nous amène à supposer que ce qui est considéré comme étant la croissance de l'Église pourrait bien être quelque chose de très différent de ce que la Bible reconnaît. Les résultats sont ce que certains, notamment Garrard (2009:11), appelle le christianisme-paganisme: les gens semblent être chrétiens mais ils n'ont pas de changement profond dans la vision du monde. Car, en dépit de tout accent mis sur la délivrance, la peur de la sorcellerie et d'autres pouvoirs surnaturels imprègnent la pensée des membres. Par ailleurs, la peur a causé des souffrances mentales fréquentes et intenses qui ne peuvent être soulagées que par des rituels. Un tel ministère de délivrance est défectueux, car il est fondé sur le principe selon lequel l'homme est responsable de son propre destin. Pourtant, cela ne dépend pas de l'effort humain, mais de l'œuvre accomplie par Christ et de la communion avec le Saint-Esprit seul. Puisque, lorsque l'individu apprend à se soumettre à la volonté de Dieu dans le Christ alors la victoire recherchée suivra (Garrard, 2016:14). On peut ici se référer à 1 Corinthiens (14:26-28) où une image émerge de la façon dont la communauté devrait faire régulièrement l'expérience des phénomènes charismatiques, spécialement les guérisons, les délivrances (exorcisme) et les prophéties.

Paul avait estimé que les réunions des églises ne devaient pas souffrir d'ennui. C'est pourquoi il avait choisi d'appliquer la métaphore de la construction du corps entier (tous les chrétiens) plutôt que d'un individu, car nombreux sont ceux, dans l'église de Corinthe,

qui auraient exercé les dons dans l'intérêt du développement personnel et même dans l'exposition de soi. Pourtant, il était question d'encouragement et d'édification et, dans le cas des non-croyants, de mettre leur cœur à nu de manière à les conduire à la repentance (1 Corinthiens 14:24-25). Ainsi, l'apôtre Paul insiste sur le fait que l'utilisation des dons spirituels dans la congrégation est pour l'édification, car ensemble on doit grandir en Christ et refléter l'humanité renouvelée en Dieu (1 Corinthiens 14:32-33). Même actuellement cette pensée ne devrait assurément pas être mise en doute dans l'église, car c'est la loi de l'amour qui doit régir tout comportement chrétien dans une assemblée.

Par conséquent, l'exercice des dons charismatiques exige l'engagement du mental ou de l'esprit de l'individu en vue de contrôler son don. Contrôler son don signifie refléter son propre progrès dans le développement d'attitudes et de priorités centrées sur le Christ et dans l'établissement de priorités qui profiteront le plus à ses frères et sœurs en Christ. Ainsi, dans l'église, personne ne serait autorisé à utiliser les dons charismatiques comme une excuse pour demeurer dans la contradiction avec les instructions du Nouveau Testament, spécialement celles de Paul. C'est pourquoi, comme le mentionnent Ciampa et Rosner (2010:717), les prophètes chrétiens voire même les pasteurs ne doivent pas perdre le contrôle dans une transe extatique ou comme s'ils étaient possédés par un esprit étranger.

En effet, la nature de la manifestation de l'Esprit (dons charismatiques) est plus significative, quelle que soit la préférence du terme *χαρίσματα* ou *πνευματικά*. Il faut dire que ces termes ne se réfèrent pas seulement aux ministères que les croyants reçoivent, mais également aux capacités et aux manifestations de la grâce multiple, multicolore et diversifiée de Dieu (1 Pierre 4:10). Il est impossible de lire les Évangiles et le livre des Actes des Apôtres sans être impressionné par quelques manifestations spirituelles surnaturelles. La manifestation des dons du Saint-Esprit n'est pas un signe de mérite (Menzies et Menzies, 2000:180-183), elle est donnée gratuitement par l'Esprit comme Il le veut, pour l'édification des autres.

Tous ces arguments suggèrent que les pratiques charismatiques devraient être des phénomènes qui ont pour but l'édification du peuple de Dieu afin de parvenir à la maturité en Christ (Éphésiens 4:11-16); puisqu'une pratique charismatique erronée conduirait probablement à la détresse. Ceci semble être un danger, comme nous l'avons déjà dit,

attendu que les phénomènes charismatiques et la parole devraient être liés pour une mission idéale de l'Église (Marguerat, 1997:208).

5.6 Émergence de la simonie dans les églises

Selon Elwell et Beitzel (1988:1966), le terme « simonie » signifie un dessein délibéré de vendre ou d'acheter quelque chose de spirituel ou annexé au spirituel dans l'église. Elle inclut toute tentative de tirer un profit à partir des choses qui concernent Dieu. Par exemple, vouloir guérir après avoir donné de l'argent peut être considéré comme une forme de simonie. La simonie désigne également tout essai de vente ou d'achat de la position ecclésiastique. En fait, plusieurs chercheurs, notamment Elwell et Beitzel (1988:1966), Marthaler (2003:135-136) et d'autres, placent la pratique dans l'acte de Simon le magicien (Actes 8:18-24), lorsqu'il tenta d'acheter aux prix d'argent le don du Saint-Esprit aux Apôtres. L'association de cette pratique au nom de Simon le magicien indique le crime et souligne la gravité du péché de vouloir acheter ou vendre un office spirituel ou vouloir tirer un profit à partir des choses sacrées (Rutherford, 1915:2796). La gravité de l'infraction réside alors dans l'assimilation des biens spirituels au gain des biens temporels.

Dans de nombreuses situations, les dons spirituels dans l'Église constituent une aide inestimable et un outil précieux pour trouver des solutions aux problèmes liés à la vie. Il est évident que c'est au sein de la communauté des adorateurs que les manifestations de l'Esprit sont censées avoir lieu avec une certaine régularité. C'est à cet égard que nombreux sont ceux qui ont choisi de partir à la recherche de Dieu pour trouver des solutions à leurs problèmes sociaux (maladie, pauvreté ou autres adversités).

En RDC en particulier, en raison des guerres persistantes, des relations politiques incertaines et de l'instabilité qui en découlent, alors que les conditions économiques sont difficiles et qu'il est ardu de trouver un emploi, tous ces problèmes poussent les gens à se réfugier chez ceux qui prétendent posséder les dons charismatiques. Ils se tournent vers eux car ils espèrent obtenir des solutions. En raison de cette situation socio-économique qui prévaut au milieu de la population, ceux qui possèdent les dons charismatiques se saisissent de l'opportunité afin d'associer le ministère à l'enrichissement personnel. C'est dans cette optique que les dons charismatiques semblent automatiquement être perçus, non pas comme une grâce imméritée, mais

plutôt comme une médaille de la fermeté. Cette attitude défie la réflexion théologique qui indique une émergence de la simonie dans l'église.

En effet, au cours de nos recherches, nous avons découvert que la simonie, dans les églises pentecôtistes en RDC, en particulier dans le grand Katanga, se manifeste sous différentes formes, les plus courantes étant les suivantes: (1) vente d'huile d'onction, d'eau bénite et de fruits (des oranges ou des pommes), de balais de la délivrance; (2) l'offrande de reconnaissance; (3) l'enveloppe du serviteur de Dieu comme une offrande d'action de grâce destinée au pasteur ou au prophète. Comme évoqué plus haut, certains pasteurs ou leaders charismatiques prient sur l'huile d'olive, sur l'eau et sur les fruits, les balais, puis ils les vendent. S'il s'agit d'huile d'olive ou de *Mpafu*, celle-ci est vendue dans différentes tailles et les prix varient selon la grandeur de la bouteille. Tous ces articles vendus sont soit appliqués sur le corps (l'huile), bus ou aspergés dans la maison (l'eau); soit, ils sont mangés lorsqu'il s'agit des fruits, pour la guérison, la protection, la faveur divine et d'autres bienfaits spirituels. Dans le cas des balais, ceux-ci sont vendus dans le but de balayer les démons dans les maisons. Ceux qui se livrent à ces pratiques proposent souvent des jours de consultation (peut-être le jour des conseils pastoraux) ou des cultes d'ensemble. À l'occasion de ces consultations, les membres qui recherchent une aide spirituelle donnent de l'argent ou paient un des objets, soit avant, soit après avoir été reçus. Plusieurs personnes rencontrées à Lubumbashi et ailleurs, nous ont livré leurs témoignages.

En réalité, chaque fois qu'un membre visite le pasteur ou le membre qui manifeste les dons charismatiques, le réceptionniste lui demande s'il a apporté l'enveloppe pour l'homme de Dieu. Cette règle va de pair avec les offrandes d'actions de grâce et les offrandes de reconnaissance apportées par les malades ou par les membres. Parfois le pasteur ou le prophète appelle ceux pour qui les prières ont été dites pour leur demander d'apporter des biens matériels ou de l'argent en vue de la reconnaissance de la grâce. Gas19 (participant: Lubumbashi, mai 2018) témoigne que ceux qui soutiennent cette pratique s'appuient sur Deutéronome (16:16), « on ne paraîtra point devant l'Éternel les mains vides ». En faisant référence au livre de Deutéronome, ils semblent négliger la raison pourtant très claire, le Deutéronome suggère assurément un hommage à rendre au Seigneur, le Grand Roi, en termes de présentation des produits agricoles, dans une économie agraire comme celle d'Israël.

Selon Merrill (1994:255-256), le fait est que les Israélites qui étaient sur le point d'entrer, de conquérir et de cultiver la terre de Canaan, devaient reconnaître la main de Dieu dans tout, et en conséquence Lui rendre un hommage approprié (verset 15b). Ainsi, Moïse réitéra que tous les mâles d'Israël devraient se présenter devant le Seigneur (dans le sanctuaire) trois fois par an au moment des trois grandes fêtes annuelles. Malgré leurs origines et leurs objectifs historiques et agricoles différents, ils ont en commun le fait que les trois fêtes étaient des occasions de rendre hommage (Spence-Jones, 1909b:281). À des moments précis et en un seul lieu autorisé, le peuple vassal du Seigneur devait se présenter devant lui avec une offrande en main, promettant ainsi sa fidélité permanente et sa reconnaissance continue qu'il est le Seigneur et la source de toute leur bénédiction (verset 17). Contrairement à l'idée dégagée dans Deutéronome (16:16), l'action de grâce semble être destinée à celui qui possède le don charismatique, cette action devient un acte obligatoire; surtout pour ceux qui semblent avoir reçu l'aide divine en termes de délivrance, de guérison ou d'une bénédiction particulière (enfantement, promotion dans le travail, d'un nouveau travail ou même de délivrance du pouvoir des démons). Après plusieurs observations, nous avons constaté que les raisons de ces formes de simonie sont nombreuses, parmi lesquelles: le manque de soutien (pauvreté), l'insuffisance de la formation des serviteurs, l'influence de la doctrine de la prospérité, etc.

Selon les informations recueillies dans les centres urbains, plusieurs de ceux qui manifestent les dons charismatiques sont des personnes sans responsabilité dans les églises. Ils exercent ce ministère à temps plein mais ils ne sont pas soutenus financièrement par l'église. Par conséquent, ils trouvent leur propre moyen de survivre en demandant à ceux qui viennent suivre la prière de leur donner de l'argent en échange de leurs services spirituels, sous forme d'actions de grâce. Toujours dans les milieux urbains, les pasteurs qui s'exposent à ce genre de pratiques sont ceux qui imitent les imposteurs ou qui subissent l'influence de la doctrine de prospérité. Cherchant à s'enrichir, ils vendent de l'huile, de l'eau, mais aussi des balais. D'autres en revanche ont choisi d'avoir recours à une sorte de pouvoir magique pour s'attirer les foules et gagner de l'argent.

Dans les milieux ruraux, la plupart de ceux qui exercent les dons charismatiques sont des pasteurs. Parmi ces pasteurs, nombreux sont ceux qui ne reçoivent pas assez de soutien de leurs églises locales, ils font alors payer leurs services pour assurer leur subsistance.

Ils s'appuient sur 1 Corinthiens (12:7) afin de recevoir les présents. Nous avons déjà évoqué dans le chapitre 1 (§ 1.2.2), la confusion provenant de ce verset, dans la traduction de la Bible en Kiluba (version *Mukanda Ukola*). Comme mentionné, ce verset a été traduit comme suit: *Mushipiditu imupebwe ku muntu nakyandi nakyandi amba amwene monka*, littéralement, à chacun a été donnée la manifestation de l'Esprit pour en tirer un profit. Dans les milieux ruraux, il nous semble que cette traduction pousse les prophètes et les pasteurs à considérer les dons du Saint-Esprit comme un mérite ou une récompense aux souffrances endurées avant le ministère. Cette perception qui relie les dons charismatiques à une récompense est aussi observée ailleurs en Afrique. Par exemple en Afrique du Sud, les prophètes sionistes croient que la puissance d'opérer les miracles ne vient qu'après un grand sacrifice de la vie et de grandes souffrances (Oosthuizen, 1992:23). Pareillement, Gas31 (participant: Manono/Kyoni, juillet 2017) témoigne que plusieurs prophètes et pasteurs racontent avoir vécu une expérience douloureuse (les graves maladies ou de grandes épreuves: mort des enfants ou des conjoints), avant d'exercer les dons. Ainsi il se dégage un langage parmi les prophètes *kino ikyami kyabuntu*, ce qui signifie littéralement, ceci est « mon don ». En dehors de ces prophètes et pasteurs, il y a également des guérisseurs traditionnels qui se sont saisis de la situation sociale de la population pour ériger des lieux de cultes sous l'étiquette de l'église. D'autres se font même passer pour des évangélistes itinérants dans les églises, tout en étant eux-mêmes au service des démons.

Pourquoi Simon le magicien voulait-il acheter le don spirituel (Actes 8:18-24) ? La communication de l'Esprit était visible par les gestes et les gesticulations de ceux qui l'avaient reçue, peut-être aussi dans des phénomènes similaires à ceux qui ont eu lieu à la Pentecôte à Jérusalem. Est-ce que Simon l'avait reçue ? La Bible ne le souligne pas. Toutefois, on peut imaginer que s'il aurait eu, il serait incapable de faire si tôt l'offre d'argent. En réalité, puisqu'il vit le résultat de l'imposition des mains sur les autres par les apôtres, son désir impatient n'a pas attendu sa propre expérience. Peut-être la puissance de la prière apostolique l'aurait embrassé aussi et il serait rempli du Saint-Esprit. Il fit donc sa proposition, peut-être même comme un stimulus pour permettre aux apôtres de lui imposer les mains, avant que son tour arrive de recevoir l'imposition des mains.

En fait, on pense que le motif de sa proposition était l'égoïsme, plus clairement pour l'intérêt de son métier magique. Pierre appelle cette attitude *κακίας, κακός*, la

méchanceté: une dépravation morale ou aversion comportementale ou encore la mauvaise volonté (Friberg *et al*, 2000:213). Une méchanceté, selon Pierre, qui exige la repentance pour le pardon. Manifestement, le cœur de Simon le magicien n'était pas juste, il ne pensait qu'à sa propre gloire et sa renommée, plutôt qu'à rendre gloire à Dieu (Hale, 2000:315). Au lieu d'envisager d'utiliser le don de Dieu pour servir les autres, Simon le magicien a semblé vouloir utiliser le Saint-Esprit pour gagner de l'argent et pour sa promotion. Hendriksen et Kistemaker (1953–2001b:304) soulignent à ce sujet que Simon le magicien a offensé Dieu lorsqu'il plaça le Saint-Esprit au même niveau que ses arts magiques.

Un autre texte riche d'enseignements sur les effets que nous appelons aujourd'hui la simonie, est enregistré dans 2 Rois (5:1-27). Après sa guérison, Naaman tint à ce qu'Élisée accepte une action de grâce, c'est-à-dire un présent, en reconnaissance de ce qu'il avait fait. Élisée admettait qu'il valait mieux refuser le présent, puisque Naaman avait besoin de savoir que Dieu Jéhovah était son vrai guérisseur et lui (Élisée) n'était que le représentant (2 Rois 5:15-19). L'attitude d'Élisée envers Naaman évoquait simplement un souhait d'aller en paix (Smith, 1995). L'expression « va en paix » montre qu'Élisée n'était pas au ministère prophétique pour gagner de l'argent ou encore moins pour acquérir des biens, mais pour chercher le bien-être des autres, en particulier de Naaman (Adeyemo, 2006:448). De plus, Élisée voulait conserver le but missiologique donné par le Saint-Esprit et éviter sa propre destruction.

Indubitablement, il est reconnu que l'objet de la quête dans un groupe est l'expérience de la transcendance; qu'elle soit définie en termes existentiels, psychologiques, sociaux ou plus strictement théologiques (Yong, 2007:20). Toutes les expériences de transcendance ne se ressemblent pas, puisque toute expérience est façonnée par différentes forces, qu'elles soient sociales, culturelles ou même linguistiques. Dans de nombreuses traditions en RDC, particulièrement chez les Baluba, de telles expériences de la transcendance sont également tangibles, elles ont des implications pour les biens matériels et pour l'honneur. C'est dans cette logique que Paul fait une bonne remarque lorsqu'il rappelle aux anciens d'Éphésiens qu'il n'avait pas voulu prendre d'argent ou les biens de qui que ce soit, mais s'était soutenu lui-même (Actes 20:33-35). Paul s'offre lui-même comme modèle pour les anciens d'Éphèse. Il estime qu'en travaillant dur, de cette manière, il est nécessaire d'aider les faibles (Parsons, 2008:294-295). Déjà

l'autosuffisance de Paul, comme souligné dans le chapitre 6, démontre le caractère de son ministère par rapport à de nombreux colporteurs de la parole de Dieu. En fait, par ses paroles, l'apôtre Paul voulait que les anciens d'Éphèse soient attentifs aux dangers qui les menaçaient: les anciens devaient nourrir l'église et non pas être avides de gain (Talbert, 2005:183). Parce qu'on a évoqué l'autodestruction, rappelons que Guéhazi en est l'exemple (2 Rois 5:27). Il avait gagné de l'argent et des robes, mais il avait également gagné la lèpre de Naaman, comme conséquence de l'échange de la grâce de Dieu contre les biens matériels.

5.7 Conclusion partielle

Le chapitre a examiné les pratiques actuelles associées aux dons charismatiques (guérison, prophétie et à la délivrance (exorcisme) de manière à identifier celles qui peuvent faire grandir les membres, les libérer de leurs surnoises préoccupations et les rendre utiles au corps du Christ. Tout d'abord, le chapitre a passé en revue l'évolution historique des pratiques des dons charismatiques dans la CEM. Ensuite, il a examiné l'impact des pratiques des dons charismatiques, la pneumatologie et l'influence missionnaire dans la croissance et le développement des églises de la CEM, de 1920 à 1982.

Il s'est avéré en effet que, contrairement aux enseignements des églises protestantes évangéliques, les missionnaires de la CEM avaient apporté une nouvelle connaissance pneumatologique pour répondre aux besoins des autochtones, d'abord des Baluba du Katanga puis pour le reste de la RDC. Le chapitre a également relevé l'influence phénoménologique de quelques anciennes pratiques des religions traditionnelles, de 1982 à nos jours. À cet égard, avec la nouvelle tradition des *Balombi* (prophètes ou hommes de Dieu, pluriel de *Mulombi*) d'avoir le Kipema, les attentes de certaines personnes semblent trouver des solutions, car les *Balombi* mettent un accent particulier sur la manifestation des dons charismatiques. Certes, ils ont produit une culture de continuité en exploitant la vision primitive du monde, reproduisant une théologie de la participation par la démonstration des phénomènes charismatiques. Cependant, il a été constaté la présence de certaines pratiques qui reflètent les caractéristiques phénoménologiques des rituels divinatoires des guérisseurs traditionnels. Il est évident qu'il existe actuellement des forces métaphysiques qui animent la plupart des *Balombi*, bien qu'associées à la guérison et à la délivrance. Cela nous a amené à évoquer une

autre forme de culture pentecôtiste qui domine maintenant la scène des églises de la CEM. À cause de cette nouvelle forme du pentecôtisme, nous avons soutenu que les chrétiens courent le risque de revenir à des esprits élémentaires faibles (traditionnels). Car, nous savons que tout ce qui est fait à travers les divers dons spirituels devrait conduire les gens à glorifier Dieu et à placer leur foi en Christ. Par contre, les pratiques qui étaient autrefois proclamées magiques par les apôtres (Actes 8:9; 13:6-8) seraient une illusion.

Le chapitre a exhorté les églises à effectuer un pas vers la recherche des dons charismatiques authentiques, qui sont d'ailleurs donnés gratuitement par le Saint-Esprit. Une fois les dons dans les églises, ils viendront en aide aux personnes victimes des oppressions démoniaques, des maladies qui ne trouvent pas de solution humaine. Ainsi, les membres cesseraient le mouvement vers le *Kipema* et les guérisseurs traditionnels comme du temps des missionnaires et des pionniers autochtones (Petelo Musamfidi, Adishi Mbolela, Kisonga Bweni Abele et les autres). De plus, le chapitre a encouragé les membres à être disposés à refuser tout ce qui fait que l'attention d'une personne ne se porte plus autant sur Dieu et de Le découvrir. Puisque les dons charismatiques sont donnés dans un but missiologique, alors le prochain chapitre se concentrera sur les directives théologiques qui aideront les Églises à pratiquer efficacement les dons charismatiques (*χαρίσματα*).

CHAPITRE 6: LA PRATIQUE DES DONS CHARISMATIQUES: DIRECTIVES THEOLOGIQUES

6.1 Introduction

Faisons brièvement le point sur le chemin parcouru jusqu'à présent. Dans les chapitres 2 et 3, nous avons fait remarquer que les dons charismatiques sont des grâces que l'on reçoit de Dieu. Leur manifestation publique sert le bien commun et non pas une affirmation simplement de soi, ni une promotion de l'individu. De plus, rappelons que Dieu, par sa nature trinitaire, avait choisi d'être en relation avec les hommes, risquant sa réputation, s'impliquant dans les détails sordides de la vie des hommes en vue de la rédemption. Nous avons fait remarquer que la rédemption consiste à mettre un pécheur en connexion, non pas avec un Dieu imaginaire, mais avec le vrai Dieu qui est Sauveur. Quant à la Trinité, nous avons souligné que les églises de la CEM soutiennent que Dieu est trinitaire (Père, Fils et le Saint-Esprit). Le déni de la Trinité serait le déni du vrai Dieu et lui substituer une figuration détruirait la substance même de la rédemption. La majeure partie du chapitre 4 est ensuite consacrée à l'analyse de quelques textes du Nouveau Testament concernés par les pratiques charismatiques liées aux guérisons, délivrances (exorcismes) et prophéties, desquelles résultent différents événements évidents. Nous avons dans un premier temps fait savoir que le Saint-Esprit est l'élément indispensable de la vie chrétienne, c'est Lui qui inspire l'expérience. Nous avons démontré également que les phénomènes charismatiques s'inscrivent dans le programme d'un Dieu qui intervient dans les affaires humaines. Ainsi, les pratiques liées aux dons charismatiques devraient être l'expression extérieure de la foi et de l'amour de la part de ceux qui prient (même ceux pour qui on prie), et elles doivent démontrer que Dieu utilise ses serviteurs fidèles comme canal et véhicule de sa puissance et de son pouvoir.

Dans le chapitre 5 nous avons évoqué l'influence de la pneumatologie des missionnaires dans la croissance et le développement des églises de la CEM, de 1920 jusqu'à leur départ. Il s'est avéré qu'à cette époque, par l'accent qui était mis sur les phénomènes charismatiques, la CEM avait tenté de remodeler la vision du monde du peuple Luba en une vie nouvelle en Christ. Cependant, à cause du départ des missionnaires, des divisions, de l'idéologie du recours à l'authenticité (zaïrianisation) et de l'influence de la doctrine de la prospérité entre autres, certaines pratiques des religions traditionnelles influencent aujourd'hui l'exercice des dons charismatiques au sein des églises fondées

par cette association missionnaire. Il en résulte que certaines pratiques liées aux dons charismatiques reflètent les caractéristiques divinatoires des guérisseurs traditionnels. À ce sujet, nous avons démontré que les chrétiens courent le risque de revenir à des esprits élémentaires faibles (traditionnels), desquels ils avaient été soustraits.

Après l'examen de quelques pratiques actuelles associées à la guérison, à la délivrance (exorcisme) et à la prophétie, la préoccupation est maintenant d'établir les directives théologiques. Pour ce faire, ce chapitre esquissera dans un premier temps les ressources théologiques des pratiques des dons charismatiques. Suite à cette démarche, des lignes directrices théologiques seront établies afin d'aider les églises pentecôtistes à exercer les dons charismatiques dans les limites bibliques. Après cette étape le chapitre conduira à la conclusion.

6.2 Ressources théologiques de la pratique des dons charismatiques

Comme souligné précédemment, les pentecôtistes ont repris essentiellement la compréhension de Luc (Luc-Actes) sur le Saint-Esprit afin de s'en servir comme une source théologique importante (§ 4.1). Dans l'Évangile de Luc, le ministère de Jésus fut compris comme initié et habilité par le Saint-Esprit; une expression non seulement de sa descente le jour de son baptême (Luc 3:22), mais aussi de la proclamation publique de sa mission (Luc 4:18-19; cf. Matthieu 4:24; Marc 1:28). Puisque Luc reproduit presque le modèle du ministère de Jésus (initié et habilité par l'Esprit) dans le livre des Actes des Apôtres, les pentecôtistes s'étaient orientés dans ces domaines, insistant également sur la conversion par la foi personnelle en Christ. Ils étaient assurés que Dieu leurs donnerait l'autorité surnaturelle pour guérir les malades (Luc 10:7, 9) et chasser les démons (versets 17-19). En plus, le discours de Pierre (Actes 2:16-20), de par son emplacement dans le texte, a servi d'argument d'éclaircissement sur la continuité de l'événement accompli le jour de la Pentecôte.

Hormis les paroles adressées à Joël (2:28-29), les pentecôtistes avaient également relevé d'autres textes de l'Ancien Testament tels que Deutéronomes (6:14), Ésaïe (32:15), Jérémie (31:31-33), Ézéchiél (36:22-32), en vue d'expliquer et de justifier la venue eschatologique de l'Esprit. Dans une nature très conceptuelle, ils avaient en somme utilisé ces textes de manière à indiquer l'ancrage scripturaire de l'expérience du Saint-Esprit, singulièrement celle du jour de la Pentecôte, comme la continuité de la

présence de Dieu parmi son peuple. Pour les pentecôtistes, l'expérience de la Pentecôte montre que ce qui se passait, s'inscrivait dans la continuité de la révélation de Dieu qui se dirige vers un programme universel du salut. C'est en ce sens que l'expérience expliquée par Pierre comme un signe de la présence de l'Esprit tel qu'il a été prophétisé par Joël (Actes 2:14-21), constitua également l'ultime source théologique pour la CEM.

Cependant, bien que cette compréhension fut fortement encouragée et enseignée dans la CEM, aujourd'hui la gamme de l'expérience charismatique est sur l'exposition de grandes œuvres selon Jean (14:12): «...celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes, parce que je m'en vais à mon Père ». Par conséquent, il n'est pas rare d'entendre dire par certains au sein du cercle des églises fondées par la CEM que: *ngivwana ne ñendejibwa ne djiwi dja Leza (dja Mushiipidjitu)* ou *nasikia sauti ya Roho Mtakatifu iko naniongoza* (c'est la voix du Saint-Esprit qui me dirige). Par ces déclarations, implicitement, on sous-entend effectivement l'orientation mais également une justification judicieuse de la source de grandes œuvres liées aux dons charismatiques. Puisque plusieurs pasteurs et prophètes y fondent leurs pratiques, nous estimons qu'il s'avère essentiel de réexaminer cette compréhension.

6.2.1 Les plus grandes œuvres

En fait, le Seigneur Jésus avait fait beaucoup de signes (miracles) (Jean 20:30) et le monde lui-même ne pouvait pas les contenir tous (Jean 21:25). À ce niveau, quelles sont les plus grandes œuvres dont Jésus parle ? Et comment quelqu'un peut-il faire de plus grandes choses que Jésus lui-même, le Fils de Dieu ? Serait-ce à cause de la bonne direction du Saint-Esprit ?

La phrase « en vérité, en vérité » en grec (*ἀμην, ἀμην*) est prise de la grammaire hébraïque, elle correspond également au langage bantou comme le Kiluba *bine, bine* ou le Swahili *kweli, kweli* où le redoublement renforce un sujet. Indubitablement, dans Jean (14:12-16) l'affirmation « en vérité, en vérité » (*ἀμην, ἀμην*), ainsi introduite, acquiert le caractère d'une promesse autoritaire aux disciples, dont l'accomplissement dépasserait même ceux qui l'ont vu faire. Elle est une ouverture solennelle qui met particulièrement l'accent sur le lien entre la foi et l'implication des disciples dans ses œuvres (Ridderbos,

1997:497). Keener (2003:946-947) semble en convenir lorsqu'il note que l'implication des disciples dans des œuvres plus grandes s'applique non seulement aux phénomènes charismatiques mais également aux actes éthiques de Jésus (Jean 3:19-21; 7:7; 8:39, 41) qui incluraient la volonté du Père. Plus encore, Keener évoque également le potentiel de la prière que les disciples et d'autres croyants adresseront à Dieu avec beaucoup plus d'emprise et de passion qu'ils ne l'ont fait jusqu'à présent (Jean 14:13-14). Ainsi, le ministère de prière assurerait de plus grands accomplissements dans la volonté de Dieu par la foi et révélerait des manifestations incroyables que Dieu avait prévu de faire (Matthieu 17:20; 21:21-22; Éphésiens 3:20).

Assurément, les disciples ont été témoins des œuvres de Jésus pendant qu'il était avec eux. Lorsqu'on analyse de près les versets de Jean (14:16-17), on peut y relever d'autres points évidents tels que le progrès de l'œuvre de Jésus et le développement de l'œuvre de Dieu, l'implication de ses disciples dans ce travail et l'observation de ses commandements; l'assistance de l'Esprit comme « l'autre Paraclet » et la communion permanente de Jésus avec les siens (versets 18-24). Ici, Jésus semble placer le mandat missionnaire de ses disciples dans une grande perspective. Partant de cette réflexion, l'accent est principalement mis sur ce que le Saint-Esprit (le Paraclet) accomplira (les phénomènes charismatiques) dans les différentes parties du monde, et pas seulement là où Jésus se trouvait physiquement. Cette réflexion est en accord avec Ridderbos (1997:498-499) et Keener (2003:946-947) lorsqu'ils notent que les œuvres sont plus grandes, parce que durant son ministère terrestre, Jésus n'avait travaillé que dans une seule contrée; alors que les disciples, par l'impulsion du Saint-Esprit, travailleront partout. Les œuvres sont multipliées parce qu'elles ne se limitent plus au ministère d'une seule personne. Ainsi, l'impact de l'action de proximité touchera plus de vies (Matthieu 28:19-20; Colossiens 1:6, 23).

On doit se souvenir qu'auparavant le Seigneur Jésus donna l'autorité aux douze (Marc 3:14; Luc 10:8-9) et aux septante pour guérir les malades et chasser les esprits impurs. Cela signifie qu'ils devaient guérir les malades et chasser les esprits impurs de la même manière que Jésus l'a fait. Dans Marc (16:17-18) et en Jean (14:12-14), la promesse des signes et des prodiges surnaturels s'étend à tous. En fait, le contexte de cette promesse qui est en Jean (14:12-16), montre que c'est immédiatement après que le Seigneur Jésus

ait dit que « quiconque aura la foi en Lui, fera de plus grandes œuvres » que celles-ci. À ce sujet, Keener (2003:947) note qu'à ceux qui croient être joints au Saint-Esprit en tant que témoins (15:26-27), le Saint-Esprit présentera Christ vivant dans leurs vies par leur parole (16:7-11).

En effet, Jésus Lui-même a reçu la puissance en étant rempli du Saint-Esprit et son autorité jaillit de son intimité avec le Père. Il est évident que, comme le Fils (Jésus) a agi parce que le Père habitait en lui par une unité de nature, ainsi aussi tous ceux qui croiront, agiront parce que Christ habitera en eux par la foi. C'est par la foi que les disciples (tous les croyants) devront refléter la vie de Jésus présente en eux comme les sarments révèlent la vie de la vigne (15:1-8). Effectivement, si on considère ces versets, les œuvres plus grandes sont les fruits du sarment attaché au cep; elles jaillissent du Fils par ceux qui sont en communion avec lui. Kraft (2015) précise que de cette manière, le Seigneur Jésus a prouvé qu'Il gardait sa volonté alignée sur celle du Père (Jean 5:19; 7:16-18), les disciples ne feront jamais rien, sauf par l'autorité du Père (Jean 15:4-5). De ce fait, les « grandes œuvres », c'est Christ vivant dans les croyants selon Galates (2:20); Philippiens (1:21); car les œuvres qui proviennent de Dieu Lui-même, sont grandes par leur nature (Westcott, 1908:204).

De toute évidence, les œuvres miraculeuses avaient été promises à tous, en tant qu'enfants de Dieu (les chrétiens feront les œuvres miraculeuses par la foi). Nous sommes également conscients que le discernement de la volonté divine (surtout dans le domaine de l'expérience charismatique) comporte toujours des risques; néanmoins, à la lumière de certains indices bibliques (singulièrement les miracles dans les Évangiles, dans le livre des Actes des Apôtres et leurs pratiques), il est possible de savoir avec certitude que les choix et les allégeances sont bons.

Si nous considérons, en effet la CEM à ses débuts, rappelons que les missionnaires avaient d'abord porté la vision traditionnelle protestante de l'Écriture sur leur expérience charismatique. Ensuite, comme le pense Warrington (2008:130), ils soutenaient que la prédication de l'Évangile devait continuer à être non seulement une activité verbale, mais une expression expérientielle des dons charismatiques pour une démonstration de la présence de Dieu. Enfin, comme les sarments qui révèlent la vie de la vigne, les membres

devraient refléter la vie de Jésus présente en eux. C'est pourquoi, il n'est pas surprenant que les membres interprètent ce récit (Jean 15:1-8) comme l'événement qui note le transfert de l'Esprit charismatique de Jésus sur eux.

Notons à ce sujet que les pratiques doivent être en accord avec le fait que les disciples continuent à faire ce que Jésus faisait. Puisque les disciples sont d'abord joints au Saint-Esprit en tant que témoins (15:26-27), ensuite le Saint-Esprit présentera le Christ vivant par leur témoignage (16:7-11). Les grandes œuvres ne doivent pas être assimilées aux innovations dans les guérisons (guérisons avec de l'eau, de l'huile d'olive, des fruits...), à la délivrance (par les étoffes, les mouchoirs, l'exhibition des caleçons, à la délivrance des démons par le feu et par un balai...), ni à la prophétie (au moyen du numéro de contact de la personne).

6.2.2 Être conduit par le Saint-Esprit

En effet, dans le chapitre 4 (§ 4.2), nous avons effectivement noté que dans les écrits de Luc le Saint-Esprit a également le rôle de diriger les Apôtres. Il s'empare des communautés, incite à l'action, parle, ordonne, interdit, oriente et ainsi de suite. Ceci est en conformité avec les paroles du Seigneur Jésus dans Jean (16:13), lorsqu'il dit que « quand le Saint-Esprit sera venu, Il conduira les disciples dans toute la vérité » (*εἰς τὴν ἀλήθειαν ἀλήθειαν πᾶσαν*). Ici, conduire dans la vérité implique d'abord écouter Dieu dans Sa Parole, mais aussi les orientations comme cela est souligné en Actes (13:2). De façon impérative, écouter Dieu peut être assimilé à prêter attention à son Fils (aux enseignements), à dépendre entièrement de lui et à s'appuyer sur ses justes promesses et recommandations (Romains 4:21). C'est également suivre son modèle, particulièrement sur la manière dont Il avait exercé le ministère terrestre. D'autant plus que Jean (1:1) et Hébreux (4:12) affirment que Jésus-Christ est la Parole vivante de Dieu (Haskett et Irwin, 2010:17). Nous estimons qu'il s'agit d'imiter Christ et d'exercer les dons charismatiques selon un modèle qui tire sa signification dans la référence à ses miracles et à son ministère et en s'efforçant toujours de soutenir une continuité démontrable et prouvable dans ce que Jésus avait fait et dit (Luc 22:19; 1 Corinthiens 11:24; Éphésiens 5:2).

Si nous revenons sur les paroles du Seigneur (Jean 16:13), il est clair que le Saint-Esprit ne conduit pas les disciples vaguement. C'est probablement en ce sens que Paul insiste sur le fait que la Bible (Écriture) est d'origine divine; elle est capable de rendre sage pour le salut (2 Timothée (3:16). Ce faisant, Paul n'offre pas seulement une théorie d'inspiration, mais aussi il affirme que toute Écriture est utile pour toutes les tâches du ministère, y compris l'exercice des dons charismatiques. En d'autres termes, toute Écriture, telle qu'elle est, est utile pour plusieurs tâches, d'abord pour enseigner la vérité et instruire dans la justice, ensuite pour convaincre et corriger les erreurs des comportements immoraux des faux enseignements. De cette manière l'homme de Dieu sera accompli pour toutes les bonnes œuvres (y compris les œuvres charismatiques). De façon implicite, Paul suggère l'enseignement et l'écoute de la parole de Dieu. En clair, le Saint-Esprit exprime la vérité (14:17) qui est Christ et Il les guidera dans sa plénitude absolue.

En résumé, les paroles du Saint-Esprit ne sont pas quelque chose de nouveau à mettre en contraste avec ce que Jésus a dit; mais le Saint-Esprit ne dira et ne fera en nous que ce que Jésus avait dit et fait. Cela signifie que le Saint-Esprit n'apportera pas une nouvelle illumination, ni ne révélera de nouveaux mystères; au contraire, par Lui les œuvres de Jésus continueront à être efficaces. Il s'agit ici de la continuité des œuvres du Saint-Esprit par rapport à celles de Jésus comme révélation qui remonte de Dieu le Père. De ce fait, entendre le Saint-Esprit, c'est entendre Dieu parler par Jésus (Haskett et Irwin, 2010:17). Cette compréhension permettra aux membres des églises, particulièrement à ceux qui ont les dons charismatiques d'agir selon la parole de Dieu et en même temps d'avoir confiance en la direction du Saint-Esprit. Lorsqu'ils embrasseront la vérité tirée de la parole de Dieu, ils comprendront qu'être dirigé par le Saint-Esprit c'est faire et dire les choses conformément à ce que Jésus avait fait et dit. De cette manière, les dons charismatiques aideront les églises à remplir le rôle de la mission, à garder la présence de Dieu et à continuer dans la dimension expérientielle conforme à la parole de Dieu.

6.3 Le baptême dans le Saint-Esprit et la présence divine

Bloesch (2000:285) estime que les actions ou œuvres du Saint-Esprit ne peuvent pas être rationalisées ni systématisées par quiconque dans l'église. Petts (2016) ajoute en disant que Dieu peut agir s'Il le veut (même en dehors de ce que l'on peut appeler les

normes) en vue de permettre à tous les croyants d'expérimenter le baptême du Saint-Esprit. Nonobstant ces bonnes réflexions, la difficulté a trait à la compréhension actuelle de l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit et de la présence divine au sein des églises fondées par la CEM.

6.3.1 Baptême dans le Saint-Esprit

Effectivement, l'essence du pentecôtisme est le baptême dans le Saint-Esprit avec le parler en langues comme preuve initiale (Hocken, 1976:65). Cependant, à la lumière des enquêtes effectuées dans les églises de la CEM, il existe plusieurs raisons importantes, parmi lesquelles trois qui peuvent expliquer que le baptême dans le Saint-Esprit a perdu récemment la place principale et la caractéristique théologique dans les églises pentecôtistes. Cette orientation est vitale afin de replacer cette expérience comme un élément central dans les églises de cette association missionnaire (CEM).

La première raison est l'assimilation de l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit à celle de la conversion essentiellement (cf. 1 Corinthiens 12:13). Nombreux parmi les pasteurs interviewés ont affirmé que les croyants reçoivent le baptême dans le Saint-Esprit le jour de la conversion quand ils sont sauvés. Pour reprendre la réflexion de Duffield et Van Cleave (1983:243-245), il existe une différence vitale entre le Saint-Esprit baptisant les croyants dans le Corps du Christ (une opération du Saint-Esprit, 1 Corinthiens 12:13), et être baptisé avec le Saint-Esprit qui est une opération de Jésus (Actes 1:5,8). Autrement dit, le baptême dont il est question dans 1 Corinthiens (12:13) est conduit par le Saint-Esprit et concerne la position du croyant en Christ, tandis que le baptême dont Luc parle dans Actes (1:5, 8) est conduit par Jésus-Christ, et concerne la puissance pour le service. Dans le premier de ces deux baptêmes, c'est-à-dire dans le Corps du Christ, le Saint-Esprit est l'agent tandis que le Corps du Christ, l'Église, est le moyen. Dans le second, le Christ est l'agent et le Saint-Esprit est le moyen, continuent Duffield et Van Cleave (1983:243-245). Si la régénération comme expérience de la nouvelle naissance doit être considérée comme une série de moments de la vie chrétienne dans laquelle toutes les expériences sont réunies, dans cette optique, l'expérience pour le service serait foncièrement interprétée dans une perspective sotériologique.

Pourtant, plusieurs érudits pentecôtistes, notamment Menzies (2007) et Stronstad (2012), ont démontré que la compréhension de Luc est réaliste, c'est-à-dire le baptême dans le Saint-Esprit selon Actes (1:5, 8; 2:4-6) est charismatique. C'est en ce sens que Macchia (2006:25) décrit le baptême dans le Saint-Esprit comme un marqueur d'identité virtuel, un principe organisateur des croyants. Une compréhension à laquelle presque la majorité des églises pentecôtistes du monde entier y attachent une grande importance (Anderson et Otwang, 1993:114). Incontestablement, la plupart des pentecôtistes trouvent dans le baptême dans le Saint-Esprit une expérience distincte, le réveil et le renouveau de la vie chrétienne qui relie la régénération à la participation aux dons charismatiques. Comme évoqué précédemment, le développement de la compréhension de Luc concernant le baptême dans le Saint-Esprit aurait permis de découvrir le contexte théologique pentecôtiste (Tinney, 1976:34). En plus, il a rendu possible la compréhension de se référer à une autre expression du christianisme qui met l'accent sur les dons charismatiques comme preuve de la présence du Saint-Esprit.

Quand William FP Burton et James Salter arrivèrent à Mwanza au Congo belge (RDC), ils avaient amené une théologie qui semblait être pratiquée par ceux de l'Église primitive, quant aux dons du Saint-Esprit. Si l'on fait le bilan de ce qui faisait la spécificité de la théologie des églises de la CEM, le baptême dans le Saint-Esprit était l'essence du pentecôtisme dans la CEM. Suite à l'attachement très prononcé à cette expérience, les églises fondées par la CEM bâtissaient le courant du christianisme qui connaît aujourd'hui la croissance la plus rapide en RDC. L'expérience du baptême dans le Saint-Esprit est la marque distinctive, interprétée à la lumière de la compréhension de Luc (Luc 24:49; Actes 1:4-8; 2:1-4). Elle ne doit pas être comprise comme un simple titre qui promeut les danses, les cris et autres pratiques, pendant que la doctrine elle-même ne semble plus avoir son sens. Puisque les devins guérisseurs faisaient les mêmes choses. Ils utilisaient aussi un large éventail d'émotions: danses visuelles, glossolalie magique, tous types de sons et de musique. Ils rendaient de nombreux services à leurs fidèles, tels que la divination et la guérison.

La deuxième raison pour laquelle on s'éloigne de l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit est le défi croissant de l'influence de la théologie de la prospérité dans les églises. Cette influence semble relativiser la signification du baptême dans le Saint-Esprit. Pour certains pasteurs rencontrés (en particulier dans les centres urbains: surtout à Mbuji

Mayi, Lubumbashi, Likasi, Kolwezi et à Kinshasa), le baptême dans le Saint-Esprit est corrélativement égal à la bénédiction matérielle de l'église. Selon Gas8 (participant: Lubumbashi, septembre 2017), une église qui n'a pas un beau bâtiment, dont les membres ne sont pas matériellement bénis (qui ne disposent pas de biens matériels, qui sont chômeurs et qui n'offrent rien) symbolise le manque du Saint-Esprit. De ce fait, certaines églises s'empressent d'organiser des rencontres, non pas pour la recherche du baptême dans le Saint-Esprit mais pour la délivrance de la finance, et pour combattre les sorciers soupçonnés d'être à l'origine de la médiocrité de la vie. À ce propos, la pneumatologie actuelle de ces églises ne reflète plus la théologie pentecôtiste comme décrite précédemment. C'est la raison pour laquelle nous pensons qu'il n'est pas exagéré de dire que la théologie de la prospérité utilisée sous cet angle au sein des églises fondées par la CEM sert d'instrument de torpeur. Elle n'est pas loin de la religion traditionnelle qui cherche prioritairement le bonheur (dans les biens matériels) des adeptes.

La troisième raison expliquant la négligence relative au baptême du Saint-Esprit est la tradition de *Balombi* ou *Batumishi* (les prophètes). Par cette tradition, le baptême dans le Saint-Esprit est présenté aux membres (dans plusieurs églises) comme l'expérience accordée uniquement pour les guérisons, les délivrances, les miracles et les prophéties. Bien sûr, l'autonomisation encourage également ces tâches dans l'église; de surcroît elle fait également partie des moyens pour les témoignages en vue de la transformation des vies. C'est pourquoi l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit doit être prise dans un vaste cadre pneumatologique de l'expérience pentecôtiste qui aide à apprécier la richesse de témoignage par tous les membres. Sans ce cadre général pour le baptême dans le Saint-Esprit, l'habilitation pour les guérisons, les délivrances et aux autres services serait vide de sens.

En réalité, l'arrivée de Burton et Salter au Congo belge avait provoqué l'émergence de la vision du monde pentecôtiste prenant au sérieux le baptême du Saint-Esprit et inspirant aux membres la soif des dons charismatiques. La compréhension pneumatologique était telle que le Saint-Esprit remplissait de la puissance les croyants, par conséquent l'attente de la destruction des œuvres du diable avait été possible. En vérité nous devons admettre que les églises actuelles de la CEM sont considérées comme étant négligentes à l'égard de la pneumatologie des missionnaires (particulièrement en ce qui concerne le baptême

dans le Saint-Esprit). Cette pneumatologie avait apporté une nouvelle vision chrétienne du monde; son impact a été très significatif sur le christianisme dans ce pays (cf. chapitre 5). Sans crainte d'être contredit, nous pouvons affirmer que les églises actuelles de la CEM ont oublié que l'expérience du baptême et de la pratique des dons du Saint-Esprit était historiquement née d'une profonde faim spirituelle. Elle provenait en plus de l'insatisfaction à l'égard des choses telles qu'elles étaient dans l'Église primitive (cf. Actes des Apôtres). En somme, cette démarche pneumatologique enregistre non seulement le caractère de l'activité du Saint-Esprit, mais elle nous fait passer logiquement et existentiellement à la présence divine et à la dimension expérientielle des membres.

6.3.2 Présence divine et dimension expérientielle

La vision du monde pentecôtiste, telle qu'elle est présentée par une interprétation littérale de la Bible, est plus proche de celle de l'Afrique que celle de la plupart des autres dénominations traditionnelles évangéliques. Ces dénominations protestantes traditionnelles, semblaient interpréter les Écritures à travers les yeux des élucubrations. Il y avait peu de place pour la guérison, l'exorcisme, la protection contre les influences des esprits maléfiques (qui opèrent dans n'importe quelle région), les malédictions et les bénédictions, la direction divine par les rêves et beaucoup d'autres phénomènes similaires. Indubitablement, la spiritualité pentecôtiste avait embrassé une contextualisation un peu plus profonde, où l'Église, la culture et le récit biblique interagissent constamment. Toutefois, ce sont les récits bibliques qui étaient au centre des activités en vue de rapprocher les auditeurs et d'approfondir leurs relations et l'engagement avec le Dieu trinitaire.

Actuellement, pour la plupart de ceux qui exercent les dons charismatiques, le *Kitulo* et le *Kipema* constituent des lieux sacrés pour la délivrance, les guérisons divines et la prophétie. Incontestablement, ce n'est pas un hasard si les instructions de construire le tabernacle dans l'Ancien Testament apparaissent immédiatement à côté de la présence terrifiante de Dieu au Sinaï. La présence théophanique dans l'Ancien Testament exigeait un espace sacré pour que le peuple puisse y rencontrer Dieu. Dans le Nouveau Testament, en revanche, nous assistons à un changement. Kupp (2005:1-2) souligne que la communauté chrétienne est le lieu de la présence divine et la parole fait office de l'espace sacré où se trouve la vie. Une réflexion qui est en accord avec les missionnaires

de la CEM. Ces derniers avaient souligné que la parole n'était pas simplement un guide comportemental, mais sa mise en œuvre permet de maintenir la communauté, au milieu de laquelle la présence divine sera active et permanente (Robinson, s.d.:7). C'est pourquoi, la compréhension était telle que par l'obéissance à la parole, les membres expérimenteront l'existence et la présence de Jésus au milieu d'eux par un autre Consolateur (Jean 14:16). Ce qui dénote en claire que la mise en œuvre de la parole au milieu de la communauté des croyants avec foi appellerait indiscutablement la présence divine au milieu des membres.

Pour clarifier ce qui précède relevons les pensées de certains récits du Nouveau Testament. Matthieu (28:20) est enraciné dans la rhétorique du contexte d'être avec la communauté jusqu'à la fin du monde. Marc soutient cette allégation, montrant la présence divine à travers Jésus ressuscité; Il présente Jésus divinement présent et actif parmi les croyants (14:28; 16:14). Luc n'a non plus aucun doute à ce sujet. Il montre le Christ qui quitte ses disciples (Luc 24:51; Actes 1:2, 9-11), mais reste fonctionnel par son nom et son Esprit. Dans cette logique et bien qu'il soit accusé de blasphémer le Temple (Actes 7:48-50), Étienne laisse entendre par son discours que le Très-Haut ne vivrait pas dans une maison bâtie par les hommes (Polhill, 1992:202-204); le Temple terrestre, celui qui est fait de mains d'homme (Ainslie, 1908:319-320). En effet, les paroles prophétiques d'Ésaïe (66:1-2), reprises par Étienne, expriment la pensée selon laquelle la création entière, aussi vaste soit-elle, est la demeure de Dieu, et donc aucune maison construite ou lieu choisi par les hommes ne peut être sa demeure exclusive, ni le contenir. Ici, on voit Etienne qui oppose la conception générale de l'œuvre humaine à celle du Créateur lui-même, et catégorise leur illusion aux hommes au cou raide, aux incirconcis de cœur et d'oreilles, mais également à ceux qui s'opposent au Saint-Esprit (Lange *et al*, 2008:130-131). En répétant ce passage prophétique d'Ésaïe, Etienne cherchait à fournir indirectement une déclaration qui sanctionnerait le changement du lieu d'adoration et de la présence divine. Ce n'est plus par le culte dans le tabernacle ou encore dans le Temple de Jérusalem que la présence divine est manifestée, mais par le Saint-Esprit dans la communauté de Jésus (l'Église), précise Kupp (2005:1). C'est dans cette logique que Jésus lui-même dans Jean (4:24) posa le jalon en disant que les vrais adorateurs adoreront en esprit et en vérité.

Toujours à propos de la présence divine, Paul s'exprime dans un langage plus clair. Il présente également les croyants comme le saint Temple de Dieu, habité par l'Esprit (1 Corinthiens 3:16; 6:19; 2 Corinthiens 6:16). Afin d'introduire une question rhétorique importante, Paul utilise l'expression *οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστε*; (ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu ...), l'expression « temple de Dieu » est un terme que l'on trouve également dans Matthieu (21:12). Selon Paul, la congrégation chrétienne (communauté des saints) n'est plus seulement un édifice appartenant à Dieu (1 Corinthiens 3:9), mais le lieu et la demeure de Dieu Lui-même où se trouve sa présence (1 Corinthiens 3:16; 2 Corinthiens 6:16). En fait, ce que Paul voudrait dire est expliqué dans la deuxième partie de la question: *καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰχεί ἐν ὑμῖν, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰχεί ἐν ὑμῖν*; et l'Esprit de Dieu habite en vous (1 Corinthiens 3:16), c'est-à-dire dans leur être corporatif. Paul parle de l'Esprit habitant au milieu d'eux comme la présence animatrice de Dieu au sein de la communauté chrétienne. Dans un sens particulier, le lieu où Dieu est présent, manifestant les œuvres d'amour par le Saint-Esprit.

Revenons aux églises fondées par la CEM. D'abord, on doit retenir que ces églises viennent d'un peuple qui fut désaffectionné des promesses vaines de la religion traditionnelle. Elles considèrent les pratiques qui encouragent les membres à être remplis du Saint-Esprit comme faisant partie intégrante de la spiritualité. Cela sous-entend qu'une des premières pensées s'imposant au sein de ces églises est l'expérience spirituelle, la présence divine, comme la rencontre avec le Saint-Esprit. Cette compréhension semble être en accord avec Fee (1994:6-7) lorsqu'il déclare que l'église et les croyants (individuels) sont le nouveau lieu de la présence de Dieu; le Saint-Esprit est la manière dont Dieu est maintenant présent au milieu de son peuple. Cependant, par l'hospitalité aux expériences spirituelles, le désir de vivre des phénomènes charismatiques a également suscité dans ces églises certaines pratiques, même si on peut douter de leur authenticité biblique (chrétienne). Nous estimons, de ce fait, qu'il est essentiel de supprimer complètement de notre esprit l'impression que tout ce qui peut être fait dans les assemblées est du Saint-Esprit. C'est ici la lutte spirituelle qui est menée au niveau de la vision du monde dans laquelle Dieu et Satan, tous deux tentent de gagner les peuples de la terre à leur côté.

Nous savons qu'une organisation peut être utile et appréciable pour un temps. À ce sujet, nous avons démontré dans le chapitre 5 (§ 5.3.2.1) que la tradition de *Kipema* et de *Kitulo* ne vient ni des missionnaires, ni des pionniers autochtones, encore moins des structures organisationnelles de cette association missionnaire. Cependant, elle fut une organisation adaptée à une circonstance (manque de bon cadre de prière ou d'accueil des visiteurs). Assurément, le *Kipema* avait servi de cadre d'accueil pour les visiteurs. En revanche, comme en témoigne plusieurs participants, le sens qui lui est donné actuellement n'est plus celui d'un lieu d'accueil mais celui d'un lieu de manifestation de la puissance de guérison, de délivrance (exorcisme) et de révélation (prophéties).

Si l'on se réfère au thème précédemment évoqué dans le chapitre 3 (§3.3.3.2), rappelons que la dimension expérientielle pour la CEM à ses débuts avait été très stimulante, très profondément transformatrice, tant en termes d'obéissance personnelle à Dieu qu'en termes de disponibilité et d'autonomisation au témoignage. Bibliquement, leur expérience, comme évoqué plus haut, couvrait la gamme de certaines manifestations charismatiques dans les évangiles, dans le livre des Actes des Apôtres et dans les écrits de Paul: les guérisons divines, les miracles, les délivrances (exorcisme), la prophétie, le discernement des esprits, la diversité des langues et l'interprétation des langues (1 Corinthiens 12:8-10). Comme la Bible était centrale, ils trouvaient la preuve de leur expérience dans les écritures. Ainsi, ils confirmaient, comme tous les autres pentecôtistes, que le Dieu de la Bible et le Dieu de leur expérience est l'Unique Dieu. C'est ce qui nous amène par conséquent à souligner que la compréhension de l'Écriture par les missionnaires et les premiers chrétiens autochtones était à la fois raisonnable et claire.

Puisque la compréhension actuelle de la présence divine dans des églises fondées par la CEM en RDC fait apparaître un paradoxe au cœur de l'expérience pentecôtiste, il est essentiel de rappeler, comme noté par Vondey (2013:31-32) que la présence divine est une manifestation souveraine et gracieuse de Dieu par le Saint-Esprit parmi les croyants. Une dimension qui instigue l'engagement pour leur Père; une rencontre avec le divin et une preuve de l'expression d'acquiescement de l'homme par l'immanent et son Royaume, afin d'affronter la domination de Satan dans le monde. Si cela était le cas, alors il en résulterait que l'expérience de la présence divine conduirait à la fois à une attente de l'activité du Saint-Esprit et accélérerait l'activité correspondante de la part des

chrétiens, en vue d'une adéquation avec ce que le Saint-Esprit fait. C'est dans ce cadre que l'émergence de la conjonction entre l'initiative divine parmi son peuple et la réponse humaine doit être encouragée; laquelle se traduira dans ces églises par la réponse à la direction et à l'action du Saint-Esprit au milieu d'eux.

6.3.3 La présence divine et le combat spirituel

Le chapitre précédent a souligné que les « balombi, prophètes » semblent maintenir la continuité des phénomènes charismatiques par les pratiques associées aux dons charismatiques (§ 5.7), tentant ainsi de fournir des solutions aux attentes de certaines personnes. Incontestablement, en mettant un accent particulier sur l'expérience des dons charismatiques, ils poursuivent en réalité la lutte contre les forces démoniaques. Cependant, cette lutte pose le problème de la difficulté de faire la distinction entre les comportements supposés influencés par les esprits démoniaques et ceux considérés comme la manifestation du Saint-Esprit, lorsqu'il s'agit de la délivrance, la guérison divine et la prophétie.

En effet, pour les missionnaires de la CEM et les premiers chrétiens autochtones, certaines manifestations étaient le moyen par lequel ils comprenaient, tant au niveau individuel que dans le contexte du groupe, l'horreur de l'absence divine (Gas12: participant, Kinkonja août 2017). Phénoménologiquement, Gas35 (participant: Kabondo Djanda, septembre 2017) témoigne que les comportements violents et incontrôlables, les changements de voix, la dilatation des yeux, l'asservissement durable à des habitudes destructives, la mousse à la bouche et autres, avaient été compris comme signifiant au moins une oppression démoniaque sinon une possession. Cependant, lors de nos visites dans certains milieux où se pratiquent les dons charismatiques, par exemple à Lubumbashi, à Luena, Manono, Kinkonja et ailleurs, ces mêmes comportements (changement de voix, dilatation des yeux, mousse à la bouche et autres) restent les traits distinctifs de la « plénitude du Saint-Esprit » de nombreux prophètes.

En fait, par ces comportements et ces actes, il est facile de noter la perte de l'héritage du livre des Actes des Apôtres, des missionnaires, voire des pionniers autochtones. Pourtant, l'imagination pneumatologique des missionnaires de la CEM était particulièrement bien adaptée pour arracher les autochtones des oppressions démoniaques auxquelles ils étaient assujettis. Ilunga Kazembe (participant 5: août, 2017)

relate que la guérison et la délivrance (exorcisme) étaient une protestation contre les forces du mal (contre toutes les formes de comportements assimilables à ceux des esprits). Selon lui, c'était également une manière d'embrasser le cri des pauvres, des malades, des opprimés, des méprisés et des prisonniers. Aujourd'hui, lorsque l'on recourt aux pratiques qui font notamment appel à la négociation (paiement en argent), aux balais, aux machettes pour la délivrance et la guérison, ceux qui exercent les dons charismatiques oublient que les démons sont des forces spirituelles. Comme le note (Kraft, 2015), les démons ne sont pas de simples inventions ou des projections de l'imagination humaine, ils sont des forces de péché, de destruction et de mort qui menacent les vies humaines.

Concernant les missionnaires et les pionniers autochtones, grâce à la prise de conscience croissante à l'existence des démons, ces derniers étaient conduits à organiser des rencontres, des enseignements et des prières pour engager l'ennemi aux différents niveaux dans lesquels ils opèrent. En agissant de la sorte, nous ne pensons pas que les missionnaires avaient douté de la pensée de l'apôtre Paul aux Éphésiens (6:12) et aux Corinthiens (2 Corinthiens 10:4-6). Assurément, ils avaient pris au sérieux le combat spirituel contre les pouvoirs du monde obscur et contre les forces spirituelles du mal dans les domaines célestes puisqu'une grande attention fut également accordée aux activités démoniaques chez les individus. Même le concept d'esprits territoriaux était ancré dans leur vision holistique du monde (comme évoqué dans le chapitre 5). En effet, certains endroits étaient connus pour la présence d'une influence démoniaque. En fait, les missionnaires de la CEM reconnaissaient explicitement les différents degrés de contrôle démoniaque sur des individus ou sur des lieux. Comme tous les autres pentecôtistes, les missionnaires et les pionniers autochtones estimaient que la négligence de la vigilance permettait l'accès à divers niveaux d'oppression démoniaque et peut-être même de possession. En plus de cela, ils comprenaient également que les puissances des ténèbres avaient déjà été conquises par Jésus par sa mort et sa résurrection. Ainsi, ils encourageaient les membres à la résistance et à la sobriété (tempérance ou retenue), comme stipulé successivement dans Jacques (4:7) et 1 Pierre (5:8) (Robinson, s.d.:20).

Considérant que les puissances des ténèbres avaient été conquises par Jésus, les membres des églises de la CEM croyaient avoir la même autorité sur les esprits impurs

(les démons). Par exemple, à Mpyana Mbayo dans le village Kiombe (vers 1946), la population de cette contrée ne semblait pas avoir honte de sa méchanceté. Elle vivait dans une animosité entretenue par une dame très redoutée appelée Niemba. Gas11 (participant: petit-fils de Niemba, Kyoni, juillet 2017) confirme que, face à l'ensemble des villageois de Kiombe, sa grand-mère avait lancé un défi terrible à l'évangéliste Mudishi, en ces mots: « laissez ce renard construire ce bâtiment pour son Dieu, il sera démontré lequel est plus fort, si c'est son Dieu ou le mien ». Kifu Kya Kanyengelele (participant 16: pasteur de Kyombe rencontré à Kyala⁶³) rapporte que Mudishi ne fit aucune pratique particulière, cependant, un jour, tandis que plusieurs personnes attendaient qu'elle vienne faire ses exhibitions, ils furent stupéfaits de voir Niemba frappée et jetée à terre. Elle se réveilla ensuite, alla frapper humblement la porte de Mudishi et manifesta la volonté de recevoir Jésus comme Sauveur (Burton, 1947:160, 167). Malgré sa renommée qui se répandait presque partout, Niemba perdit toute confiance. En revanche, ceux qui plaçaient leur confiance en elle, se convertirent sans hésiter. De même à Nyonga (un petit village situé le long du fleuve Congo), un féticheur se faisait passer pour quelqu'un de très important. Il arriva un jour et voyant passer l'évangéliste, le féticheur s'écria d'une voix forte que celui-ci mourrait le lendemain. Ses déclarations semèrent la terreur dans l'esprit des villageois car ils le craignaient tous. Le lendemain matin, une grande foule se tenait devant la hutte de l'évangéliste pour voir comment les paroles du sorcier s'accompliraient. Au moment où l'évangéliste battait le tam-tam pour le culte, un cri affreux fut entendu: c'est le sorcier qui sortit de sa hutte les mains en l'air. Il poussa un deuxième cri d'agonie et tomba mort, explique Burton (1967:200). Selon les témoignages recueillis dans ces villages, les sorciers et les devins des villages se rendaient à l'église; dans la peur, ils abandonnaient leur emprise lorsque l'évangéliste proclamait Jésus.

Bien que les témoignages abondent, nous signalerons également l'épisode d'un jeune homme, membre d'une église de la CEM à Malemba Nkulu. En effet, ce jeune homme recevait de bons témoignages et manifestait des œuvres dignes de foi tant à l'église qu'à sa belle-famille. Un jour sa femme mourut et la famille de la défunte voulut lui imposer le lévirat; c'est-à-dire que la belle-famille voulut l'obliger à prendre pour épouse la jeune sœur de la défunte. Cette proposition ne correspondant pas à ses sentiments, il n'accepta

⁶³ Kyala est un village dans le territoire de Manono, à 102 Kilomètres de Manono centre: Soit plus ou moins 734 Kilomètres de Lubumbashi.

pas. Un jour, alors que le jeune homme était assis sur sa véranda, il vit l'esprit de la défunte debout devant lui, muni d'une machette cherchant à l'assassiner. Boma Kabata Lusense (participant 24: juillet 2017) rapporte que le jeune homme eut le courage de parler à l'esprit en ces paroles: « ma femme, j'ai pensé que tu étais chrétienne, donc tu ne l'étais pas ? Puisque tu n'étais pas chrétienne pars au nom de Jésus ». Soudainement, les œuvres des ténèbres furent exposées; l'esprit à la forme de la défunte se transforma en une personne physique, alors que c'était la sœur de la défunte qui était proposée comme épouse par les parents de la défunte.

En fait, en évoquant ce bel exemple vécu par ce jeune homme, nous voulons affirmer que la théologie des missionnaires de la CEM montre une forte orientation christocentrique, notamment l'image du *Christus Victor*. Cet homme, plein d'assurance, a montré sa résistance. Premièrement il a compris que les démons sont des menteurs, et deuxièmement, il était assuré que les chrétiens avaient de l'autorité comme enfants de Dieu pour les réprimander. Cette attitude devant les esprits impurs indique la confiance et prouve que seul le pouvoir de Jésus-Christ est supérieur à celui des esprits impurs (Actes 13:8-11).

Au regard de ce qui vient d'être développé, nous voulons souligner ici que les enseignements actuels dans les églises fondées par la CEM doivent instiguer les membres à prendre au sérieux la prière et le jeûne, et également la résistance comme le moyen d'affronter le diable. On doit considérer d'une manière raisonnable la promesse du Seigneur Jésus: « à mon nom, ils chasseront les esprits démoniaques ». Cela dit, ce n'est que par la puissance du Nom de Jésus (le Maître) et par sa présence que les œuvres démoniaques sont détruites. Certes, dans la prière et le jeûne, le christocentrisme doit s'exprimer à travers la formule la plus populaire utilisée: « au Nom de Jésus... ». En fait, ces éléments concrets tirés de l'expérience des premiers chrétiens autochtones, soulignent plus simplement, à l'exemple de Jésus lui-même, la manière de se comporter et de chasser les esprits impurs.

6.4 Comment conserver les dons charismatiques

Par leur grande signification dans la CEM, l'expérience du baptême et des dons du Saint-Esprit est également essentielle actuellement pour aller de l'avant avec la mission. Cependant comme démontré précédemment, l'imagination pneumatologique détecte la

présence de certaines structures et pratiques liées aux dons charismatiques non conformes à la parole de Dieu qui ne se concentrent pas sur la présence ultime du Saint-Esprit (couvrant la gamme de certaines manifestations charismatiques dans les Évangiles, dans le livre des Actes des Apôtres et dans les écrits de Paul). C'est pourquoi, l'authenticité et l'originalité des pratiques pentecôtistes dans les églises de la CEM sont controversées aujourd'hui. Certains membres interviewés estiment que ces pratiques dénotent implicitement la tromperie, les désirs impurs et la fraude. Nous admettons que l'orientation pragmatique des dons charismatiques peut être menée dans ces églises selon le comportement missiologique que l'on trouve dans 1 Thessaloniens (2:3-4).

6.4.1 Un ministère approuvé

Le ministère, particulièrement celui de l'exercice des dons charismatiques dans l'église, ne doit pas contenir de malentendus sur Dieu, sur sa volonté dans l'église: ce doit être un ministère approuvé par Dieu et non couvert de la tromperie.

La tromperie *πλάνης* (*planēs*) souligne deux connotations possibles: au sens passif, un défaut intellectuel (erreur) et au sens actif, un défaut moral (tromperie). Selon la première signification, au sens passif (l'erreur), il est essentiel de prévenir les erreurs pour exercer des dons charismatiques. Afin de prévenir les erreurs, nous estimons: (1) qu'il s'avère impérieux de consulter le Maître de l'ouvrage (Dieu lui-même); (2) qu'il faut accepter que toutes les expériences soient soumises continuellement au jugement des membres dans son ensemble (1 Corinthiens 14:29-32). Nous soutenons fortement qu'aucun des membres du Corps de Christ n'est dépourvu de dons charismatiques, bien qu'il y en ait peut-être beaucoup qui doivent encore le discerner et le reconnaître. Le Saint-Esprit peut utiliser n'importe quel membre dans l'exercice des dons charismatiques. Cela signifie que ce n'est pas l'église, ni même les leaders, qui les dispensent. Ils sont donnés par le Saint-Esprit pour le bien commun, par la même occasion Il donne également le devoir de regard et de responsabilité mutuelle à tous les niveaux dans l'église. On doit admettre que les membres sont aussi dotés de la capacité qui leur permettra de juger.

Selon la deuxième signification, c'est-à-dire dans son sens actif, les dons charismatiques doivent s'exercer sans la volonté de tromper les gens. En fait, chercher à tromper, c'est vouloir le gain personnel (avoir pour but le gain personnel). Gas25 (Lubumbashi, juin 2018) raconte qu'un prophète aurait donné de l'argent à ses proches afin de recueillir des

informations dans les quartiers résidentiels. Une fois les informations obtenues le prophète pouvait les annoncer sous forme de prophétie. Toujours à Lubumbashi, une prophétesse aurait fait injecter un sédatif (somnifère) à forte dose à un enfant afin de prétendre le ressusciter quelques heures plus tard, malheureusement l'enfant trépassa (Gas27: participant, Lubumbashi, juin 2018).

Assurément, il y a un sentiment dans lequel on peut manifester la sensibilité aux besoins spécifiques et à la situation des membres; cependant, il est essentiel de ne pas dire ou faire n'importe quoi pour gagner la faveur des autres. Cette préoccupation pour les autres ne doit être motivée que par un désir sincère: le salut des incrédules, l'édification des saints, et cela ne doit en aucun cas se faire au détriment de la vérité de l'Évangile. Car le risque de perdre le statut du serviteur de Dieu est plus grand lorsque l'on cherche la faveur des hommes (Galates 1:10).

Le ministère quel qu'il soit, en particulier l'exercice des dons charismatiques, ne doit pas être le résultat de l'égoïsme sinon il sera facilement contrôlé par des circonstances regrettables. Puisque n'importe quel ministère, spécifiquement lorsqu'il s'agit des dons charismatiques, ne survient pas avec des erreurs pour se tromper innocemment soi-même, car les dons n'étant pas d'origine humaine, ils ne peuvent pas contenir des erreurs. De plus ils ne viennent pas de l'erreur, mais de Dieu lui-même. À ce propos Moffat (n.d.:26.) rappelle que la confiance doit être en Dieu et non en nous-mêmes; car la mission n'est pas auto-proclamée mais une mission sacrée dont nous sommes responsables devant Dieu.

6.4.2 Un ministère qui fait plaisir à Dieu, pas avec les motifs impurs, (ἀκαθαρσίας, *akatharsias*)

Généralement le mot ἀκαθαρσίας (*akatharsias*) a le sens de l'impureté. Parfois, il est également assimilé à l'immoralité sexuelle (Romains 1:24; 1 Thessaloniciens 4:7; 2 Corinthiens 12:21; Galates 5:19; Colossiens 3:5). En effet, l'exercice d'un ministère (particulièrement l'exercice des dons charismatiques) dans les églises ne doit pas avoir une connotation d'activité sexuelle, laquelle fait si souvent partie des activités des religions et cultes mystérieux. La référence ici « parler, pas comme ceux qui plaisent aux gens », souligne le genre de discours qui provient de la flatterie, d'un motif impur ou d'une ruse et qui d'une manière intentionnelle n'est intéressé que par gagner la faveur des

autres (par flatterie) et non le salut des non-croyants. On doit cependant vouloir « plaire à Dieu », satisfaire Dieu (1 Thessaloniens 2:4). L'idée de « plaire à Dieu » comme but ultime de la conduite humaine doit être au cœur même de la vie chrétienne et de la mission en particulier (Nombres 23:27; 1 Rois 14:13; Job 6:9; 34:9; Psaumes 19:14; 69:31; 104:34; Proverbes 15:26; 16:7; Malachie 3:4). L'importance accordée à la satisfaction de Dieu est également soulignée plus loin dans la même lettre aux Thessaloniens (1 Thessaloniens 4:1) où Paul rappelle aux croyants qu'il leur a enseigné comment il faut plaire à Dieu. Comme on peut l'observer, il s'agit l'une des expressions préférées de Paul pour un comportement juste (Romains 8:8; 1 Corinthiens 7:32-34; Galates 1:10; 1 Thessaloniens 2:4, 15; 4:1; Éphésiens 6:6; 2 Corinthiens 5:9; Colossiens 1:10; 3:22). Ainsi, un tel comportement doit être observé dans l'exercice des ministères, singulièrement parmi ceux qui manifestent les dons charismatiques dans les églises.

6.4.3 Être trouvé digne, pas avec la fraude (δόλος, *dolos*)

Bien sûr le mot fraude (δόλος, *dolos*) se réfère d'abord à la capture de poissons à l'aide d'appâts et par conséquent, il ouvre la voie à la signification métaphorique de tromperie, ruse, trahison (Zodhiates, 2000:477). Les pratiques associées à la délivrance, à la guérison et à la prophétie ne doivent pas servir à faire avaler bêtement n'importe quoi comme un appât (hameçon), dans le ministère.

Les dons charismatiques ayant pour but la consolation, l'exhortation et l'édification, les membres devraient par conséquent constater une grande différence entre ceux qui les exercent et les devins ou nécromanciens qui recourent à diverses méthodes de tromperie pour gagner les adeptes. Paul décrit celui pour qui nous sommes en mission (pour gagner les incrédules et édifier les saints) comme celui qui « approuve ou examine les cœurs » (δεδοκιμάσμεθα, *dokimazō*). Le concept (δεδοκιμάσμεθα, *dokimazō*) souligne que le Dieu qui examine et qui estime dignes ses serviteurs et leur confie la mission, continue encore à examiner (souligne la nature continue de l'examen). En fait, la notion de Dieu en tant qu'examineur des cœurs humains est importante, elle est également fréquente dans l'Ancien Testament (1 Chroniques 28:9; 29:17; Psaumes 7:9; 17:3; 139:23; Proverbes 17:3; Jérémie 11:20; 12:3; 17:10). Alors, il faut s'assurer que les mobiles des pratiques sont purs, puisque Dieu est témoin de l'intégrité de tous les motifs (Bruce, 1982:27).

À se défaire dans l'exercice des dons charismatiques	Ce qu'il faut dans l'exercice des dons charismatiques
Vouloir le gain: par la tromperie (erreur) et la flatterie	Chercher à être approuvé par Dieu
Faire plaisir aux hommes: Impureté morale	Servir dans le but de plaire à Dieu
La ruse dans le but de gagner les membres: la fraude	Plaire à Dieu afin d'être trouvé digne (c'est Lui qui sonde les cœurs)

Nous devons essentiellement retenir de ce qui précède que la présence du Saint-Esprit parmi les chrétiens ne cède pas à l'environnement accueillant pour les œuvres des ténèbres (y compris les comportements précités), mais pour leur destruction (1 Jean 3:8). Autrement dit, la présence du Saint-Esprit dans l'église est l'enjeu vital pour purifier l'atmosphère terrestre, pour gagner complètement le monde, libérer la vie spirituelle, physique et sociale. Puisque la lutte contre les œuvres du diable est une question de transformation de la vie humaine, d'abord individuelle ensuite communautaire. En d'autres termes, on doit comprendre que tout commence par la transformation des vies, pour que les hommes et les femmes passent des ténèbres à la lumière du Christ. Servir avec un comportement qui cherche à plaire à Dieu doit être une obligation parmi ceux qui manifestent les dons charismatiques.

Bien sûr, cette obligation ne se limite pas seulement à ceux qui pratiquent les dons charismatiques, mais elle inclut tous les chrétiens. Par ailleurs, c'est ce qui dénote la valeur pentecôtiste inhérente de fournir de manière proactive et positive les réponses aux préoccupations de la population (chrétiens et non-chrétiens). Par conséquent, nous notons que toute tentative d'enlever le but missiologique pour lequel les dons sont donnés pour une raison quelconque, contredit l'amour de Dieu pour l'humanité et la mission de Jésus sur la terre. De plus, toutes les pratiques, toutes les structures qui cherchent à maintenir les membres dans la captivité, dans la pauvreté spirituelle et dans toute autre situation (soit spirituelle soit physique), servent les forces des ténèbres de la même manière que le dieu de ce siècle aveugle l'esprit de certaines personnes vis-à-vis de l'Évangile (2 Corinthiens 4:4). Qui est le « dieu de ce siècle ? »

L'évocation par Paul du dieu de ce siècle s'avère décisif: il semble parler du faux dieu des incrédules, comme ailleurs chez les Philippins (3:19). Certes, Dieu a aussi endurci Israël (Romains 11:7). Mais la pensée juive admettait à la fois la souveraineté de Dieu et l'activité diabolique de Satan. D'autre part, les juifs reconnaissaient que Dieu apporte la lumière, mais que Satan apporte les ténèbres et la cécité spirituelle (2 Corinthiens 6:14-15) (Keener, 2005:173). Incontestablement, si une personne, une pratique ou un objet apporte implicitement ou explicitement une cécité, à la fois en paroles ou en actes, au témoignage de l'Évangile, cela sert les forces des ténèbres. L'exercice des dons charismatiques doit assurer aux membres que leurs manifestations ne sont pas entachées de faux motifs, au lieu d'être examinées par Dieu et trouvées sincères (Macchia, 1995:211-112). Ainsi, ce qui est spirituellement édifiant avec une base biblique doit être compris comme étant du Saint-Esprit. Puisque si la lutte contre le mal ne correspond pas à la pensée biblique, comme le souligne Villafane (1993:181), on chavirera dans la spiritualité et il en résultera donc une affliction du Saint-Esprit.

L'argument développé ici révèle que, pour les églises fondées par la CEM, la manifestation des dons charismatiques devrait être comprise comme une fusion de la présence divine avec la vie en Jésus. Cependant, cette convergence n'est pas seulement une présence ressentie, mais une présence transformatrice. Parce que les effets de la présence divine sont, par leur nature, les moyens énergétiques productifs du changement. Spécifiquement, cette évidence doit être, pour les églises de la CEM, le signe d'une présence divine qui préfigure quelque chose de plus grand, puisque le Saint-Esprit n'est pas seulement présent, mais manifeste pour accomplir les grandes choses, par exemple le baptême du Saint-Esprit des membres; qui est par ailleurs l'élément fondamental de la doctrine pentecôtiste.

6.5 Que doit être le rôle des dons charismatiques dans les églises actuelles ?

Malgré la diversité des dons charismatiques dont jouissent les chrétiens dans les églises, il faut réfléchir à leur rôle pour le bien de la communauté (1 Corinthiens 12:8-11). En fait, le mot hébreu *rûach* et le mot grec *πνευμα*, *pneuma* signifiaient à l'origine « air en mouvement » (Zodhiates, 2000:1181). Ces concepts dénotent le vent, le souffle, l'esprit humain et l'esprit divin. Connecter à leurs activités, on note: l'invisibilité, le mouvement, la puissance et la vie, aussi Stronstad (1984:13) fait-il remarquer que *rûach* et *πνευμα*, *pneuma* sont des mots appropriés pour décrire Dieu en action. Cette idée de Dieu en

action sous-tend l'activité charismatique du Saint-Esprit. Tout comme dans le Nouveau Testament, l'Esprit dans l'Ancien Testament exprimait la manifestation de la présence de Dieu à son peuple, à ses agents ou à son monde dans un mode créatif, prophétique, vivifiant ou rénovateur (Genèse 1:2; Nombres 24:2; 1 Samuel 19:20; 2 Chroniques 15:1; 24, 20; Psaumes 51:12; 139:7; Ésaïe 11:2; 61:1; Ésaïe 2:2; 11:5).

Comme mentionné précédemment, cette manifestation de la présence de Dieu se poursuit aussi dans le Nouveau Testament. Lorsque Luc raconte l'histoire de la Pentecôte, il est clairement démontré que le don du Saint-Esprit aux disciples s'inscrit dans la continuité de l'activité charismatique du Saint-Esprit dans l'Ancien Testament et du ministère de Jésus. Puisqu'il s'agit de la continuité de l'activité charismatique, Stonstad (2012:59) démontre que les phénomènes spectaculaires qui accompagnent l'effusion du Saint-Esprit, à savoir, le vent, le feu et autres, nous dirigent vers les événements du début de l'histoire d'Israël sous Moïse (cf. le livre d'Exode). De plus, l'activité du Saint-Esprit dans les ministères de Jean et de Jésus est parallèle au don du Saint-Esprit aux disciples. D'autant plus Jésus est présenté par Luc comme étant le porteur exclusif du Saint-Esprit à son baptême, ainsi il devient le donneur le jour de la Pentecôte. C'est pourquoi, l'expérience du jour de la Pentecôte est un événement pivot dans l'histoire continue de l'activité charismatique du Saint-Esprit au sein du peuple de Dieu, aussi l'accomplissement de l'espérance tant attendue.

Si l'on se réfère à 1 Corinthiens (12:1-6), le rôle principal de l'Esprit est décrit également par l'effusion des dons spirituels, *πνευματικά, pneumatika*. Ainsi, Paul les identifie comme des manifestations de l'Esprit *ἐνεργήματα, energemata*, pour le bien de l'église, c'est-à-dire pour le bien de la communauté dans son ensemble (1 Corinthiens 12:7); il encourage la communauté chrétienne à leur recherche. Paul encourage les chrétiens à rechercher les manifestations de l'Esprit, tout en attribuant la source respectivement au « même Esprit », au « même Seigneur » et au « même Dieu » (12:4-6). Il insiste sur le fait que les dons proviennent de l'Esprit de Dieu, plutôt que des individus. Ceci est très important, car en mettant l'accent sur « même Esprit, même Seigneur et même Dieu », on doit embrasser la souveraineté de Dieu, laquelle ne peut pas seulement être vue dans la distribution des dons mais également dans leur opération (Fee, 1987:588). Par le biais de cette section, nous estimons essentiel de souligner les éléments suivants: (1) Les dons charismatiques pour la révélation et la connaissance de Dieu; (2) Le rôle

sotériologique des dons charismatiques, et (3) Les dons charismatiques et la restauration sociale.

6.5.1 Les dons charismatiques pour la révélation et la connaissance de Dieu

La réflexion concernant les dons charismatiques dans son rôle de la révélation et de la connaissance de Dieu est l'une des tâches théologiques les plus importantes pour les églises fondées par la CEM actuellement. En effet, c'est à travers la mission du Fils et celle du Saint-Esprit que l'on peut interpréter le rôle des dons charismatiques comme vestige image de la mission révélatrice du Dieu trinitaire (Père, Fils et le Saint-Esprit). Le livre des Actes des Apôtres, par ces nombreux événements charismatiques, notamment le relèvement du boiteux devant la Belle porte, offre les exemples et le moyen d'interprétation de leur rôle dans la révélation et la connaissance de Dieu.

Il est vrai que Dieu utilise les canaux humains pour faire passer Ses merveilles, mais il est important que celui qui cherche la guérison regarde au-delà du canal vers la Source, et réalise qu'aucun disciple ne peut guérir personne. Jésus seul est celui qui guérit. Dans Actes (3:4), il est vrai que Pierre a dit au boiteux à la porte du temple: « regarde-nous », pour attirer son attention, mais il a aussitôt détourné l'attention de l'homme de lui-même en disant: « Je n'ai ni argent ni or, mais ce que j'ai, je te donne: au nom de Jésus-Christ de Nazareth lève-toi et marche » (Actes 3:6). Par la déclaration de Pierre, l'infirme n'a pas été guéri par les apôtres mais par le Christ, et Christ n'a pu guérir que parce qu'il était revêtu, en vertu de son exaltation, de la puissance de Dieu (Actes 3:18). Comme le soulignent Lange *et al* (2008:67), Pierre, les apôtres et la foule, ont été tous des témoins oculaires de l'événement (*ἀπέναντι πάντων ὑμῶν*). Lorsque l'on considère également la phrase *ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* (c'est par la foi en son nom, verset 16), on peut constater qu'elle s'attache étroitement au précédent *οὗ ἡμεῖς μάρτυρές* (nous en sommes témoins, verset 15); de sorte que Pierre, immédiatement après avoir mentionné le témoignage, présente l'extraordinaire efficacité de la foi sur laquelle repose le relèvement de l'infirme. En fait, la portée du témoignage des disciples est d'affirmer la résurrection par Dieu de Celui que le peuple juif a mis à mort (verset 15). Ainsi, les messages s'orienteront vers la révélation de Dieu, les expressions comme « le Dieu de vos pères a glorifié son serviteur » et « celui que Dieu a ressuscité des morts » (Actes 3:13-15) le confirment.

Dans Actes (3:6), le parallélisme est encore plus décisif que dans le deuxième discours dans lequel la pensée de la première phrase est répétée avec force et avec une définition encore plus précise, à savoir: *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου*, la guérison avait été effectuée au moyen du nom prononcé de Christ de Nazareth. En fait, par Christ, la foi (*ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ*; la foi accomplie en nous, à travers lui) a été façonnée dans Pierre et Jean en particulier, et dans les apôtres en général; d'abord par sa manifestation et son ministère durant sa vie (Matthieu 16:16; Jean 1:14), ensuite par la résurrection et l'effusion du Saint-Esprit. Si l'on tient compte de cette explication, *πίστις* (la foi) a pour sens la confiance en Dieu, c'est Dieu qui relève l'infirmes puisque c'est Lui qui avait ressuscité Christ (1 Pierre 1:21). Le relèvement physique de l'infirmes a été évident aux yeux de tous. En d'autres termes, la restauration en présence de tous signifie qu'il ne faut en aucun cas penser à autre chose qu'à Dieu Lui-même (Meyer, 1877:110-111). C'est uniquement par la puissance du nom de Jésus, reçu par la foi, que les malades peuvent être fortifiés et rétablis dans leur santé, afin que la foi en Jésus puisse être attisée en nous et en même temps dans l'homme guéri lui-même. En fait, en raison de la foi en son Nom, Dieu s'est révélé en glorifiant son Serviteur Jésus par la restauration de l'infirmes (Actes 3:13).

Dans l'histoire de la CEM quelques guérisons, notamment celles de Mwepu Tentami (déjà rencontré précédemment) et d'un sous-chef Mwanabute Kalume, avaient joué le rôle révélateur de Dieu. En fait, le sous-chef Mwanabute Kalume du village Lubinda était paralysé d'une main. Lorsque les missionnaires arrivèrent dans le village, quelques personnes consentirent à s'asseoir pour écouter la parole de Dieu. Parmi ceux qui écoutaient se trouvait également cet homme. Pendant que Burton enseignait, ce sous-chef Mwanabute Kalume se leva diligemment en montrant son bras avec l'intention d'être guéri. On signale qu'après la prière, le bras fut parfaitement guéri, que plusieurs personnes ne pouvaient pas croire que le bras de cet homme était auparavant paralysé. L'événement fut tellement dramatique qu'il suscita l'engouement de la population pour les missionnaires⁶⁴ (Burton, 1967:65-66). La guérison de Mwanabute Kalume corrigea

⁶⁴ De manière caractéristique, la population reconnut chez les Blancs des phénomènes plus ou moins semblables à leur croyance, mais à cause de la nature immédiate de l'événement, elle identifia les missionnaires au grand pouvoir du monde des esprits (les personnes qui possèdent les esprits puissants des guérisons). Finalement, ils se dirent que: *Bazungu badji ne manga makomo a nkudapa mapite etu*: les blancs ont sûrement des fétiches de guérison plus puissants que les nôtres. Malgré cela, l'attitude des

certain malentendus et plaça en son centre un long développement de la révélation de Dieu comme en Actes (3:18). Puisque les manifestations charismatiques sont pour la révélation de Celui qui donne la puissance d'opérer les miracles et de guérir les maladies même incurables, les autochtones cherchèrent finalement à connaître ce Dieu qui guérit instantanément et s'intéressèrent davantage à écouter le message du salut en Jésus-Christ. Ici, l'on retient que la promesse du Saint-Esprit a été donnée aux disciples non seulement pour la puissance nécessaire en vue de l'accomplissement de la mission (Actes 1:8), mais aussi pour la connaissance de Dieu.

Les miracles sont certainement un moyen important de reconnaître le serviteur, d'avouer son pouvoir fourni par Dieu, surtout sa véracité et son autorité divine. De surcroît, ils doivent servir de l'Évangile de la rédemption, en faisant état de l'activité de Dieu à l'appui du message (Frame, 2002:254). Dans les Évangiles comme dans le livre des Actes des Apôtres, les guérisons et les miracles constituent la partie substantielle de la parole de Dieu, et fournissent dans une certaine mesure la preuve de la présence de Dieu parmi les serviteurs (Marc 16:16-20). C'est pourquoi on doit retenir que là où le Saint-Esprit est à l'œuvre, les phénomènes charismatiques doivent être les traces révélatrices de ce que Dieu est.

6.5.2 Le rôle sotériologique des dons charismatiques

En comparant les miracles apostoliques avec ceux accomplis dans les Évangiles, on remarque que les miracles de Jésus ont illustré ses prétentions divines et sa mission révélatrice du Père aux hommes. Les miracles apostoliques et ceux accomplis dans l'histoire de la CEM, bien qu'ayant un rôle révélateur de Dieu comme évoqué précédemment, avaient aussi un rôle sotériologique: prêcher Jésus aux hommes comme guérisseur de la maladie physique et de l'âme, rédempteur des peines du péché et sauveur du pécheur. Examinons un cas dans l'histoire de la CEM.

Comme dans Actes (8:14-25), M. Taylor prit l'initiative d'aller annoncer la Bonne Nouvelle à proximité de la rivière Luvidjo (à 60 kilomètres environ de Ngoymani⁶⁵). Il faut signaler

missionnaires de la CEM était d'inviter la population à détourner leur attention d'eux, de leur puissance et de leur vénération, pour regarder Dieu qui accomplit les miracles.

⁶⁵ Village situé au Nord de la chefferie de Mwanza.

que la population des alentours de la rivière Luvidjo manifestait une sorte d'insensibilité au message du salut car les habitants semblaient être particulièrement plongés dans les actes d'anthropophagie (Burton, 1927:335). D'ailleurs même les opérations militaires du pouvoir colonial, les emprisonnements et autres sanctions n'avaient pas réussi à changer la vie de ce peuple autochtone (Whittaker, 1983:165). En effet, lorsque des jeunes gens désiraient de la chair humaine, ils pouvaient aller se battre à mort dans la forêt. Le vainqueur pouvait festoyer avec la chair de celui qui serait tué.

Durant son voyage, M. Taylor rencontra une femme qui souffrait d'ulcères (Burton, 1967:139-141). On raconte que M. Taylor éprouva de la compassion pour elle et pria. La guérison de cette personne qui avait été abandonnée en raison de ses ulcères, suscita un rapprochement des missionnaires, précise Burton. À l'occasion de la guérison de cette femme, Samishioni (l'un des chefs des sorciers) crut dans sa guérison et abandonna les pratiques qui lui assuraient son succès (la fortune) et son honneur. Lorsque les villageois apprirent la conversion du chef des sorciers, ils amenèrent à leur tour les fétiches, divulguèrent par la suite les secrets de la sorcellerie et crurent au Seigneur Jésus-Christ.

Dans le livre des Actes des Apôtres, Luc raconte, pour la deuxième fois, l'histoire de Pierre guérissant un homme boiteux. Pierre était en tournée d'inspection dans certaines églises. Il traversa l'ensemble de la région où il n'établissait pas d'église mais les reconforta par le Saint-Esprit (9:31). Ses voyages l'amènèrent à Lydde, ville importante en Judée (Actes 9:13), où Pierre rencontra un « saint » du nom d'Énée, paralysé, cloué au lit depuis huit ans. Il dit: « Énée, Jésus te guérit (*ἰᾶται*) ». Pierre ne mettait pas à l'épreuve sa propre foi mais il agissait selon la parole du Seigneur. Les paroles de Pierre semblent exprimer sa foi en Jésus. Néanmoins, par cette confiance, Pierre montre qu'il savait que Jésus avait déjà guéri le malade et qu'il ne restait qu'à lui annoncer la bonne nouvelle. Selon Perschbacher (1990:206), le verbe (*ἰᾶται*) est employé au présent de l'indicatif pour signifier que la guérison avait réellement eu lieu.

Grâce à ce miracle (la guérison d'Énée), les portes avaient également été ouvertes pour récolter une grande moisson dans la contrée. Ce miracle s'était traduit par de nombreuses conversions à la foi dans les localités alentour. C'est à ce stade que Luc revient sur la question de l'intérêt principal, celui de l'Église et de son développement (Actes 9:35, 42). De manière similaire, dans la contrée de Luvidjo, un miracle aussi prodigieux que celui de Lydde ne pouvait que se répandre dans tous les villages de la

contrée car un grand nombre de personnes avaient cru au Seigneur: c'était là l'intention du Seigneur. Ceux qui s'étaient autrefois adonnés à des actes de vandalisme devinrent respectueux et hospitaliers et par conséquent des églises furent ouvertes et le sont encore aujourd'hui. En définitive, il ne s'agit pas que les miracles en tant que tels fassent la foi, mais qu'ils soient des sceaux de la Parole et des attestations de la puissance du Saint-Esprit et qu'ils aident ainsi à produire la foi en vue du salut (Lenski, 1961a:391-392).

6.5.3 Les dons charismatiques et la restauration sociale

Dans le chapitre 4 (§ 4.3.4), il a été démontré que le livre des Actes des Apôtres prouve à la fois une continuité des miracles de Jésus (dans les Évangiles) mais aussi une discontinuité, puisqu'il y a d'autres miracles qui sont dans les Évangiles mais qui n'ont pas d'équivalent dans le livre des Actes des Apôtres. Malgré cela, dans les deux contextes (Évangiles et Actes des Apôtres) les phénomènes charismatiques avaient crédibilisé d'abord le ministère de Jean le Baptiste, et même celui du Fils de Dieu, en tant qu'envoyé de Dieu ensuite celui des Apôtres. Nous réaffirmons qu'ils le sont également pour l'Église en mission aujourd'hui. Afin d'éclaircir notre allégation, revenons sur la signification octroyée par l'auteur du livre des Actes des Apôtres dans l'épisode du miracle de la Belle porte. Sur quoi portait l'intervention merveilleuse de Pierre et de Jean auprès de l'infirme ?

À l'entrée du Temple, l'attention de Pierre et de Jean s'est portée sur un homme boiteux dès le ventre de sa mère (*τις ἀνὴρ χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ*). La description de Luc souligne le besoin désespéré et l'émerveillement de la guérison qui en découle. Tout d'abord, il souffrait d'une maladie congénitale de longue date. À partir du chapitre 4:22, nous apprenons qu'il avait plus de quarante ans. Ensuite, il ne pouvait pas se déplacer mais il était en train de se rendre à la porte du temple appelée Belle⁶⁶ aidé par des personnes qui le portaient (Actes 3:2). Pierre et Jean le regardèrent d'abord directement, ensuite ils fixèrent leur regard sur lui (*ἀτενίσας δὲ Πέτρος εἰς αὐτὸν σὺν τῷ Ἰωάννῃ*; cf.

⁶⁶ Depuis le cinquième siècle de notre ère, cette porte a été identifiée comme étant la porte de Shushan dans le mur oriental du temple, menant de l'extérieur dans la Cour des Gentils. Cette solution donne un sens au verset 11, s'il est entendu que Pierre et Jean sont immédiatement allés avec le mendiant dans la Colonnade de Salomon (Peterson, 2009:167-169).

Actes 1:10; 3:12; 6:15; 7:55; 10:4; 11:6; 13:9; 14:9; 23:1), afin de le préparer à répondre à leur défi (Actes 3:6).

Quand Pierre dit: *βλέπον εἰς ἡμᾶς* (Regarde-nous), cela signifie que l'homme était sur le point d'obtenir plus que la réponse habituelle à sa mendicité. En fait, les apôtres étaient décidés à lui offrir la guérison sans attendre une demande spécifique quelconque. Les miracles auxquels on s'attend dans nos églises, puisqu'ils sont inhabituels, doivent démontrer la grâce souveraine de Dieu, agissant par Jésus-Christ, pour sauver et restaurer ceux qui sont impuissants (Peterson, 2009:169-170). Dans le cas de cet infirme mendiant, il était auparavant cantonné dans la cour des païens, à la porte du Temple (Actes 3:2). Il était assis tous les jours à l'entrée du lieu de culte, mais ne pouvait y entrer. Il était boiteux, imparfait comme les lépreux, et n'avait pas accès à la cour intérieure (Lévitiques 21:17-20; 2 Samuel 5:8).

À l'instar des guérisons miraculeuses concernant les lépreux (Matthieu 8:2; Marc 1:40; Luc 17:12) et le boiteux (Actes 3:7-10), nous estimons que celles vécues aujourd'hui dans nos églises devraient elles aussi avoir des valeurs restauratrices. Puisque, comme le souligne Buttica (2011:132), la puissance du nom de Jésus, et tout spécialement la foi en son Nom, a pour résultat la pleine restauration dans la communauté en général et dans les églises en particulier, en vue de la disparition des handicaps qui immobilisent les malades (physique, social, religieux et économique).

Par conséquent nous pouvons affirmer que l'enjeu de la guérison et de la délivrance est d'abord de sortir les malades de l'isolement social en les inscrivant dans un nouvel espace communautaire, puis de restaurer le lien d'avec Dieu. En fait, pour le cas de l'infirme (Actes 3:8), la première fois, il a été jugé digne d'entrer dans le lieu de culte. Ceux qui ont été rejetés comme étant indignes d'adoration dans l'ancienne religion d'Israël, ont été pleinement acceptés au nom de Jésus, qu'il s'agisse d'un mendiant boiteux, d'un eunuque éthiopien ou d'un Gentil (Polhill, 1992:128). Par de tels miracles, les malades peuvent passer de la passivité à l'action, de l'extériorité à l'intériorité et de l'exclusion à la communion. Ils auront non seulement reçu une guérison physique mais ils trouveront également une restauration sociale, et plus encore, une acceptation spirituelle. En vertu de la réception des dons charismatiques, les églises actuelles de la CEM doivent être des communautés prophétiques d'autonomisation pour le service

missionnaire. Mais elles doivent aussi être des lieux de transformation et de restauration sociale.

6.6 La parole de Dieu et la prière: source principale de la force du chrétien

En effet, la prière est l'un des aspects de la vie d'un chrétien qui lui permet de faire face aux œuvres du diable (Wallace, 2005:vii). Elle affecte la vie privée et publique, la discipline spirituelle, le témoignage chrétien et la communion avec les autres chrétiens au sein de la communauté ecclésiale. La prière est un ministère très précieux. Elle ravive et guide l'église vers une véritable adoration de Dieu. De toutes les manières, la prière efficace aide les croyants à faire face aux esprits impurs et à surmonter la peur, et ainsi de suite. Au-delà de la prière, l'autre aspect de la vie d'un chrétien est la parole vivante de Dieu. Hoke et Bill (2009:54) soutiennent que la connaissance de la Parole de Dieu est le socle de la vie chrétienne qui permet aux membres de discerner les choses de Dieu et du diable. Ils insistent sur la connaissance de la Parole vivante de Dieu comme un aspect très important de la formation spirituelle personnelle ou communautaire.

Précédemment nous avons noté qu'avec le départ des missionnaires, de nombreux membres étaient restés sans formation formelle de la doctrine pentecôtiste. Toutefois les missionnaires informaient les membres de l'existence de différentes impulsions (divines ou démoniaques) qui conduisent à des expériences, soit du Saint-Esprit, soit des démons (Garrard, 2017:40; Robinson, s.d.). Les membres semblaient en partie savoir que l'impulsion divine concernait les choses de Dieu par lesquelles le Saint-Esprit témoigne par un cri incessant « *Abba, Père* » (Romains 8:14-16; Galates 4:6). En plus, ils comprenaient qu'ils étaient les seuls à avoir la vie de la vigne (Christ), et qu'ils avaient le pouvoir sur l'ennemi et son armée enragés. Comme un sarment qui révèle la vie de la vigne (la vie que les puissances démoniaques reconnaissent), ils étaient relativement capables de confondre les démons et leurs œuvres. Ces allégations se sont confirmées par l'attitude des membres pendant la période des atrocités postindépendance et celle du conflit entre les pygmées et les bantous.

Durant la période postindépendance, plusieurs groupes d'autodéfense populaire avaient surgi dans les milieux ruraux en RDC, agissant comme des sociétés secrètes (*Mbudyé*). Ces groupes d'autodéfense populaire imposaient aux villageois de Kabongo et d'ailleurs (même aux Chrétiens) la baignade de *Kizaba*, un système anti-balles traditionnelle. Les

témoignages révèlent que plusieurs chrétiens avaient résisté, refusant la baignade de *Kizaba*. Cependant, alors qu'ils vivaient dans la forêt, ils eurent une visitation divine remarquable et les dons du Saint-Esprit avaient commencé à opérer au milieu d'eux. Lorsqu'ils retournèrent dans les villages, croyant toujours que Jésus était avec eux, le Saint-Esprit continua à convaincre plusieurs personnes de leurs péchés (liés à leur comportement en général, et à la pratique de la sorcellerie et aux actes de vandalisme en particulier).

Toujours pour les mêmes raisons, pendant la période du conflit opposant les bantous aux pygmées, à Mpyana Mwanga⁶⁷, le pasteur (l'un des anciens pasteurs), ses enfants et quelques membres de l'église furent enfermés dans leur maison par des assaillants qui y mirent le feu pour les brûler vifs. Tandis qu'ils étaient enfermés dans cette maison embrasée par les flammes, le pasteur et toutes les personnes présentes en sortirent vivants, malgré quelques cicatrices de brûlures qui sont aujourd'hui les preuves de ces atrocités. Lors de l'entretien, le chercheur comprit que c'était grâce à la foi bâtie à travers la connaissance de la parole qu'ils firent face aux problèmes de l'incrédulité (une incrédulité qui remet en question l'autorité de Dieu). Par conséquent nous affirmons que l'un des grands privilèges de la vie chrétienne est l'autorité qui nous est donnée d'utiliser les Écritures pendant les épreuves. L'argument en faveur de l'utilisation des Écritures pour contrer les attaques de l'ennemie est l'exemple de Jésus Lui-même (Luc 4:1-13).

De toute évidence, l'église par sa nature est un espace herméneutique d'écoute et de discernement: une importante place de réflexion sur la nature de toute approche, note (Niemandt, 2019:164). Cependant, dans certaines églises (certains endroits), bien que nombreux semblent avoir actuellement une formation formelle, la parole de Dieu n'occupe probablement pas une place prépondérante. La résistance au diable, les délivrances et la victoire sur l'ennemi, comme noté à maintes reprises, sont régulièrement revendiquées au moyen d'eau bénite, d'huile, de balais, de machettes et beaucoup d'autres objets. Au regard de toutes ces pratiques, les témoignages montrent que de nombreux membres de ces églises chancelent lorsqu'ils font face à certaines difficultés. Plusieurs personnes rencontrées ont confirmé ces comportements, révélant en effet que pendant la période de la guerre d'agression (1999-2001), certains chrétiens de ces

⁶⁷ Mpyana Mwanga, village situé à 90 kilomètres de Manono, soit 712 Kilomètres de Lubumbashi.

églises (même ceux qui semblaient manifester des dons charismatiques) auraient eu recours à la baignade de *Kizaba* en vue de chercher la protection.

Au vu de ces témoignages, les membres de ces églises ne sont manifestement pas informés que devant la présence de Jésus aucun démon ne peut résister à ses ordres ou persister dans le mensonge. En réalité, si tel était le cas, ils auraient pu faire la différence, chacun dans sa sphère d'influence, grâce à l'autorité et à l'énergie qui leur ont été léguées par le Seigneur Jésus à l'instar de ceux qui avaient connu les mêmes circonstances. Assurément, avec l'habileté divine et la connaissance de la parole, ils pouvaient faire bouger les choses, car partout où le chrétien se trouve comme ambassadeur du Royaume il doit allumer la lumière et pénétrer les ténèbres. C'est pourquoi, nous soutenons que la connaissance de la parole et la prière de tous les membres doivent prendre une place prédominante dans les églises, puisque prétendre exercer les dons charismatiques ne se limite pas simplement à apparaître en public avec de nombreuses manifestations ou déclarations dites spirituelles; mais c'est une expérience qui doit concerner chaque partie de la vie (action et intention).

6.7 Briser l'insatisfaction des choses matérielles

Dans le cercle des églises pentecôtistes en RDC, la problématique n'est pas seulement dans la compréhension du rôle que les dons charismatiques doivent jouer dans l'église, mais également dans l'attitude qu'affichent plusieurs dans leur ministère. Selon une approximation évidemment discutable, la majorité des pasteurs et prophètes rencontrés ne semblent pas éprouver de contentement dans leur ministère. Autrement dit, plusieurs vivent manifestement dans l'insatisfaction des choses matérielles.

Dans 1 Timothée (6:6-9), l'apôtre Paul exprime ces idées. La première réside dans la nature même des choses matérielles dont l'homme insatisfait s'efforce de prendre possession. Pourtant, toutes ces choses matérielles ne semblent absolument pas être la propriété légitime des hommes, mais un prêt reçu à la naissance. Ce qui sous-entend qu'elles seront bientôt remises à la première convocation (c'est-à-dire, à la mort). Bien sûr, on ne peut pas perdre de vue que l'homme a des besoins réels. Paul les appelle communément: de la nourriture et des vêtements, *διατροφὰς καὶ σκεπάσματα*; ces deux mots signifient ce qui sert à nourrir et à habiller le corps, y compris le logement (Lange et al, 2008:70). Le contraire est dans la personne qui est obsédée par l'enrichissement (1

Timothée 6:9). La deuxième idée exprimée par l'apôtre est le désir fondé sur l'amour de l'argent, lequel plonge les personnes dans la ruine et la destruction. Ici, la profondeur de la destruction ne doit pas être vue seulement dans l'amour de l'argent, mais dans la décision qui suit son éloignement. C'est légitimement que Staton (1988:113-114) soutient que l'argent est un appât déguisé et trompeur, car bien que la personne n'ait pas l'intention de se faire prendre, elle se laisse piéger. Par conséquent, nous devons garder à l'esprit que nous n'avons rien apporté dans le monde (Job 1:21), il est certain que l'on ne peut rien réaliser (Psaume 49:17-18; Luc 12:15-21). Cet aspect est important, si l'on considère les événements dans l'histoire de la CEM, ceux qui exercent un ministère dans l'église, particulièrement ceux qui ont les dons charismatiques, ont l'obligation de s'inspirer de Luc (17:7-10).

La parabole repose sur l'observation qu'un esclave qui ne fait que terminer son travail ne met pas son maître dans l'obligation de le récompenser d'une quelconque manière. La forme interrogative dans laquelle la parabole est placée la rend beaucoup plus forte que si elle était énoncée sous la forme d'une affirmation. Bien sûr, les questions de Jésus ne peuvent pas être prises simplement comme une polémique contre les Pharisiens. Après tout, les Pharisiens s'étaient montrés et continuaient à se montrer déplorablement habiles à se justifier et à rechercher l'honneur (Godet, 1881:190). Ici, Jésus demande aux Apôtres de se mettre à la place d'un esclave dont le temps et le travail appartiennent à son maître. Toutefois, Jésus lui-même interprète la parabole, et nous devons immédiatement savoir qu'elle est d'abord destinée aux serviteurs, pour la bonne attitude envers le Maître. En fait, peu importe combien la foi peut être augmentée et être capable de faire, aucune fausse revendication de mérite ne doit entrer dans l'esprit (...quand tu auras fini de faire toutes les choses qui t'ont été commandées, *ποιήσητε, poièsète*), alors on ne doit pas se vanter ou faire de réclamation spéciale, ce qui ne ferait que tout gâcher. Selon Lenski (1961c:871-872), l'interprétation de Jésus est certainement lucide: on doit s'appeler serviteur inutile, car ce que nous avons l'obligation de faire, nous l'avons fait. Quant à la récompense, c'est tout à fait et absolument grâce à sa grâce et à sa générosité abondantes. C'est à cause de Lui et non à cause de nous et de notre travail. Il est nécessaire d'insister sur ce point, parfois on a tendance à inverser les rôles et à considérer Dieu comme son serviteur. Alors que le Dieu souverain se réjouit de bénir ses serviteurs (Luc 12:35-37).

6.8 Une vision inclusive de l'engagement social

Comme évoqué dans le chapitre 5 (§ 5.6), la pauvreté, le manque de soutien, l'influence de la doctrine de la prospérité etc., sont les principales raisons de la simonie dans les églises en RDC; bien qu'il en existe beaucoup d'autres. En réalité, dans un pays où les conditions économiques sont difficiles et où il est ardu de trouver un emploi, l'apôtre Paul, Burton, Salter et beaucoup d'autres personnes, y compris les autochtones, sont des exemples pour les personnes qui sont dans le ministère.

En effet, en RDC, particulièrement chez les balubas du Katanga, le travail manuel d'un chef ou d'un responsable dans cette culture est considéré comme scandaleux (Gas16: participant, Lubumbashi, septembre 2017). Il est scandaleux pour lui-même, mais encore plus condamnable pour ses administrés. De nombreux pasteurs mais aussi ceux qui exercent les dons charismatiques cherchent à vivre dans cette logique, surtout dans les milieux ruraux. Cependant, bien que les missionnaires et les pionniers autochtones reçoivent des assistances pour leur survie, ils travaillaient également pour subvenir à leurs besoins matériels. Ils avaient compris qu'il n'y avait pas de place pour un Évangile indifférent aux besoins de l'être humain. Womersley et Garrard (2005:24) observent que les missionnaires étaient conscients de leurs besoins physiques et de ceux des personnes qui les entouraient, ils avaient donc créé des travaux pour le développement social. Une stratégie missionnaire qui est une récupération de celle de l'apôtre Paul qui cherchait à être financièrement indépendant.

Si l'on s'intéresse à l'œuvre missionnaire de Paul, on découvre un certain nombre de textes où l'apôtre parle de travail manuel, spécifiquement dans 1 Thessaloniens (2:9; 1 Corinthiens 4:12; 9:6, 12, 15, 18; 2 Corinthiens 11:27; cf. 2 Thessaloniens 3:8; Actes 20:34-35). Ces passages suggèrent que Paul assurait son ministère en exerçant un métier, même s'il recevait occasionnellement une aide matérielle de congrégations (2 Corinthiens 11:9; Philippiens 4:15-16;) et de personnes (Romains 16:1-2, 23). Dans 2 Corinthiens (11:27), la liste des épreuves que Paul a endurées durant son ministère comprend également le travail et la peine. De toute évidence, l'accent est mis ici sur la dureté et la pénibilité du travail dans lequel Paul et ses compagnons ont choisi de s'engager afin de subvenir à leurs propres besoins. D'ailleurs les termes travail et labeur reviennent également dans 2 Thessaloniens (3:8). Dans ce passage, l'apôtre Paul invite ses auditeurs à imiter l'exemple des évangélistes qui travaillent dur plutôt que de rejoindre

les rangs des indisciplinés: « Nous travaillons de nos propres mains... » (1 Corinthiens 4:12).

Paul s'identifie à la classe ouvrière, (Acte 18:3; un faiseur de tentes) travaillant jour et nuit. L'une des raisons pour laquelle tous travaillaient pour leur propre soutien comme artisans est énoncée: afin que nous ne puissions accabler aucun d'entre vous. Dans son livre *Quand Dieu travaille avec eux*, Burton (1967:246-247) raconte comment il survenait à sa vie et à celle des autres (missionnaires et autochtones). Il faut se rappeler que Burton était aussi ingénieur électricien, menuisier artiste et dessinateur amateur, il usa de sa connaissance pour créer du travail non seulement pour son autofinancement, mais aussi pour former les membres de l'église. Avec les bénéfices qu'il recevait de la vente des chaises cannées, il venait en aide à d'autres personnes (missionnaires et autochtones) qui n'avaient pas de soutien du tout. À partir de Mwanza, plusieurs hôtels, des banques, des cinémas dans le Katanga furent approvisionnés en meubles. À ce propos, il note que:

...en quelques mois, au lieu de n'employer que quatre ou cinq jeunes gens à faire les meubles pour les stations missionnaires, trente-cinq hommes furent employés au travail du jonc seulement; une trentaine d'autres allaient chercher le matériel ou transportaient. Ce fut un excellent moyen pour gagner plusieurs jeunes gens à l'influence de la mission. Il ajoute que même dans les villages éloignés de Mwanza, plusieurs jeunes gens nous demandaient: pouvons-nous venir à Mwanza pour apprendre la Parole de Dieu (1967:246-247).

Comme nous pouvons le constater, ensemble les missionnaires avaient compris la situation socio-économique des membres; ils démontrèrent d'une part la dimension centrale de l'Évangile, de l'autre ils bâtirent l'amour du don de soi qui est manifesté dans le ministère de Jésus à travers sa vie et sa mort. Il est probable que plusieurs membres reçurent une formation en menuiserie et dans d'autres domaines; nombreux (y compris les missionnaires) furent soutenus et encouragés par les fruits de leurs activités. La réponse était trouvée, aussi bien pour les besoins matériels que pour les besoins spirituels car un bref service d'évangélisation était également organisé pour tous ceux qui venaient. Encore aujourd'hui, la contrée de Mwanza offre une formation professionnelle et de meilleurs meubles à la population locale. C'est en ce sens qu'Elias (1995:70-72) note que la conduite de tous ceux qui exercent un ministère dans l'église doit être façonnée selon la gloire de Dieu.

Outre les missionnaires, le pasteur tel que Kisonga Bweni Abele et beaucoup d'autres, connus à cause de plusieurs miracles et autres phénomènes charismatiques, s'étaient engagés dans le travail manuel. Ngoy Kasambula Mechack, Mukalay Banza wa Musenge Jules Pelepeto, François Ngandu Mpiana (pasteur responsable de la station de Lubumbashi) sont tous, en plus de leurs charges pastorales (prières pour les malades, délivrances et autres), également engagés dans des activités champêtres et l'élevage. Le résultat de cet investissement révèle que ces pasteurs ne sont pas dans des pratiques qui incitent les soupçons. Plusieurs témoignages montrent que leur comportement est digne de fournir un exemple à imiter pour tous les membres, en particulier ceux qui exercent les dons charismatiques.

6.9 Conclusion partielle

La préoccupation de ce chapitre a été d'élaborer quelques directives théologiques qui aideraient les chrétiens à exercer les dons charismatiques dans les églises. Dans ce parcours, le chapitre a indiqué les ressources théologiques des pratiques des dons charismatiques. Nous avons indiqué que la compréhension de Luc (Luc-Actes) sur le Saint-Esprit sert de source théologique importante pour les églises fondées par la CEM. La forme abrégée de la Grande Commission (Luc 24:47) et le commandement pour les disciples de ne pas quitter Jérusalem jusqu'à ce qu'ils soient « revêtus de la puissance d'en haut » (24:49), constituaient les points essentiels de leur compréhension. Comme pour tous les pentecôtistes, les événements décrits dans le livre des Actes des Apôtres (les effusions du Saint-Esprit, le parler en d'autres langues, les miracles, la guérison), faisaient également partie de l'expérience du pentecôtisme de ces missionnaires. Burton et Salter, plus particulièrement, semblaient avoir fortement propagé que tous les croyants (même les enfants) pouvaient être baptisés dans le Saint-Esprit, et leurs vies seraient alors vraiment transformées et libérées des oppressions démoniaques. Nous avons également révélé que les passages les plus populairement récités dans ces églises sont : Luc (24:49) et Actes (1:4-8) et Actes (2:16-20).

Outre la source théologique des pratiques des dons charismatiques, nous avons démontré que l'expérience pentecôtiste du Saint-Esprit doit être au centre de l'imagination missiologique et pneumatologique; puisque la façon dont on doit s'engager dans le ministère provient de l'impression que le Saint-Esprit fait. C'est pourquoi, on ne doit pas laisser aux membres d'autres explications expérientielles que celles de la

rencontre avec le Saint-Esprit (identifiées dans la Bible). Nous avons soutenu que n'importe quelle imagination pneumatologique ou missiologique au sein de l'église doit être le spectacle continuellement débarrassé de la tromperie, des désirs impurs et de la fraude; elle doit fournir aux membres, avec une plus grande précision, les voies permettant d'accéder aux expériences spirituelles bibliques. La conclusion générale fait suite à ce chapitre.

CHAPITRE 7: CONCLUSION ET RECOMMANDATIONS GENERALES

7.1 Introduction

Tout au long de l'expérience personnelle (de pasteur et d'enseignant) passée dans les églises pentecôtistes en RDC, particulièrement dans les églises fondées par la CEM, il a été évident que la mise en œuvre de cette étude ait lieu. Assurément, cette étude qui a visé l'évaluation missiologique critique des pratiques actuelles des dons charismatiques et des enseignements des églises fondées par la *Congo Evangelistic Mission* (CEM), n'a fait que commencer. Bien que plusieurs démarches aient été possibles au cours de cette recherche, il est temps maintenant de s'arrêter et de faire le bilan du progrès réalisé dans ce parcours. La répartition de l'étude constitue le commencement, viennent ensuite les implications qui ont émergé dans ce travail. Après l'exposé des implications, la recherche se termine par la présentation des recommandations que cette étude ouvre à d'autres recherches.

7. 2 La répartition de l'étude

Pour ce qui est de la répartition de l'étude:

Le projet de recherche a constitué le premier chapitre de cette étude.

Le deuxième chapitre renseigne sur l'histoire des origines du pentecôtisme. Certains concepts ont été abordés; leurs définitions ont permis d'avoir une meilleure compréhension de l'implication des pratiques charismatiques dans la description de l'Eglise en mission.

Le troisième chapitre a présenté les motifs théologiques et pratiques des dons charismatiques dans les églises fondées par la CEM. Ce chapitre a abordé en premier lieu l'histoire de la fondation de la CEM et du pentecôtisme en RDC. Deuxièmement, il a analysé les enseignements de la doctrine biblique de la Trinité et leur compréhension par rapport à la *missio Dei*.

En se focalisant sur l'analyse de quelques textes concernés par les pratiques charismatiques, le chapitre 4 a offert une compréhension de certaines pratiques liées aux guérisons, délivrances (exorcisme) et prophéties, desquelles résultent les différents événements incontestables du Nouveau Testament.

Après avoir exploré certaines des pratiques associées aux dons charismatiques, le chapitre 5 a replacé l'analyse de certains des textes développés au chapitre 4 dans le contexte des églises fondées par la CEM.

Dans le chapitre 6 la préoccupation consiste à établir les directives théologiques (pneumatologiques et missiologiques) qui aideront les membres des églises pentecôtistes à exercer les dons charismatiques dans les limites bibliques.

Enfin le chapitre 7 a servi de conclusion à cette étude

7.3 Conclusion

La présente étude, basée sur la méthode empirique, a indiqué que les dons charismatiques sont visibles et jouent encore un rôle vital dans quelques églises fondées par la CEM en RDC. Ces églises se forcent à maintenir la centralité des saintes écritures et se concentrent sur l'interaction dialogique entre la Bible et les expériences charismatiques (le baptême dans le Saint-Esprit et les phénomènes charismatiques). Leurs ambitions reposent sur les manifestations du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte à Jérusalem. Les membres croient fortement que l'expérience du jour de la Pentecôte à Jérusalem est accessible à tous (même pour les personnes de cette époque), de ce fait les effectifs des membres enregistrent une augmentation sans précédent. D'ailleurs, la croissance de ces églises témoigne de la vitalité de leur spiritualité et surtout de l'accent particulier porté sur l'exercice des dons charismatiques. C'est aussi là la preuve de la continuité des manifestations charismatiques dans ces églises.

Cependant, à côté de ces églises et parallèlement à la gigantesque croissance de leurs membres, les sensibilités vers les pratiques traditionnelles émergent notablement dans d'autres. Certains phénomènes charismatiques prétendument vécus semblent se manifester selon les sensibilités des pratiques des religions traditionnelles. Singulièrement, il y a beaucoup d'affinités dans les ministères de délivrance (exorcisme), de guérison et de la prophétie avec les religions traditionnelles africaines et une sorte de catharsis accomplie à travers ces ministères. Pendant les cultes, les pasteurs et prophètes utilisent le nom de Jésus et des objets tels que l'huile, l'eau bénite, la rançon pour lier et chasser les forces démoniaques qui entravent la vie spirituelle et privent les membres de la guérison, de la délivrance qu'ils désirent désespérément. Les raisons de ces pratiques, même si elles sont multiples, semblent résider dans la méconnaissance

de la doctrine pentecôtiste dans ses aspects pneumatologiques et missiologiques, le brusque départ des missionnaires et les divisions. Du fait qu'il existe des divisions et surtout que la pneumatologie pentecôtiste n'est pas très connue parmi les membres, la plupart des pratiques (rituels) s'installent dans les églises sur la base des réalités des religions traditionnelles que les membres croient naïvement. À cet égard et comme signalé dans les chapitres 4 et 6, il a certainement été important et légitime d'insister sur ces points pour que les pratiques des dons charismatiques soient exercées selon le modèle du Nouveau Testament où la suprématie de Christ est pleinement centrique. Ces efforts ont abouti aux directives théologiques pertinentes dans le contexte desquelles les pratiques charismatiques sont développées. Telle est la conclusion de cette enquête.

7.4 Implications de cette étude

En tenant compte de l'hypothèse métaphysique de l'étude, les dérapages sont susceptibles de se produire là où des formes non critiques de contextualisation (correspondant à la sensibilité africaine) sont employées. Tout d'abord, il est important de rappeler les déclarations aux conclusions du chapitre 1 et 2 sur les dons charismatiques (*χαρίσματα* et *πνευματικά*): ils sont des grâces que l'on reçoit de Dieu. Ensuite, on doit noter que les croyances religieuses traditionnelles locales, qu'elles soient préchrétiennes ou postchrétiennes, et les contextes politiques du pays, comme déjà souligné dans le chapitre 5, ont imposé une influence significative sur la façon dont les dons charismatiques sont compris et pratiqués. Partant de la description des pratiques actuelles des dons charismatiques dans certaines églises pentecôtistes en RDC, il est plausible d'en dégager brièvement trois implications.

La première implication entraîne le risque d'un retour aux esprits faibles (idolâtriques et occultes) dont les membres avaient été délivrés. Assurément, les guérisons, les délivrances et les prophéties sont nécessaires pour la promotion de la mission de l'Église (salut des incrédules et la consolation des membres). En fait, dans le Nouveau Testament, et particulièrement dans le livre des Actes des Apôtres, aucune substitution (de la personne ou d'un objet) à la divinité n'a été constatée. Lorsque l'on ordonne au nom de Jésus cela ne signifie pas que l'on doive opérer une manipulation magique, c'est plutôt une actualisation par le Saint-Esprit du pouvoir de Jésus, en l'occurrence son pouvoir de guérison, de délivrance ou de miracle. Qu'il s'agisse de la guérison, de la délivrance (exorcisme), de la prophétie ou même de la puissante transformation que l'on

vit par la conversion, toutes les pratiques trouvaient leurs significations dans Christ. Cela explique pourquoi les œuvres des pionniers missionnaires pentecôtistes, particulièrement de William FP Burton, J. Salter et de Kisonga Bweni Abele, ont eu autant de succès. Puisque les pratiques charismatiques actuelles ne semblent avoir ni le soubassement biblique ni être christocentriques, elles ramènent les membres à l'idolâtrie. C'est avec raison que Lederle et Clark (1983:44) soulignent que les pentecôtistes sont naturellement sceptiques à l'égard de ceux qui prétendent dire que le Saint-Esprit serait également actif dans les religions non chrétiennes. Se ralliant à la pensée de Lederle et Clark, le procédé d'action du Saint-Esprit, pour les chrétiens pentecôtistes en général et pour ceux des églises de la CEM en particulier, doit donc être comme un champ de force portant la signature de Jésus-Christ. Ceci est vrai puisque le schéma interprétatif chrétien révèle que les phénomènes charismatiques sont intimement liés à l'envoi du Fils par le Père, et tout commence par là. Par ailleurs, les membres ignorent l'étendue de la puissance du Saint-Esprit sur le monde des esprits.

La deuxième implication est la possibilité d'un dualisme, voire même du syncrétisme qui provient de la compréhension plus erronée des formes de contextualisation dans certaines églises. À leurs débuts, les églises pentecôtistes de la CEM, en RDC étaient sans équivoque; les membres avaient des choix très clairs à faire par rapport aux phénomènes charismatiques. Bien que les pratiques fussent considérées comme adaptées au contexte, elles faisaient cependant la différence entre ce qui était une contextualisation légitime et ce qui ne l'était pas (celles des guérisseurs traditionnels). Puisque l'utilisation des formes traditionnelles (associée aux pratiques religieuses autochtones) peut avoir des effets perturbateurs, voire destructeurs sur les chrétiens, l'étude a soutenu que la seule contextualisation idéale est la combinaison des formes culturelles traditionnelles avec des significations bibliques (voir chrétiennes). Le recours aux pratiques (rituels) des religions traditionnelles signifie l'existence possible du dualisme qui peut avoir un impact négatif sur la pneumatologie pentecôtiste. Il est essentiel de souligner que toutes les formes culturelles traditionnelles doivent être soigneusement sélectionnées et analysées avant d'être mises en pratique, car l'acceptation de la possibilité dualiste dans les églises souligne le passage indubitable à une pneumatologie extrêmement anémique.

La troisième implication est la disparition du message pentecôtiste (basé sur la puissance et la manifestation du Saint-Esprit) et la restauration de la crainte des sorciers dans les

églises. En effet, il y avait, à une certaine époque, de fortes personnalités charismatiques impliquées dans la propagation du message pentecôtiste à travers les églises de la CEM. Nombreux parmi les autochtones s'inspiraient de ce qu'ils observaient et écoutaient auprès des dirigeants pour en reproduire le modèle. La simplicité de ce qu'ils voyaient et comprenaient comme une croyance biblique avait tout son sens, de sorte qu'ils insistaient sur un changement radical de style dans leur vie. Par conséquent, certains avaient rompu définitivement avec les croyances traditionnelles de l'époque de la servitude et de la crainte, cédant la place à un amour fraternel. Tous ceux qui se joignaient à eux devaient d'abord passer par la confession sincère des péchés, puis ils devaient ou pouvaient être remplis du Saint-Esprit. Nul ne pouvait vivre encore sous la peur des malédictions familiales et de la menace des esprits impurs et des sorciers. Actuellement malheureusement, les guérisons pour les malades et les paroles prophétiques de guidance pour ceux qui se trouvent dans un dilemme de choix sont réalisées par des pratiques non bibliques et certains chrétiens sont dominés par la peur. Ils vivent maintenant sous l'oppression de certains préceptes liés aux lieux de prières ou aux pasteurs. En tant que chrétien pentecôtiste, l'imagination pneumatologique pentecôtiste doit faire des églises des lieux où il fait bon vivre, sans oppression ni peur. Il est souhaitable d'avoir des responsables d'églises locales ou de groupes dans lesquels se produisent diverses manifestations charismatiques ayant des points de vue bibliques forts, fondés sur les mêmes principes que ceux des missionnaires et des pionniers autochtones.

7.5 Suggestions et recommandations

Ces travaux d'analyse missiologique critique des églises fondées par la *Congo Evangelistic Mission/CEM* en RDC, ne doivent être considérés que comme un premier pas important vers un projet beaucoup plus vaste. Ainsi, au-delà des résultats obtenus au cours de cette recherche, il y a encore beaucoup plus à apprendre sur d'autres aspects de la missiologie et de la pneumatologie à partir d'un dialogue critique intra-églises pentecôtistes entre la manifestation des phénomènes charismatiques et les pratiques que l'on trouve dans les religions traditionnelles africaines.

Tout d'abord, ces recherches ont permis de rejoindre l'opinion de nombreux penseurs qui estiment que la potentialité pneumatologique des églises pentecôtistes, particulièrement celles fondées par la CEM, peut encore une fois jouer un rôle de premier plan dans le

maintien du mouvement pentecôtiste et de la pratique des dons charismatiques en RDC. C'est là que doit intervenir non seulement un dialogue théologique sur la potentialité pneumatologique, mais également un dialogue critique entre l'émergence des innovations dans la pratique des dons charismatiques et leurs significations dans les écritures et leur impact dans la croissance spirituelle des membres.

Ensuite, il paraît essentiel de réfléchir à la réalité de la nature de l'état de la possession démoniaque et de sa relation avec les chrétiens. Il faut reconnaître que les pentecôtistes conservateurs ne nient pas l'existence de Satan ou des démons, mais ils n'acceptent pas non plus qu'une fois qu'une personne est devenue chrétienne, sa vie soit encore soumise aux caprices des esprits indicibles. Le dialogue ci-dessus entre les églises fondées par la CEM et le Nouveau Testament a permis de reformuler certaines questions concernant la victoire des chrétiens sur les forces démoniaques: être chrétien signifie que l'individu devient le temple du Saint-Esprit (1 Corinthiens 6:19) et qu'une fois qu'il a pris résidence, le monde démoniaque n'a plus de place dans la personne. À cet égard, il est également important de soulever d'autres questions dans le cadre du processus. Pourquoi les pasteurs des églises pentecôtistes recherchent-ils régulièrement la délivrance de leurs membres ? Dans quelle mesure ces membres sont-ils possédés malgré leur conversion en Christ ?

Enfin, afin de terminer là où ce travail a commencé, il est nécessaire de lancer un appel à l'encouragement pour la manifestation des dons du Saint-Esprit dans les églises. Peut-être que notre vision sur les manifestations charismatiques (baptême dans le Saint-Esprit et autres dons) a été solennellement rigide malgré les efforts pour être pleinement souple dans l'orientation pneumatologique et missiologique. Toutefois, comme l'imagination à insister sur le fait que les pratiques des dons charismatiques devaient d'abord s'inspirer du Nouveau Testament, en particulier de l'Église primitive (Actes des Apôtres) et de celle de l'époque d'avant le départ des missionnaires, nous espérons que ce travail encouragera plusieurs. Qu'ils soient pentecôtistes membres des églises de la CEM ou non, ils seront stimulés à réfléchir davantage sur la question de la fiabilité et de la validité des pratiques des dons charismatiques de manière à les réviser dès maintenant pour le service de la mission. Il est légitime d'affirmer qu'un engagement souple suggèrera un système d'orientation de pratique des dons charismatiques adapté.

BIBLIOGRAPHIE

Aagaard, A. M. 1974. "Missio Dei in katholischer Sicht". *Evangelische Theologie*, (34):420-433. DOI: 10.14315/evth-1974-jg35. Date of accessed: 25-04-2018.

Abraham, S. 2014. *Pentecostal Theology of Liberation*. UK: Christian World Imprints.

Adeyemo, T. (Ed.). 2006. *Africa Bible commentary*. A One-volume commentary written by 70 African scholars. Zondervan: Word Alive Publishers.

Ainslie, P. 1908. *Among the Gospels and the Acts being notes and comments covering the life of Christ in the flesh, and the first thirty years' history of His church*. Baltimore: Temple Seminary Press.

Albrecht, D.E. 1992. *Pentecostal Spirituality: Looking Through the Lens of Ritual*. *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, Vol. I. 14, No. 2.

Albrecht, D.E. 1999. *Rites in the Spirit: A Ritual Approach to Pentecostal/Charismatic Spirituality*. England: Sheffield Academic Press.

Anderson, A. 2001. *African Reformation: African Initiated Christianity in 20th Century*. Trenton, N.J. & Asmara, Eritrea: Africa World Press.

Anderson, A. 2004. *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson, A. 2007. *Spreading Fires: The missionary nature of the early Pentecostalism*. London: SCM Press.

Anderson, H.A. 2017. *Contextualization in Pentecostalism: A Multicultural Perspective*. *International Bulletin of Mission*, 2017/01 Vol.41.Iss1. sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav. DOI: 10.1177/2396939316674428. Date of accessed: 17-09-2019.

Anderson, A. & Otwang, S. 1993. *Tumelo: The Faith of African Pentecostals in South Africa*. Pretoria: Unisa.

Anderson, A. 2010. *Varieties, Taxonomies, and Definitions*. (In Anderson, A., Bergunder, M., Droogers, A., & Cornelis van der Laan (Eds). *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. California: University of California Press.

- Archer, K. J. 2001. Early Pentecostal Biblical interpretation. *Journal of Pentecostal Theology* 09 (2001), p.32-70. <http://jpt.sagepub.com>. Date of accessed: 25-05-2017.
- Arndt, W., Danker, F. W., Bauer, W., & Gingrich, F. W. 2000. A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian literature (3rd Ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Asamoah-Gyadu, J.K. 2004. Mission to "set the captives free". Healing, Deliverance, and Generational curses in Ghanaian. *International review of mission* vol. 93 nos. 3701371, July /October 2004.
- Asamoah-Gyadu, J.K. 2013. Contemporary Pentecostal Christianity. Interpretation from an African context. Oxford: Regnum Books International.
- Atkinson, J.A. s.d. Congo Story. Preston: Congo Evangelistic Mission
- Attanasi, K. & Yong, A. 2012. Pentecostalism and Prosperity. The Socioeconomics of the Global Charismatic Movement. New York: Palgrave Macmillan.
- Westcott, A. (Eds.). 1908. The Gospel according to St. John Introduction and notes on the Authorized Version. London: J. Murray.
- Barrett, D.B. 1982. World Christian Encyclopaedia: A comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900-2000. Nairobi: Oxford University Press.
- Barrett, D.B. 1988. The Twentieth-Century Pentecostal/Charismatic Renewal in the Holy Spirit with Its Goal of World Evangelization.
- Bartholomew, C., Parry, R. & West, A. (Ed). 2003. The Futures of Evangelicalism: Issues and Prospects. England: Inter-Varsity Press.
- Bartleman, F. 1980. Azusa Street: The Roots of Modern-day Pentecost. USA, Gainesville, Florida: Bridge-Logos publishers.
- Beattie, J. & Middleton, J. 1969. (In John Beattie & John Middleton (Eds). Spirit mediumship and society in Africa. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Berg, B.L. 2001. Qualitative Research Methods for the Social Sciences. Needham Heights: Allyn & Bacon A Pearson Education Company.

- Berkhof, L. 1949. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishers.
- Blight, R. C. 2012. *An Exegetical Summary of Mark 1–8*. Dallas, TX: SIL International.
- Bloesch, D.G. 2000. *The Holy Spirit: Works & Gifts*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Blomberg, C. 1992. *Matthew* (Vol. 22). Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Böcher, O. 2005. NT. (*In* E. Fahlbusch, J. M. Lochman, J. Mbiti, J. Pelikan, & L. Vischer (Eds.). *The encyclopedia of Christianity* (Vol. 4). Grand Rapids, Mich.; Leiden, Netherlands: Wm. B. Eerdmans; Brill.
- Bock, D. L. 1994. *Luke: 1:1–9:50* (Vol. 1). Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Bond, J. 1974. Pentecostalism in the Pentecostal churches. *Journal of theology for Southern Africa*.
- Bondo, MG. 2017. Recurrence of charismatic phenomena in the Congo Evangelistic Mission, 1915-1976: A comparative evaluation from the Book of Acts. South Africa: NW University, Potchefstroom Campus (MA-Dissertation).
- Bosch, D.J. 1991. *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission*. Maryknoll: Orbis Books.
- Bosch, D. J. 2011. *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission*. *Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*. www.maryknollsociety.org. Date accessed: 12-10-2016.
- Brandt, D.B. 1986. *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*. Genève: Editions Labor et Fides.
- Brannan, R., & Loken, I. 2014. *The Lexham Textual Notes on the Bible (Mk 9:24)*. Bellingham, WA: Lexham Press.
- Bratcher, R. G., & Nida, E. A. 1993. *A handbook on the Gospel of Mark*. New York: United Bible Societies.
- Bruce, F. F. 1982. *The Epistle to the Galatians: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co.

Brueggemann, W. 2000. 1 & 2 Kings: A Commentary (Smyth & Helwys Bible Commentary). Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing, Inc.

Brusco, E. 2010. Gender and power. (In Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers, and Cornelis van der Laan. Studying Global Pentecostalism Theories and Methods. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

Buchanan, J. 2011. The Office and Work of the Holy Spirit. London: The Banner of Truth Trust.

Burger, I. & Nel, M. 2008. The fire falls in Africa: a history of the Apostolic Faith Mission in South Africa: a centennial edition 1908-2008. Vereniging: Christian Art Publishers.

Burgess, S. & Eduard M Van der Maas (Eds). 2003. The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Grand Rapids: Zondervan.

Burton, W.F.P. 1927. The Country of the Baluba in Central Katanga. *The Geographical Journal*, Vol. 70, No. 4 (Oct. 1927). *The Royal Geographical Society (with the Institute of British Geographers)*. <http://www.jstor.org/stable/1782058>, pp. 321-338. Accessed: 18-07-2018.

Burton, W.F.P. 1933. God Working with them: being Eighteen Years of Congo Evangelistic Mission History. London: Victory Press, Park Crescent & Clapham Park.

Burton, W.F.P. 1961. Luba Religion and Magic in Custom and Belief. Belgique: Musée royal de l'Afrique Centrale.

Burton, W.F.P. 1967. Quand Dieu travaille avec eux. Grezieu La Varenne: Association Viens et Vois.

Burton, W.F.P. 1970. Signs Followings, sixth edition, revised and Enlarged. Preston: Sarum Hill Publication.

Burton, W.F.P. 2016. Enseignements tirés de la parole de Dieu. Royaume Uni: CAM International.

Burton, WFP. 1929. When God changes a man: A true story of this great change in the life of a slave-raider. London: Victory Press, Park Crescent & Clapham Park.

- Butticaz, S.D. 2011. L'identité de l'église dans les Actes des Apôtres : De la restauration d'Israël à la conquête universelle. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.
- Cairns, A. 2002. Dictionary of Theological Terms. Belfast; Greenville, SC: Ambassador Emerald International.
- Calvin, J., & Beveridge, H. 2010. Commentary upon the Acts of the Apostles (Vol. 1). Bellingham, WA: Logos Bible Software.
- Calvin, J., & Pringle, J. 2010. Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians (Vol. 1). Bellingham, WA: Logos Bible Software.
- Campbell, I. D. 2008. Opening up Matthew. Leominster: Day One Publications.
- Carson, D. A. 1991. The Gospel according to John. Leicester, England; Grand Rapids, MI: Inter-Varsity Press; W.B. Eerdmans.
- Ciampa, R. E., & Rosner, B. S. 2010. The First Letter to the Corinthians. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Clements, W.M. 1981. Ritual Expectation in Pentecostal Healing Experience. *Western Folklore Society*, Vol. 40, No. 2 (Apr. 1981). <http://www.jstor.org/stable/1499583>. pp. 139-148. Accessed: 26-11-2015.
- Clifton, S. 2007. The Spirit and Doctrinal Development: A Functional Analysis of the Traditional Pentecostal Doctrine of the Baptism in the Holy Spirit. *Pneuma* 29 (2007) 5-23. DOI: 10.1163/157007407X178229. Date accessed: 14-01-2018.
- Cole, R. A. 1961. The Gospel According to Mark. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Cooper, R. L. 2000. Mark (Vol. 2). Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers.
- Cox, H. 1996. Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century. London: Cassell.
- Creech, J. 1996. Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History. Church History, Vol. 65, No. 3 (Sep. 1996). *Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History*. <http://www.jstor.org/stable/3169938>. pp. 405-424. Accessed: 25-05-2017.

Creswell, J.W. 2003. Research Design: A qualitative, quantitative and mixed-method approaches. United Kingdom: Sage.

Cross, T. 2006. A Response to Clark Pinnock's 'Church in the Power of the Holy Spirit. *Journal of Pentecostal Theology*. <http://JTTSagepub.com> Vol 14(2) 175-182 DOI: 10.1177/0966736906062130. Date accessed: 08-01-2018.

Daugherty, K. 2007. Missio Dei: The Trinity and Christian Missions. *ERT* (2007) 31:2, 151-168. Date of accessed 23-01-2018.

Dayton, W.D. 1987. Theological Roots of Pentecostalism. (Ed by Ruark, J.E.). Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.

Djomhoué, P. s.d. Le Saint-Esprit et la Mission de l'Église aujourd'hui: Lumière des Actes des Apôtres. <http://priscille-djomhoue.e-monsite.com/medias/files/le-saint-esprit-etla-mission-de-l-eglise-aujourd-hui-les-actes-des-apotres>. Date d'accès, le 20/10/2016.

Duffield, G. P., & Van Cleave, N. M. 1983. Foundations of Pentecostal theology. Los Angeles, CA: L.I.F.E. Bible College.

Duncan, G.A. 2014. 'Inculturation: Adaptation, innovation and reflexivity. An African Christian perspective', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 70(1), Art. #2669, 11 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.26698>: Date of accessed: 20-05-2017.

Dunn, J.D.G. 1993. The Epistle to the Galatians. Peabody, MA: Hendrickson.

Edwards, J. R. 2002. The Gospel according to Mark. Grand Rapids, MI; Leicester, England: Eerdmans; Apollos.

Ekem, J.D. 2004. "Spiritual Gifts" or "Spiritual Persons"? 1 Corinthians 12:1a Revisited. *Neotestamentica*, Vol. 38, No. 1 (2004). *New Testament Society of Southern Africa* <http://www.jstor.org/stable/43048496>. Pp.54-74. Accessed: 22-11-2017.

Elias, J. W. 1995. 1 and 2 Thessalonians. Scottdale, PA: Herald Press.

Elliston, E.J. 2011. Introduction to missiological research design. Pasadena: William Carey. Encarta Microsoft. Encyclopaedia.

Elwell, W. A., & Beitzel, B. J. 1988. Spiritual Gifts in Baker Encyclopedia of the Bible (Vol. 2). Grand Rapids, MI: Baker Book House.

Elwell, W. A., & Comfort, P. W. 2001. (*In Tyndale Bible dictionary*). Wheaton, IL: Tyndale House Publishers.

Emmett, D. N. 2016. WFP Burton (1886-1971) and Congolese agency: A bibliographical study of a Pentecostal Mission. School of Philosophy, Theology and Religion College of Arts and Law University of Birmingham (PhD-Thesis).

Engelke, M. 2010. Past Pentecostalism: notes on rupture, realignment, and everyday life in Pentecostal and African independent churches. *Journal of the International African Institute*, Vol. 80, No. 2 (2010), pp.177-199. <http://www.jstor.org/stable/40645393>. Date of access: 04-05-2017.

Engelsviken, T. 2003. "Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological Concept in European Churches and Missiology." *International Review of Mission* 92(367) (October): 481-497.

Fee, G. 1985. Baptism in the Holy Spirit: the issue of separability and subsequence. *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal studies*, 7.2 (Fall 1985).

Fee, G. D. 1991. Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc.

Fee, G.D. 1994. God's empowering presence. The Holy Spirit in the letters of Paul. USA: Hendrickson Publishers.

Fee, G.D. 2000. Listening to the Spirit in the text. Grand Rapids: Eerdmans.

Fielding, N. G., & Fielding, J. L. 1986. Linking Data. Canada, Newbury Park: Sage.

Flet, G. J. 2010. The witness of God: the Trinity, missio Dei, Karl Barth, and the nature of Christian community. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: W.B. Eerdmans Publishing Company.

Flick, U. 1998. An Introduction to Qualitative Research. Canada, Newbury Park: Sage.

Frame, J.M. 2002. The Doctrine of God. Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company.

France, R. T. 2002. The Gospel of Mark: a commentary on the Greek text. Grand Rapids, MI; Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster Press.

Friberg, T., Friberg, B., & Miller, N. F. 2000. Analytical Lexicon of the Greek New Testament (Vol. 4, p. 213). Grand Rapids, MI: Baker Book.

Frodsham, S.H. 1946. With Signs Following. The Story of the Pentecostal Revival in the Twentieth Century. Springfield, Missouri: Gospel Publishing House.

Garland, D. E. 2003. 1 Corinthians. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Garrard, D.J. 2008. The history of the Congo Evangelistic Mission/ Communauté Pentecôtiste au Zaïre from 1915 to 1982. Volume One. The Colonial Years 1915-1959. Mattersey: Mattersey Hall.

Garrard, J.D. 2009. African Pentecostalism. *Journal of Beliefs & Values*, 30:3, 231-244, DOI: 10.1080/13617670903371548.

Garrard, D.J. 2016. Witchcraft and deliverance: An exaggerated theme in Pentecostal churches in Central Africa. *Journal of the European Pentecostal Theological Association*. <http://dx.doi.org/10.1080/18124461.2016.1258172>.

Garrard, D.J. 2012. Burton's Early Years of Ministry and Doctrine under the auspices of the PMU. *The Journal of the European Pentecostal Theological Association*, Vol. 32 No. 1 (2012.1), pp.7-18).

Garrard, J.D. 2014. William F.P. Burton and the Birth of Congolese Pentecostalism. (In Lindhardt, M., ed. Pentecostalism in Africa: Presence and impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies. Boston: Brill). Pp.75-99.

Garrard, J.D. 2017. Nshintulwilo Dibuku 1: Muya Ujila. Royaume Uni, Preston Lancashire: CAM International.

Geddert, T. J. 2001. Mark. Scottdale, PA: Herald Press.

Gee, D. 1988. Le Feu de la Pentecôte au 20^{ème} Siècle. Historique du Mouvement Pentecôtiste. Grande Bretagne et Irlande: Association Viens et Vois, Grezieu la Varenne.

Godet, F. L. 1881. A commentary on the gospel of St. Luke. (E. W. Shalders & M. D. Cusin, Trans.) (Vol. 2). New York: I. K. Funk & co.

Grudem, W. 1994. Systematic theology. An introduction to Bible doctrine. Great Britain: Inter-Varsity Press.

Hale, T. 2000. The applied New Testament Commentary. Eastbourne: Kingsway publications.

Hall, G. 2004. (In G. R. Evans), The First Christian Theologians: An Introduction to theology in the Early Church. USA: Blackwell.

Harris, M. J. 2005. The Second Epistle to the Corinthians (2 Co 4:4–6). Grand Rapids, MI; Milton Keynes, UK: W.B. Eerdmans Pub. Co.; Paternoster Press.

Haskett, R. & Irwin, B. (Eds). 2010. The Bible as a human witness to divine revelation: hearing the word of God through historically dissimilar traditions. New York, London: T&T Clark.

Hendriksen, W., & Kistemaker, S. J. 1953–2001a. Exposition of the Gospel According to Matthew (Vol. 9). Grand Rapids: Baker Book House.

Hendriksen, W., & Kistemaker, S. J. 1953–2001b. Exposition of the Gospel According to Mark (Vol. 10). Grand Rapids: Baker Book House.

Hendriksen, W., & Kistemaker, S. J. 1953–2001c. Exposition of the Acts of the Apostles (Vol. 17). Grand Rapids: Baker Book House.

Hendriksen, W. & Kistemaker, S. J. 1953-2001d. Exposition of the First Epistle to the Corinthians (Vol. 18). Grand Rapids: Baker Book House.

Hexham, I. & K. Poewe-Hexham. 2002. South Africa. (In The new international dictionary of Pentecostal and charismatic movements (NIDPCM), ed. S.M. Burgess & E. van der Maas. Grand Rapids, MI: Zondervan.

Hiebert, P.G. 1984. Critical contextualization, *Missiology: An international review* 12, 287–296.

Hiebert, P.G. 1987. Critical contextualization. *International Bulletin of Missionary Research* 11, 104–112.

- Hocken, P. 1976. "The Significance and Potential of Pentecostalism" (In Hocken, P, Mills, JO, Tugwell, S & Every G (eds.) *New Heaven? New Earth?*). An Encounter with Pentecostalism. Springfield: Templegate Illinois.
- Hodgson, E. 1946. *Out of the Darkness. The Story of an Indigenous Church in the Belgian Congo*. Great Britain: Assemblies of God Publishing House.
- Hoke, S. & Bill, T. 2009. *Global mission handbook: a guide for cross-cultural service*. Downers Grove, Illinois: IVP Books.
- Hollenweger, J. W. s.d. After Twenty Years' Research on Pentecostalism. *Guest editorial*. 24-11-2017.
- Hollenweger, J.W. 1973. *The Pentecostals. The Charismatic Movement in the Churches*. Great Britain: Augsburg Publishing House.
- Hollenweger, W. J. 1997. *Pentecostalism: Origins and developments worldwide*. Peabody, MA: Hendrickson publishers.
- Hollenweger, W.J. 2004. An introduction to Pentecostalism. *Journal of Beliefs & Values*, 25:2, 125-137, DOI: 10.1080/1361767042000251555. Date accessed 25-05-2017.
- Hooker, M. D. 1991. *The Gospel according to Saint Mark*. London: Continuum.
- Hummel, C.E. 1978. *Fire in the Fireplace: Contemporary Charismatic Renewal*. USA: Inter-Varsity Christian Fellowship.
- Huther, J. E. 1882. *Critical and Exegetical Handbook to the General Epistles of James and John*. (P. J. Gloag & C. H. Irwin, Trans.). Edinburgh: T&T Clark
- Inch, M.A. 1977. *Understanding Bible Prophecy*. New York: Harper & Row Publishers.
- Jeannerat, C. 2009. Of Lizards, Misfortune and Deliverance: Pentecostal Soteriology in the Life of a Migrant. *African Studies*, 68:2, 251-271, DOI: 10.1080/00020180903109631. Date of accessed: 25-11-2018.
- Joset, G-A. 1934. Etudes sur les sectes secrètes de la circonscription de Kinda, District du Lomami-Territoire des Baluba'. *Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie*, 58 (1) 1934, p. 37).

Joshua, R.Z. 2014. David du Plessis and the Assemblies of God: The Struggle for the Soul of a Movement, *BRILL. ProQuest Ebook Central*, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/northwu-books/detail.action?docID=1037120>.

Created from northwu-ebooks on 05-12-2017.

Kalombo Kapuku, S. 2015. *Pentecôtismes en République Démocratique du Congo. Conditions et pertinence de dialogue entre Eglises Protestantes sur la mission aujourd'hui. Tome I.* Paris: Les Editions du Panthéon.

Kalu, O. 2003. Pentecostalism and charismatic reshaping of the African religious landscape in the 1990s. *Mission Studies*, XX, 1-39, 2003. Date of accessed: 23-01-2019.

Kärkkäinen, Veh-Matti. 1999. Mission, Spirit and Eschatology: An Outline of a Pentecostal-Charismatic Theology of Mission. *Mission Studies*, Vol XVI-1, 31, 1999.

Kärkkäinen, Veli-Matti. 2004. Pentecostal theology of mission in the making. *Journal of Beliefs & Values*, 25:2, 167-176, DOI: 10.1080/1361767042000251582.

Kay, W. K. 2012. Inspiration in Science and Religion. (Ed. By Fuller. M. 2012). https://books.google.co.za/books?hl=en&lr=&id=N60wBwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA21&dq=Irving,+The+Day+of+Pentecost&ots=UJ1TTNYqIv&sig=HGMZ3F_-yT-jsQCXTdVLHldpnuY&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false. 23-11-2017.

Kay, W. K. & Dyer, E.A. (Eds). 2004. *Pentecostal Charismatic Studies*. London: SCM Press.

Keener, C.S. 2001. *Gift & Giver. The Holy Spirit for Today*. Grand Rapids, Michigan: A Division of Baker Book House Ca.

Keener, C.S. 2003. *The Gospel of John. A Commentary. Volume I.* Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group.

Keener, C.S. 2005. *1–2 Corinthians*. USA, New York: Cambridge University Press.

Keener, C. S. 2009. *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Keener, C.S. 2010. 'Cultural comparisons for healing and exorcism narratives in Matthew's Gospel'. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 66(1), Art. #808, 7 pages. DOI: 10.4102/hts.v66i1.808.

Keener, C.S. 2011. *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group.

Kenneth, B. 2000. Confusing word and concept in "spiritual gifts": Have we forgotten James Barr's exhortations? *JETS* 43/1. March, 2000. Pp. 37–51. Date accessed: 23-03-2017.

Kirk, A. 1999. *What is mission? Theological explorations*. Minneapolis: Fortress Press.

Knafl, K. A., & Breitmayer, B. J. 1989. Triangulation in qualitative research: Issues of conception, clarity, and purpose. (*In* J. M. Morse .Ed. *Qualitative Nursing Research: A Contemporary Dialogue*). Rockville, MD: Aspen.

Köstenberger, A. J. 2004. *John*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Kouessan Simon Degbe. 2014. 'Generational Curses' and the Four Horns': illustrating the Shape of the Primal Worldview in Contemporary African Pentecostal-charismatic spirituality. *Journal of Pentecostal Theology* 23 (2014) pp. 246-265.

Kraft, C.H. 2015. *The Evangelical's Guide to Spiritual Warfare: Practical Instruction and Scriptural Insights on Facing the Enemy*. Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing Group.

Kritzinger, J.N.J. 2007. Nurturing missional integrity. Postgraduate missiology seminar, 15-17 May 2007. Pretoria: Unisa (unpublished).

LaCugna, C. 1991. *McroGod for us: The Trinity and Christian life*. HarperSanFrancisco, San Francisco, CA.

Laing, M. 2009. Missio Dei: Some Implications for the Church. *Missiology: An International Review*, Vol. XXXVII, no. I, January 2009.

Lange, J. P., & Schaff, P. 2008. *A commentary on the Holy Scriptures: John*. Bellingham, WA: Logos Bible Software.

Lange, J. P., Schaff, P., & Shedd, W. G. T. 2008. A commentary on the Holy Scriptures: Mark. Bellingham, WA: Logos Bible Software.

Lange, J. P., Schaff, P., & van Oosterzee, J. J. 2008. A commentary on the Holy Scriptures: 1 & 2 Timothy. (E. A. Washburn & E. Harwood, Trans.). Bellingham, WA: Logos Bible Software.

Lange, J. P., Schaff, P., Gotthard, V. L., Gerok, C., & Schaeffer, C. F. 2008. A commentary on the Holy Scriptures: Acts. Bellingham, WA: Logos Bible Software.

Lange, M. 2013. Comparative-Historical Methods. London: SAGE.

Lederle, H. I & Clark, M. 1983. What is Distinctive about Pentecostal Theology? Pretoria: University of South Africa.

Lederle, H. I. 1988. Treasures Old and New: Interpretations of "Spirit-Baptism" in the Charismatic Renewal movement. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc.

Leedy, P. D. 1993. Practical Research: Planning and Design. New York: Macmillan.

Lenski, R. C. H. 1961a. The Interpretation of the Acts of the Apostles. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House.

Lenski, R. C. H. 1961b. The Interpretation of St. Matthew's Gospel. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House.

Lenski, R. C. H. 1961c. The Interpretation of St. Luke's Gospel. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House.

Liardon, R. 1996. The Azusa Street Revival When the Fire Fell. Shippensburg: Destiny Image Publisher.

Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. 1996. A Greek-English lexicon. Oxford: Clarendon Press.

Lightfoot, J. 2010. A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica, Matthew-1 Corinthians, Matthew-Mark (Vol. 2). Bellingham, WA: Logos Bible Software.

Lightfoot, J. B. (Ed.). 1874. St. Paul's Epistle to the Galatians. A revised text with introduction, notes, and dissertations. (4th Ed.). London: Macmillan and Co.

- Lord, A.M. 2000. The Voluntary Principle in Pentecostal Missiology [JPT17 (2000) 81-95].
- Louw, J. P., & Nida, E. A. 1996. Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains (electronic ed. of the 2nd edition, Vol. 1). New York: United Bible Societies.
- Lugira, A.M. 2009. World Religions African Traditional Religion. Third Edition. New York: Chelsea House.
- Ma, J. 1997. A Comparison of Two Worldviews: Kankna-Ey and Pentecostal." (*In* Ma and Menzies, Eds/ Pp. 265-290.
- Macchia, F. 1995. "Created Spirit Beings: Satan and Demons." Systematic Theology. Ed. Stanley M. Horton. Rev. Ed. Springfield, MO: Logion Press.
- Macchia, F. 2006. Baptized in the Spirit: a global Pentecostal theology. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Marguerat, D. 1997. «Magie, guérison et parole dans les. Actes des Apôtres». *Études Théologiques et Religieuses* n° 2. p. 197-208.
- Marguerat, D. 2002. The First Christian Historian: Writing the 'Acts of the Apostles' Society for New Testament Studies Monograph Series.
- Marshall, I. H. 1978. The Gospel of Luke: a commentary on the Greek text. Exeter: Paternoster Press.
- Marthaler, B.L. (ed.). 2003. New Catholic Encyclopaedia (2nd edition). O.F.M: Thomson publishers.
- Mason, J. 2002. Qualitative Researching. London: SAGE Publications.
- Matthey, J. 2003. God's Mission Today: Summary and Conclusions." *International Review of Mission* 92(367) (October): 579-587.
- Maxwell, D. 2013. Freed slaves, missionaries, and respectability: the expansion of the Christian frontier from Angola to Belgian Congo. <http://journals.cambridge.org/AFH>. Date of Access: 23-05-2017.

- Milton, T. 1974. *Biblical hermeneutics: a treatise on the interpretation of the Old and New Testaments*. Grand Rapids Michigan: Zondervan Publisher House.
- Mbiti, J. S. 1986. *Bible and Theology in African Christianity*. Nairobi: Oxford University Press.
- Mbiti, J.S. 1972. "Some African Concepts of Christology." in C. F. Vicedom, ed. *Christianity and the Younger Churches*. London: SPCK, 51 -62.
- McClung, G (Eds). 2006. *Azusa Street & Beyond Bridge-Logos*. Gainesville, FL 32614 USA.
- McGee, G. B. 1988. The Azusa Street Revival and Twentieth-Century Mission. *International Bulletin of Missionary research*, 12 no 12 April 1988, p. 58-61. <http://ibm.sagepub.com/content/12/2/58>. Date of access: 8-11-2016.
- McGee, G. B. 1999. William J. Seymour and the Azusa Street Revival. http://enrichmentjournal.ag.org/199904/026_azusa.cfm. Date of access: 8-11-2016.
- McGlung, G. 1994. Pentecostal/Charismatic Perspectives on a Missiology for the Twenty-First Century ". *Pneuma* 16 1 11-21.
- McGrath, E.A. 2013. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought* second Edition. West Sussex: Blackwell Publishers.
- McLean, M.D. 1984. Toward a Pentecostal Hermeneutic. *Pneuma the Journal of the Society for Pentecostal Studies*, Fall 1984.
- McRoberts, K.D. 2007. 'The holy trinity', in S. Horton (ed.), *Systematic Theology*, rev. edn, pp. 140–172, Logion, Springfield, IL.
- Menzies, W. W. 2007. The Reformed Roots of Pentecostalism. *PentecoStudies*, vol. 6, no. 2, p. 78–99. ISSN 1871-777691. Date accessed: 17-11-2017.
- Menzies, W.W.R.P. 2000. *Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- Merrill, E. H. 1994. *Deuteronomy (Vol. 4)*. Nashville: Broadman & Holman Publishers).

Meyer, H. A. W. 1875. Critical and Exegetical Handbook to the Gospel of John. (F. Crombie, Ed.) (Vol. 2). Edinburgh: T&T Clark.

Meyer, H. A. W. 1877. Critical and Exegetical Handbook to the Acts of the Apostles. (W. P. Dickson, Ed., P. J. Gloag, Trans.) (Vol. 1). Edinburgh: T&T Clark.

Meyer, H. A. W. 1884. Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Ephesians and the Epistle to Philemon. (W. P. Dickson, Ed., M. J. Evans, Trans.). Edinburgh: T&T Clark.

Milingo E. 1984. The Word In Between. New York: Orbis Books.

Mitchell, E. S. 1986. Multiple triangulation: A methodology for nursing science. *Advances in Nursing Science* 8 (3), 18-25.

Moffat, J. s.d. The First and Second Epistles of Paul the Apostle to the Thessalonians. In *The expositor's Greek Testament: Commentary* (Vol. 4). New York: George H. Doran Company.

Moo, D. J. 2000. The letter of James. Grand Rapids, MI; Leicester, England: Eerdmans; Apollos.

Moorhead, M. W. 1922. Missionary Pioneering in Congo Forests: A narrative of the labors of William F.P. Burton and his companions in the native villages of Luba-Land. <http://www.archive.org/details/missionarypioneer00burt>. Date of access: 05-06-2017.

Mounce, R. H. 1995. Romans (Vol. 27). Nashville: Broadman & Holman Publishers.

Myers, A. C. 1987. The Eerdmans Bible dictionary. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Nel, M. 2015. Attempting to define a Pentecostal Hermeneutics. *Scriptura* 114 (2015:1), pp. 1-21. <http://scriptura.journals.ac.za>. Date accessed: 05-05-2017.

Nel, M. 2017. 'Pentecostal talk about God: Attempting to speak from experience'. *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 73(3), a4479. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4479>.

Newman, B. M., & Nida, E. A. 1972. A handbook on the Acts of the Apostles. New York: United Bible Societies.

Newman, B. M., & Nida, E. A. 1993. A handbook on the Gospel of John. New York: United Bible Societies.

Newman, B. M., & Stine, P. C. 1992. A handbook on the Gospel of Matthew. New York: United Bible Societies.

Niemandt, C.J.P.N. 2019. Discerning Spirituality for Missional Leaders. (*In leading in a VUCA World*. https://doi.org/10.1007/978-3-319-98884-9_10. pp 151-168. Date of accessed, 24-07-2019.

Nolland, J. 2005. The Gospel of Matthew: a commentary on the Greek text. Grand Rapids, MI; Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster Press.

Oosthuizen, C.G. 1992. The Healer-Prophet in Afro-Christian Churches. New York: E.J. Brill Leiden Koln.

Oshun, C.O. 1998. Spirits and healing in a depressed economy: the case of Nigeria. *Mission Studies*, Vol XV-1, 29. <https://scholar.google.com/scholar?q=Oshun%2C+C.O.++1998.++Spirits+and+healing+in+a+depressed+economy%3A+the+case+of+Nigeria>. Date of accessed: 12-7-2018.

Page, T. E. 1897. The Acts of the Apostles. London: Macmillan.

Paget, M. s.d. Christology and Original Sin: Charles Hodge and Edward Irving Compared. https://biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/121-03_229.pdf. 21-11-2017.

Palma, D.A. 1979. Spiritual Gifts—Basic Considerations ". *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies Fall, 1979*".

Parsons, M. C. 2008. Acts. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Perschbacher, W.J. (Ed). 1990. The New Analytical Greek Lexicon. Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Peterson, D. G. 2009. The Acts of the Apostles. Grand Rapids, MI; Nottingham, England: William B. Eerdmans Publishing Company.

Petts, D. 2007. Body Builders. Les dons reçus pour la croissance du peuple de Dieu. Angleterre: Mattersey Hall.

Pocock, M. 1997. Missiology and Spiritual Dynamics. (In McConnell, C.D. The Holy Spirit and Mission Dynamics). *Evangelical Missiological Society series* (no 5), pp.9-21.

Polhill, J. B. 1992. Acts (Vol. 26). Nashville: Broadman & Holman Publishers

Putman, W. G. 1996. Spiritual Gifts. In D. R. W. Wood, I. H. Marshall, A. R. Millard, J. I. Packer, & D. J. Wiseman (Eds.), *New Bible dictionary* (3rd ed). Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Rabiee, F. 2004. Focus-group interview and data analysis. *Proceedings of the Nutrition Society* (2004), 63, 655–660. DOI:10.1079/PNS2004399.

Redford, S.B. 2016. Innovations in Missiological Hermeneutics. (In Van Engen, C.E (ed). The state of missiology today. *Global Innovations in Christian Witness*. Downers Grove: IVP Academic.

Reardon, R. S. 1968. Catholics and Protestants in the Congo. (In *Christianity in Tropical Africa: Studies presented and discussed at the seventh international African seminar*). London: Oxford University Press.

Reefe, T.Q. 1981. The Rainbow and the Kings: A History of the Luba Empire to 1891. Berkeley and London, University of California Press.

Richebächer, W. s.d. Missio Dei: The Basis of Mission Theology or a wrong path? *International Review of Mission Vol. Xcil No. 367*. <http://booksc.org/>. Date accessed: 19-01-2018.

Ridderbos, H.N. 1997. The Gospel according to John A Theological Commentary. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Robbins, J. 2004. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 33 (2004). <http://www.jstor.org/stable/25064848>. pp. 117-143. Date of accessed: 24-11-2017.

Robeck, Jr. C.M. (Ed). 1992. The Nature of Pentecostal Spirituality. *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, Vol. 1.14, No. 2, Fall 1992. Pp. 103-106.

Robinson, J. W. s.d. Bidibwa bya yetu mityima.

Rodgers, D. J. 2005. The Place of Azusa Street in Pentecostal Origins. *Assemblies of God*. Vol. 25.No 4.Winter 2005-2006, pp.3-5.

Runyon, T. 1996. The New Creation: A Wesleyan Distinctive. *Wesleyan Theological Journal*. Volume 31, Number 2, Fall 1996. <http://wesley.nnu.edu>. 2008. Date accessed: 17-11-2017.

Russell, P. S. 1988. Spirituality, Pentecostalism and Charismatic. (In Burgess, & McGee, (Eds), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Regency/Zondervan).

Rutherford, J. 1915. Simon Magus. In J. Orr, J. L. Nuelsen, E. Y. Mullins, & M. O. Evans (Eds.), *The International Standard Bible Encyclopaedia* (Vol. 1–5). Chicago: The Howard-Severance Company.

Scherer, J. A. 1987. "Missiology as a discipline and what it includes". *Missiology: An International Review*, 15(4): 507-522.

Shaw, R. D. 1915. First Epistle to the Corinthians. (In J. Orr, J. L. Nuelsen, E. Y. Mullins, & M. O. Evans (Eds.), *The International Standard Bible Encyclopaedia* (Vol. 1–5). Chicago: The Howard-Severance Company).

Sheppard, T.G. 1984. Pentecostals and the Hermeneutics of Dispensationalism: The Anatomy of an Uneasy Relationship. *Pneuma the Journal of the Society for Pentecostal Studies*, Fall 1984.

Shogren, G. S. 1992. Authority and Power. In J. B. Green & S. McKnight (Eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Skreslet, S. H. 2012. Comprehending mission: the questions, methods, themes, problems, and prospects of missiology. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Smail, T.A. 1980. The forgotten Father. Rediscovering the heart of the Christian Gospel. London: Hodder and Stoughton.

Smith, J. E. 1995. The Books of History (2 Ki 5:15–19). Joplin, MO: College Press.

Sohier, R. 1988. Multiple triangulation and contemporary nursing research. *Western Journal of Nursing Research* 10(6), 732-742.

Spence-Jones, H. D. M. (Ed.). 1909a. Acts of the Apostles (Vol. 1). London; New York: Funk & Wagnalls Company.

Spence-Jones, H. D. M. (Ed.). 1909b. Deuteronomy. London; New York: Funk & Wagnalls Company.

Stanley, M.B. & Edouard, M.V. 2003. The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement. Grand Rapids: Zondervan.

Staton, K. 1988. Timothy–Philemon: Unlocking the Scriptures for You. Cincinnati, OH: Standard.

Stein, R. H. 1992. Luke (Vol. 24). Nashville: Broadman & Holman Publishers.

Stronstad, R. 1984. The Charismatic Theology of St. Luke. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Stronstad, R. 1995. Spirit, Scripture & Theology: A Pentecostal Perspective. Philippines, Baguio City: Asia Pacific Theological Seminary Press.

Stronstad, R. 2012. The Charismatic Theology of St. Luke. Trajectories from Old Testament to Luke-Acts. Second edition. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, Publishing Group.

Suess, P. s.d. Missio Dei and the project of Jesus: The Poor and the “other” as mediators of the Kingdom of God and protagonists of the churches. *International Review of Mission* Vol. Xcil No. 367. <http://booksc.org/>. Date accessed: 19-01-2018.

Sundermeier, T. s.d. Missio Dei Today on the Identity of Christian Mission. *International Review of Mission*. Vol. Xcli No. 367. <http://booksc.org/>. Date accessed: 19-01-2018.

Sweet, L. M. 1915. Exorcism, Exorcist. (In J. Orr, J. L. Nuelsen, E. Y. Mullins, & M. O. Evans (Eds.), The International Standard Bible Encyclopaedia (Vol. 1–5). Chicago: The Howard-Severance Company.

Swete, H. B. (Ed.). 1898. The Gospel according to St. Mark. The Greek text with introduction, notes and indices. London; New York: MacMillan and co.; the MacMillan Company.

Synan, V. 1981. *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*. Grand Rapids: Eerdmans Pub Co.

Synan, V. 1997. *The Holiness-Pentecostal tradition: Charismatic Movement in the Twentieth century*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
<https://scholar.google.com/scholar?q=Synan%2C+V.1997.+The+Holiness-Pentecostal+tradition%3A+charismatic+Movements+in+the+Twentieth+century>. 24-11-2017.

Synan, V. 2000. A healer in the house? A historical perspective on healing in the Pentecostal/Charismatic tradition. *AJPS* 3/2 (2000), pp.189-201.

Synan, V. 2001. *The century of the Holy Spirit: 100 years of Pentecostal and Charismatic renewal, 1901-2001*. Nashville: Thomas Nelson.

Synan, V. s.d. *The Origins of the Pentecostal Movement*.
<http://booksc.org/s/?q=Synan%2C+V.+The+Origins+of+the+Pentecostal+Movement&t=0>. Date accessed: 12-11-2017.

Tabona Shoko. 2009. 'Healing in Hear the Word Ministries Pentecostal Church Zimbabwe', in *Global Pentecostalism: Encounters with Other Religious Traditions*, (ed.) David Westerlund (London: I. B. Tauris, 2009), pp. 43–55).

Talbert, C.H. 2005. *Reading Acts: A literary and theological commentary on the Acts of the Apostles (Revised Edition)*. USA: Smyth & Helwys Publishing. Inc.

Tangkudung, C.P. 2012. The danger of syncretism in mission contextualization. *Journal Fakultas Filsafat (JFF) Universitas Klabat*, Volume 1, Nomor 2, December 2012.

Teevan, D. 2005. *Lonergan, Hermeneutics, & Theological Method*. Milwaukee: Marquette University Press.

Tempels, P. 1965. *La Philosophie Bantoue*. Paris: Présence africaine.

Tennent, C.T. 2010. *Invitation to world mission: a Trinitarian missiology for the twenty-first Century*. Kregel Academic & Professional.

Thiselton, A. C. 2000. *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans.

Thomas, C. J. 2004. The Charismatic Structure of Acts. [JPT13.1 (2004) 19-30] ISSN 0966-7369.

Tinney, J.S. 1976. "William J Seymour: Father of Modern-day Pentecostalism". *Journal of I.T.C* 1(1).

Turner, M. 1995. (In Green, B.J (Ed). Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation). Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company/The Paternoster Carlisle.

Utey, R. J. 1999. The Beloved Disciple's Memoirs and Letters: The Gospel of John, I, II, and III John (Vol. Volume 4). Marshall, Texas: Bible Lessons International.

Van Gelder, C. & Zscheile, D.J. (Eds.). 2011. The missional church in perspective: Mapping trends and shaping the Conversation. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Verger, P. 1969. "Trance and Convention in Nago-Yoruba Spirit Mediumship." Pp. 50–66 (In Spirit Mediumship and Society in Africa. Edited by John Beattie & John Middleton. Pp. 50-66. New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Villafane, E. 1993. The Liberating Spirit: Toward a Hispanic American Pentecostal Social Ethic. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Vondey, W. 2013. Pentecostalism. A Guide for the Perplexed. Pentecostalism. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury.

Vorgelegt, V. 2005. Le phénomène de nouveaux mouvements pentecôtistes Charismatiques et son influence sur l'Eglise Evangélique Presbytérienne du Togo (EEPT).

Wacker, G. 1984. The Functions of Faith in Primitive Pentecostalism. *The Harvard Theological Review*, Vol. 77, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1984). Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School. <http://www.jstor.org/stable/1509465>. Pp. 353-375. Accessed: 26-05-2017.

Wacker, G. 1988. 'Playing for Keeps: The Primitivist Impulse in Early Pentecostalism' in Richard T. Hughes (ed.). The American Quest for the Primitive Church. Urbana: University of Illinois Press.

- Walker, P. 1991. Holy Spirit Gifts and Power. *Holyspiritgiftsandpowers*. <https://cldibillings.org/wp-content/uploads/2011/11/Holy-Spirit-Gifts-and-Powers.pdf>. Date accessed: 24-10-2017.
- Wallace, N. H. 2005. Words to God, Word from God: the Psalms in the prayer and preaching of the Church. England, USA: Ashgate Publishing Company.
- Walter, M. 1989. Le monde des sectes. Florida: Editions VIDA.
- Warrington, K. 2008. Pentecostal Theology A Theology of Encounter. London: T8cT Clack.
- Webb, E. J., Campbell, D. T., Schwartz, R. D., Sechrest, L., & Grove, J. B. 1981. Nonreactive Measures in the Social Sciences. Boston: Houghton Mifflin.
- Wiher, H. 2003. L'Évangile et la Culture de la Honte en Afrique Occidentale. Germany, Hamburg: Verlag für Kultur und Wissenschaft (Culture and Science Publ).
- Wiher, H. 2012. Qu'est-ce que la missiologie ? *Théologie évangélique* vol. 11, n° 2, 2012, p. 143-157.
- Whittaker, C. 1983. Seven Pentecostal Pioneers. U.K: Marshall Morgan & Scott.
- Whittaker, C. 1984. Great Revivals. U.K: Marshall Morgan & Scott.
- Whitworth, D. M. 2012. Missio Dei and the means of grace. Calver: University of Manchester, Cliff College (PhD Thesis).
- Witherington, B., III. 1998. The Acts of the Apostles: a socio-rhetorical commentary. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Womersley, D. & Garrard, D. J (Eds). 2005. Into Africa: The thrilling story of William Burton and Central African Missions. England: Central African Missions.
- Womersley, H. 1974. Congo Miracle: Fifty Years of God's Working in the Congo (Zaire). Eastbourne: Sussex, Victory Press.
- Womersley, H. s.d. Lunenyenye, L'Etoile. Tu londe Lunenyenye pa kwifunda Mukanda Ukola.

Wootton, J. 2014. The Spirit of God in Congregational Churches. [ICJ 13.2 (2014) 17-28] ISSN 1472-2089. Date of access: 30-05-2018.

Yong, A. 2007. Poured Out on All Flesh the Spirit, World Pentecostalism, and the Renewal of Theology and Praxis in the 21st Century. *PentecoStudies*, vol. 6, no. 1, 2007, p. 16-46.

Zodhiates, S (Ed). 2000. The complete word study dictionary: New Testament. Chattanooga, TN: AMG Publishers.

Zorn, J. 2004. La missiologie. Émergence d'une discipline théologique. Genève: Labor et Fides.

Zwiep, A.W. 2007. Luke's Understanding of Baptism in the Holy Spirit. *PentecoStudies*, vol. 6, no. 2, 2007, ISSN 1871-777691. P. 127–149. Date of access, 31-01-2019.

ANNEXE 1

Détails des interviews

Participant 1: interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Manono, RDC

Participant 2: Interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Manono, RDC

Participant 3: interviewé par l'auteur, août 2017 à Kinkondja, RDC

Participant 4: interviewé par l'auteur, mai 2018, à Lubumbashi, RDC.

Participant 5: Interviewé par l'auteur, juin 2017 à Lubumbashi, RDC

Participant 6: interviewé par l'auteur, août 2017 à Kibilia/Kinkonja, RDC

Participant 7: interviewé par l'auteur, août 2017 à Kibila/Kinkonja, RDC.

Participant 8: Interviewé par l'auteur, août 2017 à Kibila/Kinkonja, RDC

Participant 9: interviewé par l'auteur, août 2017 à Lubumbashi, RDC

Participant 10: interviewé par l'auteur, juin 2017 à Lubumbashi, RDC

Participant 11: Interviewé par l'auteur, juillet août 2017 à Kyoni/Manono, RDC

Participant 12: interviewé par l'auteur, août 2017 à Kabongo, RDC

Participant 13: interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Malemba Nkulu, RDC

Participant 14: Interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Kapyra/Malemba Nkulu, RDC

Participant 15: interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Malemba Nkulu, RDC

Participant 16: interviewé par l'auteur, aout 2017 à Lubumbashi, RDC

Participant 17: Interviewé par l'auteur, mai 2018 à Lubumbashi, RDC

Participant 18: interviewé par l'auteur, mai 2017, Lubumbashi, RDC

Participant 19: interviewé par l'auteur, mai 2018, Lubumbashi, RDC

Participant 20: Interviewé par l'auteur, octobre 2017 à Lubumbashi, RDC

Participant 21: interviewé par l'auteur, avril 2017 à Lubumbashi, RDC

Participant 22: interviewé par l'auteur, avril 2017 à Lubumbashi, RDC.

Participant 23: Interviewé par l'auteur, avril 2017à Lubumbashi, RDC

Participant 24: interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Malemba Nkulu, RDC

Participant 25: interviewé par l'auteur, juin 2018 à Lubumbashi, RDC

Participant 26: Interviewé par l'auteur en juillet à Malemba Nkulu, RDC

Participant 27: interviewé par l'auteur en mai 2018 à Lubumbashi, RDC

Participant 28: interviewé par l'auteur, juin 2017 à Lubumbashi, RDC

Participant 29: Interviewé par l'auteur, septembre 2017 à Kabondo Dianda, DRC

Participant 30: interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Malemba Nkulu, RDC

Participant 31: interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Manono/Kyoni, RDC.

Participant 32: Interviewé par l'auteur, septembre 2017 à Kabondo Djanda, 2017, RDC

Participant 33: interviewé par l'auteur, août 2017 à Kinkonja, RDC

Participant 34: interviewé par l'auteur, octobre 2017 à Lubumbashi, RDC.

Participant 35: Interviewé par l'auteur, septembre 2017 à Kabondo Dianda, RDC

Participant 36: interviewé par l'auteur, août 2017 Kinkonja, RDC

Participant 37: interviewé par l'auteur, aout 2017 à Mulongo, RDC.

Participant 38: interviewé par l'auteur, mars 2018 à Lubumbashi, RDC

Participant 39: interviewé par l'auteur, septembre 2018, Lubumbashi, RDC

Participant 40: interviewé par l'auteur en juillet 2017, Malemba Nkulu, RDC.

Participant 41: Interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Kabongo, RDC

Participant 42: interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Ankoro, RDC

Participant 43: interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Ankoro, RDC.

Participant 44: Interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Ankoro, RDC

Participant 45: interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Ankoro, RDC

Participant 46: interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Manono, RDC.

Participant 47: Interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Manono, RDC

Participant 48: interviewé par l'auteur, juillet 2017 à Manono, RDC

Participant 49: interviewé par l'auteur, août 2017 à Kinkonja, RDC.

Participant 50: Interviewé par l'auteur, mai 2017 à Lubumbashi, RDC

Participant 51: interviewé par l'auteur, août 2017 à Lubumbashi, RDC

Participant 52: interviewé par l'auteur, août 2017 à Lubumbashi, RDC.

Participant 53: groupe des pasteurs (20) interviewés par l'auteur, août 2016 à Kitenge/Kabongo, RDC

Participant 54: groupe des pasteurs (17) interviewés par l'auteur, juillet 2017 à Kyoni/Manono, RDC

Participant 55: groupe des pasteurs (15) interviewés par l'auteur, juillet 2017 à Malemba Nkulu, RDC

Participant 56: groupe des prophètes (18) interviewés par l'auteur, août 2016 à Kitenge/Kabongo, RDC

Participant 57: groupe des prophètes (14) interviewés par l'auteur, juillet 2017, Ankoro/Manono, RDC

Participant 58: groupe des prophètes (8) interviewés par l'auteur, juillet 2017, Malemba Nkulu, RDC

ANNEXE 2

Introduction

Cette enquête fait partie du projet de recherche soumis à l'Université du North West en Afrique du Sud (NWU) sur les églises fondées par la *Congo Evangelistic Mission/CEM*, en République Démocratique du Congo. Toute réponse donnée sera une grande contribution à l'étude. Soyez assuré que les données recueillies ne serviront qu'à des fins de recherche. Et votre nom ne sera pas mentionné comme référence à moins que vous ne donniez votre consentement.

Nom (facultatif)

Nom de l'église locale.....

Questions

Section 1

- 1) Comment comprenez-vous le baptême dans le Saint-Esprit ?
- 2) Selon vous, existe-t-il une différence entre la nouvelle naissance/régénération et le baptême du Saint-Esprit ? Expliquer ?
- 3) Comment savez-vous qu'une personne est baptisée du Saint-Esprit ?
- 4) Combien de fois votre église enseigne-t-elle et comment organise-t-elle des réunions sur le baptême de l'Esprit ?
- 5) Quels sont les principaux textes bibliques les plus utilisés dans votre église pour enseigner sur le baptême dans le Saint-Esprit et sur les dons charismatiques ?
- 6) Y- a-t-il d'autres questions auxquelles vous vous attendiez qui n'ont pas été abordées dans cette interview ?

Section 2

- 1) D'après votre expérience, comment comprenez-vous les dons spirituels ?
- 2) Expliquez brièvement comment chacun des dons charismatiques suivants est exercé dans votre église locale:
 - a. Guérison
 - b. Délivrance ou exorcisme
 - c. Prophétie
- 3) Quelles sont les pratiques associées aux dons charismatiques les plus couramment utilisées dans votre église ? Comment sont-elles pratiquées ?
- 4) Quelle est la relation entre l'imposition des mains, l'eau bénite, huile d'onction et la guérison et délivrance ? Comment les chrétiens de votre église analysent-ils ces pratiques ?
- 5) Comment les pratiques associées aux dons charismatiques affectent-elles la vie des personnes, membres et non membres ? Donner quelques exemples pratiques ?
- 6) Veuillez nous faire part de toute autre question que vous avez au sujet de notre entrevue et qui n'a pas été abordée dans les questions.

Section 3

- 1) Comment pouvez-vous décrire le service (culte) dans votre église ?
- 2) Quels sont les éléments essentiels ou les parties essentielles d'un service ou d'un culte dans votre église ?
- 3) Quelles sont les principaux services (cultes) dans votre église locale chaque semaine ? En quoi diffèrent-ils les uns des autres ? Quelles sont les caractéristiques essentielles de chaque service (culte) ?
- 4) Comment comprenez-vous le Kitulo et le Kipema ? Quelles sont les particularités d'un Kitulo ou d'un Kipema ?

5) D'après votre expérience, comment les cultes organisés dans le Kitulo ou dans le Kipema influencent-ils la délivrance et la guérison ?

6) Une personne peut-elle servir dans votre église (comme pasteur, diacre et ancien) sans être baptisée du Saint-Esprit ?

7) Veuillez nous faire part de toute autre question que vous avez au sujet de notre entrevue et qui n'a pas été abordée dans les questions.

Conclusion

Merci beaucoup pour toutes les réponses que vous avez données à cette interview. Vos points de vue sont très appréciés car ils constituent de bonnes contributions à l'étude des églises fondées par la *Congo Evangelistic Mission*/CEM, en République Démocratique du Congo.

M'autorisez-vous d'utiliser votre nom comme référence dans ce projet de recherche?

ANNEXE 3



Private Bag X6001, Potchefstroom,
South Africa, 2520

Tel: (018) 299-4900

Faks: (018) 299-4910

Web: <http://www.nwu.ac.za>

Research Ethics Regulatory Committee

Tel: +27 18 299 4849

Email: Ethics@nwu.ac.za

ETHICS APPROVAL CERTIFICATE OF PROJECT

Based on approval by **Research Ethics Committee of Theology (TREC)** on **14/02/2018** after being reviewed at the meeting held on **07/12/2017**, the North-West University Research Ethics Regulatory Committee (NWU-RERC) hereby **approves** your project as indicated below. This implies that the NWU-RERC grants its permission that, provided the special conditions specified below are met and pending any other authorisation that may be necessary, the project may be initiated, using the ethics number below.

Project title: Evangelistic mission and the practice of charismata in the Congo: Missiological assessment based on new testament perspectives.																															
Project Leader/Supervisor: Prof Marius Nel & Prof Hans Kommers																															
Student: MG Bondo																															
Ethics number:	<table border="1"><tr><td>N</td><td>W</td><td>U</td><td>-</td><td>0</td><td>0</td><td>2</td><td>1</td><td>2</td><td>-</td><td>1</td><td>8</td><td>-</td><td>A</td><td>6</td></tr><tr><td colspan="3">Institution</td><td colspan="6">Project Number</td><td colspan="2">Year</td><td colspan="4">Status</td></tr></table> Status: S = Submission; R = Re-Submission; P = Provisional Authorisation; A = Authorisation	N	W	U	-	0	0	2	1	2	-	1	8	-	A	6	Institution			Project Number						Year		Status			
N	W	U	-	0	0	2	1	2	-	1	8	-	A	6																	
Institution			Project Number						Year		Status																				
Application Type: Full Single Application																															
Commencement date: 2017-11-01	Expiry date: 2018-10-30 Risk: Minimal																														

Special conditions of the approval (if applicable):

- Translation of the informed consent document to the languages applicable to the study participants should be submitted to the TREC (if applicable).
- Any research at governmental or private institutions, permission must still be obtained from relevant authorities and provided to the TREC. Ethics approval is required BEFORE approval can be obtained from these authorities.

General conditions:

While this ethics approval is subject to all declarations, undertakings and agreements incorporated and signed in the application form, please note the following:

- The project leader (principle investigator) must report in the prescribed format to the NWU-RERC via TREC:
 - annually (or as otherwise requested) on the progress of the project, and upon completion of the project
 - without any delay in case of any adverse event (or any matter that interrupts sound ethical principles) during the course of the project.
 - Annually a number of projects may be randomly selected for an external audit.
- The approval applies strictly to the protocol as stipulated in the application form. Would any changes to the protocol be deemed necessary during the course of the project, the project leader must apply for approval of these changes at the TREC. Would there be deviated from the project protocol without the necessary approval of such changes, the ethics approval is immediately and automatically forfeited.
- The date of approval indicates the first date that the project may be started. Would the project have to continue after the expiry date, a new application must be made to the NWU-RERC via TREC and new approval received before or on the expiry date.
- In the interest of ethical responsibility the NWU-RERC and TREC retains the right to:
 - request access to any information or data at any time during the course or after completion of the project;
 - to ask further questions, seek additional information, require further modification or monitor the conduct of your research or the informed consent process.
 - withdraw or postpone approval if:
 - any unethical principles or practices of the project are revealed or suspected,
 - it becomes apparent that any relevant information was withheld from the TREC or that information has been false or misrepresented,
 - the required annual report and reporting of adverse events was not done timely and accurately,
 - new institutional rules, national legislation or international conventions deem it necessary.
- TREC can be contacted for further assistance via Rudy.Denton@nwu.ac.za or 018 299 1600.

The RERC would like to remain at your service as scientist and researcher, and wishes you well with your project. Please do not hesitate to contact the RERC or TREC for any further enquiries or requests for assistance.

Yours sincerely

Prof Refilwe Phaswana-Mafuya

Chair NWU Research Ethics Regulatory Committee (RERC)