

---

---

Gilles Vidal

# **Les nouvelles théologies protestantes dans le Pacifique Sud**

**Étude critique d'un discours religieux  
et culturel contemporain**



**Préface de Jean-François Zorn**

---

---

**KARTHALA**

---

---

---

---

Dans les années 1960, de jeunes pasteurs du Pacifique cherchent à se démarquer de la théologie héritée de missionnaires européens ou américains débarqués un siècle et demi plus tôt sur leurs îles. Accompagnant le mouvement politique nationaliste de revendication à l'indépendance ou à l'autonomie de leurs territoires, ils remettent au goût du jour les valeurs de la *kastom*, la culture – voire de la religion – des ancêtres, ou supposées telles, et s'efforcent de les articuler avec celles du christianisme importé.

De ce mouvement naissent des théologies fortement contextualisées ou inculturées, dans lesquelles des symboles tels que le cocotier, la case, la terre ou le pays, le kava, le porc, l'igname, etc. se hissent au même niveau d'interprétation que les figures bibliques et théologiques. C'est ce processus de contextualisation qui est étudié ici à partir d'un corpus assez large de thèses et de mémoires, d'ouvrages et d'articles ainsi que de compte-rendus de consultations ecclésiales ou théologiques issues majoritairement du champ protestant anglophone, sans toutefois négliger la production francophone.

L'auteur offre d'abord une vue diachronique en passant en revue les ouvrages de trois théologiens des années 1960 aux années 2000 : Sione Amanaki Havea de Tonga, Sevati Tuwere de Fidji, Ama Amalele Tofaeono des Samoa Occidentales. Chacun représente un stade du développement de cette théologie océanienne. L'ouvrage traite ensuite de façon synchronique une série de thèmes à l'œuvre dans cette théologie du Pacifique. Sur un axe se déroulant du divin à l'humain, il examine les conceptions d'un Dieu et d'un Christ « du Pacifique » avant de cerner les spécificités de la théologie dite « de la célébration » et de la « théologie de l'identité » océanienne. La dernière partie se présente, quant à elle, comme une tentative de systématiser la problématique de la contextualisation de la théologie, d'en cerner les enjeux, les débats et leur incidence sur l'œcuménicité du christianisme.

Au carrefour de l'histoire missionnaire contemporaine, de la sociologie et de l'anthropologie religieuses aussi bien que de la théologie, le tableau proposé ici entend s'inscrire dans une discipline singulière, la missiologie, qui se comprend comme une dynamique, eu égard à son interrogation permanente sur les interactions entre les pratiques et leur théorisation.

*Gilles Vidal est maître de conférences en histoire du christianisme à l'époque contemporaine à l'Institut protestant de théologie - Faculté de Montpellier où il co-dirige le Centre Maurice-Leenhardt de recherches en missiologie. Il est également membre du Centre de recherches interdisciplinaires en Sciences humaines et sociales (CRISES) de l'Université Paul-Valéry Montpellier 3, E.A. 4424.*

**LES NOUVELLES THÉOLOGIES PROTESTANTES  
DANS LE PACIFIQUE SUD**

<http://www.karthala.com>

Païement sécurisé

**Couverture** : Monument en l'honneur de la Bible, Dueulu, Lifou,  
Nouvelle-Calédonie, © Gilles Vidal.

© ÉDITIONS KARTHALA, 2016  
ISBN : 978-2-8111-1552-4

**Gilles Vidal**

# **Les nouvelles théologies protestantes dans le Pacifique Sud**

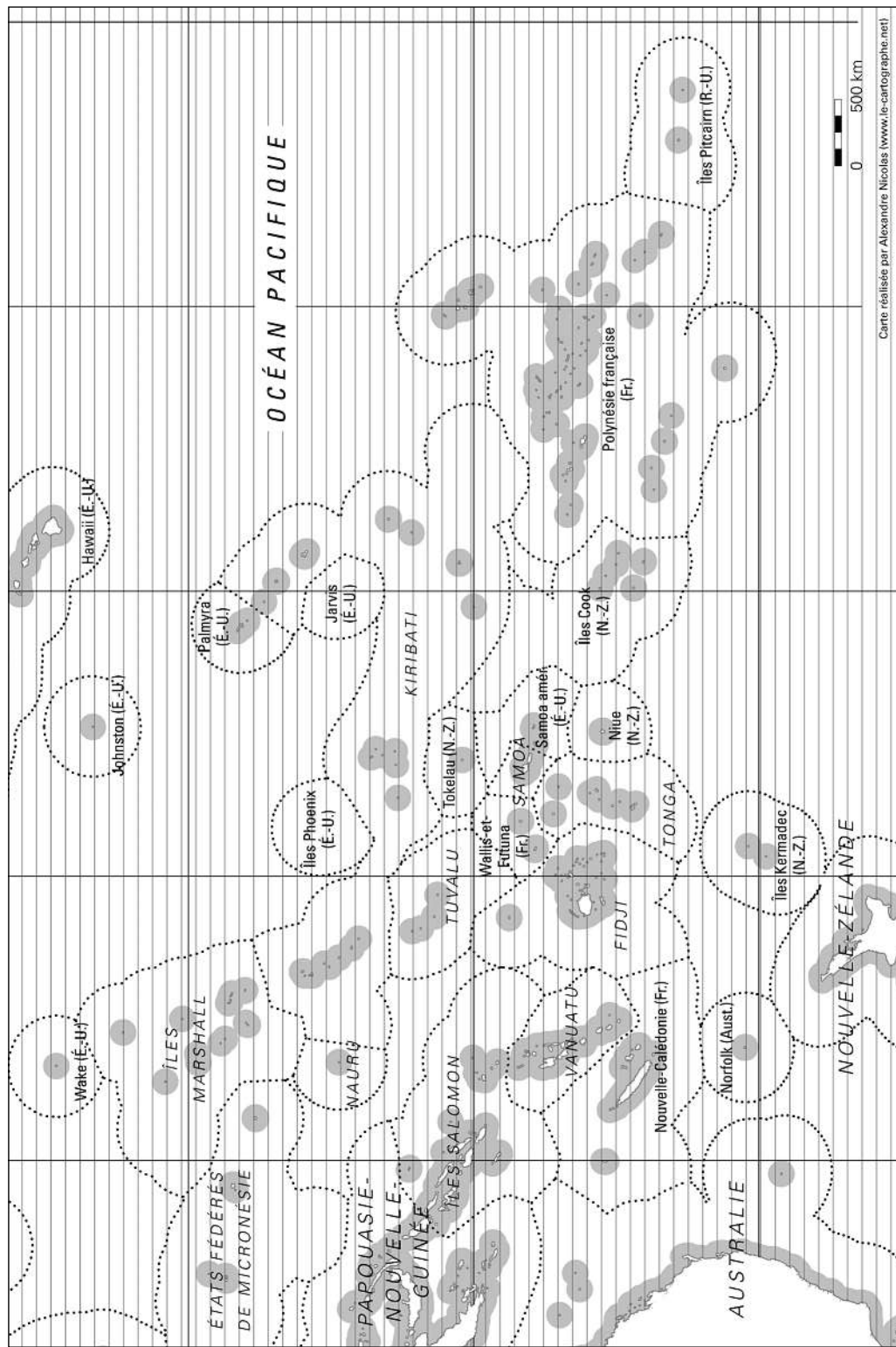
**Étude critique d'un discours religieux  
et culturel contemporain**

Préface de Jean-François Zorn

**Éditions KARTHALA  
22-24, boulevard Arago  
75013 Paris**

Cet ouvrage est publié avec le concours de la Cevaa  
Communauté d'Église en Mission  
et de l'Institut protestant de théologie.

*à Michèle, Jérémie, Katia et Déborah*



## Préface

Si l'on cherche à désigner une théologie chrétienne, celle-ci est généralement associée à une confession – catholique, orthodoxe, protestante –, à un théologien phare – Saint Thomas-d'Aquin, Calvin, Luther –, ou encore à une notion biblique voire sociologique : ainsi la théologie de l'espérance, la théologie de la croix et la théologie du monde, la théologie politique, la théologie féministe, etc. Mais on parle plus rarement de théologie d'un pays ou d'un continent. On ne trouve guère de références explicites à une théologie française ou européenne, sans doute parce que la théologie chrétienne, sous sa forme académique actuelle, est née là... jadis.

Depuis quelques décennies cependant, on n'hésite plus à parler de théologies africaine, asiatique, latino-américaine, océanienne, parce que la théologie véhiculée d'Europe dans ces continents au temps de la mission a posé un certain nombre de problèmes de compréhension, d'interprétation et d'adaptation aux docteurs et aux pasteurs issus de ces continents n'ayant pas forcément accompli tout ou partie de leurs études en Europe. La première de ces théologies contextuelles, selon la formule consacrée, fut dans les années 1960, la théologie latino-américaine, la fameuse théologie de la libération, suivie quelques années plus tard des premiers essais de théologie issus de l'Asie et de l'Afrique<sup>1</sup>. Les dernières nées nous viennent de l'océan Pacifique. Non que cette région du monde accuserait un certain retard par rapport aux autres continents, mais parce l'oralité étant plus pratiquée ici qu'ailleurs, les travaux écrits issus du « continent liquide » sont plus rares et moins connus, surtout en français.

C'est tout le mérite du livre que Gilles Vidal consacre aux théologies contextuelles du Pacifique, plus précisément de la partie Sud du continent, la Polynésie (*Ma'ohi*) et la Mélanésie (*Kanak*). C'est un livre original fondé sur une très abondante littérature dont une grande partie en

---

1. Par exemple en Asie, la *Minjung theology* en Corée ou en Afrique, la « théologie de la reconstruction ».

anglais traduite par ses soins, et sur une connaissance inédite des théologies contextuelles du Pacifique-Sud. Comme Gilles Vidal le rappelle dans son introduction, son activité professionnelle l'a conduit sur son terrain d'étude, puisqu'à deux reprises entre 1988 et 1990, puis entre 2003 et 2007, il a été enseignant dans les îles Loyauté, de français à Maré puis de théologie à Lifou. C'est au cours de ces séjours qu'il a commencé à s'intéresser aux théologies contextuelles dans cette région, intérêt concrétisé en 1999 par un mémoire de diplôme en théologie intitulé *Le Collège Théologique du Pacifique de Suva à Fidji* présentée à l'Institut protestant de théologie – Faculté de Montpellier. Puis à quatre reprises, Gilles Vidal a conduit des recherches dans cet institut de théologie de Fidji ainsi que dans d'autres, à Samoa, à Tahiti, en Australie, à la bibliothèque de la ville de Wellington en Nouvelle Zélande et à celle du *St. John's College* d'Auckland où se trouvent les archives de la mission anglicane. Le présent livre est une version adaptée d'une thèse de doctorat en histoire contemporaine et en théologie protestante soutenue à l'Université Paul-Valéry de Montpellier en 2011, *Les théologies contextuelles dans le Pacifique Sud au XX<sup>e</sup> siècle. Analyse des conditions de production d'un discours religieux en situation*, qui a reçu la plus haute mention.

Ce travail se rattache aux études postcoloniales et postmissionnaires dans lesquelles le concept de contextualisation est central. Forgé dans les années 1970 dans le cadre du *Theological Ecumenical Funds* du Conseil œcuménique des Églises, ce concept s'est imposé au moment où la majorité des théologiens constituant ce groupe passait des mains des théologiens du Nord à ceux du Sud. Dans la première partie de l'ouvrage, autour des trois figures emblématiques de Sione Amanaki Havea, Sevati Tuwere et Ama Amamele Tofeano, l'auteur propose de repérer comment a émergé, chez des théologiens du Pacifique formés aux traditions théologiques méthodiste, réformée, congrégationaliste héritées de la mission, cette approche théologique nouvelle. Elle succède à celle d'indigénisation qui avait eu cours dans la dernière phase de la période coloniale. Ces trois figures représentent chacune une décennie de la contextualisation. Dans les années 1970, Havea illustre le temps de l'hésitation tant les tensions étaient fortes entre un passé idéalisé et un présent de crise, et entre « une voie du Pacifique », la *Pacific Way* en tout début d'élaboration, et la persistance des schèmes occidentaux. Dans les années 1980, Tuwere incarne le temps de l'affirmation identitaire de la *Pacific Theology*. Dans les années 1990, Tofeano représente l'élaboration du paradigme d'une éco-théologie qui serait la voie propre au Pacifique-Sud. Il s'agit donc de théologies locales, autrement désignées « théologies du génitif », comme il en émerge partout ailleurs, car jamais, ces théologies ne se détachent de leur contexte, ce qui peut nous les rendre étrangères. Mais Gilles Vidal s'attache à montrer qu'elles peuvent prendre rang dans « une chaîne de

théologies locales » (Robert Schreiter), aux côtés des théologies occidentales, à condition qu'ici comme ailleurs, elles veuillent bien dialoguer entre elles.

Autour de ces trois figures emblématiques, Gilles Vidal va convoquer d'autres figures moins connues de l'espace théologique du Pacifique-Sud. C'est la deuxième partie de l'ouvrage, la plus originale où il essaie d'ordonner sur un axe théologico-anthropologique des discours et des pratiques issus des religions traditionnelles océaniques susceptibles de s'articuler sur les discours et les pratiques de la religion chrétienne survenus à l'époque missionnaire. L'auteur a recueilli ces éléments chez des pasteurs de terrain et leurs collègues responsables à d'autres niveaux institutionnels, chez des enseignants et des formateurs, en bref dans un vivier de personnes et de ressources qui s'inscrivent toutes dans l'espace lettré et acculturé du premier christianisme océanien. Gilles Vidal note en conclusion de son livre que des études consacrées aux nouveaux christianismes devraient permettre d'explorer d'autres champs théologiques océaniques complémentaires au sien, plus récents, moins élaborés intellectuellement, moins soutenus institutionnellement, mais plus populaires et plus spontanées, et prenant place aujourd'hui sur « le marché des bien de salut » selon l'expression des sociologues.

Le lecteur sera sans doute frappé par le fait que, d'une manière générale à quelques exceptions près, les théologiens contextuels postulent sans difficulté une continuité et une correspondance entre les anciennes et les nouvelles croyances, continuité et correspondance qui leur permettent de procéder à une appropriation de la nouvelle religion. Gilles Vidal n'est cependant pas dupe du caractère construit de ces articulations, car en plusieurs passages il montre, en s'appuyant sur les propos de quelques contestataires, qu'on ne peut pas, sans autre procès, agencer des systèmes religieux dans une sorte de synthèse harmonisante. Par exemple la critique adressée à Havea par Palu, qualifiée « d'exécution en règle », souligne de réels problèmes que Gilles Vidal résume ainsi : « Dans cette manière de faire de la théologie, la norme scripturaire se fait supplanter par la norme culturelle qui permet aux théologiens de réinterpréter l'enseignement chrétien dans un sens compatible avec leurs représentations ». Aussi le lecteur est-il en droit de se demander en quoi cette contextualisation se différencie d'une entreprise d'idéalisation/idéologisation de la culture océanienne ? Autant les missionnaires de la période pré-coloniale et coloniale s'étaient inscrits dans un rapport de tension et de discontinuité entre la culture qu'ils découvraient et la religion qu'ils apportaient, autant les théologiens contextualisateurs semblent s'inscrire non seulement dans un rapport de synthèse, d'harmonie, et de continuité entre culture et religion, mais encore d'antécédence : le Dieu chrétien serait déjà là dans la culture océanienne avant son annonce par les

nouveaux missionnaires, ceux-ci n'auraient alors qu'à procéder à sa révélation. Cette posture théologique intéressante mais quelque peu déroutante, certes tenue ailleurs et en d'autres temps, fait-elle vraiment droit au travail théologique introduisant nécessairement dans la culture des éléments d'altérité chrétienne ?

Toutes ces questions sont reprises dans la troisième partie du livre qui dépasse le cadre océanien et qui est consacrée à l'étude de la contextualisation de la théologie sur un plan théorique dans une perspective œcuménique et mondiale. Elle montre que cette théologie est interdisciplinaire, accordant une place privilégiée aux sciences humaines, notamment du langage, car elle est requise de prouver la « traduisibilité » (Lamin Sanneh) du christianisme dans des catégories autres que celles de l'Occident dans lesquelles il s'était coulé avant que l'expérience missionnaire ne le conduise dans des mondes différents.

Le lecteur sera encore sans doute aussi frappé par le fait que, dans la rencontre des identités culturelles et religieuses, endogènes océaniennes et exogènes occidentales, la tendance de la théologie contextuelle est plutôt d'évangéliser certains rites traditionnels comme la cérémonies du kava, que de « culturaliser » les rites chrétiens, la liturgie des cultes chrétiens par exemple demeurant souvent conservatrice dans la ligne de l'héritage des missionnaires. Il y a bien, comme Gilles Vidal le montre, des liturgies expérimentales qui introduisent des gestes coutumiers dans les cultes chrétiens, mais cela reste marginal et correspond à des manifestations exceptionnelles communes au terme desquelles chacun, rentrant dans sa communauté, retrouve le cours classique de son culte. Même le changement des espèces de la cène en Mélanésie et en Polynésie – prendre du coco au lieu du pain par exemple – joue dans l'Océanie protestante sur un registre culturel et identitaire, alors que dans d'autres aires, africaine catholique par exemple, la question a été posée en termes dogmatiques<sup>2</sup>.

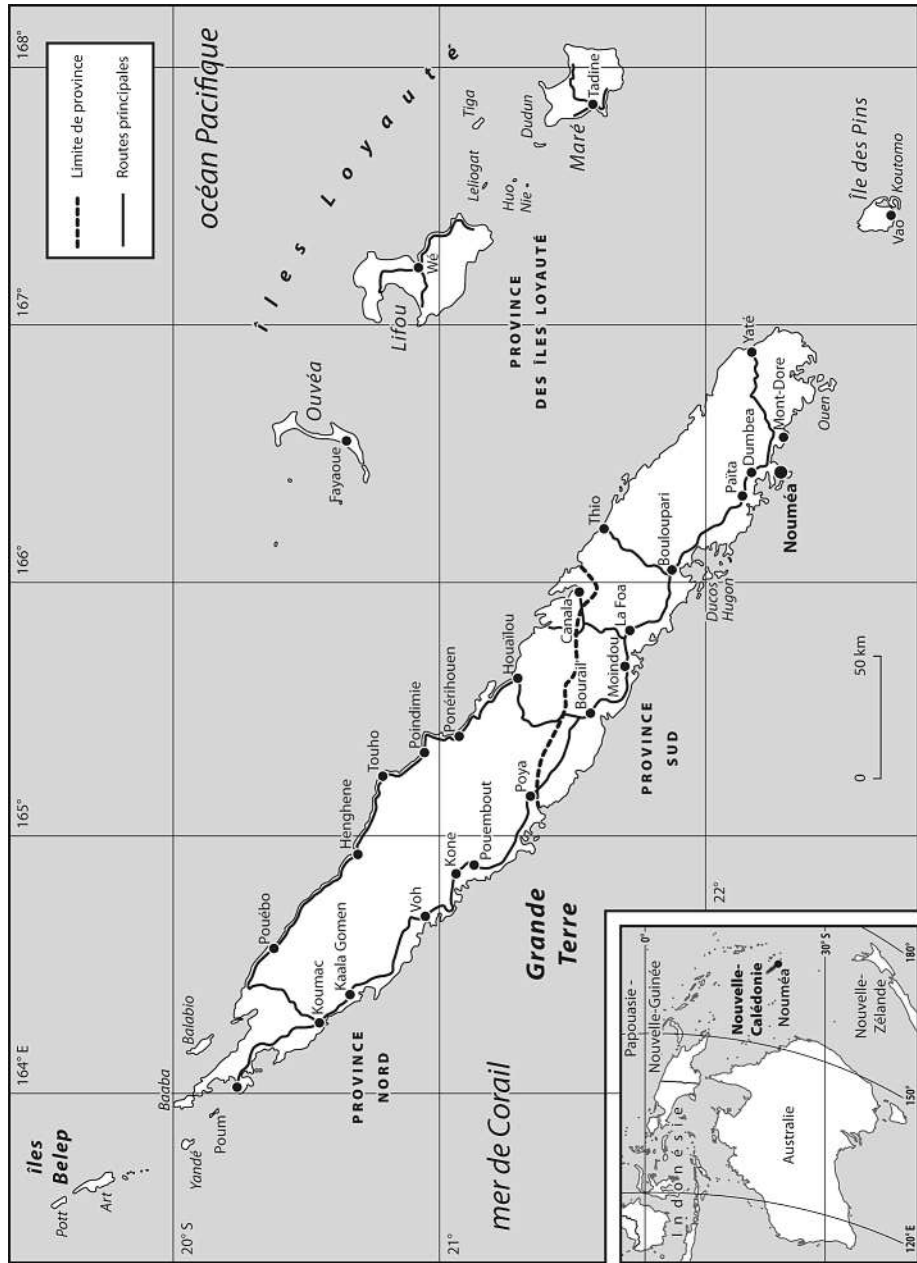
Il ne faut pas se hâter, comme souvent on est prompt à le faire depuis l'Occident, de critiquer le conformisme socio-religieux et le risque de syncrétisme culturel que courent ces théologies du Pacifique. Ne convient-il pas à ce propos de se souvenir que longtemps les théologies chrétiennes en Occident ont été élaborées par les élites et ont été le support de l'ordre social et politique et qu'aucune de ces théologies ne s'est totalement extraite de la culture ambiante ? Mais, elles ont régulièrement été secouées par des courant réformateurs dans la veine prophétique... Dans la recherche identitaire et les élaborations socio-politiques des sociétés contemporaines du Pacifique Sud, le christianisme protestant joue un rôle idéologique incontestable. Ici comme ailleurs, il contribue à

---

2. Cf. René Jaouen, *L'eucharistie du mil. Langage d'un peuple, expression de la foi*, Paris, Karthala, 1995.

la configuration de ces sociétés mais nourrit également les reconfigurations contestataires. Ce qui est important, et que montre avec force le livre de Gilles Vidal, c'est la vivacité de ce christianisme du Pacifique Sud, dont il est utile et nécessaire d'entendre aujourd'hui la voix, non pour suivre sa voie, mais pour se convaincre définitivement que le christianisme se pense et se vit partout dans le monde de manière originale et pertinente.

Jean-François Zorn,  
professeur émérite d'histoire du christianisme  
à l'époque contemporaine  
de l'Institut Protestant de Théologie,  
chercheur associé de l'Université Paul-Valéry – Montpellier 3.



La Nouvelle-Calédonie

# Introduction

*Pasefika, Pasefika...* cet hymne a résonné et résonne encore dans bien des temples du Pacifique insulaire. Il est souvent choisi lors des cultes se tenant dans la chapelle en bois du *Pacific Theological College (PTC)* ou Collège théologique du Pacifique, l'institut supérieur de formation des Églises protestantes du Pacifique basé à Suva, la capitale des Fidji. Le cantique mentionne de superbes plages coralliennes, des récifs vrombissants, la puissante baleine et le magnifique ciel étoilé qui se déploie à l'infini, autant de merveilles de la création attribuées à Dieu, le Dieu de la Bible<sup>1</sup>. Dans cette chapelle, entourée de gazon à l'anglaise impeccable et de bâtiments de style européen ou polynésien se trouvent de magnifiques nattes tressées, une belle tenture en *tapa*<sup>2</sup> et, en guise de baptistère, un gros coquillage appelé communément ... bénitier ! Ce campus est un véritable concentré d'Océanie, avec, comme il se doit, un superbe terrain de rugby où se côtoient dans la vie académique et la vie communautaire Papous et Salomoniens, kanak de Nouvelle-Calédonie ou du Vanuatu, habitants de Kiribati ou d'autres îles micronésiennes, Fidjiens, Tongiens, Samoans et autres Polynésiens de Polynésie française ou des îles Cook.

Cependant, au-delà de la magnifique polyphonie des chœurs d'Église et des objets culturels décoratifs, les bâtiments administratifs datant des années 1960 de style « béton européen fonctionnel » dénotent quelque peu. Il y a comme un hiatus. Surtout que le mot *Pasefika* est un néologisme, compris de toutes les langues insulaires ou presque, n'existant véritablement dans aucune. Au fond, cet endroit et ce chant sont peut-être à eux seuls une métaphore de l'enseignement qui est prodigué à l'intérieur de ces murs : une théologie protestante océanienne contemporaine, mêlant influences exogènes et revendications culturelles spécifiques, un discours empreint à la fois de modernité et de tradition.

---

1. Voir le texte en annexe 3.

2. Le *tapa* ou *masi* à Fidji est un tissu végétal obtenu à partir de la fibre d'écorces de certains arbres, macérée, traitée au battoir et superposée en couches. Richement peints, les *tapa* servent encore de nos jours de vêtements cérémoniels.

Une première visite du *College* en 1990, alors que ma famille et moi-même résidions depuis trois ans à Maré en Nouvelle-Calédonie, avait déclenché le désir d'une recherche sur la théologie dans le Pacifique, une théologie ancrée dans une ferveur religieuse extraordinaire. Ce projet put se concrétiser au cours de plusieurs séjours successifs dans la région, en 1998, puis de 2003 à 2007 avec une collecte de nombreuses sources afin d'élargir considérablement notre documentation, en particulier lors de déplacements à Fidji, Samoa et Tahiti.

L'objectif de cet ouvrage, destiné à un public francophone, est de présenter et d'analyser ce discours religieux si particulier, cette théologie dite « contextuelle » car produite dans un milieu, un contexte particulier : le Pacifique insulaire dans le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle. Les difficultés d'une telle entreprise sont essentiellement de trois ordres : l'étendue géographique du champ, le choix et la nature des sources étudiées et le caractère interdisciplinaire de l'analyse ayant à traiter simultanément de théologie et d'anthropologie, ce dernier point influant naturellement sur les choix méthodologiques à opérer. Il convient donc d'examiner ces deux points avant de dévoiler le déroulement de cette étude.

### L'étendue de la recherche

Comment circonscrire la théologie océanienne contemporaine ? Compte tenu de la taille du Pacifique et du nombre de ses territoires, il est évident que l'approche proposée ici ne saurait être exhaustive. Deux restrictions principales se sont imposées : d'une part, elle se limite au Pacifique insulaire, excluant d'emblée l'Australie et la Nouvelle-Zélande<sup>3</sup>. D'autre part, à l'intérieur du Pacifique insulaire, la Papouasie-Nouvelle-Guinée, avec ses six millions d'habitants, fait à elle seule figure de géant et mériterait certainement une étude spécifique. Sur le plan de l'enseignement de la théologie, ce pays, associé aux Iles Salomon et au Vanuatu,

---

3. Il existe une théologie contextuelle peu étudiée en milieu francophone concernant aussi bien les Maoris de Nouvelle-Zélande que les Aborigènes australiens. A titre d'exemples, *The College of St John the Evangelist*, plus connu sous le nom de *St John's College*, institution fondée par les Anglicans au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle initialement située à Norfolk, puis déplacée à Auckland, regroupe plusieurs Instituts théologiques dont l'un est maori : *Te Rau Kahikatea*. Citons aussi pour l'île du Sud le *Centre for Contextual Theology*, dépendant du *Knox College* à Dunedin. En Australie, une commission du Conseil National des Églises en Australie (NCCA) est plus spécialement chargée de la réflexion sur l'Évangile et la culture aborigène, il s'agit de *The National Aboriginal and Torres Strait Islander Ecumenical Commission (NATSIEC)*.

dispose en effet de sa propre association d'instituts de théologie, la *Melanesian Association of Theological Schools* (MATS)<sup>4</sup> faisant paraître épisodiquement quelques publications. Cette aire géographique difficile d'accès constitue un champ d'étude en soi, c'est pourquoi seules quelques brèves incursions dans ce terrain seront proposées dans cet ouvrage.

### Les sources étudiées

Ajoutons à cela le fait que délimiter un corpus de textes théologiques émanant de l'ensemble du Pacifique est déjà en soi problématique pour au moins deux raisons.

Premièrement, le discours théologique océanien s'insère dans une culture encore fortement marquée par l'oralité et par le plurilinguisme. Le travail d'analyse de textes écrits, en anglais ou en français, constitue donc un facteur incitant à l'humilité dans la prétention à vouloir donner une vue d'ensemble de toute la théologie contextuelle océanienne. Le cas le plus sensible étant ici vraisemblablement la théologie contextuelle en Polynésie française presque exclusivement rédigée en tahitien. Les analyses proposées ici dépendront par conséquent de travaux réalisés par des chercheurs bilingues, ou à tout le moins bons connaisseurs de la langue.

Deuxièmement, la nature des textes étudiés se caractérise elle aussi par une certaine hétérogénéité : on aura recours aussi bien à des ouvrages qu'à des articles, à des comptes rendus et des rapports officiels qu'à des prédications ou des poèmes, à des interviews publiées ou recueillies dans des notes personnelles, sans oublier les dissertations, mémoires ou thèses. Ces derniers documents peuvent sans doute légitimement faire l'objet de critiques : de tels travaux académiques ne sont-ils pas de simples exercices de style, passages obligés pour l'obtention de diplômes, donc peu propices à l'originalité et à la prise de risque intellectuelle ? Ne reflètent-ils pas davantage les préoccupations théologiques des professeurs qui les ont dirigés que celle des étudiants qui les écrivent ? Sans doute. Mais, pourra-t-on tout aussi légitimement objecter, ils ne sont pas *que* cela. Deux arguments principaux plaident en leur faveur : tout d'abord, ils sont le fait d'hommes et de femmes ayant déjà accompli un cursus académique dans leur île d'origine, ayant eu la plupart du temps déjà l'expérience d'un ministère pastoral leur permettant vraisemblablement d'être moins facilement influençables qu'il n'y

---

4. Association des Instituts de théologie de Mélanésie.

paraît, surtout vis-à-vis de professeurs originaires d'autres îles et peut-être d'une autre dénomination<sup>5</sup>. Ensuite d'un point de vue strictement historique, ces travaux constituent une source comme une autre et ne sauraient être discrédités *a priori* du seul fait de leur nature. Il se peut que ce discours apparaisse comme bridé ou comme la simple copie de la pensée d'un autre, mais encore faut-il le démontrer, et pour cela, l'étudier...

### La méthodologie suivie

Justement, comment procéder à une telle étude face à un tel objet : un discours religieux, théologique, donc plutôt de facture théorique, mais portant également sur la culture de ces îles ? Disons-le d'emblée, il ne s'agit pas de tenir ici des propos et de fournir des jugements normatifs sur la théologie océanienne. Autrement dit, nous n'adopterons pas la voie d'une approche dogmatique de notre objet d'étude dont la tâche serait d'en évaluer la validité par rapport à une vérité révélée, absolue et irréfragable. Ceci étant posé, nous devons forcément faire appel à des notions (trinité, incarnation, rédemption, etc.) appartenant au champ particulier de la théologie chrétienne. Nous ne pourrions donc éviter d'écrire en qualité de théologien, pour lequel ces notions sont en principe familières.

D'un autre côté, la théologie contextuelle océanienne tient elle-même, comme nous le verrons, son propre discours sur la culture océanienne, de sorte que le champ de la recherche se déplace naturellement vers l'anthropologie et plus particulièrement l'anthropologie religieuse. Rappelons, très schématiquement, que cette discipline se charge d'étudier les rites, croyances, symboles, le sacré et autres manifestations de la religion comprise comme une production de la culture dans sa diversité. Selon l'anthropologue Claude Rivière : « elle ne s'enferme ni dans l'Antiquité, ni dans le tiers-monde et s'intéresse aussi bien aux rites népalais qu'aux mythes papous, aux chamanes de Sibérie qu'aux exorcistes de Bretagne »<sup>6</sup>. La religion a par conséquent quelque chose à dire sur le sens de l'existence humaine et la tâche herméneutique de l'anthropologue consiste à en dégager les grandes lignes.

Parallèlement à cette discipline, s'est également forgée la sociologie religieuse dans laquelle les éléments ci-dessus se trouvent appréhendés dans une conception de la religion un peu différente puisqu'elle est alors

---

5. Le *PTC* est interdénominationnel, c'est-à-dire qu'il accueille des étudiants et des professeurs méthodistes, presbytériens, anglicans, etc.

6. Claude RIVIÈRE, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 7.

considérée comme une production sociale avant d'être culturelle. Pour le sociologue américain Michael J. Jackson, « la religion *in se* est le groupe social observable, créé en réponse à l'initiative divine : l'Église, la secte, la communauté religieuse. La religion est subdivisée dans les éléments du groupe social : les laïcs, les pratiquants, les catéchumènes »<sup>7</sup>. On s'intéresse ici aux acteurs religieux et à l'effet de leur action sur les autres sphères sociales telles que la politique ou l'économie que l'on va distinguer en « champs distincts » selon la terminologie de Pierre Bourdieu<sup>8</sup>. Outre que ces deux disciplines traitent du même objet, la religion, elles ont également à faire face à une problématique commune : la question du changement. Quelles sont les causes des mutations religieuses, voire de la disparition de certaines religions ? Et si l'on rapporte la question au christianisme, quel rôle peut-il jouer dans ce changement, en est-il l'initiateur ou au contraire s'y oppose-t-il frontalement ? Ainsi, que l'on considère la religion comme un produit culturel ou comme un produit social, cette problématique de fond demeure car le changement religieux observable sera de toute façon à la fois social et culturel. C'est la raison pour laquelle nous privilégierons dans cette thèse, un point de vue socioanthropologique, c'est-à-dire dans lequel le discours religieux n'est enfermé ni dans une conception proprement culturelle, ni dans une conception purement sociale, mais dans l'interaction des deux. Rivière résume bien cette position lorsqu'il affirme :

[...] il faut absolument dépoussiérer une ancienne anthropologie des religions aux problématiques fort contestées depuis que les religions dites traditionnelles et ethniques en péril se confrontent aux religions universalistes partout dans le monde, que se produisent des échanges, des influences [...] La recomposition du religieux ne s'effectue pas en vase clos. Notre approche se veut modernisante, comparative et critique, elle prétend aussi défier quelques cloisonnements disciplinaires<sup>9</sup>.

Ainsi lorsque le discours théologique océanien traitera de la culture, et que nous serons amenés à l'analyser, nous écrirons cette fois en qualité de socio-anthropologue religieux, tentant non seulement d'interpréter le sens de ce discours et d'en définir une cohérence interne, mais aussi d'en observer les effets sociaux à la fois chez ceux qui le tiennent et chez ceux qui sont censés le recevoir.

---

7. Michael James JACKSON, *The Sociology of Religion. Theory and Practice*, Londres / Sydney, Batsford, 1974, p. 21.

8. Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, 12-3, 1971, p. 295-334.

9. Claude RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 6.

Cette présentation épistémologique ne serait pas complète si l'on omettait de convoquer l'histoire comme troisième discipline, capable de créer du lien entre le théologien et le socio-anthropologue, et à laquelle nous recourons tout au long notre étude. Il s'agira en effet non seulement de confronter les textes aux événements durant le dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle et de proposer une périodisation du discours théologique contextuel océanien, mais il est également nécessaire d'établir des filiations et des généalogies des concepts qui s'en dégagent. De même, les conceptualisations de la culture évoluent et s'insèrent dans des traditions philosophiques que nous ne pouvons ignorer en tant qu'objets de connaissance scientifique.

En résumé notre propos est donc d'exposer de la manière la plus objective possible la pensée théologique protestante océanienne, contextuelle et contemporaine, de tâcher de montrer, à l'aide de la rhétorique, les mécanismes de ce discours, d'évaluer son contenu tant sur un plan théologique qu'anthropologique, d'établir si possible la genèse de ses raisonnements grâce à l'enquête historique et d'examiner ses effets sur les sociétés impliquées dans une perspective sociologique. À l'intérieur du champ théologique, ce positionnement interdisciplinaire n'est pas inconnu. En effet, la missiologie en tant que discipline autonome, se situe précisément à cette intersection des savoirs historiques, dogmatiques, pratiques et socioanthropologiques. Comme le relève Jean-François Zorn : « Plusieurs [...] entrecroisements de la missiologie avec d'autres sciences humaines (économie, politologie, sociologie, médiologie, médecine, etc.) et avec d'autres disciplines théologiques doivent être repérés et fondés dans le cadre d'un programme universitaire d'enseignement et de recherche de cette discipline »<sup>10</sup>. La présente recherche entend s'inscrire pleinement dans ce cadre-là. Une précision encore : lorsque nous évoquons ici la théologie protestante océanienne, nous n'incluons pas la production des autres Églises ou instituts de théologie appartenant à la mouvance dite « évangélique », pentecôtiste ou relevant des « nouveaux mouvements religieux » présents dans la région<sup>11</sup>.

---

10. Jean-François ZORN, *La missiologie. Emergence d'une discipline théologique*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 111.

11. Cf. Manfred ERNST éd., *Globalization and the Re-shaping of Christianity in the Pacific Islands*, Suva, PTC, 2006.

## **Le parcours proposé**

Cette étude se déroulera en trois étapes. Dans les deux premières parties, nous souhaitons donner un aperçu aussi large que possible de la théologie contextuelle dans le Pacifique. Pour cela, nous avons privilégié deux approches méthodologiques un peu différentes.

La première partie est consacrée à l'émergence et à l'évolution de ce discours théologique dans une perspective diachronique. Nous avons pour cela sélectionné trois théologiens que nous considérons comme emblématiques de cette théologie pour plusieurs raisons. Les deux premiers, le Tongien Sione 'Amanaki Havea et le Fidjien Sevatia Tuware, peuvent être considérés comme des figures de proue par leur charisme au sein des instances œcuméniques régionales ou de leur pays, la durée de leur enseignement, le fait qu'ils comptent parmi les théologiens les plus cités de la génération qui les suit. Nous avons également retenu le Samoan Ama' Amalele Tofaono à cause de l'ampleur de sa thèse de doctorat qui nous semble marquer une nouvelle étape dans la production théologique du Pacifique.

La deuxième partie adopte une perspective différente car elle se propose de donner un aperçu synchronique des différents thèmes abordés, comme un panorama. Nous avons pour cela élaboré une grille typologique permettant d'ordonner ces différents thèmes selon un axe allant du théologique à l'anthropologique. Les symboles culturels traditionnels - ou présentés comme tels - dont nous verrons qu'ils sont bien souvent utilisés par les auteurs de manière transversale, occuperont une place centrale dans cette partie de l'analyse qui se développe en quatre chapitres correspondant à quatre types de discours. À la fin de chacun de ces chapitres, conformément aux considérations de méthode que nous avons formulées plus haut, nous proposons une double évaluation, théologique et socio-anthropologique.

La troisième partie de cet ouvrage dépasse à proprement parler le champ de l'Océanie. Néanmoins, les problématiques abordées, telles que la conception de la culture ou le syncrétisme, s'adossent aux observations que nous aurons pu faire dans les deux parties précédentes. Se situant toujours dans l'esprit interdisciplinaire que nous avons posé préalablement, cette dernière section est consacrée aux conditions de production d'une théologie contextuelle en général. Elle se fait largement l'écho de la recherche missiologique notamment américaine et élargit également la réflexion à une dimension plus variée du christianisme puisqu'elle se réfère à des modèles issus du catholicisme et du protestantisme évangélique. Le premier chapitre fera l'historique de l'apparition des termes d'inculturation et de contextualisation dans la littérature théologique. Puis

nous nous focaliserons sur la notion de contexte induite par ce terme de théologie contextuelle. Nous verrons à cette occasion que plusieurs typologies sont disponibles pour appréhender le discours théologique. Enfin, nous tenterons d'identifier les caractéristiques principales de la contextualisation de la théologie en tant que processus. Seront en outre envisagées les questions du rapport de la théologie aux Écritures, celle des conceptions de la culture sous-jacentes à telle théologie, ainsi que celle du syncrétisme et du dialogue inter théologique.

Enfin, dans le souci de mieux rendre accessible cette théologie contextuelle propre au Pacifique, toutes les sources citées en anglais, et plus rarement en allemand, ont été traduites en français par nos soins, sauf mention contraire. On trouvera aussi au fil du texte ou dans les annexes quelques documents iconographiques susceptibles de venir en aide à un lecteur parfois peu familier de la culture océanienne, mais dont on espère qu'il trouvera, dans les pages qui suivent, l'envie d'approfondir sa connaissance sur ces îles, ces hommes et ces femmes, et leur conception du divin.

## **PREMIÈRE PARTIE**

De l'émergence à la reconnaissance.  
Trois figures de proue de la théologie océanienne  
des années 1970 aux années 2000 :  
Sione 'Amanaki Havea, Sevati Ilaitia Tuwere,  
Ama' Amalele Tofaeono.

La théologie protestante contemporaine dans le Pacifique insulaire prend véritablement son essor au début des années 1960, lors de la création de la Conférence des Églises du Pacifique (*Pacific Conference of Churches – PCC*) initiée par la conférence de Malua (Samoa) en 1961 et l'inauguration du *Pacific College of Theology (PTC)* en 1966 à Suva.

La transformation d'Églises dépendant de Sociétés des Missions occidentales en Églises autochtones autonomes a placé ces dernières devant la nécessité d'innover dans le domaine de la réflexion théologique et ses corollaires : liturgie, catéchèse, hymnologie... Dès le début, cette recherche s'est voulue œcuménique comme en témoigne la vision novatrice des premiers dirigeants du *PTC* dont l'intention était clairement de créer un « Bossey du Pacifique<sup>1</sup> ».

La critique des modèles missionnaires importés est en ces temps-là encore timide, mais les mémoires des premiers étudiants de ce centre de formation supérieure témoignaient déjà clairement de la recherche d'une pertinence du discours théologique par rapport à leur culture.

La démarche consistant à organiser une réflexion théologique à partir de la culture est généralement désignée dans la littérature missiologique sous le vocable de « contextualisation », terme plutôt usité en milieu protestant ou d'inculturation, terme plutôt employé en milieu catholique romain<sup>2</sup>.

Les trois figures de proue que nous avons retenues pour aborder l'émergence et l'évolution d'une théologie spécifiquement pensée à partir de la culture océanienne sont issues du milieu protestant anglophone. Tous appartiennent à des Églises d'obédience méthodiste issues directement des anciennes Sociétés des Missions à l'œuvre depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. Chacun d'entre eux appartient cependant à une aire géographique différente : Tonga pour Sione 'Amanaki, Havea, Fidji pour Ilaitia Sevati Tuwere et Samoa pour Ama' Amalele Tofaeono. Leur prédication et leur enseignement ont eu – et continuent d'avoir – un impact significatif sur la pensée protestante contemporaine.

Chaque théologien sera présenté selon le même ordre : après une esquisse de sa théologie, nous en proposons une évaluation suivie de remarques conclusives d'ordre missiologique, c'est-à-dire *grosso modo* aussi bien théologique qu'historique. Il s'agit de repérer les innovations et les transformations opérées par rapport à la théologie issue des missions dont ils héritent. Enfin, un chapitre conclusif tâchera de proposer une périodisation de la contextualisation de la théologie dans le Pacifique depuis ces trente dernières années.

\*\*\*

---

1. L'expression est du premier directeur, Georges Knight. « Bossey » est le nom d'un Institut de théologie œcuménique créé dans la banlieue de Genève, sous l'égide du Conseil œcuménique des Églises, en 1946.

2. Voir Jean-François ZORN, « La contextualisation : un concept théologique ? », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 77, 1997, p. 171-189.

# 1

## Sione ‘Amanaki Havea

Bien qu’ayant finalement peu écrit lui-même, Sione ‘Amanaki Havea est sans doute le théologien qui aura eu le plus d’influence dans l’émergence d’une théologie proprement océanienne, notamment grâce à son long ministère d’enseignement et à son rôle de délégué dans les instances ecclésiastiques régionales et internationales. Précurseur, il l’est à peu près dans tous les domaines comme le souligne le pasteur Tevita Puloka dans sa notice nécrologique : premier président élu de son Église, la *Free Wesleyan Church of Tonga*, premier directeur tongien du Collège théologique Sia’atoutai, premier président du Conseil national des Églises de Tonga, premier directeur océanien du *PTC*, etc.

### L’homme d’Église et le théologien

Havea est né sur l’île de Vava’u à Tonga en 1922 dans une famille de pasteurs. Après de brillantes études secondaires, il entre en 1940 au collège Tupou, institut de formation théologique réputé, basé sur l’île principale de Tongatapu. Cette institution se caractérise par des standards académiques élevés, dans la plus pure tradition britannique initiée au siècle précédent par James Egan Moulton.

En 1941, il participe à une tournée d’évangélisation en Australie organisée par la *Methodist Missionary Society (MMS)* avec une autre grande figure de l’Église dans le Pacifique, le pasteur fidjien Setareki A. Tuilovoni. La guerre du Pacifique qui vient d’éclater les empêche de rentrer chez eux et la tournée de prédication et d’évangélisation est poursuivie en 1942. Selon Havea lui-même, c’est au cours de ce Noël 1941-1942 passé avec son compagnon Setareki que naît la conviction profonde de la nécessité d’une collaboration vraiment œcuménique entre leurs Églises sous une direction indigène. De son mariage avec Etina

Fe'aomoetua Finau en 1947 naîtront sept enfants dont trois deviendront pasteurs et professeurs de théologie, à Fidji et en Australie.

Ces années 40 sont marquées par la forte présence américaine dans le Pacifique. Dès leur entrée en guerre, fin 1941, les Américains font de Tonga un gigantesque hôpital destiné à soigner les blessés de la guerre du Pacifique. Comme dans de nombreuses îles de la région à la même époque, la modernité, sous les traits des *GIs* et de leur imposante logistique et technologie, heurte de plein fouet des sociétés qui, jusque-là, en avaient été largement épargnées. C'est pourquoi, peu de temps après ce déferlement américain, il n'est guère surprenant de voir les premières élites de pays comme Tonga s'envoler pour les États-Unis ou l'Australie pour compléter leur formation.

De 1952 à 1955, Havea suit donc des études de théologie dans le New Jersey, à l'Université de Drew, d'où il revient, titulaire d'une licence en théologie. C'est au cours de ce séjour américain qu'il sera désigné comme délégué officiel de l'Église méthodiste en Australasie à la deuxième assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Églises (COE) d'Evanston, un premier contact avec l'œcuménisme mondial.

De retour à Tonga, il commence une carrière importante dans l'enseignement, au collège Tupou tout d'abord, puis, en 1968 comme directeur du Collège théologique de Sia'atoutai. En 1958, l'Université de Tokyo lui décerne le titre de Docteur *Honoris Causa* pour son ministère d'enseignant et de pasteur. Parallèlement, il est élu secrétaire général de la *Free Wesleyan Church of Tonga* avant d'en devenir le président de 1971 à 1977. Il assume également la fonction de chapelain du roi. À la même époque, de 1971-1976, il est élu au Bureau du Conseil Méthodiste Mondial (*World Methodist Council*). En 1977, il est proposé comme doyen du *PTC* à Fidji, poste qu'il occupera jusqu'en 1982. Il fait aussi partie de la délégation du *PCC* à la 6<sup>e</sup> assemblée mondiale du COE à Vancouver en 1983. Ces riches années, marquées par le bouillonnement théologique propre aux pays du tiers-monde en voie de décolonisation, seront malheureusement marquées par le décès subit de son épouse Etina, un an seulement après l'arrivée du couple à Fidji.

Puis Havea se retire de la scène théologique régionale mais reste engagé à Tonga puisqu'il effectue un deuxième mandat comme président de son Église de 1982 à 1992 où il prend effectivement sa retraite. Sa dernière œuvre qui, par certains côtés, symbolise à elle seule son désir profond d'une théologie au service du peuple, sera de superviser la traduction de la Bible en tongien courant<sup>1</sup>. Peu de temps avant sa mort, en

---

1. Comme d'autres langues océaniques, le tongien comporte plusieurs niveaux de langue dont un uniquement réservé à la Cour et aux échanges cérémoniels. Bien souvent, les premières traductions de la Bible par les missionnaires dans les langues

octobre 2000, il aura encore la joie de présenter officiellement au roi de Tonga et à l'Église la nouvelle traduction des quatre évangiles, premiers fruits du travail de son équipe de traducteurs.

L'historien John Garrett voit en lui « la figure éminente du méthodisme tongien de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle » :

Un homme corpulent, incarnant l'image d'un chef telle que la conçoivent les Tongiens pour leurs *faifikau* (ministres), reconnu pour sa sagesse pendant son ministère de président de l'Église et de chapelain du roi. Le président est celui qui interprète l'Évangile et les lois de l'Église. À Tonga cette charge confère à celui qui l'exerce une autorité sacrée, une qualité dont Havea fit preuve avec assurance<sup>2</sup>.

## Une théologie se voulant radicalement nouvelle

### *Un constat d'échec*

Le point de départ de la réflexion théologique de Havea est le constat selon lequel le message évangélique reste étranger aux fidèles malgré plus d'un siècle de christianisation :

Voilà plus de 150 ans que l'Évangile a été enseigné dans le Pacifique et pourtant il est toujours considéré comme étranger par les gens. C'est vrai, il a sans doute été étranger parce que des missionnaires expatriés ont présenté l'enseignement évangélique comme une religion étrangère ; et comme c'est étranger, les gens imitent la conduite et les coutumes de ceux qui ont introduit l'Évangile<sup>3</sup>.

Reprenant une métaphore horticole du pasteur papou Leslie Boseto, il expose le même point de vue de la manière suivante : « Les missionnaires ont transplanté la foi occidentale dans un pot de fleurs théologique. Au

---

vernaculaires ont utilisé ce registre-là qui n'est plus parlé ni compris, parfois même à l'intérieur des familles royales elles-mêmes ! Cf. Jacques NICOLE, *Au pied de l'Écriture, la traduction de la Bible en tahitien*, Papeete, Haere Po No Tahiti, 1988.

2. John GARRETT, *Footsteps in the Sea : Christianity in Oceania to World War II*, Genève / Suva, COE / USP, 1992, p.386.

3. Sione A. HAVEA, « The Pacificness of Theology. An Address delivered at the Theological Club, Suva, October 11th, 1977 », Tapuscrit, [s.l.], [s.d.], p. 2. Consulté au PTC. Publié par la suite sous le titre corrigé « The Pacificness of Theology », *Mission Review*, 1977.

lieu de sortir la plante et de la placer dans le terroir, ils l'ont gardée en pot et nourrie dans un environnement et un climat occidental. Ce christianisme a été perçu et considéré comme étranger »<sup>4</sup>. Non sans humour, il montre comment cette transplantation s'est poursuivie, y compris après le départ des missionnaires occidentaux en citant les propos de Robert Barks : « la théologie est créée en Allemagne, corrigée en Angleterre et ignorée en Australie. Nous pourrions ajouter que, le temps qu'elle atteigne le Pacifique, elle est déjà largement blanchie ! »<sup>5</sup>

Il n'y a cependant pas que la forme ou la formulation théologique que Havea remet en cause. Il pointe également le fait que les problématiques de la théologie importée sont elles aussi étrangères aux préoccupations des habitants du Pacifique : « La plupart des théologiens européens, Bonhoeffer, Tillich, Barth ou Brunner ont été des victimes de la guerre. Leurs perspectives théologiques sont basées sur un arrière-plan de crise. Si l'on compare leurs perspectives aux nôtres, celles-ci sont profondément basées sur la notion de célébration »<sup>6</sup>.

Le constat est sans appel, l'Évangile, comme la théologie, sont selon lui triplement aliénés : à l'histoire, à travers l'aventure missionnaire ; à la culture, à travers le langage ; et à la géographie, à travers l'isolement du Pacifique. Comment lutter efficacement contre ces facteurs et inverser la tendance ? En se lançant, suggère Havea, dans une nouvelle phase de la christianisation que l'on pourrait qualifier d'appropriation populaire du message évangélique.

### *Plaidoyer pour une nouvelle herméneutique*

Pour que l'Évangile ne reste pas extérieur ou étranger à l'homme océanien, il est donc nécessaire de se doter de nouveaux moyens d'interprétations. L'adjectif qui revient le plus souvent dans les articles de Havea au sujet de la compréhension de l'Évangile est incontestablement *relevant* (pertinent). Comme nous l'avons vu, ce n'est pas le message lui-même qui est remis en cause, mais la manière dont sa transmission s'est opérée au cours de l'histoire missionnaire. La nouveauté proposée par Havea dans la réflexion théologique s'appuie justement sur l'ancienneté du message :

---

4. Sione A. HAVEA, « Christianity in the Pacific Context », in Sione Amanaki HAVEA et alii, *South Pacific Theology. Papers from the Consultation on Pacific Theology, Papua New Guinea, January 1986*, Oxford / Paramatta, Regnum Books / World Vision International South Pacific, 1987, p. 11.

5. Sione A. HAVEA, « The Pacificqueness of Theology », art. cit., p. 1.

6. Sione A. HAVEA, « Christianity in the Pacific Context », art. cit., p. 11.

Ce qui a besoin d'être établi c'est que *l'Évangile est autochtone*. Le caractère étranger de l'Évangile continuera tant qu'il n'y aura pas de changement dans notre attitude et notre compréhension.

Le christianisme et la théologie doivent s'enraciner dans notre propre sol et se baser sur des événements historiques. La faiblesse du caractère étranger de l'Évangile est qu'il devienne une connaissance de seconde main. Mais comment cette altérité (« étrangèreté ») peut-elle se transformer en Bonne Nouvelle de première main, enracinée et autochtone dans le Pacifique ?

En acceptant que la Bonne Nouvelle soit le message de Dieu délivré à tous les peuples de la terre, mis à leur disposition et devenu efficace. Quand le Christ fut crucifié, mort, enterré et ressuscité lors de la première Pâques, l'effectivité du salut née de ce grand événement est devenue disponible pour tous les peuples ; et le premier jour de Pentecôte, quand le Saint-Esprit est descendu sur les disciples à Jérusalem, cela signifiait que le pouvoir devenait disponible simultanément pour tous les peuples de la terre.

L'Évangile était déjà partout même si les peuples n'étaient pas conscients de sa présence. Quand les missionnaires sont arrivés dans le Pacifique, ils n'ont fait que communiquer la présence de l'Évangile qui était déjà là, déjà enraciné et qui avait grandi dans le terroir<sup>7</sup>.

Comprendre autrement les événements du passé pour mieux en percevoir les effets dans le présent, voilà la voie herméneutique proposée par Havea. Elle n'a rien à voir avec l'idée d'un retour à l'originel, à une pureté culturelle perdue du fait de la christianisation, mais à un changement de perspective qui fait de la théologie un outil d'analyse et non une réserve de dogmes. En affirmant que « l'Évangile est autochtone », il réduit de fait l'altérité radicale de celui-ci par rapport à toute culture. La première Pentecôte est le point de départ historique d'une réalité géographique : il y aurait eu, selon Havea, une diffusion naturelle de l'Évangile par l'Esprit sur le monde, donc sur les cultures, donc en Océanie, à la restriction près que cette révélation ne fut pas totale, elle demeurerait cachée aux peuples jusqu'à l'œuvre des missionnaires. Contrairement à une certaine théologie ancienne qui affirmait une diffusion du Christ dans les cultures du monde à travers sa Parole, les *semina Verbi*, qu'il suffirait en quelque sorte de « réactiver » par une révélation naturelle<sup>8</sup>, celle du

7. Sione A. HAVEA, « The Pacifiqueness of Theology », art. cit., p. 3.

8. La théologie des semences du Verbe remonte aux Pères apologistes, en particulier à Justin Martyr. Elle stipule que des semences de vérité sont dispersées chez les philosophes et les religions « païens » : « [...] les semences du Logos (grec : *logoi*) [...] constituent la révélation naturelle de Dieu, sa présence multipliée à travers toutes les "raisons" (grec : *logoi*), les essences spirituelles ou les "sens" des choses visibles et invisibles. » Ion Bria, « Parole (*Logos*) » in Ion BRIA et alii, *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris / Genève / Yaoundé, Cerf / Labor et Fides / Clé, 2001, p. 257.

théologien tongien va plus loin, en ce qu'elle affirme – au nom de l'universalité de l'Évangile – non l'existence de quelques points de contact possibles entre la culture et celui-ci, mais la totalité de l'Évangile à disposition de tel peuple. Comme nous le verrons ci-après, cette thèse suscitera bien des interrogations.

*Une théologie « du peuple, pour le peuple »*

Une fois posée la conviction de cet *ephapax*<sup>9</sup> tant géographique qu'historique, Havea peut aborder la question des destinataires d'une théologie du Pacifique. Pourquoi et pour qui « théologise-t-on » ? D'un certain côté, l'échec d'une transmission « en profondeur » de l'Évangile par les missionnaires étrangers signalé plus haut se révèle positif en ce qu'il permet d'analyser les erreurs du passé : à trop mettre l'accent sur le message à transmettre, on en aurait oublié les destinataires !

Ceux-ci, sous la plume d'Havea sont volontiers le plus souvent désignés par un collectif : « le peuple ». Ce terme ne désigne nullement une quelconque corporation revendicative, mais une entité caractéristique du Pacifique : la vie des gens se fait en communauté, il est donc normal que l'Évangile se confronte à cette réalité-là. Dans ce sens, le Pacifique se démarque de l'Amérique latine des années 1970 où la notion de peuple était fortement connotée par un arrière-plan politique d'un gouvernement par le prolétariat. N'oublions pas que Havea vient d'une des sociétés où la sacralité de la royauté atteint aujourd'hui encore des sommets !

Contrairement donc à la théologie de la libération qui préconise elle aussi une théologie pour le peuple mais à partir d'un raisonnement de type marxiste se disant en termes d'aliénation, d'exploitation et d'égalité donc, *in fine*, fondée sur le droit, la théologie pour le peuple de Havea repose sur les valeurs culturelles intrinsèques du Pacifique s'exprimant en termes de rassemblement de la communauté, de partage et de solidarité, voire de guérison, bref, elle est fondée sur les devoirs qui conditionnent la vie en société.

Ces devoirs concernent aussi bien le théologien que le peuple dont il est issu. Le premier doit transcrire culturellement le message évangélique de la manière la plus pertinente possible, à charge pour le second d'en vivre et de l'expérimenter pleinement dans le cadre de ses structures sociales.

Il faut remarquer ensuite que ce terme de « peuple de Dieu » est rarement défini avec précision. S'agit-il de l'Église et si oui, laquelle ? Ou

---

9. Terme grec signifiant « une fois pour toutes ».

s'agit-il de la communauté des peuples du Pacifique définie par certaines caractéristiques communes ? L'engagement incessant de Havea en faveur de l'œcuménisme interdit bien évidemment d'assimiler le peuple de Dieu à une Église particulière. Certes, l'Église – quelle qu'elle soit – peut être considérée comme faisant partie du peuple de Dieu, mais il semble que Havea ne puisse se résoudre à donner une définition restrictive de ce terme de « peuple ».

On constate en revanche qu'il peut être assimilé à la « communauté des pauvres » pour lesquels le Christ est venu. Havea est conscient de la pauvreté matérielle des îles dans les temps postcoloniaux et en particulier du manque de moyen des Églises et des Instituts de formation théologique. Mais il va convertir cette pauvreté en richesse en l'appréhendant d'abord sur le plan culturel, puis théologique :

Certes, les membres de la communauté des pauvres n'ont pas de salaire élevé, mais le niveau de leurs ressources dépend du fait qu'ils possèdent la terre en commun, ainsi que ce qu'ils peuvent extraire de l'océan. Faire sa vie à la manière du Pacifique ne se mesure pas au nombre de dollars qu'on gagne, mais au nombre d'amis et de parents qu'on a. [...] En fait, la personne qui donne le plus est considérée comme la plus prospère dans la communauté des pauvres. Il sait sans doute par avance qu'il sera bientôt impliqué dans un travail coutumier et en prévision de cela, il fera pousser beaucoup d'ignames et de taros, il élèvera des portées entières de cochons et quelques volailles, il s'arrangera pour capturer des tortues, etc. Pendant qu'il se prépare pour la fête, il se rend compte qu'il a suffisamment de provisions grâce à ses propres tubercules sans compter sur ce que ses amis et parents lui apportent en plus, et finalement, il a davantage que ce qu'il espérait vraiment avoir.

Les touristes qui ne sont pas au courant de ces coutumes pourront penser que les gens du Pacifique se complaisent dans le luxe et qu'ils dépensent leur énergie pour rien. Mais d'un autre côté, on comprend mieux ce que Jésus a enseigné dans le sermon sur la Montagne lorsqu'il a dit « heureux les pauvres en esprit car le royaume des cieux est à eux ». Jésus bénit toujours les impossibles<sup>10</sup>.

Dans un autre article, il reprend la même dialectique sur un plan plus théologique :

[...] ceux qui sont appelés « les pauvres » ne devraient pas être considérés comme une malédiction pour la mission de Dieu mais comme une bénédiction pour ceux qui sont au service des pauvres. On a beau être

---

10. Sione A. HAVEA , « The Pacifiqueness of Theology », art. cit., p. 1.

pauvre sur le plan matériel, il n'y a aucun moyen de nous dénier la richesse spirituelle avec laquelle notre Seigneur Jésus-Christ nous a bénis dans le sermon sur la Montagne en disant « heureux les pauvres »<sup>11</sup>.

Dans cette logique, la communauté des pauvres est assimilée au peuple de Dieu et la mission de l'Église, qui fait partie de cette même communauté, doit être celle du service de tous.

### *La force des symboles*

Pour mener à bien cette mission, il convient donc de s'ancrer dans la culture du Pacifique et non *a priori* dans la tradition dogmatique occidentale. Le théologien va ainsi utiliser un certain nombre de symboles – dont le plus connu est le cocotier – susceptibles de traduire plus fidèlement le message évangélique vis-à-vis de ses destinataires. Mais avant de passer en revue un certain nombre de ces symboles, il est nécessaire de souligner le point de départ de cette nouvelle démarche herméneutique :

Il y a des éléments qui sont régionaux mais leur théologie est universelle. Christ est né juif et il a grandi dans un contexte hébreu. Il a illustré ses paraboles par de nombreux exemples qui sont régionaux et qui sont limités à sa culture et son environnement. Malgré cela, leur signification et l'interprétation théologique étaient universelles. Leur catholicité se révèle pertinente à l'épreuve de l'ensemble de la communauté œcuménique.

Il enseignait et donnait comme exemple un Royaume des cieux semblable à la graine de moutarde. Il connaissait les animaux de Palestine comme les brebis et les chèvres. Il parlait de vignobles, de fermiers et de maîtresses de maison mettant du levain dans la pâte à pain. Il connaissait l'histoire de la libération de son peuple juif. Il décelait les endroits où les bancs de poissons viendraient trouver leur nourriture. Il utilisait des métaphores comme le Bon Berger et connaissait les secrets de la vie ; il a même parlé du meilleur type de joug nécessaire au fermier pour labourer. Il utilisait son environnement pour contextualiser le caractère œcuménique et la catholicité de la théologie. Il vivait et appréciait son monde hébreu tel qu'il avait été conçu : prévu pour que l'être humain jouisse pleinement de la vie dans une juste relation avec son Dieu – non pas un dieu juif (régional), mais le Dieu unique (universel).

---

11. Sione A. HAVEA, « Mission Partnership in the Pacific », *Mission Review*, juillet 1984, p. 8.

Si Jésus avait grandi dans le contexte du Pacifique, il aurait lié son enseignement à ce que nous avons dans le Pacifique : la noix de coco, les ignames et les taros ; les mets délicats du Pacifique, les hibiscus et les orchidées, le *kava* (*yaqona*<sup>12</sup>) et la noix de bétel, les célébrations de la naissance, du mariage et de la mort<sup>13</sup>.

### *La noix de coco et le cocotier*

La théologie de la noix de coco est sans doute celle qui est la plus souvent mentionnée lorsqu'il est question de théologie du Pacifique bien qu'elle n'ait finalement suscité que fort peu de développements théologiques par la suite. De quoi s'agit-il exactement ? Havea est le premier à en dessiner les principaux contours :

Tout le monde dans le Pacifique connaît et vit littéralement du cocotier. L'arbre est utilisé de plusieurs manières, c'est un arbre de vie pour les insulaires du Pacifique. Si Jésus avait grandi et vécu dans le Pacifique, il aurait pu ajouter une autre manière de s'identifier lui-même : « Je suis le coco de vie »<sup>14</sup>.

L'arbre lui-même est utilisé à plusieurs fins : boisson, nourriture, construction d'habitations, abri, combustible, nattes, etc. Une fois qu'il produit des fruits, il continue d'en donner chaque année. Le fruit arrondi a tendance à rouler jusqu'au niveau le plus bas. Quand le coco roule par terre, il le fait en ayant un grand potentiel de porteur de vie. Il roule par terre avec sa nourriture, sa boisson, son écale, sa coque, de l'argent et de l'industrie. Parfois, il tombe dans l'océan et il flotte jusqu'à une autre île pour apporter la nourriture, etc. aux gens qui y vivent. Il flotte aussi longtemps que la vie est à l'intérieur du coco. Il a une coque qui le protège et une amande qui est douce. Il a des yeux, une bouche et des traits comme ceux d'une tête humaine. Quand on s'en saisit pour le boire, on en tire le jus « en l'embrassant ». Il y a tellement de concepts bibliques dans le coco. La plénitude du temps (*kairos*) y est. Personne ne peut repousser le

---

12. Le *kava* – *piper methysticum* – est une plante de la famille des poivreries. On fabrique une boisson à partir de sa racine. D'abord traditionnellement utilisé à Fidji, Tonga, Samoa, Wallis, Futuna et au Vanuatu dans les cérémonies coutumières ou lors de rites divinatoires. Il est devenu aujourd'hui dans ces pays, ainsi qu'en Nouvelle-Calédonie depuis une quinzaine d'années, un produit de consommation courante socialement très prisé pour ses qualités antistress. *Yaqona* est le nom fidjien du *kava*.

13. Sione A. HAVEA, « Christianity in the Pacific Context », art. cit., p. 13.

14. Nous privilégions la traduction de *coconut* par « coco », utilisé plus couramment dans le français parlé du Pacifique francophone. Alors que « noix de coco » est féminin, « le coco » présente l'avantage d'être masculin, ce qui facilite la comparaison avec le Christ.

temps où il sera mûr, de même que personne ne peut le faire mûrir en avance : il ne tombera qu'à la plénitude de son temps.

Beaucoup de gens, quand ils sont en retard, parlent du « temps fidjien » ou du « temps tongien », mais j'ai une meilleure suggestion : il faudrait appeler cela « le temps du cocotier » parce qu'être en avance ou en retard, cela n'est pas important. L'important est que le travail soit fait et la mission accomplie.

On peut voir toute la christologie à travers le coco. L'incarnation et la naissance virginale sont dans le coco. La plénitude potentielle d'une vie nouvelle est dans le coco et quand il est prêt, la nouvelle vie perce sous forme de pousses et, enraciné dans le sol, il grandit vers le ciel<sup>15</sup>. Cela laisse entrevoir la vie et la résurrection : « une graine doit mourir pour porter la vie ». À la fin, les autorités ont forcé le Christ à entrer dans le sein de la Terre dans l'intention de le garder là, marqué du sceau romain (le pouvoir) et de dire que la fin était arrivée. Mais au lieu de la fin qu'ils attendaient, la coque s'est brisée et la résurrection a eu lieu. Un nouveau coco plein de croissance est apparu de lui-même.

On peut illustrer le concept de l'unicité de l'Esprit par ce que nous utilisons pour construire les maisons. La structure tout entière est attachée par une cordelette<sup>16</sup>. On a beau utiliser différents motifs artistiques, le fait est que tout tient uniquement par une seule corde. Les Églises ne sont tenues que par une seule corde : le Saint-Esprit<sup>17</sup>.

Dans un autre passage, Havea souligne même la plus grande cohérence du coco par rapport aux espèces traditionnelles, le pain et le vin, dans le contexte liturgique de la communion :

Le coco est comme l'eau. Quand il tombe, il roule jusqu'au plus bas niveau possible, jusqu'à l'océan parfois. Lorsqu'il roule, nous pouvons voir les dons de Dieu rouler avec lui : nourriture, boisson, industrie, argent, fraternité et évangélisme. Il roule avec les éléments de l'eucharistie. Le pain et le vin proviennent de deux plantes différentes, mais [les éléments] proviennent tous les deux du coco, la seule et même plante, exactement de la même manière dont Jésus-Christ offrit son corps et versa son sang à partir de lui-même<sup>18</sup>.

---

15. *heaven* dans le texte : le paradis.

16. Il s'agit de la maison traditionnelle, le *fale*, mot polynésien généralement transcrit par « faré » en français et qui désigne une maison rectangulaire au toit en feuilles de cocotier ou pandanus. La cordelette dont il est question est issue de la bourre qui forme l'écale du coco.

17. Sione A. HAVEA, « Christianity in the Pacific Context », art. cit., p. 14.

18. Sione A. HAVEA, [sans titre], in « Sixth Assembly : A Missionary Perspective », *International Review of Mission*, Vol LXXII, N° 288, octobre 1983, p. 580. Il s'agit ici de la transcription d'une introduction faite par Havea lors d'une séance plénière de la 6<sup>e</sup> assemblée mondiale du COE.

L'écart entre l'image occidentale de la noix de coco et du cocotier comme emblème de paradis tropical et de vacances et cette métaphore filée du Christ est impressionnant. La fidélité recherchée par rapport aux concepts bibliques est maximale, non seulement dans la formulation mais aussi dans la signification théologique : « Le cocotier est l'arbre *porteur de vie* pour les gens du Pacifique. Il signifie la mission vers les gens<sup>19</sup>... »

Enraciné dans sa culture et en même temps en mission, envoyé par Dieu auprès des siens : on notera avec soin le christocentrisme de la proposition. La vie, le salut sont portés en Jésus-Christ seulement, qui ne se donne pas ici dans le *Dei verbum* mais dans le *cocos nucifera*, l'image de l'arbre porteur de vie. De cette manière, Havea entend traduire le message universel de l'Église véhiculé au cours des siècles dans les termes particuliers de la culture du Pacifique à travers ce symbole « pertinent » du cocotier. Cet exemple donné ici par Havea nous paraît assez probant de ce qu'il appelle lui-même la contextualisation, c'est-à-dire une théologie partant de ce qui est concret dans la culture afin de révéler les choses cachées de l'Évangile.

### *La célébration et le kava*

La deuxième image chère à Havea est moins connue mais elle est tout aussi suggestive en ce qu'elle met en relation la Bible et les valeurs communautaires rendues visibles dans l'organisation des cérémonies coutumières.

Notre théologie du Pacifique pourrait être une théologie de *célébration*. La participation de la communauté, le caractère inclusif de la famille élargie, le partage et le soin que nous prenons des anciens étaient des caractéristiques des peuples du Pacifique avant que l'individualisme occidental n'aborde sur nos rivages.

Par exemple, chaque *tiki*<sup>20</sup> maori est caractérisé par trois doigts qui représentent la solidarité et l'unité de la communauté.

Si un mariage doit avoir lieu ou en cas de deuil, la famille qui va accueillir tout le monde commence par apporter du bois et creuser le sol pour un '*umu (lovo)*<sup>21</sup>. Il y aura bien un ou deux cochons pour commencer. Il ne faudra pas longtemps pour que les voisins et parents

19. Sione A. HAVEA, "Moving towards a Pacific theology » *Mission Review*, avril-juin 1982, p. 5.

20. Sculpture représentant une divinité ou lui servant de support pour son invocation.

21. Plat cuit dans des feuilles, le plus souvent de bananier, au four dit « polynésien ». On chauffe des pierres à blanc pour cuire la nourriture dessus à l'étouffée en recouvrant le plat de feuilles et de terre. '*Umu* est le mot tongien, *lovo* est fidjien.

n'arrivent, apportant tout ce dont ils disposent pour l'offrir lors de la célébration. Pendant ce temps, le four est prêt à être recouvert, il y a assez de nourriture pour une fête à l'intention de toute la communauté.

Appliquons maintenant cela à la théologie. Dieu, dans sa célébration du don (l'eucharistie) fit le premier geste en donnant son saint Fils. Les gens répondent à ce geste en faisant à leur tour des dons d'argent, de nourriture, de fleurs, qui les font participer à une célébration entre Dieu et la communauté. Dieu fit le premier pas. Il instaura le don et les gens furent nourris de louanges et d'actions de grâces.

L'origine légendaire de la cérémonie du *kava* dans le contexte tongien est celle d'une plante qui poussa à l'emplacement d'un '*umu*' dans lequel des parents – dans leur pauvreté – ne purent offrir rien d'autre que leur fille atteinte de la lèpre lors d'une visite royale sur leur île. Ils tuèrent leur fille et préparèrent tout pour présenter ce don à leur roi. Le roi découvrit ce qui était arrivé, particulièrement à propos de la fille qui était lépreuse. Il donna alors comme instruction au couple de ne pas toucher au '*umu*' parce qu'il était devenu un sacrifice, mais de le prévenir au cas où une plante en proviendrait et pousserait. Après quelque temps deux plantes poussèrent à partir de cet endroit : l'une était la canne à sucre et l'autre un arbuste. Ils prirent les deux plantes et les apportèrent au roi. Le *kava* fut écrasé et mélangé à de l'eau et cela constitua la cérémonie du *kava*.

C'est le mémorial d'un amour sacrificiel et de loyauté envers le roi. La cérémonie du *kava* est pratiquée de nos jours pour souhaiter la bienvenue à quelqu'un ou pour en prendre congé. Elle est pratiquée pour sceller un accord lors d'un mariage, pour symboliser le pardon lors de querelles. La légende est régionale mais la catholicité de sa théologie renvoie aux événements de la croix : mort et résurrection<sup>22</sup>.

Lors d'une allocution destinée aux étudiants du *PTC* qui viennent d'achever leurs études et rentrer dans leurs Églises et pays respectifs, Havea reprend l'idée de la réciprocité si importante dans les échanges culturels. Pour lui, il faut se tourner dans le Pacifique vers une « théologie du don » qui rejoint à la fois la culture et l'Évangile : « Il y a dans le don trois dimensions qui peuvent s'exprimer par trois verbes : venir en aide, élever et enrichir<sup>23</sup>. Chaque homme, en tant que serviteur peut expérimenter ces trois dimensions lorsqu'il se donne aux autres dans le ministère. De son côté, la joie de Dieu est dans notre réponse au don gracieux qu'il nous a présenté (Jésus-Christ) »<sup>24</sup>.

22. Sione A. HAVEA, « Christianity in the Pacific Context », art. cit., p. 13.

23. Havea fait ici un jeu de mots en anglais entre *out-reaching*, *up-reaching* et *in-reaching*.

24. Sione A. HAVEA, « The Theology of giving : a celebration », *Pacific Journal of Theology*, Series II, 3, 1990, p. 15.

*La contextualisation*

Le mot lui-même de « contextualisation » n'intervient que rarement sous la plume de Havea, et, si tel est le cas, ce n'est pas forcément d'une façon positive : « Dans nos écoles de théologie dans le Pacifique d'aujourd'hui, les étudiants connaissent bien mieux des termes tels que contextualisation, centralisation, indigénisation, démythologisation, et d'autres encore que ce qu'ils devraient connaître de leurs propres coutumes et cultures »<sup>25</sup>. Plus tardivement, il essaiera de mieux définir ce qu'il entend par ce terme spécifique :

Ce que la théologie du Pacifique doit étudier, c'est l'effort de comprendre la théologie dans le contexte du Pacifique. « Contextualisation » est un terme qui va plus loin « qu'indigénisation ». L'indigénisation se réfère aux cultures, à l'histoire et aux coutumes qui sortent de terre<sup>26</sup>. La contextualisation se réfère à ce qui sort de terre mais elle se réfère aussi aux événements sociologiques, politiques et environnementaux du passé, du présent et même du futur<sup>27</sup>.

Du point de vue théorique, il faut relever que Havea ne définit pas spécialement de méthode permettant d'opérer une contextualisation de l'Évangile. Il se contente d'en esquisser des caractéristiques, en ciblant quatre principes directeurs d'une théologie du Pacifique :

La pensée théologique doit être ouverte à des méthodologies qui sont à notre disposition, et cela doit être en mouvement. Nous devons commencer par ce qui est concret : la terre, la mer, les arbres... [...]

La théologie du Pacifique n'est pas une fin en soi ni une entité séparée de l'unicité et du sens de la révélation divine, de la création et du salut pour le monde entier et l'Église universelle.

La théologie est seulement un véhicule et un moyen pour découvrir le côté caché de Dieu ; elle utilise nos langues, notre histoire, nos cultures et les Écritures (l'Évangile) comme des unités de mesure pour interpréter et pour décider de ce qu'il faut accepter et de ce qu'il faut rejeter.

La théologie du Pacifique n'a pas pour but de régionaliser la théologie mais c'est un moyen d'illustrer ce qui est applicable dans le contexte du Pacifique et dans son histoire<sup>28</sup>.

---

25. Sione A. HAVEA, « The Pacificness of Theology », art. cit., p. 3.

26. Litt. *local soil* : le terroir.

27. Sione A. HAVEA, « Christianity in the Pacific Context », art. cit., p. 11.

28. Sione A. HAVEA, « Moving towards a Pacific Theology », art. cit., p. 5.

Comme nous pouvons le constater, la première caractéristique de la théologie contextuelle d'après Havea est le mouvement et l'ouverture aux « autres méthodologies ». Il faut selon nous comprendre cet « autre » dans deux sens complémentaires : d'une part, il s'agit de se détacher des méthodologies de la théologie occidentale de type spéculatif en recourant au symbolisme et à la mythologie océanienne, et d'autre part, de tenir compte de méthodologies prenant en compte les analyses sociopolitiques contemporaines comme dans le cas de la théologie de la libération sud-américaine par exemple. On constate, en tout cas au niveau du discours, une volonté de prendre en compte la réalité sociale du Pacifique, mais nous observerons que les exemples ou symboles auxquels recourt Havea ne seront pas forcément en adéquation avec cette situation.

La deuxième caractéristique de son programme théologique est la volonté de ne pas tomber dans l'écueil de l'isolement culturaliste mais de pouvoir rester au niveau de l'expression de la foi universelle. Elle est liée à la troisième caractéristique qui tend à considérer la théologie comme un outil critique, aussi bien vis-à-vis de la culture que des Écritures. Autrement dit, Havea se situe dans une perspective herméneutique de la théologie, sans pour autant avoir véritablement défini auparavant les critères de validité permettant d'interpréter ce qu'il conviendrait de conserver ou d'abandonner tant au niveau de la culture que des Écritures.

Enfin, la troisième marque de la théologie contextuelle havéenne insiste sur « l'application pratique » de ses conclusions envers ses destinataires, le peuple du Pacifique dans sa dimension communautaire, comme nous l'avons vu. Cela sous-entend que si elle ne prétend pas se considérer d'abord comme une théologie régionale, son champ d'application premier n'en est pas moins restreint à l'aire dans laquelle elle s'élabore. Il est clair que ces quatre principes ne constituent pas à proprement parler un cadre méthodologique clair et bien défini, particulièrement opératoire pour un dialogue avec les autres traditions théologiques. Nous ne croyons pas d'ailleurs que ce soit là la préoccupation majeure de Havea au moment où il écrit ces lignes : il se veut avant tout théologien pour les siens sans pour autant, comme nous l'abordons à présent, prôner un repli identitaire sur l'Océanie.

### **Quel bilan pour cette nouvelle théologie?**

Nous l'avons dit, Havea ne laisse pas derrière lui de somme théologique ni de traité spéculatif de type académique. On ne trouvera pas chez lui non plus de compilation de points de vue des siècles antérieurs ni de

tentative de synthèse. Sa théologie s'ancre dans un pragmatisme culturel caractérisé par un fort symbolisme. Or, les cultures du Pacifique sont fondamentalement construites sur l'échange, le don et le contre-don. Le théologien de Tonga, par ses intuitions théologiques, a sans aucun doute fait un don essentiel à la théologie du Pacifique, inventant en quelque sorte une « théo-praxie ». En quoi consiste donc son apport ? Nous le circonscrivons en cinq points.

### *Le souci de la continuité doctrinale*

Fidèle à la tradition chrétienne, Havea ne remet jamais en cause ni le dogme trinitaire ni la place centrale de la figure du Christ dans l'économie du salut. Son combat pour une contextualisation de l'Évangile porte sur un changement de méthode et non sur un contenu dogmatique qui reste somme toute très classique, en tout cas fidèle à l'héritage missionnaire anglais du XIX<sup>e</sup> siècle et plus généralement de la tradition chrétienne : « Maintenant, nous devons établir une théologie dans sa "Pacifitude" (*Pacifness*), qui parle clairement dans notre quête de la révélation et de la rédemption de Dieu dans sa face cachée. La plénitude de cette révélation est en Jésus-Christ, le Seigneur ressuscité, le Fils de Dieu, et dans l'œuvre du Saint-Esprit »<sup>29</sup>.

Quant à sa tradition propre, wesleyenne, outre quelques expressions typiques repérables dans plusieurs articles, elle se manifeste plus particulièrement dans le rappel d'une « connaissance » personnelle du Christ comme préalable de toute vocation :

Il y a aujourd'hui une tendance au divorce entre excellence académique et spiritualité profonde. [...] Pour moi, il n'y a qu'un seul ministère, le ministère (de *diakonia*) du Seigneur, et notre ministère n'est qu'une part correspondant à la durée de temps et de service pendant lesquels nous sommes dans le seul ministère de Dieu. S'engager dans ce seul ministère suppose que nous connaissions déjà le Seigneur de ce ministère bien avant que l'on entre [au PTC] pour se former<sup>30</sup>.

Il existe toutefois un point – et il est d'importance – sur lequel Havea revisite la tradition plus profondément qu'il n'y paraît : il s'agit de ce qu'il appelle la *disponibilité* de l'Évangile dès la Pentecôte. C'est cette

29. Sione A. HAVEA, *International Review of Mission*, art. cit. p. 579.

30. Sione A. HAVEA, « Theological Education today », in Vaughan HINTON éd., *Tides of Change : Pacific Christians review their problems and hopes*, Melbourne, Commission for World Mission, Uniting Church in Australia, 1981, p. 79-80.

idée, il est vrai peu familière à la théologie occidentale et académique, selon laquelle les effets de *l'ephapax* christique ne se sont pas limités aux frontières connues par les auteurs bibliques, mais ont touché tous les rivages de la terre, y compris les peuples du Pacifique. De sorte que l'action d'évangélisation des missionnaires au XIX<sup>e</sup> siècle ne se présente plus comme une première annonce, un moment initial fondateur de l'ordre de la genèse, mais comme une révélation d'une grâce déjà-là, disponible, latente, potentielle. Cette thèse, que Bruno Saura rapproche de la théologie du tahitien Turo Raapoto ne manquera pas d'être contestée : « Havea fait à la fois preuve de plus de prudence [que Raapoto], dans la mesure où il admet que cette présence n'était qu'inconsciente, mais aussi plus d'audace lorsqu'il signifie que les scènes de la Pentecôte ou le sacrifice du Christ ont eu un effet à l'échelle de la terre entière, y compris des îles du Pacifique »<sup>31</sup>.

### *Le refus d'une régionalisation de l'Évangile*

En second lieu, il faut relever que pour Havea, contextualisation ne signifie en aucun cas régionalisation. Si l'importance du terroir est reconnue, le message évangélique n'y est jamais enfermé pour autant, et encore moins prisonnier. Le concept d'ouverture inhérent à l'intercontextualité joue un rôle salutaire de garde-fou contre toute tentation de repli culturaliste ou ethnocentriste.

Ceci est parfaitement illustré à propos de la recherche d'un « Christ du Pacifique ». Havea raconte comment, lors de la troisième conférence de la PCC tenue en janvier 1976 à Port Moresby, le gouverneur général John Guise demanda à l'assemblée si le temps n'était pas venu de porter ses regards vers un Christ du Pacifique : « à la place d'un personnage au visage blanc, aux lèvres fermes et aux yeux bleus, que nous commençons à visualiser un personnage aux yeux marron et aux cheveux crépus »<sup>32</sup>. Commentant cette vision, le théologien tongien se fait assez acerbe :

Il semble que l'idée d'un christianisme régional soit populaire et cela a été discuté dans les revues de théologie en termes de théologie noire, marron, jaune ou de théologie du buffle ; ce qui dans un sens, j'en ai bien peur, semble signifier une compartimentation exclusive du Christ et une revendication spécifique à une région ou à une culture.

---

31. Bruno SAURA, « Naissance d'une pensée millénariste ethnique et développement du nationalisme à Tahiti », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 295, janvier 2003, p. 37-38.

32. Sione A. HAVEA, « The Pacifiqueness of Theology », art. cit., p. 2.

La question qui se pose donc est de savoir si Sir John Guise voulait un Christ régional, mélanésien, polynésien ou micronésien ; ou s'il encourageait un artiste à produire un tableau d'un Christ doté de traits caractéristiques du Pacifique : une chevelure crépue, des lèvres épaisses, un nez plat, vêtu de *tapa*, assis dans une pirogue hauturière, les bras étendus et grands ouverts, s'adressant en *pidgin* à une assemblée multiraciale avec pour paysage de fond celui de Suva ou Port Moresby ? Ou peut-être anticipait-il sur une scène plus paisible : celle d'un atoll isolé avec le Christ assis sur une plage de sable blanc, les frondaisons des cocotiers en arrière-plan, un beau ciel bleu bien dégagé au-dessus de lui et des vagues du bleu Pacifique à l'écume blanche roulant juste devant lui ? Que l'on choisisse l'une ou l'autre de ces scènes, on a plus de chances d'attirer des touristes que de contribuer à la théologie<sup>33</sup>.

Ce même refus d'une théologie régionale, au rabais, se trouve aussi clairement exprimé dans l'un des derniers textes publiés par Havea, comme s'il avait perçu le danger potentiel de l'enfermement régionaliste présent dans sa pensée :

Le terme « Pacifique » est limité à sa région, mais le terme « théologie », *en général*, se réfère à un sens plus large qui doit être considéré dans son contexte mondial et universel. Certes, nous pouvons réfléchir sur le sol régional, etc. afin de comprendre ce qui est pour nous pertinent et proche, mais nous devons garder à l'esprit que la théologie doit se rapporter et porter du sens au bénéfice de chaque individu dans la communauté de foi, à l'intérieur du contexte mondial et universel<sup>34</sup>.

### *La réaction à l'acculturation et « l'impératif contextuel »*

Être un bon chrétien, est-ce synonyme d'être un bon anglais de la *middle-class* ? Havea est sans doute le premier à faire prendre conscience à ses contemporains que le phénomène d'acculturation lié à la colonisation et à la christianisation a fortement conditionné l'annonce de l'Évangile auprès des peuples du Pacifique. Voici comment il fait – ou plutôt défait – le lien entre l'acculturation générale subie par les peuples du Pacifique et le christianisme<sup>35</sup> :

33. *Ibidem*, p. 2.

34. Sione A. HAVEA, « Christianity in the Pacific Context », art. cit., p. 11.

35. Nous utilisons ici le terme « acculturation » dans le sens défini par R. Redfield en 1936 : « L'acculturation désigne les phénomènes qui se produisent, lorsque des groupes d'individus viennent en contact continu, et les changements qui s'ensuivent dans les modèles culturels d'un ou des deux groupes ». Cité par Hervé Carrier, in Hervé CARRIER, *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Tournai, Desclée, 1992, p. 36.

[...] l'un des obstacles à l'acceptation de l'Évangile dans le Pacifique vient de ce que la théologie a été transférée d'Occident. La théologie, les langues, les coutumes et les habitudes de l'Occident sont arrivées avec les missionnaires et ont dû être acceptées dans le même « emballage ». Beaucoup de *leaders* ont trouvé la voie du ministère en vivant avec la famille du missionnaire sur la station. Ils devaient apprendre « la manière chrétienne de vivre » à partir du « modèle » ; apprendre à parler anglais, apprendre les bonnes manières et même comment s'habiller. [...] Même dans les écoles les étudiants devaient mémoriser les capitales des pays britanniques, lire l'histoire des dynasties Tudor et Stuart afin de réussir l'examen de passage pour le ministère, alors que personne ne connaissait le roi Kamehameha ou le roi Pomare appartenant à leur environnement polynésien<sup>36</sup>.

Il en découle logiquement la nécessité d'un « impératif contextuel » comme clé herméneutique du processus théologique. Pour Havea, la contextualisation n'est pas une mode ou une nouveauté dogmatique, elle est un geste nécessaire garantissant l'authenticité de la réception du message évangélique par et pour « le peuple de Dieu ». Comme nous l'avons vu, la théologie du coco ou le thème de la célébration comme clé herméneutique en sont une bonne illustration.

Cependant, et nous insistons sur ce point, la contextualisation prônée par Havea ne remplace pas la théologie, bien commun de l'*oikumène*, elle n'en constitue pas le tout, mais en est simplement un geste, un mode d'expression dans la recherche d'un discours possible sur Dieu : « La doctrine de la trinité pourrait être définie, comprise et illustrée à partir d'un arrière-plan culturel, mais que cela reste de l'ordre de la définition illustrative. Ne laissons pas les cultures et les coutumes établir une théologie qui submergerait l'enseignement de base que nous connaissons à travers son Fils Jésus-Christ et dans le pouvoir du Saint-Esprit »<sup>37</sup>.

De plus, il n'y a pas, dans la conception de la contextualisation de Havea, d'antériorité opérationnelle de la culture sur l'Évangile mais au contraire, égalité des deux entités reconnues comme critères équivalents : « Nous considérons notre histoire et notre culture, de même que l'Évangile, comme des unités de mesure. Avant, l'Évangile était étranger et occidental. Maintenant, il est pertinent et a du sens. Avant, Christ avait des yeux bleus et parlait anglais ou français. Maintenant, nous le voyons avec des yeux marron, il parle notre langue et il est l'un d'entre nous »<sup>38</sup>.

36. Sione A. HAVEA, « The Pacifiqueness of Theology », art. cit., p. 3.

37. *Ibidem*, p. 4.

38. Sione A. HAVEA, *International Review of Mission*, art. cit. p. 579.

*L'orthopraxie*

Enfin, il convient de revenir sur l'une des notions-clés d'Havea : une théologie *pour le peuple*. Nous l'avons déjà explicitée plus haut, mais elle est selon nous symptomatique de la profonde volonté de son défenseur de se départir d'une certaine « orthodoxie », non pas doctrinale mais ecclésiale, où la parole semble figée et en tout cas confisquée par quelques-uns. Sa vision de la théologie est avant tout pastorale, à la fois orientée et sous-tendue par un ministère orienté vers la « communauté des pauvres » : « Je ne suis pas un théologien ni un fils de théologien. Je suis un simple pasteur de base doté d'une petite qualification académique. Si j'ai une proclamation à faire, c'est celle-ci : j'ai appris ma théologie à travers les larmes, de douceur ou de sang, expérimentée dans le partage et la vie au sein de la *communauté des pauvres*. On pourrait en trouver les marques que je porte dans la crasse qui colle à mon cou et à l'intérieur du col de ma veste »<sup>39</sup>.

Cette confession au style assez direct montre à quel point la théologie ne vaut la peine que si elle concerne ceux à qui elle doit être destinée. Le théologien est au service des siens, il fait partie d'une communauté et ne peut se permettre de perpétuer de doctes et abstraites assertions comme par le passé où « il s'agissait de croire ce qu'on nous disait de croire ». L'orthopraxie prend le pas sur l'orthodoxie. Partout transparaît l'exigence non pas de l'élaboration de doctrines mais d'une théologie au caractère limité, comme « moyen », « en mouvement » ou qui « illustre ».

Dans une communication exposée lors d'une consultation médicale et théologique sur « la santé, la guérison et la plénitude », Havea précise nettement le mouvement théologique de sa pensée, qui part de l'œuvre et de l'action de Jésus-Christ, se poursuit par la diaconie et s'achève sur une éthique de la responsabilité :

Lorsque quelqu'un est guéri au sens chrétien, il est guéri complètement. Jésus-Christ est le point central. Parfois, nous cherchons la guérison pour une partie malade de notre corps, mais quand on utilise le nom de Christ, c'est la personne entière qui est guérie dans son corps, sa conscience et son esprit [...]

Dans le livre des Actes [...] la *diakonia* a été établie pour soigner les pauvres et les infirmes. [...] Mais ne sommes-nous pas nous-mêmes aussi des infirmes ? Je nous considère comme une communauté d'infirmes. Nous avons besoin les uns des autres en bonne forme de sorte que nous puissions nous « affirmer » les uns les autres et ainsi faire partie d'une congrégation de guérison.

---

39. Sione A. HAVEA , « The Pacifiqueness of Theology », art. cit., p. 1.

Être religieux est une chose, être chrétien en est une autre. Il est bon d'aller au temple, de chanter des chants sacrés, de lire la Bible, de dire nos prières, mais si tout cela s'arrête là sans aucune action, sans pratiquer notre foi, nous ne sommes pas une congrégation de guérison. [...]

La marque de notre indépendance (comme privilège) est que nous devons être responsables dans nos prises de décisions. Quand nous prenons des décisions, nous devons être prêts à être responsables<sup>40</sup>.

### *La recherche de l'unité*

La profonde conviction œcuménique de Havea s'exprime en filigrane de toutes ses autres affirmations théologiques. Deux faits importants jouent selon nous le rôle de « marqueurs » dans son parcours et sa pensée.

C'est tout d'abord la découverte d'affinités communes, culturelles et religieuses, en tant qu'étudiant expatrié dans un contexte mondial chargé, avec son collègue de Fidji déjà mentionné plus haut, Setareki A. Tuilovoni. Ces deux hommes qui vont connaître dans leurs Églises des destins parallèles les portant au plus haut niveau et devenir des « frères » quasi inséparables dans toutes les réunions ecclésiastiques, ont commencé par organiser des rencontres œcuméniques au niveau des jeunes de Tonga, Fidji et Samoa dès la fin des années 1950 au cours desquelles « beaucoup de jeunes gens furent conduits à remettre leurs vies à Jésus-Christ », ce qui – traduit en langage moins méthodiste – sous-entend la formation d'un vivier pour les Églises et les futures institutions œcuméniques que seront la PCC et le PTC. La PCC reprendra d'ailleurs ces conventions de jeunes sous son égide mais bien plus tard, dans les années 1980 !

Le deuxième événement marquant une impulsion dans la pensée œcuménique de Havea fut l'Assemblée de Port Moresby en 1976 et surtout l'intervention du Gouverneur général Sir John Guise en ouverture des travaux de l'assemblée. Havea mentionne à de nombreuses reprises cet exorde et reconnaît ouvertement qu'il marque le point de départ d'une véritable réflexion théologique au niveau régional et œcuménique : « À la fin de l'assemblée, ses membres sont retournés chez eux avec des "graines de pensées" dans leur cœur, peut-être sur le point de germer, en tout cas déterminés qu'il fallait faire quelque chose et relever le défi »<sup>41</sup>.

---

40. Sione A. HAVEA, « Health, Healing and Complete Wholeness », in *Pacific Regional Consultation on the Christian Understanding of Health, Healing and Wholeness*. Madang, Papua New Guinea, 23-29 octobre 1981, Christian Medical Commission, World Council of Churches, Geneva, p. 43-44.

41. Sione A. HAVEA, « An Overview of Oecumenism », art.cit., p. 4.

Le « déclic » de Port Moresby consiste sans aucun doute dans la proposition d'une vision commune du Christ, perçu dans l'unité culturelle et reléguant au second plan les identités confessionnelles. Havea explicite cette découverte de la nécessité de l'œcuménisme par trois métaphores :

- le *fautasi* samoan, une grande course de pirogue qui requiert beaucoup d'habileté de la part des quarante rameurs. Symbole d'unité, cette discipline n'en respecte pas moins l'identité et l'origine de chaque équipage,
- le *lakalaka* tongien, une danse qui se fait sur une mélodie commune mais au cours de laquelle hommes et femmes dansent de manière différente,
- et celle du petit ver à bois dénommé *ofato* en tongien qui mérite d'être citée :

Ils [les vers] vivent en se nourrissant de bois mort. Un certain nombre d'entre eux peuvent vivre et creuser dans le même tronc, mais aucun *ofato* ne percera un trou pour aller en direction d'un autre. Nous avons un proverbe à propos de la fraternité des *ofato* : ils vivent ensemble mais ne se connaissent même pas entre eux ! L'ofatoïsme affaiblit l'Église, corps de Christ. [...] La politique missionnaire était-elle d'éviter la multiplication de l'ofatoïsme ou de l'encourager <sup>42</sup>?

Nous soulignerons au passage le style de Havea qui recourt ici à la parabole plus qu'à la démonstration argumentée, fidèle en cela à toute une tradition de commentaires de la parole en vigueur en Océanie qu'on pourrait qualifier de théologie narrative. Dans ce style d'oralité, paraboles, mythes, généalogies constituent des référents communs immédiats permettant de faire passer des abstractions plus facilement que sous la forme d'explications didactiques logiques.

## La réception de la théologie de Sione 'Amanaki Havea

Nous manquons d'instruments adéquats pour véritablement mesurer l'influence des options théologiques de Havea si ce n'est la parole de ses anciens étudiants sur son charisme. En revanche, sa pensée a été relayée – et continue de l'être – notamment par trois de ses fils, Salesi Tu'a'ofa'eiki Havea, Tevita Koloa'ia Havea et Jione Havea.

---

42. Sione A. HAVEA, « Church unity in Diversity in the Pacific » in *Pacific Conference of Churches, Report of the Fourth Assembly*, May 13-15, Nuku'alofa, Tonga, Suva, PCC/ Lotu Pasifika, 1982, p. 179-185.

*L'héritage missionnaire et le peuple de Dieu*

Le premier point qui reprend ou prolonge les aspirations de Havea père porte sur l'héritage missionnaire.

Lors d'une réunion des dirigeants d'Églises de la PCC chargés – entre autres – de faire le point sur « L'éducation théologique dans les années 1980 », Salesi Havea porte le même regard critique que son père en affirmant « être conscient que l'éducation théologique dans le Pacifique a été trop théorique, une copie conforme de la culture occidentale dotée d'un jargon théologique persistant »<sup>43</sup>.

La question des destinataires d'une théologie pertinente est elle aussi reprise à partir de la notion de « peuple ». Par rapport à la théologie de la libération de type Sud-américain, le schéma ici est inversé : ce n'est pas au peuple de guider l'Église, mais bien au contraire, celle-ci a clairement un rôle missionnaire pour que le peuple, du Pacifique, devienne le peuple de Dieu :

En tant que telle, l'éducation théologique doit toujours être considérée comme une mission : c'est la recherche de l'action de Dieu à un moment donné, dans un endroit donné et pour un peuple donné. Elle tend vers le Royaume, utilisant l'Église comme moyen et non comme fin. Elle ouvre les trésors du Royaume à tout l'être humain. Elle se préoccupe de la vie abondante du Pacifique. [...] Cela ne signifie pas l'acceptation du *statu quo* dans l'Église, mais cela signifie notre identification à l'Église de sorte qu'ensemble, nous puissions aider le peuple de Dieu (dans le processus d'éducation et de confrontation) à découvrir et accomplir sa mission.

Nous relèverons dans ce passage la dimension eschatologique du peuple de Dieu, il n'est pas donné *sui generis* mais se construit avec l'aide de l'Église dans un processus dynamique : la dimension culturelle communautaire n'est pas le tout du salut, elle ne l'absorbe pas, mais elle y participe.

*Le trinitarisme et la continuité doctrinale*

Ces deux notions se retrouvent également chez Salesi sans vraiment de modifications notoires par rapport à la pensée de Sione : toute entreprise d'éducation théologique doit rester enracinée dans la vérité et la réalité de la Trinité et dans la préoccupation horizontale pour le prochain.

---

43. Pour cette citation ainsi que les suivantes, voir Salesi HAVEA, *Theological Education in the Pacific in the 80's*, [s.l.], [s.n.], 22 octobre 1980.