

chez les chrétiens que dans d'autres sphères de la vie culturelle. La théologie de la culture est la condition de possibilité d'une sortie d'une théologie de la vérité vers une théologie du sens. L'Afrique a besoin d'en finir avec les vérités afin d'embrasser le témoignage. Sommes-nous prêts de perdre le prestige puéril qu'apporte le sentiment de posséder la vérité ? La théologie africaine, devant les divers domaines de la culture, est-elle capable de faire diminuer la vérité pour que, enfin, grandisse le témoignage ?

Faire la théologie au XXI^e siècle

Éric GAZIAUX

Université catholique de Louvain, Belgique

Introduction

La demande initiale de cet exposé portait sur le « statut de la méthode en théologie. Cas de la théologie africaine ». Par rapport au titre de celui-ci, je proposerais une inversion de la démarche. La contribution ne présentera pas une sorte de « discours de la méthode » pour en arriver au « cas » de la théologie africaine. Elle se propose plutôt de partir d'une rapide présentation du débat entre T. Tshibangu et A. Vaneste, en 1960, qui signe en quelque sorte le départ de la théologie africaine, et cela quatre années après la parution du célèbre ouvrage « Des prêtres noirs s'interrogent » et cinq ans après la thèse de Vincent Mulago sur le lien vital unissant les membres de l'Église, thème largement inspiré par la tradition de son ethnie²⁵⁰. Un deuxième point sera consacré à la déclaration d'Accra, en 1977, document important pour la théologie « africaine », appellation qui devrait peut-être plutôt se décliner au pluriel, vu la complexité et la diversité de ses figures²⁵¹. Sur base de ces deux documents, nous tirerons, dans un troisième temps, certains éléments, dont celui de la théologie africaine comme une théologie de la culture, une théologie qui met en œuvre de façon particulière une dimension essentielle au discours théologique, à savoir la tension entre l'universel et le particulier. C'est cette même tension qui permet alors de définir la théo-

²⁵⁰ L'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent* a été publié en 1956 aux éditions du Cerf et peut être considéré comme un des points de départ pour la « théologie africaine », avec la thèse de Vincent Mulago. Pour ce dernier, voir Vincent MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes : au fil des années (1956-1992)*, Paris, L'Harmattan, 2007.

²⁵¹ Un exemple, outre l'ouvrage cité à la note précédente, est celui écrit par François

logie comme une science herméneutique appelant à la rencontre et au discernement sous l'égide de l'hospitalité.

Le débat Tshibangu-Vanneste

C'est en 1960, dans le cadre du cercle théologique de la Faculté de théologie de l'Université *Lovanium* de Kinshasa, qu'eut lieu le premier vrai débat systématique et scientifique sur la théologie africaine, et cela entre Tharcisse Tshibangu (alors étudiant en théologie) et Alfred Vanneste (alors doyen de la Faculté de théologie de *Lovanium*).

Tshibangu défendait l'idée d'une théologie « de couleur africaine », convaincu qu'il y a dans la culture africaine un système de pensée avec son originalité propre²⁵² et qu'il n'y a pas de raison pour ne pas reconnaître des traits spécifiques en Afrique en matière de réflexion théologique. En contrepartie, A. Vanneste affirmait qu'il ne pouvait y avoir de théologie africaine, que les théologiens africains devaient tendre à la vérité universelle qui est l'objet de la théologie et que c'est à partir de la philosophie occidentale que les Africains devaient tenter de construire une théologie pour les besoins locaux.

L'exposé de Tshibangu, après avoir d'abord dressé l'état de l'art sur les opinions africaines concernant une théologie africaine, considère ensuite les conditions préalables d'une théologie caractérisée (avec les mentalités et « logiques noires », les pierres d'attente théologiques), avant dans un troisième temps d'esquisser quelques ouvertures. Dans le dernier paragraphe de son introduction, le théologien congolais rappelle le fondement méthodologique de son approche : « Si, du côté de Dieu, la connaissance théologique suppose le témoignage divin par la révélation, du côté des fonctions rationnelles, elle requiert : d'une part, la rectitude logique, c'est-à-dire une structure de la pensée dont les démarches progressives conduisent à la connaissance ; d'autre part, puisqu'il s'agit de connaître les réalités divines, des données naturelles propres à les exprimer analogiquement²⁵³. » Dans la seconde partie de son exposé, qui est par ailleurs la plus importante, il examine si ces conditions naturelles sont telles en Afrique qu'elles puissent augurer des orientations théologiques vraiment nouvelles. De par son élément humain, la démarche théologique se caractérise et par le procédé suivi pour aboutir à la connaissance et par la mise en œuvre et en valeur d'analogies pour atteindre à la compréhension des réalités divines. D'où la question posée par Tshibangu de savoir si la culture africaine présente de tels éléments.

Tshibangu est ainsi attentif à rappeler qu'il est possible de voir, dans l'importance accordée à l'élément religieux dans la culture afri-

caine, une *pièce d'attente à l'évangélisation* (je souligne) comme l'expriment les missiologues. Pour lui, la vie religieuse africaine présente nombre d'institutions et de conceptions qui peuvent être considérées comme des pierres d'attente « théologiques » et qui, « purifiées et considérées dans ce qu'elles ont de fondamentalement valable », « pourraient constituer des matériaux utiles pour une formulation des réalités théologiques en fonction de catégories religieuses africaines épurées²⁵⁴. Il ne s'agit donc pas de reprendre ces éléments tels quels, mais de les soumettre à un exercice de la raison critique éclairée par la foi (c'est-à-dire, je dirais, une sorte de *Aufhebung* chrétienne).

Pour Tshibangu, la redécouverte de certains éléments et valeurs de la culture africaine, la persistance de ceux-ci au sein d'une partie de l'humanité, peuvent être « un stimulant providentiel pour l'enrichissement humain²⁵⁵ ». Mais cela ne pourra se produire que si des « redressements nécessaires » sont opérés, notamment dans le croisement avec d'autres approches comme, par exemple, pour Tshibangu, la philosophie d'un Blondel, ou d'un Bergson, ou la phénoménologie, ou la philosophie existentialiste, etc. S'ils sont perfectionnés par la critique, et j'ajouterais donc par le dialogue (et donc la rencontre) critique avec d'autres courants de pensée, l'ensemble des traits de la culture africaine « suffissent à lui faire reconnaître une physionomie originale, des types de pensée ou des manières distinctives de voir les choses²⁵⁶ ». Mais cette théologie africaine ne pourra se construire à coup de décisions et de résolutions, mais seulement de manière progressive, en gardant l'esprit critique et en prenant conscience des valeurs traditionnelles portées par les cultures africaines. C'est seulement ainsi que pourra s'exprimer une vision particulière. Une théologie de couleur africaine est donc possible, et même si nous allons vers une universalisation de la pensée, « cette civilisation universelle ne s'élèvera pas sur le cimetière des originalités particulières²⁵⁷ ».

Le constat est ici bien énoncé : la quête d'universalité présente dans une démarche théologique ne s'oppose pas aux particularités, l'universalité n'étant pas l'uniformité. L'enjeu est grand, car il s'énonce dans la conception d'une théologie « dont la scientificité respecte une certaine normativité de la rationalité tout en constituant une force de travail sur l'histoire et sur la culture comme construction concrète du Royaume de Dieu²⁵⁸ ».

En contraste à cette proposition, la réponse d'Alfred Vanneste est claire et le christianisme, « en tant que religion universelle, a comme

252 *Ibid.*, p. 180.

253 *Ibid.*, p. 182.

254 *Ibid.*

255 *Ibid.*, p. 184.

256 *Ibid.*, p. 184.

257 B. BUIO et J. ILUNGA MUYA (éd.), *Théologies africaines au XXI^e siècle. Quelques figures, op. cit.*, t. 1, p. 48.

258 T. TSHIBANGU, « Vers une théologie de couleur africaine ? », *ibid.*, p. 173.

252 Voir Bénézet BUIO, « Introduction au débat Tshibangu-Vanneste », dans Bénézet BUIO et Juvenal ILUNGA MUYA (éd.), *Théologies africaines au XXI^e siècle. Quelques figures*, t. 1, Fribourg, Éditions universitaires, 2002, p. 169.

premier devoir de présenter sa doctrine divine dans des formules valables pour les hommes de toute culture et de toute race²⁵⁹ ». Il dit être « un partisan décidé d'une théologie qui veut à tout prix s'insérer dans le mouvement théologique universel et qui s'applique en premier lieu à retrouver la vérité révélée dans sa pureté originale, divine et donc universelle, pour la confronter ensuite avec la pensée moderne et les grands courants de la philosophie mondiale²⁶⁰ ». Vanneste tient à cette position, car la théologie doit avant tout rester fidèle à sa vocation universelle.

Le théologien se doit de viser l'universalité, car la révélation divine constitue « la source première et la norme unique de son savoir. S'il a le droit d'accepter dans ses recherches l'aide de la philosophie de son époque ou même de la sagesse de son peuple, ce que celles-ci lui apportent ne peut avoir pour lui une valeur définitive qu'au moment où il l'a élevé au niveau éminemment universel de la vérité divine²⁶¹ ».

D'un point de vue méthodologique, Vanneste propose de distinguer la fonction pastorale et la fonction théologique. « Autre chose est de s'appliquer à comprendre la vérité révélée en elle-même, autre chose de chercher des méthodes nouvelles pour la catéchèse ou l'œuvre missionnaire²⁶². » Au sens le plus profond du terme, la vraie adaptation « ne consiste pas à descendre à un niveau inférieur pour y adopter dans une certaine mesure les préjugés de son interlocuteur, mais à se hausser à un niveau supérieur, surmontant ses propres étroitesse et à aider ainsi l'autre à le faire à son tour. C'est par cet effort-là que l'humanité entière pourra se retrouver un jour dans la pleine adhésion à la vérité divine la plus pure, la plus riche et la plus universelle²⁶³ ».

Et la conclusion de Vanneste est sans appel : que la théologie africaine « s'efforce avant tout d'être une vraie théologie et de prendre part à la vie théologique universelle. Les théologiens africains n'ont rien à gagner à se replier sur eux-mêmes, ils se condamneraient fatalement à rester des théologiens de seconde zone²⁶⁴ ».

Qui'en retirer rapidement ?

L'histoire donnera ultérieurement raison à la posture de Tshibangu tandis que Vanneste apparaît dans sa réponse comme le représentant d'une théologie préconciliaire, abstraite et déductive, semblant poser une universalité sans aspérité et exclusive de toute particularité. Alors que l'un se place dans une démarche plus inductive où il s'agit de viser l'uni-

259 Alfred VANNESTE, « D'abord une vraie théologie », *ibid.*, p. 185.

260 *Ibid.*

261 *Ibid.*, p. 186.

262 *Ibid.*, p. 187.

263 *Ibid.*

264 *Ibid.*, p. 189.

versel à travers les particularités et de l'exprimer au moyen de celles-ci, l'autre soutient d'abord une vérité universelle à atteindre par les concepts occidentaux avant de « redescendre » vers le concret. Mais des deux côtés, soulignons néanmoins, mais différemment exprimé, le maintien d'une nécessaire rigueur rationnelle dans le raisonnement théologique.

La déclaration d'Accra (17-24 décembre 1977)

Entre 1960 et 1977, de nombreux événements se sont passés auxquels la théologie « africaine » a dû se confronter : le concile Vatican II, le processus des indépendances et ses « soleils²⁶⁵ », le Synode romain de 1974 où est refusée une théologie de « pierres d'attente » en faveur d'une théologie de l'inculturation. Autant d'événements qui ont poussé la réflexion vers ce que devrait être un christianisme africain authentique allant jusqu'à la création de l'association œcuménique des théologiens du tiers-monde et leur déclaration de décembre 1977. Bien plus qu'en 1956 dans *Des prêtres noirs s'interrogent* et qu'en 1960, cette déclaration dénonce la théologie en place pensée et construite dans des catégories occidentales sous d'autres cieux pour être implantée en Afrique.

La déclaration d'Accra se place dans un mouvement de libération de la théologie et des peuples africains. Elle souligne tout d'abord que c'est « la parole salvatrice du Seigneur qui libère les captifs (qui) a été notre signe de piste²⁶⁶ » et se penche ensuite directement dans un premier point sur la réalité africaine en soulignant le colonialisme qui « a freiné notre unité tout au long de l'histoire de nos relations avec le monde occidental²⁶⁷ » et distingue « ethnicité » et « racisme ». La compréhension de l'amour de Dieu et son expression pratique sont, pour le document, inséparables de la réalité africaine. Par rapport au débat plus « méthodologique » de 1960, ce document rappelle l'impact social de la reconnaissance de l'amour de Dieu.

Concernant la présence du christianisme en Afrique, le document plaide pour une approche plus critique faisant droit à la vision africaine du monde.

Dans son troisième point, la déclaration se consacre à l'émergence des théologies africaines et le fait en rappelant le contexte de la situation théologique, en présentant les tendances théologiques actuelles et en identifiant les sources de la théologie africaine. Il constate ainsi qu'en dépit de l'expérience coloniale « de dépersonnalisation et d'invasion culturelle », les cultures africaines ont gardé leur vitalité culturelle qui

265 Voir Ahmadou KOURUMA, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970.

266 « Déclaration de la rencontre pan-africaine des Théologiens du Tiers-monde, Accra (Ghana), 17-24 décembre 1977 », dans Bénézet Bujo et Juvénal ILUNGA MUYA (éd.), *Théologies africaines au XXI^e siècle. Quelques figures*, t. 2, Fribourg, Éditions universitaires, 2005, p. 260.

267 *Ibid.*, p. 261.

est « la base du peuple africain dans sa lutte pour sa pleine libération et pour la construction d'une société humaine²⁶⁸ », même si le modèle de domination persiste au sein de l'Église.

« La vie de nos Églises a été dominée par une théologie élaborée selon une méthodologie, une vision du monde et une conception de l'humanité relevant de catégories occidentales²⁶⁹. » Quant aux tendances actuelles, le document repère une approche théologique reconnaissant les valeurs inhérentes aux religions traditionnelles, une théologie critique naissant du contact avec la Bible et provenant aussi de la prise en compte des réalités africaines et du dialogue avec les théologies non africaines, ainsi qu'une théologie « noire » en Afrique du Sud.

Pour conclure, le document trace des perspectives d'avenir dans lesquelles s'affirme la volonté d'inscrire la théologie africaine dans un effort pour constituer « un nouvel avenir différent du passé colonial et du présent néocolonial²⁷⁰ » et se conclut par un constat sans appel : il faut une nouvelle méthodologie, « différente des théologies dominantes de l'occident. La théologie africaine doit rejeter, dès lors, les idées préfabriquées de la théologie nord-atlantique en se définissant elle-même en relation aux luttes du peuple dans sa résistance aux structures de domination. Notre tâche comme théologiens est de créer une théologie qui vienne du peuple africain et qui soit compatible avec lui²⁷¹ ».

La théologie africaine doit être une théologie en situation et « le thème de la mise en situation de la théologie est manifestement la libération de notre peuple d'une espèce de captivité culturelle²⁷². La théologie se doit d'être une théologie de la libération et prendre au sérieux le rôle des femmes dans l'Église.

En l'espace de dix-sept ans, le passage s'est fait d'une espérance de « coloration » de la théologie par les réalités africaines à la revendication d'une théologie africaine souhaitant explicitement prendre ses distances à l'égard d'une pensée unique et dominante. De même, il ne s'agit plus de voir dans les valeurs traditionnelles africaines des pierres d'attente à épurer, mais bien de construire une théologie africaine avec ses ressources propres. La déclaration d'Accra marque un tournant en soulignant l'impact social et le devoir libérateur qui incombe à toute pensée théologique.

Précisons aussi que cette maturation et cette affirmation d'une théologie africaine se sont élaborées progressivement par des penseurs qui ont travaillé sur le statut scientifique de la théologie (Tshibangu), qui ont invité la théologie à être consciente et critique à l'égard des instru-

268 *Ibid.*, p. 263.

269 *Ibid.*, p. 264.

270 *Ibid.*, p. 265.

271 *Idem.*

ments qu'elles utilisent pour son élaboration et sa conceptualisation (Ngingu avec sa thèse sur Laberthonnière), qui préconisent une relation critique aux traditions africaines qu'il faut décortiquer (Mulago), qui entendent formuler un discours théologique africain à partir de l'héritage religieux africain et en dialogue avec l'héritage chrétien universel (à l'instar de Binwenyi et sa thèse sur *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, en 1977) ou Bujo qui prône une théologie contextuelle ouverte sur l'universel (avec ses thèses de doctorat et d'habilitation qui traitent de la conception de la morale chez saint Thomas et reprennent la préoccupation de son mémoire de licence concernant la volonté de fonder la morale autrement que par la loi naturelle en vue d'un véritable dialogue entre christianisme et morales non européennes).

Pour une théologie de la culture

Que nous rappelle ou nous enseigne ce débat sur l'exercice même de la théologie ? Tout d'abord, il est intéressant de constater que nombre de ces théologiens africains ont fait le détour par des travaux sur des penseurs occidentaux ou la théologie occidentale pour saisir son outillage conceptuel et préciser son inscription dans un contexte historique déterminé qui lui donne une certaine forme. Et analogiquement, de se dire que si la théologie occidentale s'est ainsi construite avec un héritage et un contexte historique déterminé, pourquoi n'en serait-il pas de même pour la théologie africaine ? Et comment à partir de là construire celle-ci et l'énoncer ? Il y a aussi dans cette démarche un passage par une altérité pour se constituer de manière critique et à l'égard de l'autre et à l'égard de ses propres ressources.

Dans ce mouvement, la trajectoire de la théologie africaine rappelle la dynamique interne de toute dynamique de pensée théologique devant répondre à deux exigences : celui d'exposer la vérité du message chrétien et celui de l'interpréter pour chaque génération, donc dans des contextes toujours différents. « La théologie va et vient entre deux pôles : la vérité éternelle qui la fonde et la situation temporelle dans laquelle on doit recevoir cette vérité éternelle²⁷³ », et peu de systèmes théologiques sont en mesure d'équilibrer parfaitement ces exigences.

En outre, la théologie africaine dans son ensemble témoigne des trois dimensions essentielles à tout acte de réflexion théologique : celle de se confronter aux sources majeures de la Révélation et de la tradition, celle de contextualiser et d'être attentif aux conditions sociales et culturelles dans lesquelles le message doit se dire, et celle de systématiser et d'assurer entre source de la tradition et présent d'un vécu l'unité de l'acte même de la théologie. Elle remet en valeur la dimension proprement herménétique de la théologie qui se construit selon un processus de compréhension et d'interprétation, qui achemine, par une démarche

273 Paul THILLICH, *Théologie systématique*, t. 1/1 : *Introduction. Raison et révélation*, Paris/Genève/Laval, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 2000, p. 17.

critique et réflexive, à l'élaboration d'une connaissance et d'un exposé systématique²⁷⁴.

Dans l'effort entrepris pour retourner et travailler les sources de la pensée théologique et l'épistémologie mise en jeu pour penser la foi et le discours chrétiens les théologiens africains ont à nouveau attiré l'attention sur le caractère vivant et historique de la théologie. Toute théologie est toujours « culturellement et socialement située²⁷⁵ » et il ne pourrait en être autrement. Conscients des conditions socioculturelles de production de tout discours théologique, il est compréhensible que nombre de théologiens africains aient adressé des critiques sévères à un certain impérialisme de la pensée occidentale oubliuse de sa particularité et se confondant elle-même avec l'universalité.

Ce que nous dit de manière particulièrement forte la théologie africaine, c'est qu'il n'y a pas une théologie, mais bien des théologies chrétiennes, et sans doute des théologies africaines comme des théologies européennes ou asiatiques ou latino-américaines ou nord-américaines. On comprend donc que, forts de cette conviction de l'inscription du discours théologique dans un milieu précis, les théologiens africains ont été sensibles aux aspects méthodologiques de la théologie et au souci d'élaborer une méthode « qui relie le message et la situation en n'escamotant ni l'un ni l'autre²⁷⁶ ».

« Contre les tenants d'une théologie à valeur universelle ou mondiale, les Africains affirment le droit ou l'exigence d'une théologie africaine caractérisée, une théologie non basée nécessairement sur la philosophie grecque et ses voisines, une théologie assumant valablement l'expérience culturelle et religieuse des peuples africains, une théologie répondant aux questions posées par la société africaine et son évolution contemporaine²⁷⁷. » D'où l'effort déployé par les théologiens africains pour apporter une réponse qui puisse être à la fois africaine et conforme à la révélation, et donc par là un déploiement de la théologie africaine comme théologie de la culture, comme se confrontant aux problématiques du développement et comme abordant la question du pluralisme religieux.

La théologie de la culture ici présentée a ceci de propre qu'elle rejette dos à dos les théories missionnaires de l'implantation et celles de l'adaptation pour oser penser une théologie propre s'enracinant dans une

274 Voir à ce sujet Éric GAZIAUX : « Une recherche et un enseignement en théologie : pour quoi ? », dans *Revue théologique de Louvain*, 38 (2007), p. 29-40 et Éric GAZIAUX (éd.), *Les enjeux d'une théologie universitaire. Conférences du dixième anniversaire de Théodoc (20-21 novembre 2014)*, Leuven, Peeters, 2016, et la contribution sur « Théodoc : un acte théologique ? », p. 5-16.

275 Alphonse NGINDU MUSHETE. *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 44.

276 P. TULLICH, *Théologie systématique*, t. 1/1 : *Introduction*, op. cit., p. 23

logique et des valeurs spécifiques à une culture. Cette démarche est fondée sur la conviction qu'on « ne peut parler valablement du sens de Dieu dans une autre culture que si l'on est soi-même enraciné dans sa propre culture [...] personne ne parle de nulle part. L'expérience de la rencontre d'une autre religion n'est possible qu'à travers la tradition comprise comme un langage. L'herméneutique devient ainsi dialogue dans la mesure où soi-même on se tient sur le sol de sa propre tradition et où l'on se reconnaît comme héritier et conscience historique²⁷⁸ ». La révélation venant de Dieu s'adresse bien à des femmes et des hommes situés historiquement. Ainsi, la théologie de la culture qui pourrait caractériser l'effort des théologiens africains met en œuvre, de façon intense, la dialectique entre universel et particulier.

L'expérience de foi se situe et se déroule dans la chair du monde et c'est ce pôle humain propre qui constitue cette chair que le Verbe vient assumer. « Ce sont les langues humaines locales, particulières, spécifiques, qui exprimeront désormais la Parole qui "porte l'univers"²⁷⁹. » Le langage religieux chrétien est annoncé et « prend sens au sein d'un langage religieux préexistant, qu'il assume, accomplit et transfigure. Concrètement, cela signifie que l'expérience humaine et religieuse des peuples africains constitue le lieu privilégié à partir duquel le Christ peut être rencontré et reconnu par les Africains²⁸⁰ ». Il ne s'agit pas ici de rendre le Christ africain, mais de penser, comprendre, confesser Jésus Christ dans une histoire et une culture africaines. Dès lors, il faut partir non pas d'une universalité abstraite du christianisme pour l'annoncer, mais bien de la particularité d'un peuple qui rencontre cette annonce et la fait sienne. « La considération abstraite du christianisme comme religion universelle conduit facilement à l'impérialisme. Le christianisme considéré comme une religion à côté d'autres religions nous oblige à penser Dieu non comme un préalable inscrit dans une seule tradition, exclusive, intolérante et conquérante, mais comme un problème eschatologique de la rencontre des cultures dans leurs insurmontables diversités²⁸¹. »

La doctrine du Logos qui pose « l'identité de l'absolument concret et de l'absolument universel n'est pas une doctrine théologique parmi d'autres ; elle fournit le seul fondement possible d'une théologie chrétienne qui prétend être *la* théologie. Rien n'oblige à appeler *logos* l'absolument universel, ni à se servir du terme "chair" aux connotations hellénistiques ; d'autres mots issus de traditions différentes pourraient les remplacer. Par contre, il faut accepter cette intuition du christianisme primitif que, si on appelle Jésus le Christ, il doit représenter toute réalité particulière, et être le point où l'absolument concret et l'absolument

278 *Ibid.*, p. 51. Voir à ce sujet les multiples travaux de Paul Riceur ou de Hans-Georg Gadamer.

279 *Ibid.*, p. 51-52.

280 A. NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, p. 51-52.

281 *Ibid.*, p. 53.

universel s'identifient²⁸² ». Le christianisme doit lancer sa mission à partir de la reconnaissance de sa propre particularité dans laquelle s'incarnent un universel et de la reconnaissance des autres particularités à qui il s'adresse. Jésus, « c'est l'Infini de l'amour qui se vit dans les limites de la condition humaine et au milieu de ses faiblesses comme de ses grandeurs²⁸³ ».

« Se rattacher à Jésus de Nazareth, c'est se rattacher à des Écritures qui en témoignent, et ces mêmes Écritures renvoient à d'autres Écritures comme à une préhistoire qui porte en dépôt des annonces de salut à travers la constitution d'un peuple lui-même particulier au dessein singulier et pourtant porteur d'un salut universel [...]. Ces "faits" incontournables [...] entraînent toute vie chrétienne dans l'histoire et l'obligent à dire sa solidarité à ce qui eut lieu en ces temps-là²⁸⁴. »

Mais ces particularités sont ordonnées à un message qui les dépasse : celui d'un salut universel. Ce qui a lieu en cette personne peut donc concerner tout un chacun. « Dans le choix d'Israël et singulièrement de Jésus, tout homme peut lire l'amour préférentiel gratuit de Dieu et comprendre à quoi il est appelé. Et c'est pourquoi la référence à la particularité ne clôt pas sur une facticité brute et insensée, mais tout à contraire ouvre à un univers de sens que chacun peut se réapproprier à partir de sa situation propre²⁸⁵. »

Paradoxalement, la singularité d'une histoire du salut témoigne de la gratuité et de l'universalité de ce salut qui ne se découvre ni dans la spéculation ni dans l'introspection. Il ne s'agit pas d'un salut en général, mais d'une parole qui s'adresse à un être humain situé (comme elle a concerné un peuple et un individu), et qui attend une réponse à travers tout ce qu'il est. « Ainsi la particularité de l'élection dans l'histoire renvoie à la densité du présent, loin d'en arracher » et « il revient à chacun de s'ouvrir ici et maintenant à la gratuité du don, de dire oui à la vie offerte et non à tout ce qui paralyse cette remise de soi au monde de la gratuité²⁸⁶ ».

Or cette particularité est dialectique, car elle renvoie au-delà d'elle-même et se dirige vers un universel. Les risques d'un repli sur soi d'une telle référence ne sont pas négligeables et peuvent porter plusieurs noms : un moralisme pharisien, un fondamentalisme dogmatique, une inculturation partisane et sectaire, etc.

Théologiquement, le souci légitime de l'affirmation d'une particularité ne peut pas encapsuler cette revendication sur elle-même. « L'existence

282 P. TULLICH, *Théologie systématique*, t. 1/1 : *Introduction*, op. cit., p. 34-35.

283 Xavier THÉVENOT, *Éthique pour un monde nouveau*, Paris, Salvator, 2005, p. 407.

284 Paul VALADIER, *La condition chrétienne. Du monde sans en être*, Paris, Seuil, 2003, p. 125.

285 *Ibid.*, p. 126.

286 *Ibid.*, p. 127.

tence chrétienne ne peut se comprendre que dans une tension entre une référence à la singularité d'une histoire et la référence à l'actualité de la vie dans l'Esprit. [...] "Suivre Jésus" [...] implique de s'ouvrir à son Esprit, ce qui n'est possible qu'en assumant l'actualité historique, mon histoire, ma présence au monde et à autrui, mes relations concrètes ici et maintenant. Et pourtant la vérification de cet Esprit ne peut se prendre que dans le regard porté sur le Jésus des Évangiles, ce qui oblige à un permanent mouvement de va-et-vient, donc de tensions entre pôles complémentaires²⁸⁷. »

La véritable fidélité au Christ implique l'attention à l'actualité historique et son inscription dans les réalités culturelles qui nous façonnent et au sein desquelles peuvent se manifester les forces nouvelles de l'Esprit. Le chrétien se trouve dans une permanente recherche des voies par lesquelles paradoxalement il sera fidèle au Jésus de l'histoire en forgeant de nouveaux chemins originaux dans la fidélité à l'Esprit qui fut le sien. Cette tension permanente indique que le chrétien est porté à discerner dans le présent qu'il vit les voies de la réalisation du salut. De manière paradoxale, le peuple chrétien est le peuple errant (cf. Franz Rosenzweig).

La théologie de la culture se doit de maintenir cette tension entre universel et particulier sous peine de briser ce qui fait l'âme même de la théologie. Elle rend compte par là que sa clé d'intelligibilité réside dans une signification ou un système de signification que peut mettre en évidence une recherche faite de rencontres et d'éclairages divers. Le dialogue avec les théologies africaines souligne de manière particulièrement claire qu'aucune interprétation ne peut jamais être considérée comme unique et définitive.

Cet effort de compréhension met en jeu l'interprète lui-même qui procure à ce travail d'éclaircissement ses propres modalités d'approche liées à sa situation particulière, historique, culturelle, personnelle. C'est toujours à partir d'une certaine perspective enracinée dans une histoire particulière que le travail de compréhension peut s'effectuer.

« L'exigence radicale de compréhension, qui n'est autre que l'effort pour aller toujours à la rencontre de ce qui se donne dans la révélation, se manifesterà à la fois par un effort critique, qui montrera ces insuffisances relatives des différents systèmes d'interprétation qui se sont élaborés au cours de l'histoire, et par un effort constructif, qui visera soit à reprendre dans une nouvelle perspective des principes déjà éprouvés, soit à tenter la mise en œuvre de perspectives (relativement) nouvelles²⁸⁸. »

Dans ce sens, l'entreprise théologique éprouve une profondeur historique et une relativité culturelle. « La théologie est nécessairement

287 *Ibid.*, p. 129.

288 Jean LADRÈRE, « Postface », dans Tharcisus TSHIBANGU, *La théologie comme science au xx^e siècle* Kinshasa Presses universitaires du Zaïre, 1980, p. 239.

solidaire, dans son développement, de l'évolution de la culture²⁸⁹ » et elle contient ainsi en elle « un effet certain de relativité et une inévitable diversité. Il y a donc place pour des interprétations diverses, dont chacune peut être liée à des perspectives historico-culturelles particulières et qui, tout en demeurant inadéquates, n'en apportent pas moins des éclairages parfaitement authentiques sur ce qu'elles tentent de faire comprendre, enrichissant ainsi réellement, chacune à sa manière, notre appréhension du donné originel²⁹⁰ ».

« Et sans doute, plus qu'en toute autre discipline, en théologie, "la pluralité des perspectives est de nature à apporter un surcroît de clarté et se situe donc dans la ligne même du projet théologique en ce qu'il a de plus essentiel"²⁹¹. » L'approche théologique se décline bien comme une science herméneutique qui assume, dans une tradition culturelle spécifique, le projet de foi qui lui a donné naissance. Or, cela ne peut se faire que dans une réelle rencontre entre diverses perspectives et projets qui fasse droit à un dialogue authentique.

« La vraie rencontre n'est pas la simple coïncidence en un point de l'espace-temps de deux trajectoires indépendantes. C'est une mise en présence, par laquelle chacun des participants va au-devant de l'autre, en assumant la question qu'il pose, et dans l'espérance de découvrir en lui et par lui ce dont il a seulement le pressentiment, ce qui est peut-être capable d'apporter quelque contribution à la réalisation de son vœu le plus profond. Ainsi comprise, la rencontre est une recherche de compréhension, mais elle est en même temps une recherche de réciprocité : la présence de l'autre est une question sur l'autre, mais aussi une mise en question de soi. Et dans une telle mise en question, il y a l'espoir d'être compris et d'être aidé par l'autre à assumer les possibilités les plus authentiques de soi. Lorsque l'effort de la compréhension devient réellement mutuel, il doit prendre la forme d'un échange dans lequel chacun questionne en se prêtant lui-même au questionnement de l'autre. Il y a ainsi clarification réciproque, et anticipation vécue de ce que pourrait être authentiquement la démarche de la reconnaissance. C'est le dialogue²⁹². »

De tels propos invitent à mettre en œuvre une théologie de l'hospitalité. L'hospitalité est en effet avant tout une rencontre existentielle qui exprime l'expérience de la différence et de l'accueil de l'autre. Parler et vivre l'hospitalité signifie le renvoi à une expérience selon laquelle celui qui reçoit ne peut pas être compris par rapport à lui-même, mais plutôt en relation avec l'hôte. Dans ce sens, l'hospitalité est une catégorie relationnelle : celui qui accueille et celui qui est accueilli entrent en relation l'un avec l'autre. Dans ce mystère de la rencontre apparaissent les

289 *Ibid.*, p. 240.

290 *Ibid.*, p. 240-241.

291 *Ibid.*, p. 241.

292 Jean LADRIÈRE, « Science et théologie », dans *Revue théologique de Louvain*, 34 (1969), n° 2, 26-61, p. 50.

limites d'une théologie opérant unilatéralement de manière conceptuelle et abstraite, en même temps que se révèle le chemin d'une rencontre concrète, vivante, pouvant nous faire cheminer ensemble vers Celui qui est la source de tout.

La théologie, et particulièrement la rencontre entre des théologies façonnées dans des contextes différents et s'exprimant dans diverses langues culturelles, dans un souci de compréhension et d'accueil, montrent comment nous sommes appelés à être « les gardiens de l'inachèvement perpétuel de la raison humaine²⁹³ ». Ce jeu de rencontres entre les théologies africaines et les théologies occidentales ne montre-t-il pas combien « le désir de la vérité est plus important que sa formulation, toujours inchoative » et ne nous montre-t-il pas aussi de manière singulière la structure eschatologique de la raison toujours ouverte à un avenir qu'elle ne peut circonscrire. Soyons ainsi les veilleurs de la vérité, non ses détenteurs, « dans le refus de voir les hommes prendre le divin en otage », « d'estampiller du sceau de l'éternité une vérité construite à leur mesure », de « se conduire en propriétaires du sacré et du saint²⁹⁴ ». Personne ne possède la vérité, et c'est ensemble que nous cheminons vers elle dans une histoire d'accueil et de libération.

293 Bruno CADORÉ, *Avec Lui, écouter l'envers du monde*, Paris, Cerf, 2018, p. 247.

294 *Ibid.*, p. 247.