



HAL
open science

Théologie contextuelle africaine et pluralisme post-moderne

Rémi Chéno

► **To cite this version:**

Rémi Chéno. Théologie contextuelle africaine et pluralisme post-moderne. Revue des sciences philosophiques et théologiques, 2019, 102 (4), pp.623-642. 10.3917/rspt.1024.0623 . hal-04339182

HAL Id: hal-04339182

<https://hal.science/hal-04339182v1>

Submitted on 14 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Théologie contextuelle africaine et pluralisme post-moderne

par Rémi CHÉNO
Institut dominicain d'études orientales, Le Caire (Égypte)

À la mémoire du Professeur
Éloi Messi Metogo, O.P.
(1952-2017)

Les théologies africaines comme théologies contextuelles

Avec Tite Tienou, et de façon encore très générale, on peut définir la théologie africaine en reprenant les mots de K. A. Dickson, P. A. Kalilombe et T. Presler : « Elle est faite en Afrique, [...] elle émerge de façon significative de l'identité du peuple africain, elle met en œuvre les catégories de pensée africaines et elle parle de la situation historique du peuple africain¹. » Beaucoup insistent à juste titre sur le fait que la théologie africaine est d'abord l'expression de foi du peuple chrétien en Afrique avant d'être celle des théologiens professionnels. Diane Stinton en fait une de ses caractéristiques : « Pour résumer, les caractéristiques clés des théologies africaines émergentes comprennent la dualité de leurs expressions formelles et *informelles*, l'importance de la *communauté de foi* dans leur formulation, leur nature contextuelle et leur *pluralité* d'énonciation². »

On me permettra cependant de ne considérer ici que la théologie universitaire, parce que c'est la seule à laquelle j'ai accès à travers ses publications. Cette théologie africaine de type académique connaît deux pôles qu'il faudrait sans doute se garder d'opposer³. D'un côté, nous trouvons des théologies d'inculturation, selon une approche anthropologique de la culture (indigénisation), qui comprend une désoccidentalisation de la théologie et de la vie chrétienne, dont les représentants principaux seraient John Mbiti (Kenya), Charles Nyamiti (Tanzanie), Kwame Bediako (Ghana), François Kabasélé (RDC) et Bénézet Bujo (Congo). D'un autre côté, nous pouvons citer les « théologies noires », dont les représentants, principalement sud-africains, partagent les approches des théologiens sud-américains de la libération et celles des théologiens afro-américains d'Amérique du Nord. On peut citer parmi eux Manas Buthelezi, Gabriel Molehe Setiloane, Desmond Tutu ou Frank Chikane⁴. Mais ces deux pôles ne doivent pas être opposés puisque, par exemple, aussi bien les théologies dites de la reconstruction que les théologies féministes africaines cherchent à *indigéniser* le message chrétien dans les contextes africains tout en utilisant le concept de *libération* comme clé herméneutique pour analyser à la fois la Bible et la culture⁵. Comment pourrait-on en effet développer une théologie africaine sans un engagement pour la libération des peuples africains alors que, comme l'écrivait John Pobee : « Il reste indiscutable qu'il existe un sentiment que le christianisme a été un instrument d'oppression en Afrique. Cela ne vaut pas uniquement pour l'Afrique. Les Noirs ont partagé ailleurs ce

1. Tite TIENOU, « Indigenous African Christian Theologies : The Uphill Road », *International Bulletin of Missionary Research* 14/2 (1990), p. 74 : « It is done in Africa,... to a significant degree arises out of the identity of African people, draws on African categories of thought and speaks to the historical situation of African people. » Tienou cite ici K. A. DICKSON, P. A. KALILOMBE et T. PRESLER, « Development of African Theologies », *Mission Studies : Journal of the International Association of Mission Studies* 2/1 (1985), p. 54.

2. Diane STINTON, « Africa, East and West », dans John PARRATT (éd.), *An Introduction to Third World Theologies*, Cambridge, U.K. & New York, Cambridge University Press, 2004, p. 110 : « In sum, key features of emergent African theologies include the duality of their formal and informal expressions, the importance of the community of faith in their formulation, their contextual nature, and their plurality in articulation. » C'est moi qui souligne.

3. Voir Martha FREDERIKS et Derrick MASHAU, « Coming of Age in African Theology: The Quest for Authentic Theology in African Soil », *Exchange* 37/2 (avril 2008), p. 118. Voir aussi Diane STINTON, « Africa, East and West », *art. cit.*, p. 114 : « African theology is commonly introduced according to two main trends that emerged from the 1950s to the 1980s : (1) 'African' or 'inculturation' theology, and (2) 'Black' or 'liberation' theology. »

4. Je ne prétends pas sélectionner certains théologiens plutôt que d'autres, mais simplement illustrer mon propos en donnant quelques noms.

5. *Ibid.*, p. 120 : [Elles veulent combiner les deux approches] « focussing on indigenising the Christian message in the African contexts, while using liberation as a hermeneutical tool with which to analyse both Bible and culture ».

sentiment⁶. » L'unité de ces différentes théologies africaines est donnée par une appellation qui leur est commune : ce sont des théologies contextuelles.

C'est au presbytérien taïwanais Shoki Coe (une anglicisation de son nom chinois Ng Chiong-hui) qu'on doit sans doute la première définition de la contextualisation, en 1972 :

En utilisant le mot *contextualisation*, nous cherchons à reprendre tout ce qu'implique le terme familier d'*indigénisation*, mais en voulant le dépasser par un concept plus dynamique qui est ouvert au changement et qui est tourné vers le futur. La contextualité [...] est une prise en compte critique de ce qui rend le contexte réellement signifiant à la lumière de la *Missio Dei*. C'est le discernement missiologique des signes du temps, qui voit Dieu à l'œuvre et qui nous appelle à y participer. [...] Une contextualité authentique conduit à la contextualisation [...] Cette dialectique entre contextualité et contextualisation désigne une nouvelle façon de faire la théologie. Elle ne réclame pas seulement des mots, mais des actions⁷.

Les théologiens africains se sont approprié le terme en 1977 lors de la Conférence panafricaine des théologiens du Tiers-Monde à Accra (Ghana). Dans la dernière section du communiqué final, on lisait les recommandations méthodologiques suivantes pour la théologie africaine : « La situation africaine requiert une nouvelle méthodologie théologique, différente des approches des théologies dominantes d'Occident. [...] Notre tâche, comme théologiens, est de créer une théologie qui émerge du peuple africain et lui rende des comptes⁸. » La notion de contextualisation s'est ainsi progressivement substituée à celles d'indigénisation ou d'inculturation ; elle les dépasse en prenant en compte le contexte tout entier, c'est-à-dire la culture elle-même, déjà prise en compte par l'inculturation, et l'expérience humaine au sein de cette culture, déjà prise en compte par l'indigénisation, mais aussi les événements de l'histoire et les luttes sociales. Autrement dit, la contextualisation reprend et dépasse aussi bien l'inculturation que l'indigénisation.

La typologie des théologies contextuelles de Stephen Bevans

À la suite des fameux *Models of the Church* d'Avery Dulles⁹, Stephen Bevans a proposé une typologie de la théologie contextuelle en six modèles¹⁰ : le modèle de la traduction, le modèle anthropologique, le modèle pratique, le modèle transcendantal, le modèle synthétique et le modèle contra-culturel¹¹. Le premier modèle, celui de la traduction, correspond à une accommodation ou adaptation de l'Évangile dans le contexte, selon une notion assez naïve de la culture et de l'Évangile lui-même, puisqu'elle le comprend comme propositions

6. John POBEE, *Toward an African Theology*, Nashville, Abingdon Press, 1979, p. 16 : « The point remains indisputable that there is a feeling that Christianity has been an instrument of oppression in Africa. This is not unique of Africa. For blacks elsewhere have felt like this. »

7. Shoki COE, « Contextualizing Theology », dans Gerald H. ANDERSON et Thomas F. STRANSKY (éd.), *Mission Trends No. 3 : Third World Theologies*, Grand Rapids, Eerdmans & New York, Paulist, 1976, p. 21-22 : « In using the word *contextualization*, we try to convey all that is implied in the familiar term *indigenization*, yet seek to press beyond for a more dynamic concept which is open to change and which is also future-oriented. Contextuality... is that critical assessment of what makes the context really significant in the light of the *Missio Dei*. It is the missiological discernment of the signs of the times, seeing where God is at work and calling us to participate in it... Authentic contextuality leads to contextualization... This dialectic between contextuality and contextualization indicates a new way of theologizing. It involves not only words, but actions » (cité, avec de nombreux autres auteurs, par David J. HESSELGRAVE et Edward ROMMEN, dans *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*, Pasadena, Cal., William Carey Library, 2000, p. 150). Shoki Coe était un des directeurs du *Theological Education Fund* de la *Presbyterian Foundation*.

8. « The African situation requires a new theological methodology that is different from the approaches of the dominant theologies of the West. [...] Our task as theologians is to create a theology that arises from and is accountable to African people. » Cité par Kofi APPIAH-KUBI et Sergio TORRES (éd.), *African Theology en Route*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1979, p. 192.

9. Avery DULLES, *Models of the Church. Expanded edition* (1^{ère} éd. 1974), New York, London, Toronto, Sydney & Auckland, Imagebook & Doubleday, 2002.

10. Stephen B. BEVANS, *Models of contextual theology. Rev. and expanded ed.*, Maryknoll, NY, Orbis Books (Faith and cultures series), 2002. Bevans avait déjà présenté cette typologie en 1985 dans un long article : « Models of Contextual Theology », *Missiology: An International Review* 13/2 (avril 1985), p. 187-202, où il distinguait encore un modèle sémiotique du modèle synthétique (qu'on retrouve regroupés dans son livre sous l'appellation « synthétique ») et où il ne mentionnait pas encore le modèle contra-culturel. On se reportera en particulier aux tableaux qui synthétisent les six modèles, p. 141-143.

11. Dans une approche missionnaire évangélique, Benno VAN DEN TOREN et Liz HOARE, « Evangelicals and Contextual Theology : Lessons from Missiology for Theological Reflection », *Practical Theology* 8/2 (juin 2015), p. 77-98, appliquent ces modèles de Bevans à quelques situations concrètes exemplaires pour illustrer leur complémentarité. Les auteurs rejettent cependant le modèle transcendantal, jugé « trop catholique ».

de foi à traduire dans la culture. Ce modèle suppose l'existence d'une vérité théologique pure, pré-linguistique, d'un Évangile décontextualisé, qu'il faudrait inculturer dans chaque contexte¹².

Le modèle anthropologique est celui de l'indigénisation : il s'agit de reconnaître l'Évangile déjà au travail au sein de la culture locale à partir de l'expérience des croyants. Le contexte est lui-même générateur d'un sens religieux. L'expérience religieuse est ainsi la première source de la révélation. Au risque d'une approche romantique de la culture des Anciens, reçue parfois sans esprit critique¹³, cette approche chante donc la richesse de la culture qui écrit de nouvelles pages de l'histoire de l'Évangile dans le cœur des hommes. On se gardera d'y reconnaître forcément l'idée d'une expérience universelle héritée de la théologie libérale des Lumières : l'expérience est toujours comprise au sein d'un contexte particulier, sans prétention à l'universalité.

Le modèle pratique est mis en œuvre dans les théologies de la libération ou des signes du temps : même si le contexte est fondamentalement bon et digne de confiance, il est subverti par les forces d'oppression qui y sont actives et rendent suspects ses aspects religieux. Les aspects sociaux et politiques du contexte sont donc les plus pertinents pour la réflexion théologique, bien davantage que ses aspects culturels ou religieux. La théologie ne peut être faite dans la tour d'ivoire des institutions académiques, mais elle s'inscrit dans un engagement concret pour la lutte libératrice des opprimés. Il faut donc agir sur le contexte, puis le repenser, puis agir à nouveau, selon un cycle alternant action et réflexion. La théologie est ainsi un savoir performatif.

Le modèle synthétique, ou dialogique, ou encore analogique, considère que le contexte est ambivalent, à la fois riche et incomplet dans la mesure où il faut l'enrichir dans une conversation avec l'Évangile, mais aussi avec les autres traditions humaines. Ce modèle fait dialoguer Écriture et Tradition avec le contexte. Il reprend des intuitions de la *Vermittlungstheologie* allemande ou de la *revisionist theology* anglo-saxonne. Le dialogue s'inscrit entre la foi chrétienne et une diversité croissante de cultures au fur et à mesure de l'expansion de l'Église et des missions chrétiennes, comprise comme un phénomène de pollinisation croisée.

Le modèle transcendantal ou subjectif, qui reprend l'approche rahnérienne de l'anthropologie chrétienne, s'appuie sur l'expérience individuelle du sujet croyant où il reconnaît un universel commun à toute l'humanité. Enfin le modèle contra-culturel est de type prophétique : davantage encore que le modèle synthétique, il dénonce le caractère radicalement ambigu du contexte qui résiste à l'Évangile. Ce dernier modèle développe alors le récit chrétien en opposition à la culture.

Comme l'écrit Bevans, « parmi plusieurs orientations théologiques fondamentales possibles, deux semblent avoir une pertinence particulière pour la théologie contextuelle. On peut développer une théologie qui est fondamentalement centrée sur la création, ou bien on peut faire de la théologie selon une perspective fondamentalement centrée sur la rédemption¹⁴ ». Une théologie de la création considérera le contexte comme généralement bon où le Christ est déjà à l'œuvre. La révélation de Dieu survient dans le quotidien chez les gens ordinaires, le monde créé est sacrement de la révélation divine. L'existence humaine et la réalité divine sont en continuité l'une de l'autre. À l'opposé, pour les théologies de la rédemption, le monde réclame une transformation radicale, voire un remplacement complet, et le Christ doit être *apporté* à la culture. Le monde créé est une distorsion de la révélation divine parce que la différence qualitative entre Dieu et l'humanité est infinie. Avec Tracy, on peut distinguer dans l'histoire de la théologie deux types de langages conceptuels classiques pour interpréter la situation de ses contemporains à la lumière des symboles, des récits et des événements de la révélation : la voie de l'analogie, un langage qui dévoile des relations entre différents ordres de réalité, cherchant entre eux des similitudes mais en maintenant leurs différences ; la voie de la dialectique, un langage qui met en œuvre le caractère irrémédiablement dialectique de toute théologie authentiquement chrétienne en raison de la rupture instituée par le Verbe divin, un événement qui confond

12. Voir B. VAN DEN TOREN et L. HOARE, *Ibid.*, p. 90 : « Ce modèle présente cependant une faiblesse majeure dans la mesure où un grand nombre de ses principaux utilisateurs suggèrent qu'il existe une "vérité théologique toute nue", un "Évangile décontextualisé" qui peut être trouvé en dé-contextualisant le message des Écritures de sa propre enveloppe culturelle et historique. [There is, however, a major weakness with this model in so far as a number of the main exponents suggest that there is a "naked theological truth", a "de-contextualized Gospel", which can be found by de-contextualizing the Scriptural message from its own cultural and historical wrapping.] »

13. John Pobee parle ici d'une « culture fossile », c'est-à-dire d'une culture qui existait avant la colonisation mais qui, après la colonisation et le contact avec le monde occidental, n'existe plus sinon dans l'imagination romantique de certains gens. Voir John S. POBEE, *Toward an African Theology*, Nashville, Abingdon, 1979, p. 44.

14. S. B. BEVANS, *Models of contextual theology*, op. cit., p. 21 : « Among several possible basic theological orientations in theology, two seem to have particular relevance for contextual theology. One can work out of a theology that is basically creation-centered, or one can do theology from a fundamentally redemption-centered perspective. »

l'homme de toutes ses prétentions à se sauver lui-même¹⁵. Une théologie de la création prendra la voie de l'analogie : ce sera le langage du modèle anthropologique, du modèle transcendantal et de celui de la traduction. Une théologie de la rédemption choisira la voie de la dialectique : ce sera le langage du modèle pratique et du modèle contra-culturel. Le modèle synthétique cherche quant à lui l'équilibre entre l'approche créationniste et l'approche rédemptrice de la théologie contextuelle, entre la continuité et la discontinuité du contexte et de la culture avec la théologie, entre dialogue et prophétisme.

Les défis des théologies contextuelles, et spécialement le défi du pluralisme

Sauf quand elles se limitent à reprendre les théologies du « vieux monde », les théologies non-occidentales sont pour la plupart contextuelles¹⁶. Si on voulait caractériser, sans doute un peu grossièrement, leurs accents propres selon les régions du monde où elles ont pris naissance, on soulignerait l'engagement de l'Amérique latine pour la libération dans la sphère socio-politique et économique, celui de l'Afrique dans la reconstitution de l'intégrité des cultures et des religions indigènes et celui de l'Asie pour l'inscription de la théologie dans le contexte du pluralisme religieux. Libération, indigénisation et pluralisme seraient ainsi les maîtres mots de ces nouvelles théologies, et autant de questions et de défis posés aux « vieilles » théologies occidentales dont la domination impérialiste est mise à l'épreuve. Cependant, je crois que ces trois défis s'adressent de manière égale à chacune des théologies sud-américaines, africaines ou asiatiques (et occidentales !), et demandent à chacune à ne pas se limiter au seul défi qu'elle a su aborder. En particulier, si les théologies africaines se sont confrontées aux deux premiers défis, elles doivent aussi s'affronter au pluralisme du monde moderne ou post-moderne.

Théologies contextuelles, les théologies africaines sont invitées à converser les unes avec les autres, mais aussi à converser avec les réalités plurielles des sociétés post-modernes qui ne sont plus l'apanage des seules sociétés occidentales. Le pluralisme auquel elles sont confrontées se rencontre ainsi au niveau de l'individu dans un monde déjà partout marqué par la post-modernité, au niveau des cultures désormais mélangées et bigarrées, au niveau enfin des différentes théologies africaines elles-mêmes et des différents modèles qu'elles engagent. Les individus, les cultures et les théologies sont métissés et s'entremêlent. Peut-on aujourd'hui encore parler d'une ou de plusieurs cultures africaines ? Faudrait-il parler plutôt de constructions culturelles éphémères, transitoires et partielles au sein de groupes en constante recomposition ? Une définition large de la culture est devenue inévitable, comme celle de Geert Hofstede qui définit la culture comme la « programmation collective » de la pensée qui distingue les membres d'un groupe ou d'une catégorie de gens des autres et montre bien la superposition des cultures chez un individu membre simultanément de plusieurs groupes ou catégories¹⁷.

Il peut être difficile d'écrire depuis la ville du Caire – certes située géographiquement en Afrique – sur la théologie contextuelle africaine sans bien connaître le contexte africain, sans avoir beaucoup rencontré des communautés chrétiennes africaines ni leurs théologiens. Seule l'analogie qui peut exister entre le caractère éminemment contextuel de la minorité chrétienne dans une Égypte largement musulmane et celui des théologies africaines légitime sans doute un peu mon propos. Ajoutons que de nombreux phénomènes observables au Caire se retrouvent à Yaoundé, Abidjan, Lagos ou Brazzaville : l'exode rural massif vers des

15. Voir David TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1991 (1^{ère} éd. 1981), spécialement p. 405-445, ici p. 408. Il écrit : « Deux grands langages conceptuels ont servi de candidats principaux pour cette tâche de la théologie : le langage analogique et le langage dialectique. Ces deux traditions de langage, je crois, représentent toujours les langages classiques par excellence de la *théologie*. [Two major conceptual languages have served as the principal candidates for this task in theology : analogical and dialectical languages. Both language traditions, I believe, continue to function as the classic *theological* languages par excellence.] » Tracy cite la tradition thomiste, mais aussi la théologie de Wolfhart Pannenberg et celle de Karl Rahner parmi celles qui usent du langage analogique. Pour le langage dialectique, il cite évidemment Karl Barth, Søren Kierkegaard, Jürgen Moltmann ou encore Johann Baptist Metz.

16. Cela n'empêche pas les théologiens occidentaux de quitter les théologies « pérennes » traditionnelles pour se tourner à leur tour vers des théologies contextuelles. Voir, de façon assez exemplaire, le parcours opéré par David Tracy entre la première édition de *Blessed Rage for Order*, en 1975, où il développait une théologie libérale de la corrélation, à l'école de Bernard Lonergan, et celle de *The Analogical Imagination*, en 1981, où il embrasse une approche contextuelle.

17. Geert HOFSTEDE, « Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context », *Online Readings in Psychology and Culture* 2/1 (décembre 2011), p. 3 : « Culture is the collective programming of the mind that distinguishes the members of one group or category of people from others. » Il explique que si les caractéristiques des individus sont pensées comme variant selon une certaine courbe en cloche, la variation entre les cultures est le changement de courbe quand on passe d'une société à l'autre. La culture d'un groupe est toujours un agglomérat d'éléments et on ne peut en parler que par un ajustement statistique de la courbe. Chaque individu appartient à plusieurs groupes et donc à plusieurs cultures.

mégapoles de plus en plus dépassées dans la gestion de ces flux, le déracinement de la culture des Anciens d'abord par le passé colonial, mais aussi par la déstructuration des liens sociaux, les méfaits de la corruption, l'irruption d'Internet et des technologies de l'information¹⁸, ou encore l'expansion de l'islam au sein de populations chrétiennes. Bref, la modernité s'inscrit dans des contextes bien sûr différents mais en y reproduisant souvent les mêmes effets. Déjà en 1973, Otok p'Bitek, dans son livre *Africa's Cultural Revolution*¹⁹, interrogeait les tensions entre tradition et modernité et cherchait à défendre une identité africaine authentique dont seuls les Africains auraient la maîtrise nécessaire pour l'interpréter et l'évaluer²⁰. Mais Otok p'Bitek s'intéressait au couple tradition africaine et modernité occidentale, tandis qu'aujourd'hui, il faudrait sans doute s'intéresser davantage aux tensions entre les traditions africaines et une post-modernité globalisée qui les traverse et les met à l'épreuve.

Post-modernité et pluralisme

Le constat devient presque banal de la porosité, de la labilité des emprunts artistiques, musicaux ou visuels, qui traversent les productions actuelles en Afrique centrale, ou ailleurs. Les influences culturelles sont amplifiées par la globalisation économique des grandes sociétés internationales et par l'instantanéité des échanges électroniques qui ont raccourci les durées et les distances. Comme partout ailleurs dans le monde, les jeunes Africains sont les premiers à épouser le bricolage post-moderne des identités, recomposées sans cesse en fonction des réseaux traversés, des échanges vécus, chacun s'inventant sa présence au monde qui l'entoure. Sans doute chacun le fait-il à partir du matériau hérité de sa « culture propre », mais dans un chamarrage original individualisé. Chacun se retrouve ainsi engagé dans la post-modernité²¹.

Certes, si on considère la post-modernité comme un héritage ou un produit de l'Occident et donc comme un nouveau colonialisme culturel, alors l'opposition dénoncée par Otok p'Bitek reste opérante. Mais si cette post-modernité n'est pas plus occidentale qu'africaine et s'il s'agit plutôt d'un phénomène global, alors le pluralisme post-moderne n'est plus une question étrangère et il mérite que les théologies africaines s'en saisissent comme d'un élément nouveau des différents contextes africains. C'est le type de questions que pose Marguerite A. Peeters :

La post-modernité est-elle une chance ou une menace pour les cultures non-occidentales ? Est-ce que la poussée apparemment irréversible et puissante pour déconstruire la modernité et certains de ses abus (colonialisme, rationalisme, individualisme, déisme, naturalisme, autoritarisme, la mentalité conflictuelle, une approche imparfaite de la "souveraineté", etc.) signifie que l'heure des pays anciennement colonisés a sonné et qu'il leur est donné une voix véritable pour réaliser leur aspiration à se déterminer eux-mêmes librement ? Est-ce que la crise globale du gouvernement et des institutions modernes est une chance à saisir par les cultures non-occidentales pour déterminer à partir de leurs propres traditions comment se gouverner elles-mêmes ? Ou bien est-ce que la post-modernité est un nouveau diktat culturel de l'Occident sous des apparences anti-occidentales ? Et dans quelle mesure le radicalisme qui mène la déconstruction de la tradition judéo-chrétienne menace-t-il de déconstruire également les cultures non-occidentales²² ?

18. Sur ce point particulier, on peut lire l'essai original de Jules-Rosette BENNETTA, *Terminal Signs : Computers and Social Change in Africa*, Berlin & New York, Mouton de Gruyter, 1990, qui analyse les bouleversements sociaux induits par l'usage des ordinateurs au Kenya et en Côte d'Ivoire. Selon l'auteur, l'ordinateur peut aider à dépasser la promesse déçue de la modernité et accomplir « le rêve de la post-modernité ».

19. Otok P'BITEK, *Africa's cultural revolution*, avec une introduction de Ngugi WA THIONG'O, Nairobi, Macmillan Books for Africa, 1973.

20. Sur ce point, voir Samuel O. IMBO, « Otok p'Bitek's Critique of Western Scholarship on African Religion », dans Kwasi WIREDU, W. E. ABRAHAM, Abiola IRELE et Ifeanyi MENKITI (éd.), *A Companion to African Philosophy*, Malden, MA, Blackwell Publications (Blackwell Companions to Philosophy 28), 2004, p. 364-373. Otok revendiquait principalement le choix des véritables experts pour parler de la religion ou de la philosophie traditionnelles africaines parmi les Africains eux-mêmes, il défendait la difficulté, voire l'impossibilité, de traduire les idées religieuses occidentales dans les langues africaines, il combattait l'ingérence intellectuelle des concepts occidentaux dans les religions africaines et doutait de la pertinence des religions occidentales en Afrique. Mais il notait aussi le caractère hâtif de la généralisation à tous les Africains d'observations faites sur un peuple africain particulier.

21. Les publications abondent sur la post-modernité, aussi bien pour la définir que pour en nier l'existence. Je m'appuie ici sur le travail de Jean-François LYOTARD, qui est devenu la référence inaugurale pour cette notion : *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit (coll. « Critique »), 1979. Comme on le sait, il y diagnostiquait la fin des grands récits qui expliquaient le monde et permettaient de s'y situer en « moderne ». À ces méta-récits ont succédé des récits « régionaux », des micro-récits à validité restreinte.

22. Marguerite A. PEETERS, « Postmodernity and Africa: In the Balance », 1^{er} mars 2008, dans *Faith magazine*, mars-avril 2008, en ligne : <http://www.faith.org.uk/article/march-april-2008-postmodernity-and-africa-in-the-balance>, consulté le 18 août 2017 : « Is

Vers une théologie contextuelle pluraliste et post-moderne

Parmi les modèles de théologie contextuelle présentés par Bevans, deux semblent plus à même d'entrer en conversation avec le pluralisme contemporain : le modèle anthropologique et le modèle synthétique²³. En particulier, le modèle synthétique cherche explicitement à entrer en conversation avec le contexte et les autres cultures. Mais comment mettre en œuvre cette conversation en régime de post-modernité ?

Comme l'écrit Robert Eaglestone, « le post-modernisme n'est pas une réponse aux échecs de la pensée occidentale, mais à ses succès — peut-être effrayants. [...] C'est une réponse éthique précisément à l'idée de "pensée unique" qui caractérise la pensée occidentale et l'activité qui découle de cette "pensée unique"²⁴ ». La modernité développe ses grands récits unificateurs. Le plus récent de ces récits est sans doute celui de la science et de la technologie dont l'efficacité est largement prouvée par le « progrès » moderne et ses réalisations époustouflantes (astronomie, médecine et biologie, physique, chimie, etc.) Au nom de cette efficacité, le récit scientifique a évincé et ostracisé les autres récits, religieux, philosophiques ou de sagesse. La pensée moderne reste obstinément à la recherche d'une théorie générale, totalisante, globalisante. La pensée post-moderne s'oppose à cette compréhension du monde :

Le post-modernisme, c'est d'abord *la rupture avec une métaphysique de la compréhension qui est le mouvement caractéristique de la pensée occidentale*. Cette rupture survient à la rencontre de l'altérité. [...] La métaphysique de la compréhension est une façon de décrire le fonctionnement de la pensée occidentale. Connaître signifie deux choses : comprendre et s'emparer, et l'un implique plus ou moins l'autre ; les deux sont inexorablement entremêlés²⁵.

On reconnaît la critique éthique de la connaissance développée déjà par Levinas en 1961 dans *Totalité et infini*²⁶. Pour laisser l'autre être tout autre²⁷, Lindbeck a développé son modèle culturo-linguistique de la religion et une compréhension intra-textuelle des doctrines religieuses, qui lui permettent de défendre l'incommensurabilité des discours religieux (et leur insurpassabilité)²⁸. La notion d'incommensurabilité

postmodernity a chance or a threat for non-Western cultures ? Does the apparently irreversible and forceful trend deconstructing modernity and some of its abuses (colonialism, rationalism, individualism, deism, naturalism, authoritarianism, the contractual mentality, a flawed approach to "sovereignty" and so on) mean that the hour of once colonised countries has come and that they will be given a real voice and be able to realise their aspiration to determine themselves freely ? Is the global crisis of modern government and institutions an opportunity for non-Western cultures to draw from their own traditions to govern themselves ? Or is postmodernity another Western cultural imposition in an anti-Western disguise ? To what extent is the radicalism which is driving the deconstruction of the Judeo-Christian tradition threatening to deconstruct non-Western cultures as well ? »

23. C'est aussi ce qu'écrivent B. VAN DEN TOREN et L. HOARE, « Evangelicals and Contextual Theology », *art. cit.*, p. 85 : « Like the anthropological model, constructive narrative theology emphasizes cultural identity and its relevance for theology at least as much as Scripture and Tradition. It draws into the conversation the person or persons' narratives, informed by insights from the social sciences. It looks for God's presence in the human story, in this case illumined by Scripture and historical tradition. »

24. Robert EAGLESTONE, « Postmodernism and ethics against the metaphysics of comprehension », dans Steven CONNOR (éd.), *The Cambridge Companion to Postmodernism*, Cambridge, UK & New York, Cambridge University Press, 2004, p. 183 : « Postmodernism is not a response to failures of western thought, but — perhaps horrified — to its successes. [...] It is an ethical response to exactly the idea of a "single pattern" that characterizes western thought and the activity that stems from that "single pattern". »

25. R. EAGLESTONE, *Ibid.*, p. 184 : « Postmodernism is, first, *the disruption of the metaphysics of comprehension, which is the gesture that characterizes western thought. This disruption stems from an encounter with otherness*. [...] The metaphysics of comprehension is a way of describing how western thought works. To comprehend means two things : to understand and to take hold, and to do one involves, to a lesser or greater extent, the other; they are unavoidably intertwined. »

26. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, 1990 (1^{ère} éd. 1961), p. 36-37 : « La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. [...] "Je pense" revient à "je peux" — à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. » Pour Levinas, l'éthique commence par le respect de l'irréductibilité de l'autre à moi-même : « L'étrangeté d'Autrui, son irréductibilité à Moi, à mes pensées, et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique » (*ibid.*, p. 33).

27. Voir Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999 : « Tout autre est tout autre. » C'est le titre de la quatrième section de son texte. Ses travaux ont été largement influencés par l'œuvre de Levinas, ainsi que d'autres philosophes « postmodernes » français comme Jean-François Lyotard ou Luce Irigaray. D'ailleurs, Derrida se réfère explicitement à Levinas au début de cette quatrième section (voir p. 80-81 de l'édition par Métailié à Paris en 1992, où le texte de Derrida est mis en tête des actes du Colloque de Royaumont de décembre 1990).

28. George A. LINDBECK, *La Nature des doctrines : Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme*, Paris, Van Dieren Éditeur (Références théologiques), 2002 (1^{ère} éd. anglaise : Philadelphia, The Westminster Press, 1984). Il n'est pas possible de résumer ici la pensée de Lindbeck. Rappelons simplement qu'il propose une approche culturo-linguistique pour rendre compte des religions, qu'il oppose d'une part à l'approche cognitive propositionnelle, qui serait celle de l'orthodoxie classique, et d'autre part à l'approche expérientielle-expressive de la phénoménologie, qui serait l'approche libérale. Il comprend les doctrines religieuses faisant autorité au sein d'une communauté de foi comme les règles du jeu de langage de cette communauté, qui ne doivent prétendre ni à une vérité

entre les religions est centrale pour les théologiens pluralistes post-libéraux qui s'inscrivent dans le sillage de Lindbeck puisqu'elle leur permet d'accueillir pleinement la différence entre les religions et de réfuter toutes les unifications indues²⁹. Lindbeck l'associe avec l'idée d'insurpassabilité³⁰ : dans le cadre culturo-linguistique d'une conception catégorielle de la vérité, la forme de vie d'une religion donnée sera *la seule* à disposer de la catégorie adéquate pour parler, par exemple, du salut, tout en étant aussi plus faible parce qu'elle ne peut exclure avec certitude l'erreur sur son objet, au sens propositionnel³¹. Les deux termes sont d'ailleurs liés puisqu'il devient possible, en suivant Lindbeck, de reconnaître une valeur de vérité catégorielle aux autres religions, au nom de l'insurpassabilité de chacune d'elles. Nul besoin alors de renoncer à la vérité de sa propre religion, au nom de son insurpassabilité propre. C'est ainsi que l'incommensurabilité des formes de vie des religions entre elles rend possible de penser l'insurpassabilité de chacune sans qu'elle soit une menace pour les autres ni l'autorise à les exclure.

Cependant, à trop insister sur l'incommensurabilité³², on aboutirait à un fidéisme³³ : on rendrait en effet sa confession de foi *absolument incompréhensible* pour les autres, qui ne seraient pas immergés dans la même tradition religieuse et ne pratiqueraient pas le même langage. Le risque est évident : c'est celui d'un enfermement communautariste. Comme l'écrit Kristin Heyer, « le modèle de Lindbeck échoue à prendre suffisamment en compte le contexte pluraliste dans lequel différents choix sont faits³⁴ ». Et Kathryn Tanner considère impossible pratiquement de tenir de tels modèles théologiques « imperméablement sectaires » parce que la théologie et la religion intègrent toujours des matériaux empruntés à d'autres³⁵. Aux franges du sectarisme, ce modèle, en poussant à bout l'altérité de l'autre, aboutit à une véritable imposture éthique : l'autre disparaît de mon univers parce que je ne peux rien en dire. Kevin Vanhoozer explique : « Dans la post-modernité, l'autre devient l'objet du souci éthique. Mais l'est-il vraiment ? Les penseurs post-modernes considèrent typiquement l'autre si différent de tout ce que nos catégories peuvent nommer, si résistant aux catégorisations, qu'ils deviennent incapables d'en dire rien de positif. L'autre, virtuellement, se dissout³⁶. »

Deux notions précieuses pour les théologies africaines issues de la théologie contextuelle de David Tracy

Dans son livre, Lindbeck oppose son modèle culturo-linguistique à celui de la théologie libérale, c'est-à-dire selon lui l'approche expérientielle-expressive de la phénoménologie. Cette approche libérale, écrit Lindbeck, « consiste à dire que les différentes religions sont des symbolisations diverses d'une seule et même expérience essentielle de l'Ultime et que, par conséquent, elles doivent se respecter mutuellement, apprendre

propositionnelle ni à une efficacité symbolique, mais qui ont pour seule fonction la régulation du langage interne à la communauté, incommensurable avec celui des autres religions.

29. G. LINDBECK, *la Nature des doctrines*, *op. cit.*, p. 56 : « En d'autres termes, ces descriptions peuvent être incommensurables, au point qu'on ne puisse pas trouver d'équivalents dans une langue ou dans une religion pour exprimer les mots essentiels de l'autre. » Et, *Ibid.*, p. 57 : « Quand on introduit dans une approche religieuse donnée des affirmations ou des idées qui viennent de cadres religieux ou philosophiques catégoriellement différents, soit elles ne sont que simple bavardage, soit elles ont des fonctions et des significations considérablement différentes. »

30. Lindbeck s'explique sur le sens de ce caractère insurpassable pour chacun des trois types de vérité (propositionnelle, symbolique ou catégorielle) : *op. cit.*, p. 57-62. Chaque religion, dès lors qu'elle remplit les critères de cohérence intrasystématique, avec sa dimension pragmatique qui engage la forme de vie toute entière, et pas seulement les énoncés doctrinaux, développe une véritable expertise sur les réalités religieuses. Elle en donne non seulement un énoncé cohérent, mais aussi des pratiques, des rites et des conduites morales qui en signent la validité. En ce sens, elle est insurpassable.

31. *Ibid.*, p. 60.

32. Sur l'usage par Lindbeck de cette notion wittgensteinienne et sur ses limites, voir le chapitre IV, intitulé « Incommensurability and Interreligious Communication », de Gorazd ANDREJČ, *Wittgenstein and Interreligious Disagreement: A Philosophical and Theological Perspective*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 97-132, qui montre bien que d'autres lectures de Wittgenstein sont possibles.

33. C'est en ce sens qu'on peut parler d'un fidéisme wittgensteinien. Voir Kai NIELSEN, « Wittgensteinian Fideism », *Philosophy* 42 (1967), p. 191-209.

34. Kristin HEYER, « How Does Theology Go Public ? Rethinking the Debate between David Tracy and George Lindbeck », *Political Theology* 5/3 (février 2004), p. 323 : « Lindbeck's model fails to take sufficient account of the pluralistic context in which different choices are made. »

35. Voir le chapitre 4 (p. 61-92) de Kathryn TANNER, *Theories of Culture : A New Agenda for Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1997.

36. Kevin J. VANHOOPER, « Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God) », dans Kevin J. VANHOOPER (éd.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge & New York, Cambridge University Press (Cambridge Companions to Religion), 2003, p. 24 : « In postmodernity, the other becomes the object of ethical concern. Or does it ? Postmodern thinkers typically view the other as so different from anything our categories can name, so resistant to categorization, as to be unable to say anything positive about it. The other virtually dissolves. »

l'une de l'autre et s'enrichir réciproquement³⁷ ». C'est à la suite de cette opposition, assez féroce, opérée par Lindbeck, qu'on a distingué un pluralisme libéral qui minimise les différences et cherche l'homogénéisation et un pluralisme post-libéral qui chante les différences. David Tracy a vigoureusement critiqué Lindbeck sur ce dernier point³⁸.

Surtout, Tracy cherche à développer un pluralisme conversationnel, en correction à la fois des limites du modèle libéral dans le sillage duquel il s'inscrit et du caractère communautariste du modèle de Lindbeck³⁹. La théologie développée par David Tracy me semble prometteuse pour une théologie africaine contextuelle qui voudrait épouser les questions de la post-modernité.

Lors d'une rencontre avec Jacques Derrida, Tracy avait évoqué la notion de fragment pour rendre compte de la situation post-moderne (avec laquelle Derrida se déclarait en désaccord parce qu'il craignait que cette notion de fragment ne renvoie toujours à un tout dont il est fragment, et donc à la notion de la totalité, honnie par les post-modernes). Tracy écrivait :

Les fragments sont notre situation spirituelle. Et ce n'est pas une si mauvaise place. [...] Après l'heureux effondrement des certitudes religieuses de tous les systèmes modernes de la totalité, tous voient les fragments comme un signe d'espoir, et peut-être (avec Walter Benjamin et Simone Weil) comme les seuls signes d'espoir en une rédemption. [...] Il y a trois types de penseurs contemporains pour lesquels la catégorie de fragment est cruciale : les premiers, les conservateurs radicaux, considèrent les fragments avec regret et nostalgie comme tout ce qui reste de ce qui fut jadis une culture unifiée ; les seconds, les post-modernistes, considèrent les fragments comme partie de leur amour des extrêmes et par là comme une émancipation et une transformation de l'emprise mourante du système totalitaire régnant, celui de la rationalité de l'onto-théologie moderne ; les troisièmes, parmi lesquels Walter Benjamin et Simone Weil sont les figures les plus notables au début du XX^e siècle, considèrent les fragments comme des porteurs d'infini et d'espérance sacrée, saturés théologiquement et entourés d'une aura, fragments d'une espérance véritable pour quelque rédemption, mais qui reste indéfinie⁴⁰.

C'est donc bien dans une approche post-moderne que Tracy entend s'inscrire, en tout cas depuis les années 1980. Il veut que les théologiens relèvent le défi de la post-modernité. Ils doivent mesurer que le mieux qu'ils puissent espérer, ce sont des interprétations « relativement adéquates », des théologies « relativement adéquates », des philosophies « relativement adéquates⁴¹ ».

Je retiens deux notions de son approche post-moderne, dont je suggère qu'elles pourraient être des outils précieux pour les théologies africaines : la notion de « conversation » et celle de « classique ».

Selon Werner Jeanrond, « la théologie représente [pour Tracy] une approche particulière de la vérité. [...] La théologie est de part en part herméneutique, et elle cherche la meilleure théorie de l'interprétation possible en participant à une conversation mondiale interdisciplinaire sur l'entendement humain. [...] Tracy craint que, si la théologie ne participe pas de façon critique et auto-critique à cette conversation, elle n'ait aucune chance d'échapper à une forme de distortion idéologique, qu'elle vienne de l'intérieur de sa propre tradition, ou de l'extérieur⁴² ». C'est donc dans le cadre d'une *conversation* interdisciplinaire que la théologie

37. G. A. LINDBECK, *La Nature des doctrines*, op. cit., p. 25.

38. Voir en particulier David TRACY, « Lindbeck's New Program for Theology : A Reflection », *The Thomist* 49/3 (1985), p. 460-472.

39. Lire la remarquable présentation de cette recherche théologique de Tracy par Werner G. JEANROND, « Theology in the Context of Pluralism and Postmodernity : David Tracy's Theological Method », dans David JASPER (éd.), *Postmodernism, literature and the future of theology*, New York, N.Y., St. Martin's Press, 1993, p. 143-63.

40. David TRACY, « Fragments: The Spiritual Situation of Our Times », dans John D. CAPUTO et Michael J. SCANLON (éd.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington, IN, Indiana University Press (The Indiana Series in the Philosophy of Religion), 1999, p. 173 : « Fragments are our spiritual situation. And that is not so bad a place to be. [...] After the welcome collapse of the religious certainties of all modern totality systems, all see fragments as a sign of hope, perhaps (with Walter Benjamin and Simone Weil) the only signs of hope for redemption. [...] There are three kinds of contemporary thinkers for whom the category 'fragment' is crucial: the first, the radical conservatives, see 'fragments' with regret and nostalgia as all that is left of what was once a unified culture; the second, the postmodernists, see 'fragments' as part of their love of extremes and as thereby emancipatory toward and transformative of the deadening hang of the reigning totality system, the rationality of modern onto-theology; the third group, of whom Walter Benjamin and Simone Weil are the most suggestive in the early twentieth century, see fragments theologically saturated and auratic bearers of infinity and sacred hope, fragmentary of genuine hope in some redemption, however undefined. »

41. Voir David TRACY, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, Chicago, University of Chicago Press, 1994 (1^{ère} éd. San Francisco, Harper San Francisco, 1987), p. 81.

42. W. JEANROND, « Theology in the Context of Pluralism and Postmodernity », art. cit., p. 145 : « Theology represents a particular approach to truth. [...] Theology is thoroughly hermeneutical, and it works toward the most adequate interpretation theory by participating in a worldwide interdisciplinary conversation on human understanding. [...] Tracy fears that if theology does not participate critically and self-critically in this conversation it has no real chance of escaping any form of ideological distortion arising either from inside its own tradition or from outside. »

doit réfléchir, à l'opposé de l'approche intra-textuelle de la religion selon Lindbeck⁴³. Tracy définit cette conversation comme l'« exploration dialogique des possibilités dans la recherche de la vérité⁴⁴ ».

La deuxième notion utilisée par Tracy est celle de (l'œuvre) classique. Il dit ainsi que « la première tâche de l'interprète de la religion est d'interpréter le classique, c'est-à-dire les expressions créatives de la religion comme expressions⁴⁵ ». Il explique que les classiques, ce sont ces éléments où nous reconnaissons « le dévoilement d'une réalité que nous ne pouvons appeler autrement que vérité⁴⁶ ». Et, un peu plus loin, il développe : un classique porte une affirmation « qui transcende tout contexte de ma précompréhension que je cherche à lui imposer, une affirmation qui peut me choquer en me renvoyant à ma finitude comme finitude, une affirmation qui va m'interpréter moi-même alors que je lutte pour l'interpréter. Je ne peux contrôler l'expérience, aussi entraîné que je sois dans les techniques de la manipulation. Un classique survient, il réclame, il provoque⁴⁷ ».

Un classique, ce peut être, selon Tracy, une œuvre d'art, un ouvrage littéraire, mais aussi simplement une action ou même un événement, dans lesquels est exprimé quelque chose dont la signification est universelle. Le classique a par définition une signification permanente qui transcende les limites de son époque et de sa culture. Le classique s'adresse à tous et à toutes les époques. Il a une réserve de significations nouvelles pour de nouvelles situations. Il présente ainsi deux pôles : l'œuvre du passé et le monde présent de son interprète. Toute rencontre avec un (ouvrage) classique conduit à une expérience nouvelle et à une interprétation nouvelle⁴⁸. Dans une recension, John Cobb regrette que Tracy n'ait pas poussé plus loin son utilisation de la notion de classique : « Qu'est-ce qui aurait été perdu si Tracy était passé directement de la catégorie des classiques à celle des classiques chrétiens ? [...] Il aurait été alors possible de dire que tous les grands classiques ont un élément religieux et que c'est vrai des classiques chrétiens, des classiques grecs comme des classiques marxistes⁴⁹. »

Comme l'écrit John Cobb dans sa recension, la théologie systématique, comprise par Tracy comme l'interprétation des classiques religieux chrétiens, en particulier la Bible, fait ainsi partie du grand courant de la vie publique intellectuelle et culturelle⁵⁰. Cet appel aux classiques rend en effet possible la conversation publique, parce que le classique possède une plausibilité qui dépasse le milieu qui l'a produit. Il est recevable par les « autres » avec lesquels je veux entrer en conversation. Werner Jeanrond explique que « Tracy se sent appelé à développer des critères publics de plausibilité en faveur d'un choix particulier de texte, le "classique", et d'une forme particulière d'interprétation et d'argumentation commune, la conversation. Tandis que Lindbeck s'avance simplement avec un choix spécifique sans chercher à trouver des raisons publiques pour ou contre son choix particulier⁵¹ ». Kristin Heyer peut conclure alors : « Le classique selon Tracy est "post-moderne" dans sa singularité culturelle mais universel dans sa richesse de signification et sa résonance par-delà son contexte d'origine⁵². »

43. *Ibid.*, p. 158 : « By refusing to be limited to an intratextual reading of the Christian tradition Tracy preserves his openness to discussing various Christian and non-Christian approaches to the question of God. »

44. David TRACY, *Plurality and Ambiguity*, *op. cit.*, p. 20 : « A dialogical exploration of possibilities in the search of truth. »

45. D. TRACY « Creativity in the Interpretation of Religion: The Question of Radical Pluralism », *New Literary History* 15/2 (hiver 1984), p. 293 : « The first task of the interpreter of religion is to interpret the classic, that is, creative expressions of religion as expressions. »

46. D. TRACY, *The Analogical Imagination*, *op. cit.*, p. 108 : « the disclosure of a reality we cannot but name truth. »

47. *Ibid.*, p. 119 : « A classic [bears a claim] that transcends any context from my preunderstanding that I try to impose upon it, a claim that can shock me with the insight into my finitude as finitude, a claim that will interpret me even as I struggle to interpret it. I cannot control the experience, however practiced I am in techniques of manipulation. It happens, it demands, it provokes. »

48. Voir Gregory BAUME, recension de David Tracy, *The Analogical Imagination*, dans *Religious Studies Review* 7/4 (octobre 1981), p. 285-286.

49. John B. COBB, recension de David Tracy, *The Analogical Imagination*, dans *Religious Studies Review* 7/4 (octobre 1981), p. 283 : « What would be lost if Tracy had moved directly from the category, classics, to the category, Christian classics? [...] It would have been possible to say, then, that all great classics have a religious element and that this is true of Christian classics, of Greek classics, and of Marxist classics as well. »

50. J. B. COBB, *loc. cit.*, p. 282.

51. W. JEANROND, *art. cit.*, p. 157 : « Tracy feels compelled to develop public criteria of plausibility in favour of a particular choice of text, that is, the classic, and of a particular form of communal interpretation and argument, that is, the conversation. Lindbeck, on the other hand, simply aligns himself with a particular choice without trying to find public reasons for or against his particular choice. »

52. K. HEYER, « How Does Theology Go Public ? », *art. cit.*, p. 312 : « Tracy's classic is 'postmodern' in its cultural particularity but universal in its richness of meaning and its resonance beyond its originating context. »

Même si Paul Lakeland⁵³ pense que Tracy fait un usage excessif de la notion de classique en la généralisant non seulement aux textes, mais aux événements ou aux personnes (le Christ lui-même est un « classique » selon Tracy) et s'il met en doute également la plausibilité des classiques chrétiens pour un public non croyant, il me semble que cette notion de classique s'articule bien avec la notion de conversation. Ensemble, ces notions engagent la théologie dans son contexte post-moderne sans abandonner sa capacité à entrer en conversation avec les « autres ». Je reprends encore une fois les mots de Kristin Heyer :

Je considère que les méthodes les plus récentes de Tracy résistent aux critiques post-libérales et offrent des réponses plus pertinentes aux défis posés par le post-modernisme. [...] La réponse post-libérale à cette situation (ainsi qu'aux autres facteurs comme la marginalisation de la théologie au sein des instances académiques) a été de définir la communauté chrétienne de façon intra-textuelle et elle a compris les efforts de communiquer au-delà de cette communauté comme un risque de capitulation, quand elle ne les a pas crus impossibles. Tracy, de son côté, continue de chercher des façons de dépasser la séparation entre le particulier et l'universel, avec son modèle du classique et de la conversation, considérant que tous les théologiens ont pour tâche d'avoir une expression publique⁵⁴.

Les questions posées par le contexte post-moderne des pays africains aussi bien que des pays occidentaux, asiatiques ou sud-américains, requièrent une approche contextuelle de la théologie qui ne s'enferme pas dans la singularité du contexte mais qui entre en conversation avec les autres théologies, les autres cultures, les autres récits, les autres hommes et femmes. Le contexte lui-même est devenu pluraliste et réclame cette conversation. Il n'est plus possible d'imaginer des cultures unifiées, qui ne seraient pas traversées par des identités multiples et éphémères, par des constructions sociales simultanées, par des langages différents. Le communautarisme est une impasse pour répondre à de tels contextes.

Il me semble que les travaux de David Tracy pourraient profiter aux théologiens africains qui se ressaisiraient des deux notions clés qu'il a mises en œuvre : la « conversation » et le « classique ». L'Afrique a ses classiques, qui sont aussi riches de significations qui dépassent les contextes où ils sont nés. L'Afrique a ses classiques qui peuvent entrer en conversation les uns avec les autres, et avec d'autres classiques, venus d'ailleurs. Ces rencontres, ces dialogues sont les chemins de la théologie de demain.

53. Paul LAKELAND, « David Tracy's Idea of the Classic », *The Heythrop Journal* 23/3 (juillet 1982), p. 285-290.

54. K. HEYER, « How Does Theology Go Public ? », *art. cit.*, p. 308 : « I argue that Tracy's most recent methods survive postliberal criticisms and provide more adequate responses to the challenges posed by postmodernism. [...] The postliberal response to this situation (as well as to other factors such as the marginalization of theology within the academy) has been to define the Christian community intratextually and view efforts to communicate beyond that community as risking capitulation if not as impossible. Tracy, on the other hand, continues to seek ways to bridge the divide between the particular and universal, through his models of the classic and conversation, perceiving publicness as a task for all theologians. »