

La contextualité de l'Évangile et de la doctrine chrétienne¹

**par Benno
VAN DEN TOREN,**
*docteur en théologie,
professeur de théologie
systématique au
Wycliffe Hall, Univer-
sité d'Oxford²*

Formation des disciples parmi les Pygmées Aka de la République Centrafricaine

Depuis 1998, j'ai eu le privilège de participer plusieurs fois à la formation des chrétiens Pygmées Aka, dans la zone de la Lobaye en Centrafrique. Il est vraiment encourageant de voir comment les missionnaires Centrafricains d'origine bantoue et pygmée collaborent pour la mission et la formation des disciples. Et ce, dans un contexte où l'œuvre missionnaire n'a commencé qu'il y a une trentaine d'années.

Les défis et les enjeux sont énormes. Ils ne sont pas seulement d'ordre pratique et social : comment travailler auprès d'un peuple largement illettré, qui vit dans des zones reculées dans la Grande Forêt équatoriale, mais qui voit en même temps sa vie traditionnelle menacée par le braconnage et la déforestation rapide ? Les défis sont également théologiques. Durant ces deux dernières décennies de nombreux Pygmées sont venus au Christ, mais souvent ils trouvent difficile de l'accueillir dans leur vie quotidienne, dont le déroulement demeure

¹ Cet article est la version raccourcie d'une conférence donnée au Colloque de l'Association Francophone Européenne de Théologiens Évangéliques (AFETE), 1 & 2 septembre 2008, Nogent-sur-Marne.

² L'auteur est également chargé de cours en théologie systématique à la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui (FATEB, République Centrafricaine) et en théologie du renouveau charismatique à l'Université libre d'Amsterdam.

encore largement inchangé. Les responsables de ces communautés chrétiennes considèrent qu'une des causes principales de ce manque de croissance dans la vie chrétienne est la proclamation d'un Évangile non contextualisé. Ces chrétiens ont reçu la foi sous une forme occidentale, sans pertinence pour la vie telle qu'elle se déroule dans leurs communautés. Dans de nombreux domaines, leur vie continue comme avant.

C'est pourquoi des responsables de ces Églises se sont rencontrés pendant quelques jours, en décembre 2004, pour discuter le contenu d'une confession de foi pour les chrétiens pygmées. Cette confession de foi devait former le cadre de leur enseignement afin qu'ils développent une compréhension plus cohérente de la foi et de la vie chrétienne. Elle devait également formuler la foi chrétienne de façon à répondre aux besoins de la vie de ces jeunes communautés chrétiennes, à leurs peurs autant qu'à leurs désirs les plus profonds, et être compréhensible pour leur culture et vision du monde traditionnelles.

Considérons quelques articles de cette confession de foi, pour mesurer en quoi elle diffère des confessions utilisées en Occident :

Article 1. Il n'y a qu'un seul Dieu, *Komba*, le Créateur de tout ce qui existe. *Komba* est tout-puissant et rien de ce qu'Il a créé n'est plus fort que Lui et au-dessus de sa volonté. *Komba* a fait tous les êtres humains selon son image. Tous ont donc la même valeur devant Lui. Personne ne peut considérer un autre homme ou femme comme son esclave ou l'utiliser ainsi. *Komba* ne s'est jamais retiré de ce monde, mais quotidiennement Il prend soin de ce monde et de tous les hommes. Il a donné la terre aux hommes comme un lieu où il fait bon habiter et Il les aime.

Article 3. Dieu ne s'est pas retiré du monde, mais ce sont les hommes qui se sont retirés de Lui. Le plus grand péché de l'homme consiste à se détourner de Dieu, à ne pas L'aimer, et à ne pas avoir confiance en Lui comme un enfant en son père. Les hommes ont préféré prier d'autres dieux et d'autres esprits plutôt que le seul Dieu vrai et vivant. En les priant, ils se sont confiés aux puissances qui n'ont pas la même capacité d'aider que Dieu lui-même. Ces puissances les détournent de leur but qui est celui de vivre en tant qu'enfants de Dieu.

Article 6. Jésus de Nazareth, le Fils de Dieu, a souffert pour les hommes et est mort à la croix pour eux. A la

croix, Il a porté les péchés de l'humanité et Il y a brisé le pouvoir du péché et des puissances spirituelles qui s'opposent à Dieu et à son plan. Cette victoire s'est manifestée quand, après trois jours, Il est ressuscité des morts et a vaincu le pouvoir de la mort. Sous sa protection, nous n'avons rien à craindre de toutes les puissances parce qu'Il règne sur tout.

Nous voyons comment ces articles touchent aux problèmes spécifiques de la vie des Pygmées. Ils abordent par exemple la précarité du quotidien en mettant un accent particulier sur la providence de Dieu et le fait que les Pygmées sont souvent traités comme des esclaves par les peuples bantous environnants. Cette confession traite également des croyances traditionnelles : positivement, quand elle utilise pour désigner Dieu le nom traditionnel *Komba* ; plus négativement, quand elle critique les prières aux ancêtres et aux autres forces spirituelles. Elle explique l'œuvre du Christ en termes de victoire et donc dans un langage qui fait droit aux craintes et à la vision du monde des Pygmées. Dans son ensemble, la confession a un message positif : il vaut mieux prier le Créateur de tout l'univers que les esprits inférieurs ; nous pouvons nous confier au Christ qui a vaincu les forces du mal³.

Dans cet article, j'aimerais réfléchir plus en profondeur sur cette notion de contextualisation. Je commencerai par un survol historique qui montrera comment la théologie a toujours été l'objet de contextualisation, même si celle-ci n'est devenue un sujet de réflexion théologique que depuis quelques décennies. Cette esquisse historique nous aidera également à mieux définir la notion. Dans la suite, je défendrai l'idée que la tâche de contextualiser l'Evangile ressortit à la nature même de l'Evangile, qui se veut une force libératrice dans nos contextes et cultures particulières. Puis j'aborderai quelques risques liés à ce projet⁴.

³ Voir, pour une discussion plus large de cette confession, Benno Van den Toren, « Une Confession de foi contextualisée pour des chrétiens pygmées Aka. Former des disciples dans la forêt équatoriale. », *Perspectives Missionnaires* 58 (2009/2), pp. 18-32.

⁴ Dans un deuxième article à paraître dans un prochain numéro de *Hokhma* nous poursuivrons la réflexion sur la question : « Y a-t-il un noyau supra-culturel de l'Evangile qui soit humainement accessible ? ». Nous nous y demanderons dans quel sens une doctrine *contextualisée* peut toujours avoir une valeur *universelle*, dans quel sens l'Evangile contextuel peut demeurer l'Evangile universel.

Histoire

Le phénomène de la contextualisation remonte au temps de l'écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament. Leur contenu entier tient compte des contextes spécifiques⁵. Le Nouveau Testament puise son origine dans la personnalité et dans le message de Jésus de Nazareth, qui prêchait en araméen. Pourtant, même ce message nous est parvenu en grec *koinè*, la langue commune de l'Empire romain. Si elle affecte la Bible dès sa formation, cette contextualisation a déjà une certaine légitimité pour le chrétien. La contextualisation a reçu une approbation divine encore plus claire le jour de Pentecôte, quand l'Esprit Saint a fait parler les apôtres de sorte que tous les peuples réunis à Jérusalem puissent écouter l'Évangile, chacun dans sa langue propre (Ac 2,11). Ce fait est très significatif. Le miracle de la Pentecôte ne résidait pas dans le fait que tous puissent comprendre soudainement la même langue, afin que le monde entier soit uni dans une seule culture. Le miracle de Pentecôte, c'est plutôt que le Dieu de la Bible parle toutes les langues. C'est pour cela que, dès le début, la mission chrétienne a été un mouvement de traduction et d'inculturation de l'Évangile⁶.

À travers l'histoire de l'Eglise, l'Évangile est constamment entré dans des contextes culturels et sociaux nouveaux : les mondes latin, slave, celte et germanique en Europe, les mondes de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique. Dans tous ces contextes, différentes formes contextualisées du christianisme ont été créées. Bientôt, il y eut donc des christianismes juif et hellénistique, copte et éthiopien, araméen et slave, grec, latin, celte et germanique, chacun avec sa propre spiritualité et ses propres formulations théologiques. Néanmoins, le plus souvent, la contextualisation s'est faite de manière implicite. Les acteurs n'étaient pas conscients de l'origine culturelle de ces différences. Les échanges entre les différentes expressions théologiques se faisaient, le plus souvent, comme s'il s'était agi de la recherche d'une vérité absolue également valable pour toutes les communautés chrétiennes.

Ce n'est qu'avec la nouvelle vague de la mission, à l'époque moderne, que les missionnaires commencèrent à réfléchir sur la nécessité d'une « indigénisation » (le terme catholique) et d'une « accom-

⁵ John Goldingay, *Models for Scripture*, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1994, pp. 364-371.

⁶ Lamin Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, Orbis, 1989, pp. 211-238.

modation » (le terme protestant) de l'Évangile⁷. Au début, cette accommodation ne concernait que les aspects secondaires de la vie chrétienne. Les catholiques supposaient généralement que les nouvelles Eglises implantées par la mission devaient suivre en détail l'exemple de Rome. Les protestants laissaient plus de liberté liturgique, mais l'accommodation s'appliquait surtout à la forme de la vie de l'Eglise plutôt qu'à la compréhension de sa doctrine.

L'idée de la « contextualisation » de la théologie ne s'est développée que depuis les années soixante-dix du vingtième siècle⁸. Son développement est une conséquence de la maturation des réflexions théologiques en Afrique, en Asie et en Amérique Latine, que l'on ne pouvait plus négliger dans le débat théologique mondial.

Ces théologies contextuelles peuvent revêtir deux formes principales. D'abord, la théologie de la libération qui vient d'Amérique Latine et qui a pris de l'ampleur dans « la théologie noire » (*Black theology*), notamment en Afrique du Sud⁹. Cette théologie comprend la contextualité en termes sociopolitiques. Plus récemment, on a parlé dans les mêmes cercles de « théologie de la reconstruction », sachant que depuis la fin du colonialisme et de l'apartheid, la théologie doit contribuer à la reconstruction d'une nouvelle société¹⁰. Si la théologie de la libération a pour modèle biblique l'Exode, la théologie de la reconstruction trouve le sien en Néhémie avec ses efforts pour reconstruire Jérusalem après le retour de l'exil babylonien.

La deuxième forme de contextualisation de la théologie est celle de l'inculturation. Les évangéliques et les catholiques plutôt conservateurs y ont joué un grand rôle¹¹. Comme la théologie de la libération, cette théologie de l'inculturation veut formuler la théologie par rapport à un contexte spécifique, mais en y mettant plus

⁷ David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 1995, pp. 396ss.

⁸ Jean-François Zorn, « La contextualisation : un concept théologique ? », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 77/1997, pp. 173ss.

⁹ Simon Maimela, « Black Theology », in Simon Maimela & Adrio König, *Initiation into Theology: The Rich Variety of Theology and Hermeneutics*, Pretoria, J.L. van Schaik, 1998, pp. 111-119.

¹⁰ Cf. J.K.N. Mugambi, *From Liberation to Reconstruction. African Theology after the Cold War*, Nairobi, East African Educational Publishers, 1995. Chipenda, Jose B., André Karamaga, al., *The Church of Africa. Towards a Theology of Reconstruction*, African Challenge Book Series, Nairobi, All Africa conference of Churches, 1991.

¹¹ Cf. David J. Bosch, *op. cit.*, 1995, pp. 599-612 ; Ph. Chanson, « Inculturation », in Ion Bria, Philippe Chanson, al., *Dictionnaire œcuménique de missiologie : Cent mots pour la mission*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLE, 2001, pp. 165-170.

d'accent sur l'expérience, sur les convictions et les pratiques *religieuses* ainsi que, d'une façon générale, sur la vision du monde¹².

De l'accommodation à la contextualisation

Malgré leurs différences, la théologie de l'inculturation et la théologie de la libération partagent une conception de la contextualisation qui va beaucoup plus loin que l'idée plus ancienne de l'accommodation¹³. Les différences les plus importantes peuvent être analysées en trois points.

Les théoriciens des notions plus anciennes d'indigénisation et d'accommodation considéraient que la proclamation et la vie chrétienne pouvaient être adaptées aux cultures réceptrices sur des questions accessoires, comme les vêtements des pasteurs ou les instruments de musique. L'idée de la contextualisation va beaucoup plus loin, parce que, selon elle, l'accommodation ne s'impose pas seulement dans les formes extérieures ou les aspects secondaires. Pour que l'Évangile soit vraiment une bonne nouvelle, *toute la théologie* doit être contextualisée et, tout particulièrement, le centre de son message. Des confessions centrales telles que « Jésus est Seigneur et Sauveur » doivent s'appliquer à chaque contexte culturel. Si Jésus est vraiment le seul Seigneur, il doit être Seigneur dans la vie concrète que je vis au sein de mon contexte socioculturel particulier.

Une deuxième différence entre accommodation et contextualisation apparaît si l'on cherche à préciser *quels contextes* nécessitent une contextualisation de la théologie. Ceux qui parlaient de l'accommodation ou de l'indigénisation considéraient ces notions importantes pour les chrétiens des jeunes Églises du Tiers-monde ; la doctrine et l'éthique chrétiennes devaient être adaptées à leurs possibilités de compréhension limitées, et accommodées à leurs cultures si éloignées de l'Évangile. L'accommodation était considérée comme une marque de condescendance, une concession à leur manque de civilisation. Les théologiens de la contextualisation, au contraire, ont constaté avec justesse que *toute* théologie est contextualisée. La théologie occidentale n'est pas plus universelle que la théologie africaine. Les deux sont universelles en tant qu'expressions de l'Évangile uni-

¹² Voir par exemple Charles H. Kraft, *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll, Orbis, 1979 ; David J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally. An Introduction to Missionary Communication*, 2nd édition, Grand Rapids, Zondervan, 1991.

¹³ D. Bosch, *op. cit.*, pp. 600s, 606-609.

versel, mais toutes les formulations théologiques, en Europe et aux Etats-Unis ainsi qu'en Afrique, sont contextualisées, parce qu'elles sont formulées de manière particulière pour s'adresser à une culture spécifique.

Une troisième différence entre les concepts d'accommodation et de contextualisation apparaît quant à *l'identité de leurs auteurs*. Qui doit formuler la doctrine et la pratique chrétienne de manière à ce qu'elles soient en adéquation avec les nouvelles situations sociales et culturelles ? Dans la conception de l'accommodation, les auteurs de cette réflexion théologique étaient surtout les théologiens et les missionnaires, et, au début, particulièrement les Occidentaux, qui avaient la responsabilité de reformuler la doctrine et d'adapter la liturgie, etc. Par contre, la théologie contextuelle considère *tous les chrétiens* comme sujets de la réflexion théologique, y compris ceux du Tiers-monde et particulièrement les chrétiens laïcs¹⁴. C'est dans cette perspective que Kwame Bediako, du Ghana, a publié des réflexions théologiques émanant d'un groupe d'étude biblique en langue vernaculaire et des réflexions théologiques sur les prières d'Afua Kuma, une femme africaine illettrée¹⁵. A mon avis, cette attention nouvelle pour le peuple de Dieu comme acteur de la réflexion théologique ne signifie pas qu'il n'y aurait plus de place pour le théologien spécialement formé pour cette tâche. Les théologiens ont un rôle à jouer en raison de leurs compétences particulières dans l'interprétation biblique, et parce qu'ils ont un accès plus facile aux ressources de l'Eglise à travers les âges et aux ressources de l'Eglise mondiale¹⁶.

Importance de la contextualisation

Nous pouvons donc noter que l'appel à une théologie contextuelle nous est parvenu par le biais de la maturation des communautés chrétiennes non occidentales. De plus, nous avons vu que la contextualisation de l'Evangile est une réalité historique, permise par l'action du Saint-Esprit depuis la Pentecôte. Nous pouvons aller encore plus

¹⁴ *Ibid.*, p. 606s.

¹⁵ Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Edimbourg/Maryknoll, Edinburgh University Press/Orbis, 1995, pp. 25-54, 55-84.

¹⁶ Cf. D. Bosch, *op. cit.*, p. 606s ; Stephen B. Bevans, *Models of contextual Theology*, Revised and Expanded Edition, Maryknoll, Orbis, 2002, p. 118 ; Stephen B. Bevans, *Models of contextual Theology*, Revised and Expanded Edition, Maryknoll, Orbis, 2002 ; Dale C. Schreiber, « Pratique de la théologie en Afrique : gratter là où ça démange », *Chantiers* 1/1998, pp. 37-44.

loin en montrant que la contextualisation est nécessaire quant au contenu de l'Evangile, surtout par rapport au caractère de la rédemption en Jésus-Christ. Elle dénote une bonne compréhension de l'Evangile qui entre dans la culture tout en restant une force transcendante, critique et renouvelante¹⁷. L'importance et le bien-fondé théologiques de la contextualisation de la doctrine chrétienne se révèlent au travers de quatre pistes.

1. *La relation entre création et rédemption.* Comme le prologue de l'évangile de Jean nous le révèle, Jésus nous vient de Dieu, il partage la nature divine et il a participé à l'œuvre de la création (Jn 1,1-3). C'est pourquoi il n'est pas venu dans un monde étranger, mais dans un monde qui lui appartenait déjà (Jn 1,11). Le Dieu rédempteur est le Créateur lui-même. Cette conviction implique qu'il y ait une continuité entre la rédemption et la vie que nous vivons avant d'écouter la bonne nouvelle de la rédemption en Christ. En effet, cette rédemption nous rétablit dans la vie pour laquelle nous avons été créés, répondant ainsi aux besoins les plus profonds de notre condition. L'Evangile doit être contextualisé, il doit être proclamé de manière à faire apparaître clairement sa pertinence face aux besoins les plus profonds que nous ressentons. Le fait qu'en tant que créatures, nous ayons besoin d'un rédempteur, n'exclut pas qu'il y ait, dans le même temps, une continuité entre l'Evangile et ce que nous étions avant que l'Evangile nous touche. Si l'être humain est abandonné à lui-même, il ne se comprend plus. Il ne peut pas concevoir la profondeur de sa perdition, parce qu'il ne connaît plus la grandeur de l'amour de Dieu, et sa plus grande perdition vient du fait qu'il ait rejeté cet amour.

2. *L'identité chrétienne et l'intégrité de la conversion.* La croyance selon laquelle l'Evangile nous rejoint et nous parle là où nous sommes, est évidemment d'une grande importance pratique. Elle a d'importantes implications sur la question de l'identité chrétienne qui, le plus souvent, apparaît chez les personnes des deuxième ou troisième générations après l'entrée de l'Evangile dans une nouvelle communauté : qui suis-je en tant que chrétien hellénistique ou en tant que chrétien africain ? Comment ma culture hellénistique, européenne, comment mon africanité, ma négritude est-elle liée à mon identité chrétienne¹⁸ ? Quelle est la continuité de ma personne

¹⁷ Benno van den Toren, « Kwame Bediako's Christology in its African Evangelical Context », *Exchange* 26, 1997, pp. 221s.

¹⁸ Cf. Andrew F. Walls, « L'Evangile, prisonnier et libérateur de la culture », *Hokhma* 30/1985, pp. 78ss (traduction d'un article paru dans *Faith and Thought*, 108/1981,

avant et après la conversion¹⁹ ? Ces questions de l'intégrité de la conversion et de l'identité du jeune chrétien sont en fait les corrélats psychologiques du rapport théologique entre création et rédemption. La continuité entre création et rédemption donne une raison de supposer qu'il y a aussi une intégrité de ma personne avant et après ma conversion. Le fait que la création ait besoin de rédemption donne également une raison de situer celle-ci en discontinuité par rapport à celle-là. « *L'intégrité de la conversion* » est « l'intégrité de la *conversion* » : une intégrité, mais à travers une réorientation et un renouvellement radical de toute la vie²⁰.

3. *La seigneurie de Christ*. La nécessité de la contextualisation n'est pas seulement une conséquence de la confession du Christ comme notre *Sauveur*, envoyé par notre Créateur. Elle est également une conséquence de notre confession du Christ en tant que *Seigneur*, confession centrale dans le Nouveau Testament (Mt 28,18 ; Rm 10,9) et de notre confession d'un seul Dieu, le créateur de tout l'univers. Cette confession implique une discontinuité radicale entre l'Evangile et les convictions antérieures de ceux qui l'écoutent, parce qu'elle implique une critique de toutes les puissances humaines ou non humaines qui prennent le titre de seigneur et réclament notre obéissance inconditionnelle, que ce soit Mammon ou l'argent, l'Empereur romain, le grand sorcier ou la Banque Mondiale²¹. Cette discontinuité implique en même temps une certaine continuité, parce qu'elle suppose qu'il y ait suffisamment d'univocité entre les concepts « dieu » et « Seigneur » dans la Bible et dans les cultures environnantes, pour affirmer que les uns sont vrais et les autres faux. C'est précisément dans cette tension entre continuité et discontinuité que la contextualisation s'opère.

4. *L'exemple normatif de l'incarnation*. Dieu s'est révélé à nous de différentes manières, mais de façon suprême par son incarnation en Christ (He 1,1-4). L'action de Dieu en Christ est, dans le

et repris dans Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll, Orbis ; Edimbourg, T. & T. Clark, 1996, pp. 3-15). Kwame Bediako, *Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*, Oxford, Regnum Books, 1992.

¹⁹ K. Bediako, *Theology and Identity*, p. 4.

²⁰ Cf. Benno van den Toren, « Kwame Bediako's Christology in its African Evangelical Context », in *Exchange* 26/1997, p. 224.

²¹ Cf. Kwame Bediako, *Jésus en Afrique. L'Evangile chrétien dans l'histoire et l'expérience africaines*, Réflexions théologiques du Sud, Yaoundé, CLE, 2000, pp. 85-108.

Nouveau Testament, souvent présentée comme modèle de comportement, même s'il est clair que notre mission reste toujours qualitativement différente de la sienne (Jn 13,1-17 ; Ph 2,5-11). Si Dieu s'est incarné, cela implique également une contextualisation de sa révélation, et c'est pour cela que l'incarnation est souvent invoquée pour nous motiver à prêcher l'Evangile de manière adéquate dans notre contexte. Comme Dieu en Christ est venu sur la terre pour se révéler, nous devons, de façon analogue, être « terre-à-terre » pour communiquer l'Evangile²². L'incarnation comme archétype de la contextualisation montre elle aussi qu'il y a en même temps continuité et discontinuité entre l'Evangile et la culture dans laquelle il est proclamé : continuité entre la culture réceptrice et l'Evangile, parce que c'est dans la langue et la structure conceptuelle de cette culture que l'Evangile est proclamé. Discontinuité, parce que l'Evangile incarné et acculturé y amène un message, une réalité de grâce qui ne peut jamais être contenue dans la culture existante, et qui la transformera de l'intérieur²³.

Ces quatre raisons théologiques de contextualiser le message de l'Evangile montrent combien cette contextualisation lui est consubstantielle, et en constitue une caractéristique intrinsèque. L'Evangile veut être une bonne nouvelle pour ce que nous vivons dans notre contexte. Très souvent, la question de la contextualisation est posée ainsi : « Jusqu'où *peut-on* contextualiser sans perdre l'essentiel de l'Evangile ? ». La bonne question sera plutôt : « Jusqu'où *devons-nous* contextualiser l'Evangile, pour que la rédemption en Christ soit vraiment comprise et expérimentée, et pour que sa seigneurie soit vraiment reconnue et obéie ? »

Risques de la contextualisation

En dépit de son importance et de son bien-fondé théologique, l'idée de la contextualisation du message de l'Evangile a suscité une critique considérable. L'opposition est en grande partie fondée sur la crainte de certains dérapages possibles, notamment le syncrétisme²⁴

²² John R.W. Stott & Robert Coote (éds), *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture. The Papers of the Lausanne Consultation on Gospel and Culture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980. Osadolor Imasogie, *Guidelines for Christian Theology in Africa*, Theological Perspectives in Africa, Achimota (Ghana), African Christian Press, 1993, pp. 14ss.

²³ A. Walls, *art. cit.*, p. 73s. Jean-François Zorn, *art. cit.*, pp. 188s.

²⁴ Byang H. Kato, *Biblical Christianity in Africa*, Theological Perspectives in Africa 2, Achimota, Ghana, Africa Christian Press, 1985, pp. 23-31.

et d'une fragmentation de la théologie en multiples théologies locales contextualisées²⁵. Il nous faut donc prendre en compte ces deux risques pour pouvoir bien contextualiser.

1. *Synchrétisme*. Le terme « synchrétisme » se réfère généralement aux amalgames de croyances et de pratiques religieuses provenant de différentes religions, dans notre cas entre foi chrétienne et autres religions. L'histoire de la théologie de la contextualisation montre que la crainte que la contextualisation entraîne le synchrétisme n'est pas sans fondements. Cependant, le synchrétisme n'en est pas une conséquence obligée si, dans le dialogue entre l'Écriture et le contexte, la révélation biblique garde l'autorité suprême, et si elle demeure l'axe d'orientation de l'analyse et de l'évaluation du contexte. Pourvu que l'Écriture demeure la norme principale, nous devons prendre tout autant au sérieux les aspects positifs des traditions religieuses reçues de nos ancêtres que leurs aspects négatifs²⁶. Nous trouvons de bons exemples de compréhension du lien de subordination du contexte à l'Écriture dans le *Rapport de Willowbank*²⁷ ; et dans la théologie de Bediako²⁸.

Pour envisager un deuxième aspect du synchrétisme comme conséquence obligée ou non de la contextualisation, il est important de bien distinguer entre synchrétisme théologique et synchrétisme pratique. La pertinence de cette distinction apparaît clairement quand nous considérons le nombre d'Eglises orthodoxes dans leur théologie, mais dans lesquelles beaucoup de chrétiens combinent leur foi chrétienne à des pratiques païennes comme les gris-gris, la divination, etc.²⁹. Ce synchrétisme pratique n'est pas un phénomène limité aux Eglises non occidentales. Pour les chrétiens occidentaux, le même risque existe de servir en même temps le Dieu de la Bible et les maîtres de la société environnante, comme le matérialisme, l'absolutisme de la science, l'autonomie de l'homme ou la tolérance à tout prix. Partout plane le danger de vouloir simultanément servir

²⁵ D. Bosch, *op. cit.*, pp. 573ss.

²⁶ K. Bediako, *Theology and Identity*, p. 437.

²⁷ Disponible en français sous le titre *La Culture au risque de l'Évangile*, Paris, Presses Bibliques Universitaires, coll. « Points de Repère », diff. Excelsis, rééd. 1999. Cf. Stott & Coote, *op. cit.*, 1980, pp. 308-339 ; Klauspeter Blaser, *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire : Perspectives œcuméniques*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2000, pp. 299-308.

²⁸ Benno van den Toren, *art. cit.* (cf. note 16).

²⁹ Tite Tiénou, *Tâche théologique de l'église en Afrique*, Centre de Publications Évangéliques, 1980, p. 22.

deux maîtres au lieu de servir un seul Seigneur et de chercher son Royaume avant tout (cf. Mt 6,19-24,33s).

La forte présence de ce syncrétisme pratique fut, pour les responsables des communautés chrétiennes pygmées, une raison qui les poussa à s'engager dans le projet de formulation d'une confession de foi contextualisée. Dans la lutte contre ce syncrétisme pratique, la théologie contextuelle n'est pas un problème ; elle fait plutôt partie de la réponse. En effet, le grand problème qui se cache derrière le syncrétisme pratique est le fait que certaines pratiques et valeurs de la culture environnante sont des points aveugles de la réflexion théologique. Cela nécessite précisément une théologie contextuelle. Le fait que des théologies contextuelles soient mieux placées pour répondre aux défis du syncrétisme se révèle dans les mouvements chrétiens d'origine africaine. Sur certains points, ces mouvements sont plus efficaces dans leur critique des pratiques traditionnelles comme les gris-gris, etc., précisément parce qu'ils se confrontent à ces pratiques en termes compréhensibles dans la vision traditionnelle africaine du monde³⁰.

2. *Fragmentation de l'Eglise et de la théologie.* Si l'Eglise s'engage à développer des théologies contextualisées, il y a un deuxième risque : celui d'une fragmentation de la théologie universelle en théologies locales. Allons-nous aboutir à des théologies occidentale, asiatique, africaine et latino-américaine qui n'auront plus grand-chose en commun ? La contextualisation doit même devenir toujours plus spécifique pour répondre aux défis du réel : en ce sens, il ne nous faut pas seulement une théologie africaine, mais une théologie Fang et Gbaya, une autre pour les Africains urbains, de même pour les veuves, les jeunes, etc. Dans les cercles de la théologie de la libération, on trouve ainsi une multiplication de « théologies du génitif » : une théologie des noirs, des pauvres, des femmes, des femmes palestiniennes, etc., *ad infinitum*. Pourtant, n'y a-t-il pas qu'un seul Evangile pour toute l'humanité (Ga 1,6-9) ? Alors comment ne pas le perdre dans toute cette diversification théologique³¹ ?

Pour formuler une théologie contextuelle qui évite ce risque, il faut prendre acte que, malgré toutes les variétés culturelles, toute théologie chrétienne digne de ce nom est guidée par deux points de repères universels. En premier lieu, Dieu et ce qu'il a fait pour nous en Jésus-Christ. Même si nous ne pouvons connaître Dieu qu'en

³⁰ Cf. Kwame Bediako, *Jésus en Afrique*, op. cit., pp. 183-185.

³¹ Cf. D. Bosch, op. cit., 1995, pp. 573s.

termes et en images appropriés à notre propre langage et à notre propre culture, la réalité que nous connaissons, et vers laquelle nous tendons, est une réalité qui existe avant nous et indépendamment de nous.

Le deuxième repère universel de la théologie chrétienne est l'homme³². En dépit du fait que l'Evangile nous touche là où nous sommes, en tant qu'Africains ou Européens, hommes ou femmes, riches ou pauvres, il nous touche tout d'abord en tant qu'humains³³. Alors même qu'il s'adresse à nous dans nos expériences particulières, l'Evangile nous force à revoir nos besoins et nos désirs : peut-être n'avons-nous pas encore compris quels sont nos besoins les plus profonds, ni la grandeur du salut que Dieu a prévu pour nous. Dans le miroir de l'Evangile, nous découvrons que notre corruption et notre perdition sont bien plus profondes que nous ne le réalisions auparavant. Nous y découvrons aussi que ce que Dieu veut nous donner – la communion avec lui-même – dépasse de loin ce que nos ancêtres et notre culture n'avaient jamais osé espérer.

Conclusion : le défi pour l'Occident

Je n'étais pas sûr de bien faire en commençant par l'exemple de la contextualisation de l'Evangile parmi les Pygmées. Ce peuple a chez nous une image très exotique ; il s'agit d'ailleurs d'un des peuples les moins touchés par la culture occidentale et moderne. En prenant un tel exemple, nous risquons de continuer à penser que la contextualisation de la doctrine est surtout l'affaire des missionnaires et des jeunes Eglises du Tiers-monde. Mais l'exemple d'un contexte bien éloigné peut également fonctionner comme le miroir où se reflète la situation de nos propres Eglises.

Nous avons en fait souligné que la contextualisation est l'affaire de toutes les Eglises, parce que l'Evangile lui-même cherche à être contextualisé, à pénétrer nos cultures et nos vies. De plus, la théologie ne s'énonce jamais dans le vide. En ce sens, elle est toujours contextualisée. Faute de le reconnaître, nous n'éviterons pas les pièges d'une contextualisation inadéquate d'un côté, et du syncrétisme de l'autre. Et en même temps nous risquerons d'imposer nos formulations théologiques aux autres cultures, lointaines ou proches, auxquelles nous annonçons l'Evangile. Sans nous demander si nos

³² Charles H. Kraft, *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll, Orbis, 1979, p. 303.

³³ Kwame Bediako, *Christianity in Africa*, op. cit., p. 227.

formulations valent autant pour nos diverses audiences que pour nous-mêmes. Seule la théologie libérale s'est compromise en se liant aux cultures moderne et post-moderne. La théologie évangélique a fait l'effort conscient de résister à la culture moderne, mais pour ce faire, elle a également utilisé des approches modernes ! Dans notre contexte post-moderne et mondial, nous avons à nous demander dans quelle mesure certaines formulations de la théologie évangélique se sont compromises avec la modernité, par exemple les approches scientistes de la Bible et les théories du management appliquées à la gestion de nos Eglises.

Mais un autre axe de recherche m'apparaît encore plus intéressant : utiliser les outils de contextualisation de l'Evangile, développés dans l'Eglise universelle, pour proclamer l'Evangile et formuler la doctrine d'une manière appropriée au contexte européen actuel. Que donnerait chez nous le parcours qu'ont suivi les responsables des Eglises pygmées pour formuler un enseignement biblique et contextuel à l'intention de leur communauté ? Qu'est-ce qui se passera si nous en faisons autant avec les Eglises des cités internationales comme Bruxelles et Genève, dans une banlieue de Paris ou dans un village du Midi ?

Pour ce faire, il importe de rassembler les responsables des différents groupes de nos communautés chrétiennes, pour étudier non seulement l'Evangile, mais aussi les domaines de la vie où jusqu'ici l'Evangile a eu peu d'impact. En outre, il nous faudra nous demander quels aspects de l'Evangile sont bien compris et lesquels ne le sont pas encore, et pourquoi. Quels sont les défis auxquels leurs paroissiens font face quotidiennement, les idéaux et les désirs profonds qui leur donnent l'énergie de se lever chaque matin. De quelles affirmations, de quelles critiques pertinentes l'Evangile peut les éclairer. Et finalement, nous devons inviter des chrétiens avisés, provenant d'autres contextes culturels, à nos délibérations. Ils pourront nous aider à reconnaître nos propres formes de syncrétisme, mais aussi l'impact de la grâce dans nos communautés, impact auquel nous nous sommes tellement habitués que nous le considérons comme allant de soi.

■