



LA THÉOLOGIE EUROPÉENNE À L'HEURE DE LA PENSÉE DÉCOLONIALE

European Theology at the Time of Decolonial Thinking

Michel Fédou SJ *

RÉSUMÉ: La théologie européenne est aujourd'hui interpellée par la pensée décoloniale; elle est notamment soupçonnée d'avoir souvent voulu (consciemment ou non) exercer une certaine hégémonie sur la théologie des autres continents. Dans cette situation même, elle est invitée à une lecture renouvelée de sa propre histoire. L'interpellation de la pensée décoloniale doit aussi conduire à une réflexion de fond sur les relations entre la théologie européenne et les théologies élaborées dans d'autres continents. Elle devrait en outre encourager la théologie européenne à opérer à son tour une tâche d'inculturation sur le sol même de son propre continent. L'article montre enfin que cette théologie européenne doit également reconnaître les ressources dont elle dispose elle-même, et qu'elle a la responsabilité de les faire valoir dans le monde d'aujourd'hui, sans prétention hégémonique, mais en vue de contribuer ainsi aux tâches théologiques de notre temps.

MOTS CLEFS: Théologie décoloniale. Théologie européenne. Inculturation. Option pour les pauvres. Droits humains.

ABSTRACT: European theology is today challenged by decolonial thinking; it is particularly suspected for having often wanted (consciously or not) to maintain some hegemony upon the theology of the other continents. In this very situation it is invited to read in a new way its own history. The challenge of decolonial thinking must also lead to a fundamental reflection about the relations between the European theology and the theologies which have been elaborated in other continents. Moreover, it should encourage the European theology to undertake

* Enseignant au Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris. Article soumis à l'évaluation en 14.06.2016 et approuvé pour publication en 19.09.2016.

itself a task of inculturation on the soil of its own continent. Finally the article shows that this European theology has also to recognize the resources which it has inherited itself, and is responsible for developing them in today's world, without any hegemonic pretension, but in order to contribute in this way to the theological tasks of our time.

KEYWORDS : Decolonial Theology. European Theology. Inculturation. Option for the Poor. Human Rights.

Introduction

L'essor de la théologie décoloniale en Amérique Latine ne peut laisser l'Europe indifférente. En effet, ce courant de pensée relativise une prétention qui, consciemment ou non, a souvent marqué la théologie européenne jusqu'à l'époque contemporaine: la prétention à exercer une certaine hégémonie sur la pensée des autres continents.¹ Mais comment réagir, en Europe, par rapport à la critique qui est ainsi formulée? Ce serait une fausse issue que de s'installer dans une position défensive, soit en niant que la théologie européenne ait pu succomber à une prétention hégémonique, soit même en défendant envers et contre tout la légitimité de celle-ci. Il est certainement plus juste d'accueillir le diagnostic formulé par la théologie décoloniale – non point certes pour mettre en cause l'immense richesse de la théologie européenne, ni pour reprocher globalement à celle-ci d'avoir voulu s'imposer en dehors de l'Europe (car ce reproche serait pour une part anachronique), mais pour constater que, de fait, une mentalité hégémonique a effectivement marqué la pensée européenne et que cela s'est manifesté, entre autres, dans le champ de la théologie. Ce phénomène, qui a été pour une part lié à la colonisation, se vérifie particulièrement dans l'histoire des missions, dans la mesure du moins où l'on a voulu implanter les formes de pensée européenne dans d'autres continents (fût-ce pour des raisons pastorales, dans l'intérêt même des peuples que l'on avait le souci d'évangéliser). Mais il est aussi perceptible, plus largement, à travers la manière dont la théologie s'est souvent exprimée au sein même de l'Europe – avec la conscience, avouée ou non, d'une portée universelle pour les peuples de la terre, et cela en raison du double héritage dont la pensée européenne a été si redevable: l'héritage d'une longue tradition qui, à travers les Pères de l'Église et les auteurs médiévaux, enracine la pensée européenne dans le monde méditerranéen où l'Évangile fut jadis proclamé; l'héritage des Lumières et, plus largement, de la modernité,

¹ Voir les articles réunis sous le titre « Pour comprendre la pensée postcoloniale », dans *Esprit*, décembre 2006, p. 76-168; voir aussi le numéro de la revue *Concilium* « Postcolonial Theology » (2013/2), en particulier l'article d'E. Dussel: « The Epistemological Decolonization of Theology » (p. 21-31).

celle-ci étant marquée par un attachement profond à l'universalité de la raison ainsi que par un sens aigu du progrès de l'histoire (progrès que l'on a été tenté d'identifier, purement et simplement, avec l'évolution même de l'Occident moderne).

Mais il ne suffit pas d'être ouvert à un tel diagnostic. Celui-ci conduit plutôt à se demander comment l'interpellation de la théologie décoloniale peut elle-même contribuer à féconder l'intelligence de la foi en Europe. C'est à cette question que le présent article voudrait tenter de répondre. Nous montrerons d'abord comment la théologie européenne est invitée, dans cette situation même, à une lecture renouvelée de sa propre histoire. Puis nous réfléchirons sur la manière dont nous pouvons désormais envisager les relations entre cette théologie et les théologies élaborées dans d'autres continents. Nous dirons ensuite comment la théologie européenne se trouve provoquée à opérer à son tour une tâche d'inculturation sur le sol même de son propre continent. Enfin, nous essaierons de préciser les ressources dont elle dispose elle-même et qu'elle doit légitimement offrir au monde d'aujourd'hui, sans prétention hégémonique, mais avec la conviction qu'elle doit contribuer aux tâches théologiques de notre temps.

1 Une lecture renouvelée de l'histoire

Les questions posées par la théologie décoloniale invitent d'abord la théologie européenne à une lecture renouvelée de l'histoire. L'évocation du passé n'est jamais neutre, et, en l'occurrence, la manière dont la théologie européenne a parlé de son propre passé a été inévitablement colorée par une certaine compréhension du christianisme en Europe et de sa position par rapport aux Églises des autres continents. Que serait donc, aujourd'hui, une manière d'écrire l'histoire qui intégrerait la nouvelle conscience que nous avons de l'Europe dans sa relation avec d'autres parties du monde?

Une posture devrait être privilégiée: celle du récit.² Certes, l'historiographie y a toujours fait place; mais la narration des faits s'est souvent accompagnée de jugements de valeur qui laissaient entendre l'obligation, pour des peuples non européens, de reproduire tel comportement ou de refuser tel autre comportement. Or le récit, de par sa nature propre, n'entend pas prescrire ni interdire (cf. RICOEUR, 1990, p. 180): il raconte ce qui s'est passé. Il porte assurément la marque d'une interprétation (car, redisons-le, l'évocation du passé ne peut prétendre à une parfaite neutralité), mais,

² L'importance de cette posture a été notamment soulignée par Metz (1999, p. 230-255). Toutefois nous n'entendons pas rendre compte ici de la pensée développée par ce théologien; nous reprenons librement la catégorie du « récit » dans la perspective de notre propre réflexion.

comme tel, il ne dicte pas aux lecteurs l'attitude qui pourrait ou devrait être la leur. Il laisse à ces lecteurs la liberté d'apprécier eux-mêmes les faits ou les situations qui leur sont rapportées: le théologien qui raconte le passé n'impose pas son jugement, et, par le fait même de raconter ce passé aussi honnêtement que possible, échappe à une attitude que la théologie décoloniale qualifierait d'impérialiste.

Cela ne veut pas dire, bien entendu, que ce théologien n'ait pas à se prononcer lui-même. Au contraire il le doit: on attend que son récit soit personnellement assumé et signé. Mais il doit l'être en fonction de ce qui caractérise notre conscience actuelle d'une juste relation entre l'Europe et les autres continents: le refus du colonialisme, et, positivement, l'exigence du respect par rapport à des peuples qui vivent en dehors de l'Europe (cf. GEFFRÉ, 2006, p. 279-297). Il importe donc de relire l'histoire dans cette perspective. Ainsi, lorsque le théologien traite de la pensée médiévale, il peut être conduit, d'un côté, à raconter la manière dont la chrétienté a voulu imposer ses propres convictions à autrui (au point d'aller parfois jusqu'à une attitude d'exclusion ou à des comportements meurtriers vis-à-vis des non chrétiens); et il faut aussi, à l'inverse, raconter des faits qui témoignent d'une attitude beaucoup plus respectueuse – comme par exemple celle de François d'Assise qui recommandait à ses frères de ne pas faire preuve de violence parmi les sarrasins » et autres « infidèles », mais de porter plutôt un témoignage de paix sur la terre.³ Ou encore, lorsque le théologien réfléchit sur l'histoire du 16^e siècle sous l'angle des relations avec l'Europe et les autres continents, il ne peut pas raconter l'expansion du christianisme en Amérique Latine sans évoquer les violences qu'on fit alors subir à des populations de ce continent; et il lui incombe aussi de dire, inversement, comment un Européen tel que Las Casas a su dénoncer de telles violences et plaider pour une attitude plus évangélique vis-à-vis de ces mêmes populations (cf. MAHN-LOT, 1991). Une telle démarche, ajoutons-le, ne doit pas être seulement mise en œuvre à propos des situations qui, à l'époque moderne, engagent relations de l'Europe avec d'autres continents, mais aussi bien à propos des faits qui se sont déroulés en Europe même, comme par exemple les guerres de religion au sein du christianisme: si les théologiens catholiques ou protestants ont été tentés, dans le passé, d'importer directement leurs doctrines respectives dans d'autres continents, ils doivent être plutôt conduits, aujourd'hui, à raconter ce qui s'est produit sur leur propre sol – non point certes pour discréditer les enjeux doctrinaux des controverses passées (car ces enjeux doivent être naturellement exposés), mais pour reconnaître que la défense de la « vraie religion » a conduit, de part et d'autre, à des comportements d'une rare violence entre les chrétiens eux-mêmes.

³ Cf. Règle *non bullata* de 1221, 16 (FRANÇOIS D'ASSISE, 2010, p. 209).

La théologie européenne est ainsi conduite à une posture d'humilité, qui doit se marquer dans sa manière de raconter l'histoire. Le récit n'a pas à être unilatéralement critique: au contraire, il est légitime et nécessaire que le théologien mette en évidence les plus belles pages de l'histoire chrétienne sur le sol de l'Europe (comme l'a rappelé plus haut la référence à François d'Assise). Mais le récit doit aussi raconter ce qui, avec le recul, nous apparaît comme injustifiable au regard des valeurs éthiques et de l'Évangile lui-même. Le théologien européen a donc à raconter l'histoire dans toute sa complexité et à partager la lecture qu'il en fait; il n'y a plus là le moindre impérialisme, mais le simple souci d'informer de ce qui s'est passé et, surtout, de partager une expérience qui peut profiter à d'autres chrétiens dans leurs propres continents – ceux-ci pouvant en tirer bénéfice pour ne pas reproduire les erreurs ou les fautes jadis commises en Europe, et pour recueillir plutôt, à l'inverse, les témoignages de sainteté qui ont aussi marqué l'histoire de l'Occident chrétien.

2 La théologie européenne dans son rapport aux autres théologies

Les réflexions qui précèdent impliquent déjà que la théologie européenne doit se situer d'une manière nouvelle par rapport aux théologies élaborées dans d'autres continents; mais il importe de s'arrêter plus précisément sur cette exigence, qui est aujourd'hui d'un grand enjeu.

Une remarque s'impose tout d'abord, dans le droit fil de ce que nous disions sur la lecture de l'histoire. Compte tenu de la position nouvelle que la théologie européenne doit désormais adopter, celle-ci gagnera à faire connaître ce qui, dans le passé même, anticipe de quelque manière sur les exigences d'une attitude juste et respectueuse par rapport aux « autres ». Sans revenir sur les exemples déjà retenus plus haut (ceux d'un François d'Assise ou d'un Las Casas), nous voudrions attirer l'attention sur deux points.

D'une part, même si l'histoire des missions a été çà et là affectée par des tendances « impérialistes » (ce qui, soulignons-le en passant, n'empêche pas d'admirer l'extraordinaire générosité dont tant de missionnaires ont fait preuve dans le passé, et d'être très reconnaissant pour le témoignage qu'ils ont rendu à l'Évangile en allant parfois jusqu'au sacrifice de leur vie), il faut savoir aussi reconnaître, à travers cette même histoire, de remarquables attitudes d'ouverture aux autres et d'accueil de leurs cultures. Un exemple fameux nous est donné par le pape Grégoire le Grand qui, au tout début du 7^e siècle, demanda à des moines d'évangéliser l'Angleterre et leur donna la consigne de ne pas détruire les temples traditionnels ni de supprimer leurs sacrifices d'animaux; il les exhorta à respecter des édifices et des

usages auxquels les populations étaient habituées, afin que ces populations se trouvent davantage enclines à entendre la parole des prédicateurs et à embrasser la foi chrétienne (cf. GREGORIUS, 1849, p. 1215-1216). L'annonce chrétienne, ainsi comprise, devait donc être accueillante à des traditions locales – à certaines d'entre elles au moins – quitte à ce que le sens de ces traditions soit converti. Grégoire soulignait d'ailleurs que la liturgie chrétienne devait elle-même faire place à des usages locaux, par exemple dans la manière de célébrer la messe; il écrivit en effet à un moine:

Il ne faut pas aimer les usages pour leur pays d'origine, mais il faut aimer les pays pour leurs usages de valeur. Choisis donc, dans chaque Église, ce qu'il y a de pieux, de religieux, de juste; rassemble ces éléments comme en bouquet et rends-les habituels dans les usages anglais.⁴

D'autres exemples témoignent d'une attitude comparable, voire plus audacieuse encore, et cela non plus dans le seul cadre de l'Europe mais par rapport à d'autres continents. Il faudrait faire ici mémoire de l'œuvre accomplie par Matteo Ricci lorsque, parvenu en Chine à la fin du 16^e siècle, il n'hésita pas à revêtir l'habit des confucéens et s'employa à faire connaître le christianisme d'une manière parlante pour des Chinois, ou encore de la manière dont Roberto de Nobili, dans l'Inde du 17^e siècle, apprit des langues locales et adopta un style de vie très proche de celui qui était habituel dans certains milieux de l'hindouisme (cf. DEBERGH, 1992, p. 787-853; notamment p. 816-818 et 842-845). Ce sont là de remarquables exemples de ce qu'on appelle aujourd'hui l'« inculturation », et il est important d'en faire mémoire dans le cadre de notre réflexion: ces hommes du passé avaient déjà perçu que nombre de traditions européennes sont en fait particulières et que l'annonce de l'Évangile présuppose le respect d'autres traditions – condition essentielle pour que cet Évangile puisse être annoncé de manière crédible en tel ou tel pays du monde. Certes, comme on le sait, les tentatives menées par des missionnaires comme Ricci et Nobili suscitèrent beaucoup de contestations en Europe même (ce fut la fameuse « querelle des rites »); il reste qu'elles anticipaient de manière remarquable sur notre idéal d'accueil et de respect vis-à-vis des autres cultures.

Or l'attitude ainsi préconisée ne doit pas simplement valoir par rapport à des usages ou à des rites locaux, mais par rapport aux formes de théologie qui peuvent légitimement se développer en tel ou tel pays. Non point, certes, qu'il s'agisse de tout accepter *a priori*: des théologies (qu'elles soient européennes ou autres) peuvent être parfois erronées sur tel ou tel point, et il importe alors de pouvoir le reconnaître et d'aider les théologiens à rectifier leurs erreurs. Mais, abstraction faite d'un tel cas de figure, la théologie européenne doit admettre la légitimité d'un pluralisme théo-

⁴ Lettre de Grégoire au moine Augustin, citée par Bède le Vénérable. *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*. I, 27, 6. p. 213. (Sources Chrétiennes, n. 489).

logique, et précisément – c'est là notre seconde remarque – l'histoire du christianisme mérite d'être aussi relue sous cet angle (cf. CONGAR, 1982).

Nous nous contenterons ici d'attirer l'attention sur un fait majeur: l'extrême diversité de la littérature patristique. Jusqu'à une époque assez récente, beaucoup avaient une vision assez restreinte de cette littérature, dont on retenait surtout les « grands auteurs » de langue grecque et latine. Or on perçoit de plus en plus combien la théologie des Pères grecs et latins est elle-même diverse, non seulement dans les modes d'expression et les genres littéraires (qui incluent à la fois l'homélie, le commentaire biblique, le discours catéchétique, le traité doctrinal, la poésie...), mais dans l'ordre de la pensée elle-même: c'est ainsi qu'au 4^e siècle Hilaire de Poitiers, tout en étant défenseur du concile de Nicée qui a reconnu le Fils comme « consubstantiel au Père », écrit un important traité sur la Trinité en passant par de tout autres voies que celle d'une réflexion philosophique sur le concept de « consubstantiel »; ou encore, dans l'Orient grec du 5^e siècle, Cyrille d'Alexandrie, qui jusque-là parlait seulement d'« une seule nature du Verbe fait chair », conclut en 433 un accord avec Jean d'Antioche, qui, lui, était attaché au langage « deux natures du Christ ». Certes, cet accord n'empêcha pas la division entre les Églises « chalcédoniennes », « monophysites » et « nestoriennes »; mais nous savons aujourd'hui que cette division reposait pour une part sur des malentendus (puisque des accords christologiques ont été signés, à l'époque contemporaine, entre certains papes et certains patriarches d'Églises orientales)⁵; et il importe d'autant plus de saluer l'acte d'union de 433, qui revenait à reconnaître une légitimité de langages pour dire la même foi au Christ. À cela s'ajoute le fait que nous avons depuis un siècle une connaissance bien plus large des autres théologies qui ont été élaborées en dehors de l'aire culturelle gréco-latine: théologies en langue syriaque, copte, arménienne, géorgienne, arabe... La littérature patristique se révèle ainsi beaucoup plus diverse et variée qu'on ne l'a longtemps cru. Un auteur comme Ephrem de Nisibe, par exemple, s'exprime de manière extrêmement originale; il partage certes la doctrine des Pères Cappadociens sur la filiation divine du Christ, mais il exprime celle-ci dans sa langue syriaque et, plutôt que d'argumenter à la manière de Basile de Césarée ou de Grégoire de Nysse, il recourt surtout à la poésie pour évoquer le mystère du Christ dans sa divinité et son humanité. Le passé du christianisme témoigne en ce sens d'un pluralisme théologique, et celui-ci mérite d'être davantage reconnu aujourd'hui car il aide comme tel à fonder la reconnaissance d'une légitime diversité de théologies selon les pays et les continents.

⁵ Cf. la Déclaration commune du pape Paul VI et du patriarche Shenouda III (10 mai 1973); la Déclaration christologique commune signée par Sa Sainteté le pape Jean-Paul II, évêque de Rome et pape de l'Église catholique, et Sa Sainteté Mar Denkha IV, catholicos-patriarche de l'Église assyrienne de l'Orient (11 novembre 1994) (Cf. BOUWEN, 1993, p. 324-325).

La théologie européenne, qui est elle-même d'une grande diversité, doit donc refuser toute hégémonie induite. Il lui faut accueillir avec intérêt et gratitude d'autres théologies qui s'élaborent ailleurs que sur son sol. Cela, il va de soi, n'empêche pas discussions et débats car, comme on l'a rappelé plus haut, toute théologie – européenne ou autre – court toujours le risque de faire fausse route sur tel ou tel point; paradoxalement, plus le pluralisme est ainsi reconnu et encouragé, plus il faut être soucieux de la communion qui doit unir, dans la foi, des théologiens de divers pays ou continents. Surtout, nous voudrions souligner que le renoncement de la théologie européenne à une position d'hégémonie ne doit pas être pour elle prétexte à faire table rase de son propre héritage, non point parce que cet héritage serait sans défaut (nous en avons rappelé les ombres...), mais parce que le christianisme est une religion historique et qu'on ne peut faire abstraction d'une telle historicité. Le pape Jean-Paul II le disait dans son encyclique *Fides et ratio*:

Quand l'Église entre en contact avec les grandes cultures qu'elle n'a pas rencontrées auparavant, elle ne peut pas laisser derrière elle ce qu'elle a acquis par son inculturation dans la pensée gréco-latine. Refuser un tel héritage serait aller contre le dessein providentiel de Dieu, qui conduit son Église au long des routes du temps de l'histoire. Du reste ce critère vaut pour l'Église à toute époque, et il en sera ainsi pour celle de demain qui se sentira enrichie par les acquisitions réalisées par le rapprochement actuel avec les cultures orientales et qui trouvera dans cet héritage des éléments nouveaux pour entrer en dialogue de manière fructueuse avec les cultures que l'humanité saura faire fleurir sur son chemin vers l'avenir (1998, § 72, p. 94-95).

Il est dès lors possible de préciser ce que devrait être une juste relation entre la théologie européenne et les théologies des autres continents. D'un côté, nous l'avons souligné, la théologie européenne ne doit pas prétendre s'imposer aux autres et, positivement, doit être accueillante à de nouveaux courants de pensée en telle ou telle région du monde; de l'autre, cette position ne revient pas dire que l'on devrait pour autant ignorer l'héritage propre de la théologie européenne – et cela, redisons-le, parce qu'il y a de l'historicité du christianisme. Dans ces conditions, les rapports entre la théologie européenne et les autres théologies pourraient être conçus, de manière analogique, sur le mode des rapports entre « Israël » et les « nations », ou des rapports entre les chrétiens issus d'Israël et les chrétiens issus des nations, tels que l'apôtre Paul les évoquait dans les derniers chapitres de l'épître aux Romains: d'une part la situation nouvelle qui était apparue signifiait que le salut avait été offert aux disciples du Christ, mais d'autre part elle n'autorisait pas pour autant ces chrétiens (« l'olivier sauvage ») à se glorifier aux dépens d'Israël (sur qui l'olivier sauvage avait été « greffé »); et pareillement, au sein même de la communauté chrétienne, ceux qui venaient des nations ne devaient pas juger ou mépriser ceux qui venaient d'Israël et qui, à ce titre, restaient attachés à certaines traditions du monde juif. On pourrait dire *mutatis mutandis* que la théologie européenne,

si attachée soit-elle à son héritage multiséculaire, doit se réjouir de voir se développer de nouvelles théologies sur des continents plus récemment atteints par la prédication de l'Évangile, et que, de leur côté, ces nouvelles théologies ne peuvent pas faire abstraction de la théologie européenne et, en particulier, de la tradition historique qui en a été le socle.

Nous comprenons à partir de là qu'une double exigence peut être formulée: la théologie européenne doit tirer bénéfice des théologies non européennes pour ses propres tâches, et, tout à la fois, prendre une nouvelle conscience de ce qu'elle peut elle-même apporter dans le monde de notre temps. Ce sont des deux points qu'il nous faut à présent développer.

3 Une théologie qui sache recevoir des autres

Dans la nouvelle posture qui est la sienne, la théologie européenne doit manifester, en premier lieu, son aptitude à apprendre des autres théologies et à en recueillir des fruits pour elle-même. Cette exigence, en fait, est déjà honorée de diverses manières, mais il importe justement de le reconnaître et de l'encourager.

Cela peut se vérifier dans un certain nombre de domaines, et tout d'abord dans le champ des réflexions sur la justice et l'option pour les pauvres. Ces réflexions ont été, comme on le sait, au premier plan du courant qui a émergé en Amérique Latine dans les années 1960 et qui est désigné par l'expression « théologie de la libération ». Certes ce courant a été lui-même très divers, et par ailleurs il a fait l'objet de nombreux débats depuis une quarantaine d'année; on n'ignore pas, en particulier, qu'on lui a parfois reproché de se soucier trop exclusivement des problèmes soulevés par les inégalités et injustices dans l'ordre économique, social ou politique, au détriment d'autres dimensions comme celle de la culture; on n'ignore pas non plus que ce courant a été pour une part concurrencé par le développement de communautés chrétiennes qui ont de tout autres préoccupations, telles que les communautés pentecôtistes ou d'autres communautés plus ou moins semblables. Il n'en demeure pas moins que la théologie de la libération a eu le mérite d'attirer l'attention sur un certain nombre de points fondamentaux: la nécessité de prendre en compte le contexte d'une réalité donnée; l'exigence de pouvoir, dans ce contexte même, lire les Écritures pour y découvrir la portée de la libération promise à l'humanité et pour puiser là une source d'inspiration en vue d'un engagement pour plus de justice; l'attention privilégiée qu'il importe de donner aux personnes et aux populations défavorisées ou opprimées, ou encore, selon le langage qui s'est peu à peu imposé, « l'option préférentielle pour les pauvres ». Ce sont là de fortes intuitions, qui d'ailleurs ont été rapidement accueillies ou transposées sous d'autres formes dans des continents tels que l'Amérique du Nord (avec la théologie afro-américaine), l'Afrique (avec l'œuvre du

théologien camerounais Jean-Marc Ela, ou encore dans le contexte de la lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud), et l'Asie (par exemple dans le cadre de la « théologie dalit » en Inde, ou, plus largement, dans le cadre de ce que le théologien sri-lankais Aloysius Pieris a appelé « une théologie asiatique de la libération » [cf. PIERIS, 1990]).

Or la théologie européenne elle-même, si elle n'a évidemment pas à imiter ou à reproduire tels quels les courants de la libération développés dans d'autres continents, se doit néanmoins d'en tirer profit au bénéfice de ses propres tâches. On peut d'abord relever que certains théologiens d'Europe ont su reconnaître l'importance de ces courants, comme par exemple Christian Duquoc, Jürgen Moltmann ou Jean-Baptiste Metz (cf. DUQUOC, 1987; MOLTSMANN, 1974, p. 355-381; METZ, 2009).⁶ On observe en tout cas, plus généralement, que la théologie de la libération a rendu la théologie européenne davantage attentive à l'enracinement contextuel de toute théologie: là même où une pensée se présente comme relativement intemporelle, elle est toujours marquée (qu'elle l'avoue ou non) par la situation dans laquelle elle s'est élaborée. La théologie européenne, plutôt que de se vouloir d'emblée universelle, doit donc prendre acte de la situation historique qui marque l'Europe d'aujourd'hui (dans sa diversité et sa complexité), et c'est dans cette situation dûment reconnue qu'elle doit justement contribuer aux tâches de la pensée chrétienne. Surtout, la théologie de la libération rend la théologie européenne plus attentive aux questions soulevées par l'injustice et à « l'option préférentielle pour les pauvres ». Cette orientation même conduit à chercher ce qui, dans l'ancienne tradition de l'Église, atteste déjà un sens aigu de la justice entre les personnes ou les groupes défavorisés (pensons ici aux courageuses homélies de Basile de Césarée ou de Jean Chrysostome contre l'oppression des pauvres par les riches). Elle attire aussi l'attention sur la portée théologique de l'action accomplie, à l'époque moderne et contemporaine, par un certain nombre de chrétiens qui ont agi en faveur des « pauvres » ou des « victimes » – que ce soit dans le cadre de congrégations religieuses qui ont développé des œuvres caritatives de grande portée pour la société, ou bien encore dans le cadre de l'œuvre réalisée par le Père Joseph Wresinski et de son mouvement « ATD – Quart Monde ». Il ne s'agit certes pas de dire que de tels engagements anticipaient purement et simplement sur les courants de la libération latino-américains, car ceux-ci ont leur originalité propre et leurs traits distinctifs; mais on ne peut nier que ces courants ont contribué à faire percevoir, en Europe, l'importance de « l'option préférentielle pour les pauvres ». Et cela demeure plus que jamais d'un grand enjeu: l'Europe, en effet, compte elle-même de nombreux « pauvres », sous des formes d'ailleurs très diverses car elles vont de la pauvreté économique

⁶ La pensée de J.-B. Metz a été fortement influencée par les théologiens qui, dans d'autres continents, ont mis en avant l'exigence de la justice et de l'option pour les pauvres (cf. encore GESCHE, 1996, p. 127 et suiv).

ou sociale à d'autres formes de marginalisation ou d'exclusion – comme dans la situation aujourd'hui faite à un nombre de migrants.

Un autre exemple majeur peut être invoqué: celui des courants qui, en Afrique et en Asie, ont plaidé ces dernières décennies pour une « inculturation » de la théologie chrétienne. Certes, ce mot a d'abord été employé dans le cadre d'une réflexion européenne sur l'évangélisation: celle-ci ne devait pas se contenter d'adapter le christianisme européen à d'autres cultures, mais il fallait travailler à de nouvelles expressions du christianisme dans d'autres continents. Cependant il est vite apparu que les théologiens de ces continents devaient être les principaux acteurs de l'inculturation, et c'est ainsi qu'ils ont mené des tentatives pour présenter la foi chrétienne d'une manière parlante et significative pour leurs propres pays. Des théologiens africains, par exemple, ont parlé du Christ comme « ancêtre », montrant comment certaines caractéristiques des « ancêtres » dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne peuvent être appliquées au Christ (tout en montrant aussi que le Christ, d'un autre point de vue, transcende le « modèle » ainsi retenu [cf. KABASÉLÉ, 2001, p. 245-267]). Des théologiens asiatiques ont procédé de manière semblable, comme M. Amaladoss dans son livre *Jésus asiatique* (cf. AMALADOSS, 2007). Il est aussi arrivé, certes, que le terme « inculturation » paraisse inadéquat du point de vue de l'Asie: A. Pieris souligne de fait qu'il ne suffit pas de prendre en compte les cultures de ce continent, car la culture est ici inséparable de la religion, et la tâche de la théologie est donc, entre autres, d'inscrire la pensée chrétienne dans ce contexte proprement religieux (cf. PIERIS, 1990, p. 197-223). Mais l'intuition de fond reste la même: il ne s'agit pas de transposer en Asie une théologie tout entière conçue en Europe, il faut plutôt œuvrer à la genèse d'une théologie vraiment asiatique qui puisse être audible dans le contexte de ce continent.

Or le développement de ces courants en Afrique et en Asie ne signifie pas seulement que la théologie européenne ne peut plus prétendre à son hégémonie de jadis: il a commencé de refluer positivement sur elle, et nous ne sommes sans doute qu'au début de ce processus. L'Europe elle-même, en effet, est marquée par une culture, ou plutôt par *des* cultures qui sont fort diverses; bien plus, ces cultures sont en profonde transformation durant les décennies actuelles, sous l'effet conjoint des développements scientifiques et technologiques, des nouveaux moyens de communication, des mélanges de population (intensifiés par les phénomènes migratoires liées à la situation de pays comme la Syrie, l'Irak, l'Afghanistan ou la Libye), de la présence croissante de l'islam, et d'autres facteurs encore. Certes elle bénéficie d'un immense héritage, comme nous le redirons plus loin; mais il est en même temps évident qu'elle a vu progressivement émerger de « nouvelles cultures », et il est donc nécessaire de travailler à la crédibilité de la foi chrétienne dans cette situation inédite. L'expérience que des théologiens africains ou asiatiques ont menée dans ce sens est en

mesure d'inspirer, à sa manière, les tâches d'« inculturation » auxquelles les théologiens européens sont eux-mêmes appelés. Ici encore il ne s'agit pas d'imiter ce qui se fait ailleurs, mais d'en tirer profit au bénéfice de la théologie européenne. Et s'il est vrai que le rapport aux cultures, en Asie, est inséparablement un rapport aux religions, cela même est particulièrement parlant pour la théologie européenne, dans la mesure où le christianisme a perdu beaucoup d'adeptes en Europe, et où ce continent a vu par contre se développer d'autres religions comme l'islam et, dans une moindre mesure, des religions orientales comme le bouddhisme ainsi que les courants relevant d'une « nouvelle religiosité ». La théologie européenne, à l'instar de la théologie asiatique, ne peut éviter de donner une place importante aux questions soulevées par le pluralisme non seulement culturel mais religieux de l'Europe contemporaine (cf. DUPUIS, 1997; GEFFRÉE, 2006).

Un dernier exemple mérite d'être relevé : celui des réflexions sur l'écologie. Certes, ce n'est pas d'aujourd'hui que la préoccupation écologique a pénétré la théologie européenne; il faut notamment rappeler que J. Moltmann lui a fait une place très importante dès les années 1980, comme on le voit en particulier dans son livre *Dieu dans la création* (MOLTMANN, 1988). On reconnaîtra cependant que, jusqu'à une date assez récente, les questions touchant l'avenir de la terre n'étaient que rarement développées par des théologiens européens. Par contre elles retenaient davantage l'attention dans d'autres continents, ainsi en Amérique Latine (du fait des problèmes liés au recul de la forêt amazonienne), et surtout en Asie (un continent spécialement éprouvé par les séismes et les tsunamis, en même temps que par un très haut degré de pollution atmosphérique dans de grandes villes comme Pékin ou New Delhi); l'attention à la question écologique a marqué d'autant plus certains théologiens asiatiques que ceux-ci, de par leur héritage culturel, ont généralement un sens aigu de l'harmonie qui devrait caractériser non seulement les rapports entre humains mais leurs rapports avec la nature. Or les problèmes liés au réchauffement de la planète, et, plus largement, aux menaces qui pèsent sur la terre, sont désormais perçus en Europe de manière beaucoup plus intense (cf. LATOUR, 2015). La préoccupation écologique, dès lors, marque davantage la théologie elle-même: elle n'est plus simplement présente chez tel ou tel auteur (comme c'est le cas chez J. Moltmann, dont l'œuvre est de ce point de vue une œuvre de pionnier), mais elle habite de manière beaucoup plus large les théologiens qui, plus souvent que dans un passé encore récent, sont portés à lui faire place dans leur propre réflexion (et l'encyclique *Laudato Si'*, dont l'impact a été considérable, est pour eux une raison supplémentaire de s'engager dans cette direction). Sur ce point encore, la théologie européenne ne peut que gagner à connaître certains développements de la théologie latino-américaine ou de la théologie asiatique, et à en tirer profit pour ses propres réflexions dans le contexte de son continent.

Ainsi, le renoncement de cette théologie européenne à une position d'hégémonie est ce qui lui permet, inséparablement, d'être plus attentive

à ce qui se fait dans d'autres continents et d'en tirer bénéfice pour les tâches qui sont les siennes sur son propre sol. Toutefois, cela ne veut pas dire qu'elle doive pour autant céder à quelque forme de fausse humilité, comme si elle ne pouvait plus offrir elle-même son concours aux développements de la réflexion chrétienne. Il importe plutôt de se demander de quelles ressources la théologie européenne est spécialement porteuse, et quelle contribution elle peut ainsi apporter – avec d'autres théologies, mais à sa manière propre – dans la situation que nous avons décrite plus haut.

4 Un héritage à faire fructifier

Il est possible, pour introduire cette dernière étape, de partir du discours que le Pape François a prononcé à Strasbourg, le 25 novembre 2014, devant le Parlement européen (cf. FRANÇOIS, 2014). Ce discours, certes, ne parle pas directement de la théologie, mais il attire l'attention sur un certain nombre de points qui nous aideront à préciser la vocation originale de la théologie européenne dans le monde d'aujourd'hui. Il vaut donc la peine de le regarder de près, afin d'en dégager ultérieurement quelques implications pour notre propos.

Le Pape rappelle d'abord une évolution majeure de l'Europe depuis quelques décennies: il n'y a plus l'opposition entre les deux blocs qui divisaient jadis ce continent, ce qui, de soi, crée les conditions pour que se réalise une Union européenne sur toute la surface de son territoire. Mais à cela s'ajoute une autre évolution: le monde en son ensemble, de plus en plus « globalisé », est lui-même de moins en moins « eurocentrique ». Et le Pape formule alors un diagnostic sur le paradoxe qui marque la situation présente: d'un côté l'Union est « plus étendue » et « plus influente », et cependant nous avons aussi « l'image d'une Europe un peu vieillie et comprimée, qui tend à se sentir moins protagoniste dans un contexte qui la regarde souvent avec distance, méfiance, et parfois avec suspicion ». Or, sur ce fond, le Pape entend délivrer aux européens « un message d'espérance et d'encouragement »: espérance, car les difficultés elles-mêmes peuvent susciter une plus vive conscience de ce que l'Europe est en mesure de faire pour vaincre les peurs et pour œuvrer dans le sens de l'unité; encouragement, car l'Europe est appelée à retrouver dans toute sa force la conviction de ceux qui ont été les « Pères fondateurs de l'Union européenne »: la volonté politique de surmonter les divisions et de favoriser la paix entre les peuples du continent – une volonté elle-même enracinée dans la confiance en l'être humain comme « personne dotée d'une dignité transcendante ».

Le Pape s'attache alors à préciser la portée de ces mots « dignité transcendante ». Le premier de ces mots donne l'occasion de souligner l'importance des « droits humains », dont la reconnaissance est le fruit d'un « long chemin » lui-même marqué par « de multiples souffrances et sacrifices »;

un tel chemin, dit le Pape, a contribué à former « la conscience du caractère précieux, de l'unicité qu'on ne peut répéter de toute personne humaine individuelle »; et il ajoute:

Cette conscience culturelle trouve son fondement, non seulement dans les événements de l'histoire, mais surtout dans la pensée européenne, caractérisée par une riche rencontre, dont les nombreuses sources lointaines proviennent « de la Grèce et de Rome, de fonds celtes, germaniques et slaves, et du christianisme qui l'a profondément pétrie »⁷, donnant lieu justement au concept de « personne » (FRANÇOIS, 2014).

Le Pape reconnaît que la promotion des droits humains tient une place centrale dans l'engagement de l'Union européenne, et en souligne les enjeux pour l'attitude vis-à-vis des personnes faibles, malades ou âgées, pour le respect de la liberté religieuse, pour la lutte contre toutes formes de discriminations, pour l'attention aux personnes les plus démunies. Mais il dénonce aussi le risque de détourner le sens des droits humains pour s'autoriser, au nom de ceux-ci, des revendications de droits purement individuels – comme si l'être humain n'était pas inséré dans un contexte social, et comme s'il n'avait pas lui-même des devoirs en vue du bien commun. C'est en fait une « maladie » répandue en Europe que la « solitude », cette situation d'isolement qui caractérise tant de personnes âgées, de jeunes privés de points de référence, de pauvres, ou encore de migrants. À cela s'ajoutent d'autres caractéristiques: on a « une impression générale de fatigue et de vieillissement, d'une Europe grand-mère et non plus féconde et vivante »; les grands idéaux qui ont inspiré ce continent « semblent avoir perdu leur force attractive »; les styles de vie sont caractérisés par un certain égoïsme; l'opulence contraste avec le sort réservé à des personnes abandonnées; on constate l'« absolutisation de la technique » ainsi que les effets d'une « mentalité de consommation exagérée »... Tout cela s'oppose au respect de la dignité humaine, qui implique notamment une attention privilégiée aux personnes et aux populations les plus fragiles.

Dans un tel contexte, poursuit le Pape, comment redonner espérance en l'avenir? Une image est alors convoquée:

Une des fresques les plus célèbres de Raphaël qui se trouvent au Vatican représente la dite École d'Athènes. Au centre se trouvent Platon et Aristote. Le premier a le doigt qui pointe vers le haut, vers le monde des idées, nous pourrions dire vers le ciel ; le second tend la main en avant, vers celui qui regarde, vers la terre, la réalité concrète. Cela me paraît être une image qui décrit bien l'Europe et son histoire, faite de la rencontre continue entre le ciel et la terre, où le ciel indique l'ouverture à la transcendance, à Dieu, qui a depuis toujours caractérisé l'homme européen, et la terre qui représente sa capacité pratique et concrète à affronter les situations et les problèmes.

L'avenir de l'Europe dépend de la redécouverte du lien vital et inséparable entre ces deux éléments. Une Europe qui n'a plus la capacité de s'ouvrir à

⁷ Jean-Paul II, Discours à l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, 8 octobre 1988.

la dimension transcendante de la vie est une Europe qui lentement risque de perdre son âme, ainsi que cet « esprit humaniste » qu'elle aime et défend cependant (*Ibid.*).

Le Pape précise à travers ces lignes la portée du mot « transcendante » qu'il avait joint au terme « dignité ». Il réaffirme ici l'importance centrale de la personne humaine: à travers celle-ci se dit justement la nécessaire ouverture à une transcendance. Et le Pape tient pour fondamental, dans cette perspective même, « le patrimoine que le christianisme a laissé dans le passé pour la formation socioculturelle du continent », et surtout « la contribution qu'il veut donner, aujourd'hui et dans l'avenir, à sa croissance » – contribution qui, précise-t-il, ne doit pas être vue comme un danger pour la laïcité mais comme un enrichissement. Il se dit convaincu que l'Europe, si elle met à profit « ses propres racines religieuses » et sait en recueillir « la richesse et les potentialités », peut être plus aisément protégée contre les extrémismes actuels ainsi que contre « le grand vide d'idées » que l'on rencontre en Occident. Dans la suite de son discours, il met aussi en évidence la caractéristique de l'Union européenne comme « Unité dans la diversité » – les particularités de chacun devant être mises au service de tous. Il exhorte également l'Europe à maintenir la démocratie vivante, et à favoriser les capacités de la personne humaine dans les domaines de l'éducation et du travail (il ne manque pas de rappeler, dans ce cadre, l'importance de l'engagement en faveur de l'écologie). Il insiste encore sur l'importance des problèmes soulevés par les phénomènes migratoires, en rappelant la tragédie des naufrages de migrants dans la Mer Méditerranée. Il incite l'Europe à avoir conscience de sa propre identité et, rappelant l'histoire bimillénaire qui lie ce continent et le christianisme (« une histoire non exempte de conflits et d'erreurs, de péchés même, mais toujours animée par le désir de construire pour le bien »), il encourage les parlementaires européens à construire « l'Europe qui tourne (...) autour de la sacralité de la personne humaine », « l'Europe qui embrasse avec courage son passé et regarde avec confiance son avenir pour vivre pleinement son présent », « l'Europe protagoniste, porteuse de science, d'art, de musique, de valeurs humaines, et aussi de foi »; cette Europe, c'est « l'Europe qui contemple le ciel et poursuit ses idéaux », celle qui « regarde, défend et protège l'homme », celle qui « chemine sur la terre sûre et solide, précieux point de référence pour toute l'humanité ».

Il importait de s'arrêter sur le discours ainsi prononcé par le Pape François, car, même s'il ne contient pas de référence spécifique à la théologie européenne, il aide à saisir ce que peuvent être les ressources propres de cette théologie dans la situation présente de notre monde.

On peut d'abord en recueillir, de manière générale, l'invitation à une certaine posture: d'une part, la théologie doit éviter de succomber à l'« eurocentrisme » et à des prétentions de type hégémonique; de l'autre, elle ne doit pas non plus céder à un effacement de mauvais aloi, et il nous

semble légitime de lui appliquer la formule même que le Pape François utilise à propos de l'Europe en général: être un « précieux point de référence » pour d'autres théologies qui se développent sur d'autres continents. La première exigence résume ce que nous avons tenté de dire dans les premières parties de cet article. La seconde, elle, exige d'être davantage précisée dans cette dernière partie; c'est ce que nous voudrions faire en formulant quatre réflexions sur le sujet.

Tout d'abord, en écho à l'insistance du Pape François sur la « dignité transcendante » de la personne humaine et sur les conséquences qui en découlent pour la vie sociale, il importe de souligner que la théologie européenne doit recueillir et maintenir vivant un double héritage du passé. L'un de ces héritages lui vient de la modernité et a trouvé son expression fameuse dans les trois mots « liberté, égalité, fraternité »: il appelle un engagement pour que les sociétés soient effectivement ouvertes à la démocratie, pour qu'elles aient le souci de lutter autant que possible contre l'injustice, pour qu'elles veillent au respect des libertés (entre autres, de la liberté religieuse), et pour qu'elles cultivent la recherche du bien commun dans l'ensemble du corps social. L'autre héritage, bien plus ancien (et qui, d'ailleurs, a contribué au développement des valeurs modernes de liberté, d'égalité et de fraternité), est l'héritage de la prophétie biblique dans la mesure où celle-ci a précisément pris position contre toute forme d'injustice et a plaidé pour le respect de la « veuve » et de l'« orphelin », des « pauvres », de tous ceux qui sont de quelque manière méprisés, humiliés ou exclus. Certes, comme on l'a relevé plus haut, c'est avant tout la théologie latino-américaine de la libération qui, à l'époque contemporaine, a eu le mérite de mettre au premier plan la dénonciation de l'injustice et l'exigence de l'« option préférentielle pour les pauvres »; mais la théologie européenne est elle-même appelée, de par le double héritage qu'on vient de dire, à témoigner d'un engagement résolu pour la « dignité transcendante » de la personne humaine avec toutes les implications qui en résultent. On doit certes se réjouir de la manière dont cette dimension a déjà été prise en compte sur le sol de l'Europe à travers des œuvres comme celles de Ch. Duquoc, de J. Moltmann ou de J.-B. Metz⁸, mais il est justement essentiel de persévérer sur ce chemin, et cela non seulement en préconisant l'« option préférentielle pour les pauvres » au sens traditionnel de cette expression, mais en étant attentif aux nouvelles formes de pauvreté qui se répandent aujourd'hui (par exemple à travers la situation de nombreux migrants), ou encore aux situations de souffrance qu'engendrent les épreuves de la grande maladie et de la vieillesse.

À la notion de « personne » s'attache aussi la notion d'« unicité », comme nous l'avons relevé dans le discours du Pape aux parlementaires européens. Cela conduit à formuler une deuxième réflexion : la théologie européenne

⁸ Voir les écrits de ces auteurs qui ont été cités plus haut, en particulier celui de METZ, 2009.

a la responsabilité d'affirmer avec détermination le caractère « unique » de toute personne humaine, au nom même d'une conviction qui était déjà inscrite dans la tradition biblique et qui s'est ensuite exprimée avec force dans les écrits du christianisme ancien – plus précisément, au croisement de la pensée chrétienne et de l'héritage de l'Antiquité gréco-latine. Celle-ci, de fait, avait vu émerger un sens profond de l'individualité ou de la singularité qui caractérise chaque être humain (ainsi qu'on le voit à travers les figures de l'épopée homérique ou de la tragédie grecque). Or le christianisme a trouvé là un terrain favorable pour développer sa propre compréhension de la personne dans son unicité ; il en a tiré parti dans le champ de la christologie et de la théologie trinitaire, pour penser l'unicité du Christ ainsi que la distinction entre les trois « Personnes » de la Trinité. Dans ce dernier cas, précisons-le, la notion de « personne » a été elle-même liée à celle de « relation » : ce qui fait la distinction des Personnes de la Trinité, c'est la relation mutuelle du Père, du Fils et de l'Esprit (tandis que leur essence, elle, est commune aux Trois). Ce développement a lui-même profité à l'anthropologie car la notion théologique de « personne » a aussi aidé, du même coup, à comprendre la « personne » humaine non seulement dans son unicité mais dans sa dimension proprement relationnelle (cf. MEUNIER, 2006; MORALES, 2015). Il y a là un héritage majeur pour la théologie européenne, et qui s'avère d'une très grande portée dans un monde où la « personne » risque de ne pas être suffisamment respectée dans son unicité et où la vocation de l'être humain comme « être-en-relation » risque d'être entravée par l'individualisme ambiant. Ajoutons que cet héritage a un enjeu tout particulier dans le champ du dialogue interreligieux, en particulier dans le contexte des débats avec des religions comme l'hindouisme ou le bouddhisme qui ont une tout autre représentation de l'être humain : pour l'un, celui-ci doit ultimement devenir un avec l'Absolu, sans qu'il reste la moindre « dualité » entre l'individu et le divin ; pour l'autre, il doit y avoir extinction de tout désir dans le nirvana. Le christianisme, quant à lui, affirme la permanence du « soi » (quelles que soient ses transformations à travers les diverses étapes de la vie et à travers la mort même), et du « soi » compris comme étant lui-même « relationnel ». La théologie européenne a charge de le souligner particulièrement, compte tenu de l'intense réflexion qui a été jadis menée, autour du Bassin méditerranéen, sur le concept de « personne », et de celle qui a été également développée à l'époque moderne dans le cadre des philosophies « personalistes ».

Une troisième réflexion peut être proposée à partir de ce que dit le Pape François sur l'engagement de l'Union européenne et sur l'articulation entre unité et diversité. Il ne s'agit certes pas d'occulter la gravité des conflits qui ont marqué le continent européen tout au long de son histoire – conflits qui ont atteint un paroxysme avec les deux guerres mondiales du 20^e siècle. Mais il importe d'autant plus de souligner l'événement extraordinaire qu'a été la réconciliation franco-allemande après la seconde guerre mondiale et la construction de l'Union européenne. Il y a là un fait majeur, que l'on

peut légitimement invoquer comme un apport essentiel à l'humanité; certes, un tel apport semble parfois démenti au sein même de l'Europe (du fait de nouveaux conflits, comme ceux qui sont advenus dans les Balkans, ou du fait des réveils nationalistes dans certains pays); mais cela ne saurait effacer l'événement qu'a été la création de l'Union européenne après la tragédie des guerres mondiales, et un tel événement doit avoir valeur d'exemple et de référence pour d'autres pays aujourd'hui confrontés à de violents conflits. La théologie européenne doit, entre autres, souligner la portée de ce qui s'est ainsi produit dans l'Europe contemporaine, et elle doit trouver là matière à réflexion sur la réconciliation entre les peuples ainsi que sur les conditions ou chemins d'une véritable unité (qui n'est pas uniformité, mais fait place à une légitime et essentielle diversité). Plus spécifiquement, elle doit aussi reprendre ces mêmes thèmes du point de vue des Églises elles-mêmes, dans un continent qui a vu naître des divisions majeures et de tragiques « guerres de religion »; elle doit s'engager pleinement dans la poursuite d'un dialogue œcuménique qui permette d'acheminer, le jour venu, à la pleine réconciliation des chrétiens et à une communion respectueuse de légitimes différences – cela étant essentiel à la crédibilité même du christianisme dans le monde.

En dernier lieu (mais cela ressort déjà de ce que nous avons exposé) la théologie européenne garde la responsabilité de faire connaître les meilleurs apports de la philosophie occidentale à l'époque moderne, et, en amont, de mettre en valeur l'héritage le plus précieux qu'elle a reçu du christianisme ancien, lorsque celui-ci s'est pour la première fois « inculturé » dans des mondes différents du monde sémitique. Que cette « inculturation » n'ait pas été sans revers ni excès, on en conviendra aisément; mais il reste qu'une rencontre très profonde s'est néanmoins opérée entre la tradition chrétienne et les traditions héritées de l'Antiquité – du moins avec certaines valeurs de ces traditions, à savoir celles qui pouvaient être réellement assumées par le christianisme. Nous en avons donné des exemples plus haut, en rappelant l'importance reconnue à la personne humaine et à sa dignité, ou encore le sens de son unicité; on ne peut manquer d'invoquer aussi l'héritage du « *logos* » grec – un héritage qui certes a pu être par la suite confisqué au profit d'un rationalisme étroit, mais qui, bien compris, n'en est pas moins d'une portée universelle, et auquel la philosophie moderne, depuis Descartes jusqu'à des penseurs européens de notre temps, a en tout cas reconnu une importance décisive. On pourrait en outre rappeler l'immense richesse du patrimoine spirituel et artistique dont bénéficie la théologie européenne. Il ne s'agit certes pas, à travers tout cela, de mettre en cause la légitime créativité qui doit aujourd'hui s'exercer dans d'autres continents, eux-mêmes marqués par leurs héritages culturels respectifs, et où doivent se développer des théologies originales en fonction de tel ou tel contexte. Mais la théologie européenne manquerait à sa responsabilité propre si elle ne faisait pas écho au meilleur de son héritage et si elle n'y

puisait pas des ressources pour contribuer, aujourd'hui comme hier, aux tâches présentes de la pensée chrétienne.

Conclusion

La pensée décoloniale, on le voit, ne devrait pas être perçue en Europe dans sa dimension seulement critique. Certes elle invite la théologie européenne à se départir d'une position hégémonique qui l'a marquée jusque dans un passé encore récent. Mais elle lui donne aussi une double chance: d'abord celle de reconnaître ce qu'elle peut recevoir des autres théologies qui se développent dans d'autres continents; ensuite, celle de prendre une conscience renouvelée de sa propre responsabilité dans le monde actuel. On pourrait dire qu'elle est ainsi appelée à une juste attitude d'humilité: une attitude qui ne consiste pas simplement à abandonner la prétention d'une fausse supériorité, mais qui implique aussi la reconnaissance de ce que l'on est soi-même et de ce que l'on doit légitimement apporter à d'autres. La théologie européenne est invitée à une telle posture. Elle mérite d'être encouragée sur ce chemin, et elle peut avoir l'espérance de pouvoir, dans de telles conditions, continuer d'apporter sa propre contribution à l'Église universelle.

References

- AMALADOSS, M. *Jésus asiatique*. Paris: Presses de la Renaissance, 2007.
- BEDE LE VENERABLE. *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*. L. I., T. I. Paris: Cerf, 2005.
- BOUWEN, F. Le consensus christologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales. *Proche-orient chrétien*, Beyrouth, v. 43, p. 324-325, 1993.
- CONGAR, Y. *Diversités et communion*. Dossier historique et conclusion théologique. Paris: Cerf, 1982.
- DEBERGH, M. Premiers jalons de l'évangélisation de l'Inde, du Japon et de la Chine. Dans: MAYEUR, J.-M. et al (Dir.). *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. T. VII. Paris: Desclée, 1992. p. 787-853.
- DUPUIS, J. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 1997.
- DUQUOC, Ch. *Libération et progressisme*. Un dialogue théologique entre l'Amérique latine et l'Europe. Paris: Cerf, 1987.
- FRANÇOIS, Pape. *Discours du Pape François au Parlement européen* (25 nov. 2014). Disponible sur: <www.eglise.catholique.fr/accueil/sengager-dans-la-societe-leurope/386833-discours-du-pape-francois-au-parlement-europeen>.
- FRANÇOIS D'ASSISE, Saint. Règle non bullata. Dans: *Écrits, vies, témoignages*. Paris: Cerf: Éditions franciscaines, 2010.

GEFFRÉ, C. *Babel et Pentecôte*. Essais de théologie interreligieuse. Paris: Cerf, 2006.

GESCHÉ, A. La dette à l'égard des théologies de la libération. Dans: *Dieu pour penser*. Paris: Cerf, 1996. v. I

GREGORIUS I MAGNUS, Sanctus. Epistola ad Mellitum Abbatem. Dans: *Registri epistolarum*. L. XI, E. 76, p. 1215-1217. Paris: Bibliothecae Cleri Universae, 1849. (Patrologia latina, 77, T. III).

JEAN-PAUL II, Pape. *Lettre encyclique Fides et ratio*. Paris: Bayard: Fleurus-Mame: Cerf, 1998.

KABASELE, F. L'au-delà des modèles. Dans: KABASELE, F.; DORE, J.; LUNEAU, R. *Chemins de la christologie africaine*. Paris: Desclée, 2001. p. 245-267.

LATOURE, B. *Face à Gaia*. Huit conférences sur le nouveau régime climatique. Paris: La Découverte, 2015.

MAHN-LOT, M. *Bartolomé de Las Casas*. L'évangile et la force. 3^eéd.rev. Paris: Cerf, 1991.

METZ, J.-B. *La foi dans l'histoire et la société*. Essai de théologie fondamentale et pratique. Paris: Cerf, 1999.

_____. *Memoria passionis*. Un souvenir provocant dans une société pluraliste. Paris: Cerf, 2009.

MEUNIER, B. (Dir.) *La personne et le christianisme ancien*. Paris: Cerf, 2006.

MOLTMANN, J. Voies de la libération politique de l'homme. In : *Le Dieu crucifié*. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne. Paris: Cerf: Mame, 1974. p. 355-381.

_____. *Dieu dans la création*. Traité écologique de la création. Paris: Cerf, 1988.

MORALES, X. *Dieu en personnes*. Paris: Cerf, 2015.

PIERIS, A. *Une théologie asiatique de la libération*. Paris: Centurion, 1990.

RIKOEUR, P. Entre décrire et prescrire: raconter. Dans: *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. p. 180.

Michel Fédou (Lyons 1952) est jésuite et docteur en théologie. Depuis 1987, enseigne au Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris. Matières enseignées : la patristique (Origène, et plus largement la patristique grecque); la théologie dogmatique (notamment la christologie et la théologie trinitaire). De 1996 à 2002 : doyen de la Faculté de théologie du Centre Sèvres; de 2003 à 2009: président du Centre Sèvres. Publications les plus récentes: *La voie du Christ*. Évolutions de la christologie dans l'Occident latin, d'Hilaire de Poitiers à Isidore de Séville (IV^e-VII^e siècle). Paris: Cerf, 2016. *Les théologiens jésuites*. Un courant uniforme?. Bruxelles: Lessius, 2014.

Adresse: 35 bis rue de Sèvres, 75006 Paris, France
michel.fedou@jesuites.com