

L'HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE À L'ÈRE DU DÉFI ÉCOLOGIQUE

Roger Dikebelayi Maweja

Volume 73, numéro 3, septembre–décembre 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1079866ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1079866ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège universitaire dominicain, Ottawa

ISSN

0316-5345 (imprimé)

2562-9905 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dikebelayi Maweja, R. (2021). L'HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE À L'ÈRE DU DÉFI ÉCOLOGIQUE. *Science et Esprit*, 73(3), 395–412.
<https://doi.org/10.7202/1079866ar>

Résumé de l'article

La théologie est sujette à des changements liés au contexte. Depuis la fin du vingtième siècle, elle est devenue une science de plus en plus interprétative. Elle cherche à dégager la signification du donné révélé pour le monde d'aujourd'hui. Elle est davantage attentive aux questions du monde moderne. Parmi celles-ci, celle de la crise écologique est devenue plus épineuse. Elle attire l'attention des théologiens et sollicite une autre manière d'effectuer le travail théologique. En effet, devant les graves violations du cosmos dues à l'avancée de la science et de la technologie et donnant lieu au risque de l'extinction de l'univers, le théologien se trouve interpellé. Cette mise en exergue du cosmos en théologie appelle ainsi à envisager un troisième pôle dans son élaboration : le pôle cosmologique. Cela revient à dire que le travail théologique en tant qu'herméneutique s'articulerait autour de trois pôles : Dieu, l'homme et le cosmos. Et il serait ainsi « cosmothéologique ». Ce qui permettrait au discours théologique de prendre en compte à la fois les besoins de Dieu, de l'être humain et du cosmos.

L'HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE À L'ÈRE DU DÉFI ÉCOLOGIQUE

ROGER DIKEBELAYI MAWEJA

Il est acquis que la théologie ne peut s'élaborer en faisant fi du contexte où elle s'élabore. Ce contexte n'est ni statique ni uniforme. Il oblige toujours la théologie à se renouveler, à se réinventer. Si, hier, le contexte était marqué par l'anthropocentrisme, lequel a donné naissance aux modèles théologiques à structure théandrique, il faut souligner qu'aujourd'hui, le contexte est en train de changer ; il devient de plus en plus cosmocentrique. Cela voudrait dire qu'il y a un grand intérêt porté à la nature, eu égard à la destruction dont elle est l'objet et aux conséquences néfastes sur l'ensemble de l'écosystème.

Dans un tel contexte, il y a lieu de se demander comment doit s'élaborer le discours théologique. Autrement dit, quelles conséquences la crise écologique actuelle a-t-elle sur la manière de faire la théologie ?

Nos réflexions s'articulent en trois points : la théologie à l'âge de l'herméneutique : la brève description du défi écologique ; vers une herméneutique théologique « cosmothéandrique ». Elles visent à montrer la nécessité de l'intégration dans le travail théologique de ce qu'il convient d'appeler le « pôle cosmologique » en vue de permettre à ce travail, dans son essence, de prendre en compte à la fois Dieu, l'être humain et la nature.

1. La théologie à l'âge de l'herméneutique

Aujourd'hui plus que jamais, la théologie s'approprie le paradigme herméneutique. C'est à juste titre que l'on peut alors se demander ce qui préside à ce tournant et ce que cela engendre comme répercussions dans la pratique théologique et nous lance comme défi aujourd'hui.

1.1 L'affinité méthodologique entre théologie et herméneutique

Cherchant à rendre raison de la foi, la théologie est par nature herméneutique. Depuis toujours elle a essayé d'interpréter le donné révélé. Mais cette exigence se trouve davantage renforcée par le fait que l'herméneutique est devenue une

dimension intrinsèque de la connaissance moderne et que la théologie se trouve amenée à en tirer toutes les conséquences dans son élaboration¹.

L'affinité entre l'herméneutique et la théologie est à situer au niveau méthodologique. Parmi les éléments qu'elle comporte, on peut signaler : la structure d'historicité, qui manifeste la fondamentale réceptivité de l'agent humain (du lecteur) à l'égard de ce qui lui est transmis comme un héritage, une tradition ; « le monde du texte », c'est-à-dire la vérité des choses transmises elles-mêmes qui proposent au lecteur de nouvelles possibilités d'être ; l'interprétation ou le déchiffrement actuel du sens à travers le foisonnement symbolique et métaphysique du langage ; la communauté d'interprétation, qui constitue le véritable cercle herméneutique en rattachant l'interprète aussi bien à la même ligne de tradition qu'à l'ensemble des membres de sa communauté².

En effet, le discours théologique se présente avant tout comme histoire, comme tradition. Ceci veut dire qu'il est toujours précédé par une origine donnée, l'événement Jésus Christ, dont aucun énoncé n'épuise le sens³.

En tant que source de la théologie, l'Écriture, à la manière des textes que lit l'herméneute, délivre sa propre vérité au-delà ou en deçà de l'auteur, du premier destinataire, de la première référence. C'est donc en participant à cette vérité que le croyant est en mesure de la comprendre⁴. Et la Tradition de l'Église, qui accompagne l'Écriture, constitue le « principe créateur d'intelligibilité », « production axiologique de vérité », « scène où advient l'esprit »⁵.

Brièvement, l'on peut constater avec Claude Geffré que « la théologie dit toujours la vérité qui lui est confiée dans une différence historique. Cette situation historique nouvelle la conduit à un acte d'interprétation qui est l'instauration permanente d'un poème de la foi, tant dans l'ordre de la confession que dans celui de la pratique⁶. »

De plus, la théologie tend à se comprendre un peu plus comme un discours dans un langage parlant humainement de Dieu. Et qui dit langage renvoie à une interprétation⁷.

S'il est vrai qu'il y a par nature, pour ainsi dire, une affinité méthodologique entre la théologie et l'herméneutique, qu'est-ce qui fait qu'on parle aujourd'hui d'un tournant herméneutique de la théologie et qu'est-ce que cela a comme conséquence ?

1. Cf. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 8.

2. Lambert MUSEKA NTUMBA, *La nomination africaine de Jésus Christ: Quelle christologie?*, Louvain-la-Neuve, thèse doctorale, 1988, p. 129.

3. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 104.

4. Lambert MUSEKA NTUMBA, *La nomination*, p. 133.

5. Adolphe GESCHÉ, « Théologie dogmatique », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1, Paris, Cerf, 1982, p. 270.

6. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 63.

7. Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 14.

1.2 Raison théologique comme raison herméneutique: causes et incidences

Le tournant herméneutique de la théologie est un phénomène résultant de certains changements au niveau de l'épistémologie moderne et des demandes du monde contemporain face à la foi. En outre, ce tournant confère une autre configuration à la théologie.

1.2.1 Les causes

Deux causes qui nous paraissent englobantes vont retenir notre attention. Il y a, d'une part, le changement ou mieux la rupture épistémologique moderne, et, d'autre part, l'exigence d'une foi critique et opérationnelle dans un monde pluriculturel et soucieux de l'avenir.

a) Le revirement épistémologique

Au cours du vingtième siècle, il y a eu ce qu'il convient d'appeler une « rupture » épistémologique, à travers le passage du savoir de type spéculatif au comprendre historique. Ce changement se situe au cœur même du projet de la déconstruction de la métaphysique en tant qu'onto-théologie. C'est cette métaphysique qui avait pourtant fourni pendant des siècles l'outil spéculatif essentiel et à la théologie et à la philosophie. Ce projet de déconstruction se vérifie bien à travers la pensée de Martin Heidegger. De quoi s'agit-il ?

Les réflexions de Heidegger, en effet, se situent au carrefour de la phénoménologie philosophique et de la théologie herméneutique. La validité de sa méthode s'éprouve surtout à l'ampleur critique des notions fondamentales de sujet, de vérité, d'Absolu et des modèles dualistes de la métaphysique; à la révision de la question traditionnelle de Dieu; à la reconnaissance de l'auto-suffisance de l'être humain et de son être-au-monde; à la médiation quant à l'essence poétique de langue. Pour le philosophe allemand, tous ces points s'articulent dans une visée commune: la déconstruction de l'appareil métaphysique qui commande le destin de la pensée occidentale et de la théologie chrétienne. En dévoilant les conditions et l'évolution de cette structuration spéculative, sa critique se voudrait radicale, élevant ainsi au plan du système certaines ébauches de critique jadis repérables à l'intérieur même du système⁸.

Sans nulle ambition de retracer ici le parcours de la pensée de Heidegger, il importe de préciser que la question fondamentale qui préoccupe ce philosophe est celle de l'Être. Pour lui, cette question a été mal posée par la métaphysique. Celle-ci cherchait à saisir l'être en tant qu'être en référence à son fondement qui est un étant premier et supérieur en dignité, au divin, à dieu;

8. Cf. Jean-Paul RESWEBER, *La théologie face au défi herméneutique. Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner...*, Paris/Louvain, Vander/Nauwelaerts, 1974, p. 9-10.

au lieu de la saisir en sa différence par rapport à l'étant en tant qu'il se manifeste. Cette façon de procéder relève d'une pensée représentative, objectivante, se basant sur l'imagination humaine.

Heidegger pose alors autrement la question de l'Être. Influencé par la phénoménologie de Husserl⁹, son entreprise se place explicitement sous le signe de résolution phénoménologique comprise comme exercice méthodique en vue de se tourner vers les choses mêmes et non vers les constructions idéologiques. Le logos a pour tâche de laisser accéder, en le rendant aussi manifeste que possible, au *se-montrer-en-soi-même* qui caractérise le phénomène. Ainsi l'Être se donne au cœur même de l'apparaître. L'ontologie n'est possible qu'à partir de l'Être, tel qu'il se montre à partir de lui-même¹⁰. Cette manifestation de l'Être se fait à travers le langage et c'est l'écoute méditative du langage qui est pour Heidegger le moyen d'un contact renouvelé avec l'Être vrai ou authentique¹¹. En d'autres termes, la saisie ou la compréhension de l'Être se fait à travers l'écoute méditative de sa manifestation langagière.

Nous sommes ainsi en présence d'un comprendre historique allant à l'encontre de la pensée spéculative. Dans ce nouveau type de savoir, le privilège est accordé au langage dans l'appréhension de l'Être en même temps qu'à l'herméneutique¹².

Si l'herméneutique, dans laquelle le comprendre historique l'emporte sur le savoir spéculatif, touche au cœur de la pensée, il ne s'agit pas seulement de la pensée philosophique, mais aussi théologique. L'âge herméneutique de la raison se vérifie aussi bien en rapport avec la raison philosophique que théologique¹³.

Soulignons que le savoir herméneutique est pour une part à l'encontre du savoir historique au sens de l'historicisme. L'herméneutique nous montre qu'il ne peut y avoir de restitution du passé sans une interprétation vivante conditionnée par ma situation. En outre, le savoir herméneutique, en tant qu'il est à l'encontre du savoir spéculatif, affirme qu'il n'y a pas de « savoir absolu » ; tout discours est donc provisoire, relatif¹⁴.

9. Dans ses écrits, Edmund Husserl veut promouvoir un retour philosophique aux choses elles-mêmes. Son ambition est de réformer la réflexion philosophique dans le sens d'une attention fondamentale aux phénomènes, c'est-à-dire aux choses telles qu'elles apparaissent à ceux qui réfléchissent à leur propre intentionnalité dans l'acte d'interpréter ces choses. Voir à ce propos Werner G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, Paris, Cerf, 1995, p. 83.

10. Cf. Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 53-66.

11. Cf. Werner G. JEANROND, *Introduction*, p. 90.

12. Cf. Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, p. 14; Jean GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985, p. 107.

13. Cf. Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, p. 7-8.

14. Cf. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 21-24.

b) Exigence d'une foi chrétienne critique et opérationnelle

Le monde actuel vit dans une pluralité légitime et acceptée des contextes, des cultures, des religions, des défis dont doit tenir compte le christianisme pour prouver sa pertinence aujourd'hui¹⁵.

Ce monde, il importe de le souligner, se caractérise de façon générale, d'une part, par l'attente d'une vie plus humaine, d'une vie meilleure, et, d'autre part, par l'angoisse devant les situations d'injustice, de guerre, d'inégalité flagrante, etc. qui risquent de compromettre l'atteinte de cette vie meilleure¹⁶. Un autre phénomène caractéristique du monde contemporain est le « retour du religieux » ou la « revanche de Dieu », après une période de sécularisation. Il faut ainsi faire face à la confrontation inter-religieuse, à des retours fondamentalistes ou intégristes, à la montée d'ésotérismes divers, à une quête diffuse de spiritualité, etc.¹⁷. Il y a également l'épineuse question de la crise écologique¹⁸.

Devant tous ces problèmes du monde contemporain, il ne suffit pas que la foi chrétienne se réfère tout simplement à ce qu'elle fait d'habitude ou à son ancienneté¹⁹. Ceci prouve qu'il y a une urgence. Comment rendre la foi critique et opérationnelle par rapport aux besoins de l'humanité d'aujourd'hui²⁰ ?

Il faut donc une théologie et une pratique croyante critiques et capables de réactualiser la parole de Dieu en partant des situations concrètes et actuelles. L'importance de la foi chrétienne ne peut être garantie ni par la simple répétition des doctrines chrétiennes, ni par la pieuse évocation de passages bibliques²¹.

Plus explicitement, la foi critique et opérationnelle pour notre temps emprunte les détours d'une « opération herméneutique » théologique. Il s'agit en fait de chercher à retrouver les structures constantes de l'expérience fondamentale dont témoignent le Nouveau Testament et la tradition chrétienne ultérieure et d'en faire une analyse critique²². Tel est le travail d'une « théologie herméneutique ». Qu'en est-il alors des incidences d'une telle théologie ?

15. Constitution *Gaudium et Spes* (1965), n° 1.

16. Cf. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 217; *Gaudium et Spes*, n° 4.

17. Cf. Pierre GISEL, « Faire face aux pluralités religieuses », dans Jean-Pierre JOSSUA et Nicolas-Jean SED (éd.), *Interpréter*. Mélanges offerts à Claude Geffré, Paris, Cerf, 1992, p. 193; Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, p. 91-94.

18. Cf. Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988; ID., *Jésus le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993; Jean-Louis SOULÉTIE, « L'anthropocentrique chrétienne au défi de la crise écologique », dans Jacques-Noël PERES (dir.), *L'avenir de la terre, un défi pour les Églises*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 109-143.

19. Cf. Werner G. JEANROND, *Introduction*, p. 245-246.

20. Cf. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 217.

21. Cf. Werner G. JEANROND, *Introduction*, p. 247.

22. Cf. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 21-87; Edward SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, Paris, Cerf, 1981, p. 29-94; Joseph DORÉ, « Les courants de la théologie française », dans Jean-Pierre JOSSUA et Nicolas-Jean SED (éd.), *Interpréter*, p. 238-239.

1.2.2 Les incidences

La théologie conçue comme herméneutique remet en cause la distinction séculaire entre la théologie dite positive chargée de la restitution du donné révélé et la théologie dite spéculative chargée de sa compréhension²³. Car on ne peut pas faire l'inventaire des sources de la foi sans se livrer déjà à tout un travail d'interprétation²⁴.

Se trouve également mise en cause la division tripartite de la théologie dogmatique issue de la contre-réforme: exposé de la doctrine de l'Église / preuve de cette doctrine à partir de l'Écriture et de la Tradition / approfondissement spéculatif²⁵.

Dans cette perspective, la théologie comme «intellectus fidei» est non pas un acte de raison spéculative, mais un «comprendre herméneutique», c'est-à-dire autre chose qu'un simple acte de connaissance, un mode d'être où la compréhension du passé est inséparable d'une interprétation de soi²⁶. Le «théologiser» est ainsi un mouvement sans fin d'interprétation dans lequel la nouveauté des questions posées au texte comporte nécessairement le risque de réponses imprévisibles²⁷. Il est anamnèse et prophétie²⁸.

Sous son modèle herméneutique, la théologie devient un mouvement de pensée qui, par une mise en relation vivante entre le passé et le présent, court le risque d'une interprétation nouvelle du christianisme pour aujourd'hui. Ce modèle nous conduit à une conception non autoritaire de l'autorité, à une conception non traditionaliste de la tradition et à une notion plurielle de la vérité chrétienne. La théologie devient une «réécriture» à partir d'écritures antérieures, non seulement l'Écriture-source de deux Testaments, mais aussi les nouvelles écritures suscitées par elle tout au long de la vie de l'Église²⁹.

Il y a plus. Le point de départ de la théologie n'est plus un ensemble de propositions de foi immuables³⁰, mais c'est un texte, l'Écriture et les relectures de celle-ci dans la tradition³¹. Ce texte est la révélation d'un être nouveau du

23. Cf. Claude GEFFRE, *Le christianisme au risque...*, p. 26. Sur la distinction entre la théologie positive et la théologie spéculative, il est intéressant de lire cet article de M.-Dominique CHENU, *Les lieux théologiques chez Melchior Cano*, dans Jacques AUDINET al., *Le déplacement de la théologie*. Actes du Colloque méthodologique de février 1976, Paris, Beauchesne, 1977, p. 45-50; et l'ouvrage de Tharcisse TSIBANGU (Mgr), *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1965.

24. Cf. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 26-27.

25. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 26.

26. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 27.

27. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 28.

28. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 71.

29. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 66-67.

30. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 70.

31. Claude GEFFRÉ, *L'herméneutique comme nouveau paradigme de la théologie*, dans *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, Leuven, Peeters, 2000, p. 191.

monde et de l'être humain dans la mesure où sa structure littéraire a déjà une portée révélatrice³².

Il ressort par ailleurs qu'il y a renforcement du trinôme foi-théologie-culture en théologie sous sa situation herméneutique. On devient de plus en plus attentif au fait que la foi requiert le secours de l'expression et cette expression se fait dans un jeu humain du langage. Resweber écrit à ce sujet : « le verbe intérieur de la foi ne devient discours qu'en étant sans cesse repris par le langage historique de l'homme. Ainsi, par la théologie, le verbe se fait chair³³ ». La théologie comble ainsi le fossé entre la foi et la culture.

Soulignons en fin de compte que lorsqu'on prend au sérieux l'historicité de toute vérité théologique et de l'homme, la théologie qui en découle est de type pluraliste³⁴.

Après l'évocation de ces quelques changements en théologie, il importe alors de savoir ce qu'exige une telle manière de faire de la théologie en rapport avec les questions écologiques. Cela nous amène à dire un mot sur le défi écologique.

2. Brève description du défi écologique

Il y a un intérêt ou mieux une conscience de plus en plus vive de la place qu'occupe la nature dans la création. Cette conscience s'aiguise surtout avec la crise écologique qui se caractérise par la destruction croissante de l'environnement naturel, l'anéantissement d'espèces animales et végétales, l'épuisement des ressources naturelles, la pollution de la terre, de l'eau et de l'air par les déchets toxiques et les gaz d'échappement, le réchauffement climatique, le risque nucléaire, etc.

Cette crise est principalement due à l'essor de la civilisation techno-scientifique. Ces faits ont des conséquences néfastes aussi bien pour la nature que pour l'humanité, au point que d'aucuns prédisent la mort écologique universelle ou encore l'effondrement de tout le système mis en place sur la terre. Le théologien allemand Jürgen Moltmann est très explicite à ce sujet et nous ne résistons pas à la tentation de le citer longuement :

32. Cf. Léonard SANTEDI KINKUPU, *Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité*, *Revue Théologique de Louvain*, 34 (2003), p. 139.

33. Jean-Paul RESWEBER, *La théologie*, p. 3.

34. Cf. Claude GEFERÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 75 ; Karl RAHNER, « Le pluralisme en théologie et l'unité du credo de l'Église », *Concilium*, n° 46 (1969), p. 95 ; Alphonse NGINDU MUSHETE, « Unité et pluralité de la théologie », dans *Revue du Clergé Africain*, 22 (1967), p. 553-615 ; Oscar BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981. Dans cet ouvrage, Oscar Bimwenyi lie le problème du pluralisme théologique à la structure théandrique de tout discours théologique.

En même temps que le développement et l'extension de la civilisation technique, s'accroît la crise écologique (...). Parce que la crise est née de la prise de pouvoir de l'homme sur la nature, elle révèle en toute clarté les contradictions dans lesquelles s'est enfoncé le grand projet de l'époque moderne, la civilisation scientifique et technique. La crise, il est vrai, devient visible dans l'environnement naturel, mais elle est une crise de ce système moderne de domination lui-même. Par la technique humaine la nature est soumise et exploitée pour l'homme. Les sciences de la nature fournissent le savoir dominateur pour soumettre la nature. Les valeurs fondamentales de la société qui produisent ces sciences et ces techniques et qui les commandent s'appellent : recherche du pouvoir, préservation du pouvoir et recherche du profit. Même lorsque la « foi » au progrès est abandonnée dans la conscience publique, la société industrielle moderne reste programmée en vue de la croissance et de l'expansion. Les valeurs anciennes des sociétés pré-industrielles et agraires, comme l'équilibre, la compensation, l'insertion de la culture humaine dans l'environnement naturel des forces naturelles qui se régénèrent elles-mêmes ont été refoulées. Mais le progrès de la civilisation moderne et le gain de pouvoirs nouveaux ne peuvent être acquis qu'aux dépens et au détriment de la nature. Il existe d'autres gains à courte échéance. Mais à long terme, la progression de la civilisation technique dans les directions dans lesquelles elle s'est engagée entraîne des catastrophes de plus en plus grandes pour l'environnement, dont le terme ne peut être que la mort écologique universelle, l'effondrement de tout le système mis en place sur la terre³⁵.

La crise écologique devient un véritable défi lancé à l'humanité en vue d'un renouvellement de sa vision du monde. Pour le philosophe et théologien congolais Kā Mana, la question écologique « constitue une nouvelle grille de lecture du monde, le cadre d'ensemble à l'intérieur duquel nous devons penser, comprendre et transformer la réalité dans laquelle nous vivons. Autrement dit, l'écologie est l'œil avec lequel nous devrions désormais voir, l'oreille avec laquelle nous devrions entendre, l'esprit avec lequel nous devrions appréhender les choses, la perspective selon laquelle nous devrions situer tous les problèmes qui se posent à l'humanité³⁶. » Ce défi est également lancé à l'Église³⁷ pour une nouvelle intelligence de la Révélation, une nouvelle manière de concevoir le travail théologique et une nouvelle manière de vivre la foi chrétienne.

35. Cf. Jürgen MOLTSMANN, *Jésus le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993; Olivier ABEL, « Le bouleversement éthique des horizons », dans Jacques-Noël PERES (dir.), *L'avenir de la terre*, p. 31.

36. Kā MANA, *Pour une éthique de la vie : Bible, Ecologie et Reconstruction de l'Afrique*, dans Kā MANA et Jean-Blaise KENMOGNE (dir.), *Éthique écologique et reconstruction de l'Afrique*. Actes du Colloque International organisé par le CIPCRC du 10 au 17 juin 1996, Batié, Cameroun, 1997, p. 42.

37. Cf. Jean-Louis SOULETIE, « L'anthropocentrique chrétienne ». Pour cet auteur, « la prise de conscience écologique à l'échelle de la planète, le réchauffement climatique, l'épuisement des ressources naturelles, la destruction des milieux naturels, la perte de la biodiversité, le risque nucléaire, ont changé la perception de la nature et orienté les théologiens chrétiens vers le renouveau de la théologie de la création. Elle n'évite pas la question de l'homme mais la situe dans une autre perspective » (p. 111.); Pape FRANÇOIS, Lettre encyclique *Laudato Si'*, Paris, Salvator, 2015.

Du point de vue de la rationalité théologique, face à ce nouveau contexte, celui de la crise écologique, la grande question est de savoir comment doit se faire la théologie en tant qu'herméneutique. Autrement dit, comment repenser la méthodologie théologique à la lumière de la crise écologique? Y a-t-il moyen d'envisager un autre pôle théologique, le pôle cosmologique, en dehors des pôles théique et anthropologique? Comment le discours théologique peut-il s'articuler face à ce nouveau besoin suscité par la crise écologique: l'équilibre dans la création? C'est à ces questions que nous voulons répondre en envisageant une herméneutique théologique tripolaire.

3. Vers une herméneutique théologique «cosmothéanthropologique»³⁸

De l'avis de T. Tshibangu, la théologie pour être efficace doit pouvoir mettre en jeu une bonne connaissance de Dieu, de l'être humain et du cosmos³⁹. Cette triple exigence, loin d'être une simple connaissance, est une exigence herméneutique, dans la mesure où il est nécessaire de faire une juste interprétation de Dieu, de l'être humain et du monde en vue d'une adéquation théologique. Car, pensons-nous, le sort de Dieu, celui de l'être humain et de la nature restent liés⁴⁰. Le travail théologique deviendrait une triple herméneutique: herméneutique de Dieu qui se révèle, herméneutique de l'expérience humaine et herméneutique du cosmos. Il s'agit de mettre de façon perpétuelle en corrélation critique la Révélation, l'expérience humaine et le cosmos chaque fois qu'il y a élaboration du discours théologique.

Il est important de savoir en quoi consiste cette herméneutique tripolaire que nous nommons par ailleurs herméneutique intégrale, en indiquant le travail à réaliser autour de ses trois pôles, à savoir: le pôle théique, le pôle anthropologique et le pôle cosmologique⁴¹.

3.1. L'herméneutique théo-polaire

La théologie reste fondamentalement un discours sur Dieu. Il s'agit de ce Dieu qui vient à l'être humain⁴² et à la nature, qui se révèle, qui leur communique sa volonté, qui milite en faveur de leur vie en plénitude. Il se révèle à travers

38. Cf. Roger DIKEBELAYI MAWEJA, *La rationalité théologique d'après T. Tshibangu et B. Lonergan. Perspectives d'une herméneutique théologique intégrale*, Kinshasa, PUCC, 2018, p. 294-322. Ces pages contiennent un développement plus détaillé sur l'herméneutique théologique cosmothéandrique.

39. Cf. Tharcisse TSHIBANGU TSHISHIKU, *Théologie et science*, dans *Revue Africaine de Théologie*, n° 20 (1986), p. 177.

40. Cf. Raymond PANIKKAR, *Vision trinitaire et cosmothéandrique: Dieu-Homme-Cosmos* (Euvres VIII), Paris, Cerf, 2013, p. 16. 416.

41. Un traitement spécial sera réservé au pôle cosmologique en vue de fonder ce que nous considérons comme tripolarité nécessaire du travail théologique.

42. Cf. Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement*, Paris, Cerf, 2007.

sa Parole. C'est cette Parole de Dieu dont il faut saisir la quintessence, dont il faut comprendre la pertinence⁴³. En d'autres termes, il s'agit au fond de connaître ce que veut dire la réalité Dieu à partir de sa manifestation à l'être humaine⁴⁴ et dans la nature. Ici il faut reconnaître que la Bible, l'âme de toute théologie chrétienne, reste la Parole de Dieu par excellence à partir de laquelle Dieu peut être compris. Cependant, il est aussi question de prendre en compte les différentes saisies de la réalité Dieu selon les cultures, les philosophies et les religions du monde. Car une mauvaise saisie de la réalité Dieu ne peut que faire aboutir à des théologies tronquées.

Maintenir Dieu comme un pôle de la théologie, c'est également travailler à sa gloire qui se concrétise en fait à travers le salut de toute la création. Cela veut dire que Dieu prend plaisir à ce que ses créatures sont sauvées et arrivent à leur accomplissement⁴⁵. Mais une telle saisie de la réalité Dieu ne peut qu'exiger à son tour une bonne saisie de la réalité humaine. Car il n'y a pas de théologie sans anthropologie.

3.2 *L'herméneutique anthropo-polaire*

Comme l'affirmait le pape Jean-Paul II, l'être humain « est la première route que l'Église doit parcourir en accomplissant sa mission: il est la première route et la route fondamentale de l'Église, route tracée par le Christ lui-même, route qui, de façon immuable passe par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption⁴⁶ ». C'est cet humain qui revêt tant d'importance pour l'Église qui doit être bien connu en vue de bien servir à sa rédemption. Il est le partenaire de Dieu dans la Révélation. C'est de lui que la théologie doit également parler.

Le discours théologique sur l'être humain s'acquiert également par l'herméneutique de la Parole de Dieu. En effet, la Parole de Dieu nous livre une conception de l'être humain qu'il faut découvrir. Si Dieu se révèle à la personne humaine et que celle-ci répond à cette manifestation de Dieu, il est par conséquent normal que l'être humain à qui Dieu se révèle et qui réagit à cette révélation soit connu, que ses volontés, ses besoins, le but de sa vie soient également connus. En d'autres termes, il y a dans la Parole de Dieu en plus de la conception de Dieu une conception de l'être humain. Et cette dernière mérite d'être saisie, découverte⁴⁷.

43. Cf. Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser*. Tome III. *Dieu*, Paris, cerf, 1994, p. 13. Pour cet auteur, le lieu natal de Dieu, c'est le lieu religieux, l'expérience religieuse, la parole de Dieu lui-même, sa propre révélation culminant en Jésus Christ.

44. Cf. Joseph MOINGT, *Dieu qui vient...*

45. Jürgen MOLTSMANN, *La venue de Dieu. L'eschatologie chrétienne*, p. 322.

46. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptor Hominis*, *Documentation Catholique*, vol. 76, n° 1761 (1979).

47. Cf. Gerhard EBELING cité par Claude GEFFRÉ, « La révélation hier et aujourd'hui. De l'Écriture à la prédication ou l'actualisation de la Parole de Dieu », dans Laurence K. SHOOK et

Cependant, cette saisie de la réalité-homme exige une connaissance qui va au-delà de la Bible. Les conceptions philosophiques, sociologiques, psychologiques, etc, de l'être humain selon la diversité des cultures, des époques, des endroits sont à prendre en compte.

Prendre l'être humain comme l'un des pôles théologiques, c'est également l'envisager dans ce qui constitue son essence comme un être qui est en quête de la vérité, du sens et du but de sa vie, de la vie bonne, du salut. Grâce à la raison, par les œuvres qu'il produit, il tente de trouver réponse à cette quête. La théologie, en tant que science de la foi, est ainsi sommée d'aider l'être humain à trouver réponse aux questions qu'il se pose sur sa destinée. Elle est une anthropologie.

Mais cet être qui s'ouvre à Dieu est situé au sein d'un monde qui, lui aussi, est ouvert à Dieu et a besoin de lui et parle de lui. Qu'en est-il de ce monde ?

3.3 *L'herméneutique cosmo-polaire*

Comme nous l'avons souligné pour l'être humain, la théologie est aussi lecture du monde, un monde travaillé de l'intérieur et toujours en proie au devenir, un monde pluriel, potentiellement infini et toujours à déterminer, un monde lieu de l'accomplissement humain⁴⁸.

Malgré les avancées scientifiques et technologiques, l'être humain à l'âge moderne est loin d'en avoir fini avec la nature. Ses savoirs et ses pouvoirs ont bien sûr distendu ses dépendances immédiates à l'égard des ressources et des conditionnements naturels bruts, mais ils n'ont pas permis son émancipation totale par rapport à la nature. La civilisation actuelle, au contraire, est hantée par la nature comme condition de sa survie⁴⁹. L'être humain, bien que possédant la raison qui le distingue des autres êtres, reste un être de nature. Ses activités sont étroitement associées aux cadres naturels. Il dépend de la nature. Il participe intimement, du dedans, aux devenirs et aux interrelations de la nature⁵⁰.

En effet, eu égard à la crise écologique dont les effets se font sentir sur la planète terre, des voix s'élèvent, des mouvements se constituent pour mener une lutte en faveur du respect de la nature, pour créer un équilibre dans les écosystèmes et sauvegarder la vie de l'être humain et des autres créatures

Guy-M. BERTRAND (dir.), *La théologie du renouveau*, Paris, Cerf, 1968, p. 106. Pour Adolphe GESCHÉ, l'homme pour bien se comprendre, a besoin de Dieu. Il ne peut pas se contenter de sa seule immanence. Il doit aussi tenir compte de son ouverture à la transcendance. (Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser*. Tome II. *L'homme*, Paris, Cerf, 1993, p. 8-9.)

48. Cf. Pierre GISEL, *La théologie*, Paris, PUF, 2007, p. 187.

49. Charles LEJEUNE, *Pour une théologie de la nature*, Bruxelles, Faculté Protestante de Bruxelles, 1982, p. 3.

50. Charles LEJEUNE, *Pour une théologie de la nature*, p. 5.

contre le risque apocalyptique pesant sur eux⁵¹. L'humanité elle-même aspire aujourd'hui à un nouveau rapport avec la nature. Ce rapport ne serait plus celui de la maîtrise inauguré par les temps modernes, mais celui du respect et de l'écoute, une « écoute poétique⁵² ». Comme le dit le théologien congolais L. Santedi, il s'agit de faire advenir une « nouvelle sagesse d'habiter le monde⁵³ ».

Devant un tel intérêt, le christianisme ne peut pas rester insensible. D'où il y a nécessité de non seulement fonder le discours théologique en matière écologique, mais aussi de montrer comment ce discours doit être tenu dans le cadre général de la Révélation et de la foi chrétiennes.

Autrement dit, cette nouvelle donne mondiale demande non seulement un réexamen de la théologie de la création, des bases épistémologiques et méthodologiques de notre théologie en général, mais aussi la réinterrogation de la Parole de Dieu pour y découvrir ce qu'il en est du monde en tant que créature de Dieu en dehors de l'être humain⁵⁴. Il faut donc, en toute priorité, aller au cœur de la révélation chrétienne⁵⁵, sans pourtant oublier les autres traditions religieuses, scientifiques et philosophiques pour y trouver les indices de la parole sur le cosmos en vue de la bonne compréhension de ce dernier⁵⁶. Vu la pertinence de cette question, il convient de nous y arrêter en

51. Leonardo BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 30-31.

52. Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser*. Tome IV. *Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, p. 9.

53. Cf. Léonard SANTEDI KINKUPÛ, *Pour une nouvelle sagesse d'habiter le monde*, dans *Écologie et théologie africaine, Revue Africaine de Théologie*, n° 56 (2004), p. 167-170.

54. Cf. Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser*. Tome IV. *Le cosmos*, p. 14. Pour Adolphe Gesché, comprendre le cosmos à partir de Dieu permet de le soustraire à la seule hégémonie de l'homme, de le revaloriser (Ibidem, p. 17). Une théologienne chrétienne coréenne, Chung Hyun Kyung invite justement à faire une nouvelle lecture de la Bible. « Pour nous, déclare-t-elle, le moment est venu de faire une nouvelle lecture de la Bible dans la perspective des oiseaux, de l'eau, de l'air, des arbres et des montagnes qui, de nos jours, sont les véritables « damnés de la terre ». Apprendre à penser comme une montagne, cesser de mettre les humains au centre de tout pour y mettre tous les êtres vivants, telle doit être notre tâche si nous voulons survivre. » (citée par Bruno CHENU, « Dieu et la nature », dans Bruno CHENU et Marcel NEUSCH (dir.), *Dieu au XXIe siècle: Contribution de la théologie aux temps qui viennent*, Paris, Bayard, 2020, p. 126.)

55. Cf. Charles LEJEUNE, *Pour une théologie de la nature*, p. 8.

56. Bien que l'être humain fasse partie du monde, du cosmos ou de la nature, nous employons ces trois vocabulaires pour parler d'autres créatures en dehors de lui. Il ne s'agit pas d'une séparation entre l'être humain et le cosmos, mais d'une distinction méthodologique. En plus, étant donné que notre étude se limite aux perspectives méthodiques, nous n'allons pas approfondir ici ce qu'il convient d'appeler aujourd'hui l'« écothéologie ». C'est la raison pour laquelle nous renvoyons à des études assez fouillées sur cette question. Nous citons entre autres: Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988; Alexandre GANOCZY, *Homme créateur, Dieu créateur*, Paris, Cerf, 1979; Id., *Théologie de la nature*, Paris, Desclée, 1988; Id., *Dieu, l'homme et la nature. Théologie, mystique et sciences de la nature*, Paris, Cerf, 1995; Id., *Trinité créatrice. Synergie en théologie*, Paris, Cerf, 2003; Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York NY, Macmillan, 1929; *Écologie et théologie africaine. Revue Africaine de Théologie*, 25 (2004); Kä MANA et Jean-Blaise KENMOGNE, (dir.), *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*.

parcourant brièvement quelques traditions. Notre but est donc de souligner l'importance de la dimension cosmologique que doit revêtir toute herméneutique théologique.

3.3.1 *La tradition biblique*

La tradition biblique dans son ensemble est théo-anthropologique. L'on pourrait dire que la trame de l'histoire biblique concerne Dieu et l'être humain. Cela s'explique par le contexte même de la révélation⁵⁷. Cependant, nous osons affirmer que le cosmos a aussi une place singulière dans ce procès. Qu'il nous suffise d'évoquer quelques passages à ce sujet⁵⁸:

- La création constitue une communauté: Gn 1-2; 9,8-17; Ex 23,11; Lv 25,2-7; Ps 8,6-8; Ps 104; Mt 6,25-30⁵⁹.
- La louange cosmique: toute la création, y compris l'homme, est là pour la gloire de Dieu. Elle est une réalité théocentrique (Ps 148; Ap 5,13).
- Le salut de toute la création: Rm 8,18-23; Col 1,12-20.

Tout compte fait, «la Bible propose des relations harmonieuses entre l'homme, Dieu et la création, entre l'homme et la création⁶⁰». Et si nous considérons la révélation comme un procès de communication, Dieu communique effectivement avec le cosmos. En dehors de l'être humain, certains êtres de la nature ont reçu l'ordre de se multiplier (Gn 1,22) et ils agissent selon cet ordre. L'alternance des saisons suit son rythme de façon harmonieuse. La beauté de la nature exprime également la grandeur de Dieu. Ce sont là des indices d'une bonne obéissance du cosmos à son Dieu.

3.3.2 *La tradition chrétienne*

Dans la tradition chrétienne, on peut remarquer également un effort pour donner aux autres créatures leur place tout en reconnaissant le rôle singulier de l'être humain. Évoquons ici quelques cas de référence:

57. Oscar BIMWENYU KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, p. 392.

58. Cf. Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 364-365.

59. Paulin POUCOUTA, «La théologie africaine au défi de l'écologie», dans *Ecologie et théologie africaine*, p. 174; voir également Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, p. 352-368. A propos de la place de l'homme dans la création, cet auteur affirme: «L'homme a un premier rôle à jouer dans la création: il doit la servir et non l'asservir. Il travaille en tant que fondé de pouvoir, en tant que gestionnaire de Dieu à qui il aura à rendre compte. Il (et elle) devra se conduire en bon pasteur de tout ce qui vit, des animaux auxquels lui et elle, ensemble, ont eu à donner un nom, solidaires de ces créatures dotées de droits propres inaliénables.» (p. 356)

60. Paulin POUCOUTA, «La théologie africaine au défi de l'écologie», p. 178.

1) Les Pères

Chez les Pères de l'Église, l'on peut souligner un souci d'endiguer deux périls à propos de la nature : d'une part, le refus de la dévaluation du monde sensible qui est une création de Dieu ; d'autre part, le refus de la surestimation de la nature, celle-ci étant marquée par la faiblesse et par la faute⁶¹.

2) Le Magistère

Le Magistère de l'Église, surtout à partir du 20^e siècle s'est beaucoup intéressé au problème de l'écologie en réfléchissant davantage sur ce que doit être le rapport de l'être humain face à la nature. Il y a, à travers l'enseignement du Magistère, un appel à renouveler la manière de concevoir les relations entre l'être humain et la nature à la lumière de la Révélation divine et de la Tradition⁶².

3) La mystique chrétienne

Telle que livrée notamment par saint François d'Assise, elle nous donne un grand enseignement. Les autres créatures sont des sœurs ou des frères⁶³. Il s'agit là d'une fraternité cosmique qui invite à une relation soignée entre toutes les créatures.

4) La réflexion théologique

La crise écologique qui secoue le monde interpelle la théologie et est à la base de certains déplacements en théologie de la création. En effet, après la théologie classique de la création qui insistait sur la distinction radicale entre le Créateur et les créatures, et le tournant anthropologique de la théologie de la création qui mettait l'accent sur la place prédominante de l'être humain dans la création, il y a aujourd'hui ce qu'il convient d'appeler « le tournant écologique » de la théologie de la création⁶⁴.

61. Cf. Charles LEJEUNE, *Pour une théologie de la nature*, p. 296. Lire, en particulier, s. AUGUSTIN, *Contra Secundinum*, dans *Œuvres de Saint Augustin*, tome 9, Paris, Desclée de Brouwer, 1966 ; ID., *Confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.

62. Cf. Pape FRANÇOIS, *Laudato 'Si*.

63. Cf. FRANÇOIS D'ASSISE, *Le cantique des créatures ou de frère soleil*, nouvelle traduction de Henri Louette suivie d'une brève introduction sur les paroles d'exhortation aux pauvres sœurs de Saint-Damien, Paris, Ed. franciscaines, 1978 ; Alexandre GANOCZY, *Théologie de la nature*, p. 96-102.

64. Cf. Éleuthère KUMBY KI KUMBU, « Les déplacements récents de la théologie de la création, Du tournant anthropologique au paradigme écologique », dans *Écologie et théologie africaine*, p. 227-229. Rappelons qu'aujourd'hui on parle même de l'éco-théologie.

3.3.3 D'autres traditions religieuses

Citons deux cas, celui de la tradition africaine et celui de la tradition du Proche-Orient.

1) La tradition africaine

La religion traditionnelle africaine nous enseigne que l'être humain est un microcosme au sein d'un macrocosme. Dans son cheminement vers la plénitude de la vie, c'est tout l'univers qui s'affranchit, s'unifie, se personnalise et s'accomplit. Ici le sort de la nature et le sort de l'être humain sont en fait liés. Le rôle de l'agent humain, qui garde une place centrale dans la création⁶⁵ serait de la servir et non de l'asservir.

2) La tradition du Proche-Orient

La nature est sacralisée et même adorée comme dieu. En Grèce par exemple, la terre est adorée sous le nom de Gaia. Le soleil est adoré également comme dieu⁶⁶. Ceci implique que l'homme est petit devant la nature et qu'il est même tenu de l'adorer.

3.3.4 La tradition philosophico-scientifique

La cosmologie contemporaine en tant qu'étude de la structure, de l'évolution, de l'origine, voire de la destinée de l'univers, conçoit toutes choses dans le cosmos comme inter-relées et interdépendantes, partageant une origine commune et un même destin. Ces choses sont liées au point que rien ne peut être compris de façon isolée⁶⁷. Ceci indique le rôle que doit jouer chaque élément de la nature dans l'équilibre de celle-ci. C'est une telle conception qui ressort

65. Voir sur ce point Engelbert MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 11 ; voir également Dominique ZAHAN, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton, 1963 ; Alphonse NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989 ; Léonard SANTEDI KINKUPU, *Mondialisation, marginalisation et défis multiples en Afrique. Quel avenir pour le discours théologique africain ?*, dans *Religions africaines et mondialisation : Enjeux identitaires et transculturalité*. Actes du VII^e colloque international du CERA, Kinshasa, FCK, 2004, p. 87-109. ; John MBITI, *Religions et philosophies africaines*, Yaoundé, Clé, 1972, p. 102.

66. Cf. Paulin POUCOUTA, *La théologie africaine au défi de l'écologie*, p. 177 ; voir aussi Pierre GIBERT, « Principe d'écologie et idée de création », *Lumière et Vie*, no 214 (1993), p. 82

67. Félicien ILUNGA MBALA, « La vie éternelle comme réalité intégrale. Une vision holistique de l'eschatologie chrétienne à partir de l'horizon de la cosmologie contemporaine », dans *Écologie et théologie africaine*, p. 209 ; voir aussi George F.R. ELLIS and William R. STOEGER, « Introduction to General Relativity and Cosmology », dans Robert John RUSSELL, Nancy MURPHY and Chris J. ISHAM (éd.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action?*, Vatican City State, Vatican Observatory Publications/ California, The Center for Theology and the Natural Sciences, 1996.

de la *Process Thought*⁶⁸. D'après ce courant de pensée, « les êtres et les choses ne sont pas des substances fixes, immuables, stables ni pertinentes, et (...) la réalité est essentiellement fluide et mouvante⁶⁹ ». Le réel est un flot d'événements qui se succèdent, s'interpénètrent et interfèrent les uns avec les autres. Ces événements sont appelés « entités actuelles » ou « occasions d'expérience »⁷⁰.

Prendre le cosmos pour l'un des pôles herméneutiques aura pour avantage de fonder dans la révélation tout discours théologique en matière d'écologie. La recherche de la compréhension du cosmos ne sera pas destinée à la dominer et à l'exploiter à la lumière des sciences de la nature, mais à la considérer comme la création divine à utiliser avec réserve, à respecter en tant que telle⁷¹. Ainsi le monde qui a été longtemps négligé, torturé, exploité par l'être humain peut retrouver sa place dans la révélation, dans le projet de Dieu sur toutes ses créatures.

Envisager le cosmos comme un pôle théologique, c'est concevoir aussi la théologie comme une éthique d'accomplissement de la nature, d'autant plus que le salut de Dieu ne concerne pas seulement l'humanité mais aussi la nature ou mieux la création toute entière. Il n'y a pas de salut de l'humanité sans salut de la nature.

Lutter aujourd'hui en faveur de la nature ne relève pas d'une morale de situation qui exigerait de la part de l'être humain un comportement de pitié ou de compassion envers cette nature. Il s'agit, comme le souligne A. Ganoczy, d'une « éthique de foi » basée sur la Révélation et la foi en Dieu⁷², une éthique qui définit en réalité le vrai rapport entre l'être humain, la nature et Dieu. Ce rapport est celui de partenariat, d'alliance en vue du salut⁷³. Nous pouvons aujourd'hui, par rapport au salut du cosmos, parler à juste titre du tournant cosmologique de la théologie. Une théologie qui met donc au centre tout le cosmos, y compris la créature humaine, en vue de son salut en Dieu.

Comme on peut le constater, l'effort de la théologie comme herméneutique sera ainsi de découvrir par une interprétation sereine et saine ce que la Parole de Dieu dit de Dieu, de l'être humain et de la nature, ce que cette Parole dit de leur rapport. De cette façon, nous soutenons qu'il est nécessaire de dépasser le théocentrisme, l'anthropocentrisme et le « cosmocentrisme » pour conce-

68. Nous évoquons ce courant de pensée à titre d'exemple. Nous n'avons aucune prétention d'en présenter une étude approfondie.

69. David ONCOMBE TALUHATA, « Relation subsistante et relation de création. Au-delà du débat entre *Process Thought* et Thomas d'Aquin. Problème herméneutique du pluralisme, de la créativité et de l'invention des concepts », dans Léonard SANTEDE KINKUPU et Modeste MALU NYIMI (éds.), *Epistémologie et théologie*, p. 281.

70. David ONCOMBE TALUHATA, « Relation subsistante », p. 282.

71. Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, p. 36.

72. Cf. Alexandre GANOCZY, *Théologie de la nature*, p. 86-92.

73. Cf. Charles LEJEUNE, *Pour une théologie de la nature*, p. 147. Pour C. Lejeune, en effet, « la théologie de la nature relève de la théologie de l'alliance, de la sotériologie, de l'eschatologie et de l'éthique » (p. 147).

voir la théologie dans une structure «cosmothéandrique». Celle-ci prendrait en compte les préoccupations de Dieu, de l'être humain et de la nature et le préfixe «thé» dans cette structure occuperait effectivement le centre pour montrer que Dieu agit aussi bien dans le cosmos que dans l'être humain, bien que cela soit de manière différente; et c'est lui seul qui occupe la place centrale dans toute la création. En plus, la conception du procès de la Révélation changerait⁷⁴. Ce qui revient à dire que non seulement l'être humain et Dieu entrent en communication, mais la nature (le monde) aussi participe à ce procès. Elle parle à et de son créateur et elle parle aussi à et de l'être humain. Ce langage est hautement symbolique, contemplatif et mystique. Il se réalise au creux de l'être, dans le silence de toute parole articulée. C'est pourquoi l'on peut dire que toutes les créatures chantent la gloire de Dieu, elles attendent le salut, elles seront recréées, elles crient leur douleur (Ps 148; Rm 8,18-23).

Le discours théologique devient de cette façon une herméneutique tripolaire. En d'autres termes, sans nier l'affirmation méthodologique selon laquelle la théologie est une double herméneutique, herméneutique de la Parole de Dieu et herméneutique de l'expérience humaine, nous soutenons que dans son élaboration, la théologie contemporaine doit prendre en compte la nature en tant qu'un pôle de la Révélation. Elle est aussi une herméneutique de la nature. Il y a donc l'irruption contraignante de la dimension cosmologique de toute herméneutique théologique. Toute compréhension de Dieu en appelle à la compréhension de l'être humain et de la nature et vice versa. Il faut donc en théologie dégager la dimension aussi bien anthropologique que cosmologique de la Révélation. Il ne s'agit pas pour la théologie d'accorder tout simplement une grande attention à la nature tout en restant fondamentalement anthropocentrique⁷⁵. Il s'agit de dégager la dimension cosmologique de chaque proposition théologique. Le théologien devra ainsi non seulement chercher à établir le lien entre chaque proposition théologique et l'être humain, mais aussi entre celle-ci et la nature.

Notons que dans cette articulation trilogique, il y a comme une recherche d'un but commun à atteindre: c'est la recherche de la gloire de Dieu, et du salut de l'homme et du cosmos.

Conclusion

Le contexte actuel marqué par le problème écologique nous oblige à envisager une herméneutique théologique qui serait axée sur trois pôles: Dieu, l'être humain et la nature, une herméneutique caractérisée par le concept opératoire

74. Jürgen MOLTSMANN, Dieu dans la création, p. 77.

75. Charles LEJEUNE, O.C., p. 406; Cf. Michel Willy LIBAMBU, *Création du monde et bonté de Dieu chez Saint Augustin. Les tâches du discours théologique sur l'écologie*, dans *Écologie et théologie africaine. RAT*, vol. 25, n° 56 (2004), p. 201-205.

de «cosmothéanthropocité», une herméneutique que nous osons qualifier d'intégrale. Autrement dit, notre rationalité théologique serait une rationalité herméneutique intégrale, mettant en rapport interprétatif Dieu, l'être humain et la nature, visant à la fois la gloire de Dieu, et le salut de l'humanité et du cosmos.

Il s'agit là d'un chantier ouvert qui demande beaucoup d'approfondissements. Car, nous nous sommes limité à suggérer l'appréhension et les fondements d'une telle herméneutique sans pour autant en faire le véritable déploiement. Il y a donc nécessité de recherches en ce domaine.

Theologicum Christ-Roi, Malole
(Université Catholique du Congo)

SOMMAIRE

La théologie est sujette à des changements liés au contexte. Depuis la fin du vingtième siècle, elle est devenue une science de plus en plus interprétative. Elle cherche à dégager la signification du donné révélé pour le monde d'aujourd'hui. Elle est davantage attentive aux questions du monde moderne. Parmi celles-ci, celle de la crise écologique est devenue plus épineuse. Elle attire l'attention des théologiens et sollicite une autre manière d'effectuer le travail théologique. En effet, devant les graves violations du cosmos dues à l'avancée de la science et de la technologie et donnant lieu au risque de l'extinction de l'univers, le théologien se trouve interpellé. Cette mise en exergue du cosmos en théologie appelle ainsi à envisager un troisième pôle dans son élaboration : le pôle cosmologique. Cela revient à dire que le travail théologique en tant qu'herméneutique s'articulerait autour de trois pôles : Dieu, l'homme et le cosmos. Et il serait ainsi «cosmothéanthropologique». Ce qui permettrait au discours théologique de prendre en compte à la fois les besoins de Dieu, de l'être humain et du cosmos.

SUMMARY

Theology is subject to contextual changes. Since the end of the last century, it became more and more interpretative. It looks for the meaning of the Word of God in today's World. It is very attentive to modern issues, including most thorny ecological crisis. Such issue requires the attention of theologians and demands a new conception of their work. In fact, in front of the risk of extinction of the universe due to severe violations of the cosmos, theology could consider a third pole in its development: the cosmological pole. It means that the theological work as hermeneutic should be done around three poles: God, man and cosmos. It should be "cosmotheanthropologic." That would permit theology to take at once into account concerns about God, human being and cosmos.