

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 32 (1982)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Étude critique : au pays de la black theology  
**Autor:** Molla, Serge  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381225>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## ÉTUDE CRITIQUE

### AU PAYS DE LA *BLACK THEOLOGY*\*

SERGE MOLLA

Il peut paraître étonnant qu'au moment où les théologies de la libération<sup>1</sup> font tant parler d'elles, la *Black Theology*, elle, n'éveille que peu d'intérêt, en tout cas en milieu francophone. Il faut dire que depuis la mort, l'emprisonnement, ou l'expulsion des Etats-Unis de tous les leaders noirs-américains, la situation raciale en Amérique du Nord — en apparence du moins — n'est plus d'actualité. Pourtant, le courant théologique, issu des Eglises noires et des universités au milieu des années 60, s'est révélé très rapidement être extrêmement fécond. En effet de 1966 à 1979, ce nouveau mouvement s'est signalé à l'attention publique en osant affirmer que le langage de la *blackness*<sup>2</sup> était le meilleur langage symbolique sur Dieu à tenir dans le contexte nord-américain. La confession d'un Dieu noir a entraîné de multiples questions et a conduit les théologiens à repenser le problème de la révélation et celui du rapport entre particularité et universalité. C'est ainsi que s'est développé le thème de la *blackness* de Dieu dont découlent des réflexions tant christologiques qu'anthropologiques noires. Cette nouvelle théologie contextuelle lance donc un défi aux autres théologies: elle leur rappelle que le christianisme s'est trop longtemps fait l'allié des structures d'oppression et que par conséquent, l'appel de Dieu à l'homme moderne ne peut qu'entraîner un combat à la fois théologique et politique ne se limitant plus au domaine des idées, mais englobant celui du vécu.

Aujourd'hui, deux ténors de ce nouveau courant, l'historien Gayraud S. Wilmore et le systématicien James H. Cone, tentent de dresser un premier bilan en présentant et éditant une cinquantaine de textes très divers

\* J. H. CONE, G. S. WILMORE, eds: *Black Theology, a documentary history 1966-1979*, New York, Orbis Book, 1979, 657 p. (cf note 10).

<sup>1</sup> Témoignent encore de cet intérêt le numéro de *Foi et Vie* (1981/4-5) intitulé « Libération et religion » (éléments pour l'intelligence des « Théologies de la libération ») comprenant des contributions de G. Casalis, P. Goldberger, P. Richard et des communautés populaires d'Amérique latine (Québec inclus) ainsi que le numéro de novembre 1981 du *bull. du CPE* qui publiait un article de R. Renfer « L'enjeu du message biblique en Amérique latine ».

<sup>2</sup> Si le terme de *négritude*, lancé par A. CÉSAIRE et L. S. SENGHOR, n'avait pas la connotation d'authenticité africaine, il rendrait de manière adéquate le terme de *blackness*.

sous le titre *Black Theology*. Leur choix de textes n'a pas pour but de présenter une approche uniforme de la théologie noire, mais plutôt sa richesse et c'est pourquoi chaque texte est signé. Dans cette perspective, le but de cette fresque s'avère triple:

- offrir une bonne documentation exposant l'origine et le développement de la *Black Theology* dans ses rapports avec les Eglises ou même avec les organisations interconfessionnelles, montrant peut-être que la *Black Theology* est un courant qui s'est peu à peu dessiné pour rétablir l'équilibre avec la *National Association for the Advancement of Colored People*, mouvement essentiellement laïc,
- présenter un choix d'articles et de contributions témoignant du programme de la *Black Theology*,
- accompagner ce choix de commentaires critiques explicitant le caractère personnel des contributions.

L'ensemble de l'ouvrage témoigne donc en premier lieu d'une volonté des chrétiens noirs d'exposer leur situation, c'est-à-dire leur tentative de survivre et de se libérer avec Jésus-Christ. Et si, dans ce recueil, histoire et théologie sont inséparables, c'est que dès le début elles furent liées: « Notre interprétation de l'histoire, ses plaies et ses tragédies, est issue d'une rencontre avec le Dieu de l'histoire. (...) L'histoire noire doit, par conséquent, être comprise comme une histoire sainte et la pensée théologique noire comme une théologie marquant cet événement » (p. 4).

Après avoir affirmé le lien étroit entre les deux disciplines, il était normal que nos deux théologiens esquissent dans les deux premières parties de ce recueil — qui en comprend six — la naissance et l'évolution de cette réflexion théologique qui marque d'une part la fin d'une ère, celle de la lutte pour les droits civiques<sup>3</sup>, et d'autre part le début d'une importante prise de distance face au protestantisme blanc. C'est ainsi que le premier texte-phare est celui du Comité national des Noirs responsables d'Eglises, daté du 31 juillet 1966, qui déclarait notamment aux chrétiens blancs:

« Le problème n'est pas l'équilibre social, mais une réciprocité authentique entre les races. Pour que cette réciprocité existe, tout le monde, noir ou blanc, a besoin de pouvoir. Nous considérons comme une pure hypocrisie ou une illusion aveugle et dangereuse la problématique qui oppose l'amour au pouvoir. L'amour devrait être un élément de contrôle du pouvoir, mais ce à quoi l'amour s'oppose,

<sup>3</sup> A propos de M. L. King Jr (assassiné en 1968), il faut relever ces mots de Wilmore, « Le roi (King) de l'amour était mort et avec sa mort prenait fin une ère d'innocence théologique et d'actions sociales interraciales issues d'Eglises. Chacun savait que le souvenir de son engagement et de sa loyauté ne mourrait jamais dans l'Eglise noire mais que, pour ses leaders et théologiens fuyant une cité prête à sombrer dans une violence étrange et élégiaque (il s'agit de Chicago), un nouveau défi devait être lancé à l'Amérique, un défi qui correspondrait mieux à la sensibilité concrète de l'expérience religieuse et de la maturité théologiques d'un peuple noir, désormais fier et devenu adulte » (p. 21).

c'est précisément au mauvais usage ou à l'abus du pouvoir, non au pouvoir lui-même. Aussi longtemps que les Blancs responsables d'Eglises continueront à moraliser et à interpréter l'amour chrétien, la justice continuera à être bafouée sur cette terre» (p.26).

Ce texte, signé par quelques-uns des pasteurs noirs les plus connus, marque bien la date de naissance de la *Black Theology*. Il fut suivi en 1969 par le «Manifeste noir» qui provoqua de très vives réactions, vu que ce manifeste n'était pas moins qu'une demande d'arriérés du travail noir, une demande d'indemnisation pour l'exploitation gratuite de générations d'esclaves; concrètement, en réclamant 15 \$ par Noir, l'exigence se chiffrait à une somme de 500 millions de dollars! C'est d'ailleurs de cette même année que date la première définition de la *Black Theology*.

«La théologie noire est une théologie de libération des Noirs. Elle vise à ressaisir la condition des Noirs à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, de façon que la communauté noire puisse comprendre que l'Evangile et le développement de l'humanité noire vont de pair. La théologie noire est une théologie de la *blackness*. Elle est l'affirmation de l'humanité noire qui délivre les Noirs du racisme des Blancs, ouvrant ainsi la voie à une authentique liberté, à la fois pour les Blancs et pour les Noirs. Elle reconnaît l'humanité des Blancs, dans la mesure où ils disent «non» aux abus de l'oppression blanche» (p. 101).

Cette fois-ci, un nouveau courant théologique a vraiment pris son essor et les premières publications apparaissent, comme celle de Cone avec *Black Theology and Black Power* (1969), tentative originale d'écrire une véritable théologie du *Black Power*, mouvement violent dont le slogan annonce «la totale libération du peuple noir de l'oppression blanche par n'importe quel moyen jugé nécessaire<sup>4</sup>». Donc, au début, le ton des théologiens était très proche de celui des leaders des mouvements violents, car, comme de nombreux Noirs, ils estimaient, sans pour autant partager les autres convictions politiques ou religieuses de Stokely Carmichael et Malcolm X surtout, qu'ils avaient vu juste au sujet du christianisme. Seulement tout cela fut provoqué par l'incapacité des Eglises blanches, catholiques ou protestantes, à comprendre que l'Eglise noire était différente. Au contraire, elles niaient cette différence de la même façon que les Blancs niaient l'existence des Noirs quotidiennement, ce qui produisit la réaction du Manifeste noir et la naissance de la *Black Theology*, en un mot, la première étape, de 1966 à 1969, de ce nouveau courant de pensée.

Dès 1969, les théologiens blancs ne peuvent plus éviter de s'interroger sur le rapport entre l'Evangile qu'ils prêchent et la libération des Noirs; aussi quelques-uns, parmi lesquels Helmut Gollwitzer et Paul Lehmann, essaient de répondre aux nombreuses accusations et tentent de se situer, alors que la majorité d'entre eux estiment que le problème soulevé par la

<sup>4</sup> J. H. CONE, *Black Theology and Black Power*, New York, Seabury Press, 1969, p. 6.

*Black Theology* est avant tout un problème éthique qui ne mérite pas leur attention. Ces rares réponses seront extrêmement importantes dans la mesure où elles marquent une certaine reconnaissance de la *Black Theology*, reconnaissance principalement suivie en Europe par Jürgen Moltmann, Klauspeter Blaser<sup>5</sup>, Wilhelm Dantine, Bruno Chenu, et Henry Mottu. Néanmoins, il faut relever le fait que, dès l'apparition de la lutte des Noirs américains pour les droits civiques et dès les débuts de la *Black Theology*, le Conseil Oecuménique des Eglises s'est préoccupé de ces phénomènes comme en témoignent l'invitation du pasteur Martin Luther King Jr. à la Conférence d'Eglise et Société en 1966 à Genève, ainsi qu'un important passage des textes de la Conférence missionnaire mondiale tenue à Bangkok en 1973<sup>6</sup>.

Ainsi la deuxième étape, qui va de 1966 à 1977, est d'une part marquée par une interrogation mutuelle entre quelques théologiens blancs et noirs (partie III) et d'autre part par un approfondissement de la question du rapport entre théologie et Eglises noires (partie IV), sans oublier les questions soulevées par les théologiennes noires (partie V). L'irruption de la *Black Theology* a conduit l'Eglise noire à repenser son identité car maintenant, pour la première fois dans son histoire, elle ne dépend plus des Blancs pour ses orientations théologiques. Ce fait décisif explique probablement la rapide *blackenisation* (fait de rendre noir) de nombreuses églises, avec parfois même des accents nationalistes comme en témoignent les prédications d'Albert Cleage. Le dernier document de cette partie V est la conférence qu'a prononcée Cone en 1977 à Atlanta, lors de la *National Conference of Black Theology Project of Theology in the Americas*; son importance réside dans le fait qu'elle peut être considérée comme une borne frontière annonçant l'avenir tout en tirant les leçons du passé. A cet égard son titre est déjà révélateur: « *Black Theology* et Eglise noire: où allons-nous?»<sup>7</sup>. La thèse

<sup>5</sup> Cf. par exemple son important livre *Wenn Gott schwarz wäre... Der Problem des Rassismus in Theologie und Christlichen Praxis*, Zürich/Freiburg, Theologischer Verlag/Imba Verlag, 1972.

<sup>6</sup> *Le salut aujourd'hui*. Documents de la Conférence missionnaire mondiale de Bangkok (Coll. œcuménique 8), Genève, Labor et Fides, 1973 (surtout les pages 83-84). Il faut également mentionner le rapport intitulé *Le racisme en théologie et la théologie contre le racisme* (Genève, COE, 1975). Ce texte, rédigé par G. S. Wilmore, est issu d'un colloque organisé par le Programme de lutte contre le racisme et la Commission de Foi et Constitution du 14 au 20 septembre 1975. Sur ce sujet, il faut noter l'article récent de J. Brosseder « Le programme antiraciste du COE », in *Concilium* N° 171, janvier 1982, p. 47-54.

<sup>7</sup> Titre faisant allusion au dernier livre de M. L. KING JR *Où allons-nous?* (1967) qui suscita de vives réactions, car son auteur y affirmait que la libération du Noir américain ne serait réelle que lorsqu'il serait en mesure d'exercer pleinement son pouvoir d'homme et de citoyen; cela avait conduit KING à dénoncer non seulement le racisme, mais encore la guerre du Vietnam, et cet engagement politique précipita son assassinat.



principale de cette conférence est la prise de conscience de son auteur du fait qu'après une dizaine d'années nécessaires à sa genèse et à sa maturation la *Black Theology* doit élargir son champ d'action et sa vision, ne plus être uniquement centrée sur ses problèmes et, en particulier, celui de la *blackness*. Aussi un dialogue doit-il s'instaurer avec les autres théologies de libération en vue d'arriver à « une vision globale de la libération humaine et d'y inclure la contribution particulière de l'expérience noire » (p. 359). C'est dans la même perspective d'ouverture qu'il faut placer les lignes de Wilmore à l'endroit des premiers essais des théologiennes féministes noires : « La *Black Theology* est devenue une entreprise dominée par les hommes et tant que cela se poursuivra, les théologiennes noires nous rappelleront que la *Black Theology* ne sera pas vraiment synonyme de libération » (p. 7). Ainsi cette deuxième étape révèle bien un approfondissement considérable des réflexions, un élargissement du champ d'études théologiques qui ne se limitent plus à des réinterprétations à partir du concept de *blackness*.

La *Black Theology*, après la conférence d'Atlanta en 1977, se situe donc parmi les théologies de libération dont la marque distinctive est le fait qu'elles sont issues des couches les plus défavorisées, en marche vers leur identité et leur libération tant psychologique qu'économique et politique. Il est pour cela capital que les théologiens du Tiers Monde se rencontrent et s'interrogent mutuellement, comme nous en avons un exemple dans la dernière partie (VI) de l'ouvrage où nous trouvons entre autres les contributions de Desmond M. Tutu<sup>8</sup>, de John Mbiti et de Choan-Sen Song.

Pour tenter de conclure cette somme de contributions si diverses, Cone a écrit un épilogue intitulé « Une interprétation du débat parmi les théologiens noirs » dans lequel il montre que trois thèmes sont apparus successivement au sein de la *Black Theology* : particulièrement 1) la libération, la réconciliation et la violence, 2) la religion noire et la théologie noire, 3) la théologie et la souffrance noires, c'est-à-dire le problème de la théodicée. S'il est vrai que ces trois thèmes ont été source des principales réflexions des théologiens noirs, on peut du même coup s'étonner du peu de place qui leur revient dans les textes retenus. Une question se pose donc, celle de savoir comment cet ouvrage représente vraiment la pensée théologique noire des années 66 à 79 si l'on ne mentionne qu'en passant les apports décisifs de Deotis Roberts, Cecil W. Cone, William R. Jones, Joseph R. Washington, Major J. Jones, Robert C. Williams, Eric Lincoln et Charles H. Long. L'argumentation de Wilmore et Cone pour écarter ces contributions est peu

<sup>8</sup> Cet évêque anglican, secrétaire général du Conseil sud-africain des Eglises, a publié récemment un recueil de cinq textes préparés à l'intention d'étrangers et une lettre ouverte à Voerster dans le but de faire mieux comprendre ce qu'il faut entendre par « théologie noire » et « apartheid » en Afrique du Sud. Voici la référence de cet ouvrage dont le titre est révélateur : D. M. TUTU, *J'ai aussi le droit d'exister* (Voix d'Afrique), Lausanne, Ed. du Soc, 1982, 75 p.

convaincante: elles souffriraient, selon eux, d'un caractère trop académique! Nous nous demandons si elles ne s'opposeraient pas plutôt aux options théologiques de Cone qui les résume très rapidement et les réfute avec beaucoup de paternalisme. Ce défaut nous paraît grave dans la mesure où il ne permet pas au lecteur de bien saisir l'évolution de ce foisonnement de pensée qu'est devenu la *Black Theology*. Par exemple, le problème de la théodicée lancé par W. R. Jones a forcé nombre de théologiens noirs à se confronter au problème de la souffrance du peuple noir du XVII<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui, parmi lesquels Cone lui-même qui consacre à cette question une grande part de son dernier livre *God of the Oppressed* (1975). Quant au rapport entre révélation et tradition, il se pose dès le début, surtout après les réflexions de Ch. H. Long dans son article de 1971 intitulé « Perspectives pour une étude de la religion afro-américaine aux Etats-Unis ». Aujourd'hui en effet, la plupart des théologiens noirs, mis à part Cone justement, insistent sur le fait qu'il faut accorder une place plus large, voire même une prééminence, à la tradition noire pour que la *Black Theology* soit vraiment *Black* (théologie de Noirs). Cone s'oppose à une telle perspective en posant les questions suivantes, qui nous paraissent effectivement décisives:

« La *Black Theology* comporte-t-elle un élément critique pour la *Black Religion*? Si ce n'est pas le cas, qu'est-ce qui la préserve de ne pas se transformer en idéologie? (...) Si la *Black Religion* est la seule source pour la *Black Theology*, et si la *Black Religion* s'identifie avec cette seule possibilité d'interprétation de la Bible pour les Noirs, quelle est alors l'universalité impliquée dans la particularité de la *Black Religion*? Sans cet universalisme, je ne vois pas comment prononcer quelque affirmation chrétienne ou humaine au sujet de la *Black Religion*. (...) Quel est le principe critique qui pourrait être utilisé pour une évaluation théologique de l'Eglise et du nationalisme noirs? (...) J'ai essayé de répondre à cette question en faisant appel au Christ biblique qui est présent dans l'expérience noire, mais qui n'y est pas limité » (p.619).

Il est fort probable que cette opinion de Cone explique son « succès » auprès des théologiens blancs toujours méfiants dès qu'un vent nationaliste se fait sentir, alors même que dans ce cas il fait à notre avis partie intégrante de la prise de conscience d'identité qu'effectue la *Black Theology*. C'est pourquoi le fait d'avoir laissé de côté des textes aux options fort divergentes nous paraît nuire à l'objectivité souhaitée dans un tel panorama.

Toutefois, malgré cette réserve, nous ne pouvons qu'être reconnaissants à Cone et Wilmore de nous offrir un tel recueil, d'autant plus qu'il est accompagné d'une bibliographie très complète<sup>9</sup> et d'un index qui permettront dans une certaine mesure de réparer les inexplicables manquements dans cette somme de travaux. Au terme de ce parcours historique, un point peut être considéré comme certain: la *Black Theology* est entrée depuis 1977 dans l'âge adulte. Désormais, nous ne pouvons plus l'ignorer, bien plus, nous devons compter avec elle<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Aussi qu'il nous soit permis de relever ici les rares contributions en langue française se rapportant à la *Black Theology*, et cela dans leur ordre chronologique de parution:

- «Manifeste contre le racisme», préparé par la *National Black Development Conference*, in *IDOC international* N° 5 (1969), p. 27-40.
- «Indemnités aux Noirs. Un commentaire du COE sur le Manifeste noir», in *IDOC international* N° 6 (1969), p. 19-20.
- «Déclaration de révolution», in *IDOC international* N° 7 (1969) p. 38-41.
- «Manifeste chrétien. Les protestants conservateurs des U.S.A. répondent au Manifeste noir, 22 juillet 1969», in *IDOC international* N° 11 (1969), p. 32-43.
- «Une réponse positive au Manifeste noir», in *IDOC international* N° 13 (1969) p. 63-68.
- «Déclaration d'indépendance des Noirs américains», in *IDOC international* N° 31 (1969), p. 60-64.
- H. MOTTU, «Vers une théologie de la libération (James Cone et Rubem Alves)», *Bull. CPE* mars 1972/1.
- B. CHENU, «Le Christ noir aux Etats-Unis», in *Jésus tel qu'on le voit aujourd'hui* (dossiers «Parole et Mission» 5), Paris, Cerf, 1972, p. 61-68.
- J. H. CONE, «Le contexte social de la théologie: liberté, histoire et espérance», in *Parole et Société* 81 (5-6), 1973, p. 479-497.
- K. BLASER, «L'Evangile de la communication. Aspects des conditions culturelles de la théologie», in *RThPh* 1974/3, p. 268-286.
- *Lumière et Vie* 120 (nov./déc. 1974): «Théologies de la libération. Les Noirs ont la parole». (Contributions des N. C. *Black Churchmen* et de B. Chenu, J. H. Cone, J. MBiti, H. Mottu, J.-D. Roberts, J. R. Washington, D. Williams).
- P. FARRON, *Libération et dépendance dans la théologie de J. Cone*, Mémoire de licence, Fac. de théol. de Lausanne, 1976, 88 p.
- J. H. CONE, *Théologie noire de la libération* (Coll. S'ouvrir), IDOC, France, 1977, 10 p. (=trad. de la préface et des pages 17-28 de *A Black Theology of Liberation*, New York, Lippincott, 1970).
- B. CHENU, *Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des Noirs américains*, Paris, Centurion, 1977, 319 p. (recension in *RThPh* 1981/I, p. 90).
- M. NEUSCH, B. CHENU, *Au pays de la théologie*, Paris, Le Centurion, 1979, p. 176 et p. 178-180.
- J. H. CONE, «L'avenir de la théologie africaine. Point de vue d'un Noir-américain», in Le colloque d'Accra, *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*, Paris, L'Harmattan, 1979, p. 211-223.
- J. H. CONE, «Le sens de Dieu dans les negro spirituals», in *Concilium* N° 163, mars 1981, p. 87-92.
- S. MOLLA, *J. H. Cone et la révélation*, Mémoire de licence, Fac. de théol. de Lausanne, 1981, 76 p.
- D. ROBERTS, «Une réponse créative au racisme: la théologie noire», in *Concilium* N° 171, janvier 1982, p. 61-72.
- B. CHENU: à paraître, in *Spiritus* N° 89 (1982), un article de synthèse sur la théologie noire, américaine et sud-africaine.

<sup>10</sup> L'importance de ce nouveau courant n'a d'ailleurs pas échappé à la Faculté de Théologie de Lyon qui publie — au moment de la rédaction de cette étude critique — un recueil intitulé *La théologie noire américaine* (Coll. Essais et recherches, Lyon, Profac, 1982, 55 p.). Ce dossier, présenté par Bruno Chenu, donne enfin au lecteur de langue française l'accès à six textes majeurs de la théologie noire américaine, tous tirés de l'ouvrage que nous venons de présenter. Les trois premiers sont des textes collectifs de définition, les trois autres étant des textes de James H. Cone, Jacqueline Grant et Cornel West, portant sur les rapports que la théologie noire entretient avec l'Eglise noire, la femme noire et la pensée marxiste. — Espérons qu'une telle traduction en incitera d'autres, tout aussi importantes.



