

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 34 (1984)
Heft: 3

Artikel: James H. Cone, théologien noir américain
Autor: Molla, Serge
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381273>

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: 25.11.2025

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

JAMES H. CONE, THÉOLOGIE EN NOIR AMÉRICAIN*

SERGE MOLLA

Ne reste plus aveugle, Seigneur Dieu, sourd à notre prière et muet tandis que nous souffrons en silence. Se pourrait-il que tu sois blanc, ô Seigneur, une chose pâle et sans cœur?

Ah, Christ de toutes les Miséricordes!

Pardonne-nous cette pensée! Pardonne le blasphème de ces paroles irréfléchies. Tu es toujours le Dieu de nos pères noirs.¹

Cette prière-confession de foi pourrait fort bien être celle de James H. Cone. Composée pourtant au début du XX^e siècle, elle continue à exprimer le dilemme de nombreux Noirs américains. Comment concilier foi et ségrégation raciale? Comment croire en un Dieu qui a «permis» l'horreur de l'esclavage? Comment être quelqu'un lorsque les Blancs ne cessent de faire croire que Dieu a créé le peuple noir pour être à leur service? Comment vivre dignement sans identité, sauf le dimanche à l'Eglise?

I. L'HOMME

A. De Bearden à New-York

Bien que trente-deux ans séparent ces vers de W. E. B. DuBois de la naissance de James H. Cone, celui-ci se pose les mêmes questions existentielles. Né en 1938 à Fordyce dans l'Arkansas, mais élevé à Bearden, Cone souffre du racisme pendant toute son enfance, alors que sa mère réaffirme jour après jour la bonté et la justice de Dieu et que son père incarne la fierté d'être noir². Paradoxalement peut-être, sa souffrance et sa foi sont à l'origine de sa

* Une bibliographie complète de Cone figure en fin d'article, ce qui explique pourquoi ne sont cités dans les notes que les titres de ses ouvrages et articles.

¹ W. E. B. DU BOIS, cité par J. WAGNER, *Les poètes noirs des Etats-Unis*, Paris, Lib. Istra, 1965, p. 112.

² Son père, par exemple, travaillait pour son compte et était souvent menacé de chômage. Toutefois il préférait cette situation car disait-il: «Un Noir ne pouvait être un homme et en même temps travailler pour les Blancs.» Et Cone d'ajouter: «Voyant mon père défier le racisme du Sud, cela me préparait à défier celui que j'allais rencontrer au Nord dans les institutions de Garret et du Nord-Ouest.» (J. H. CONE, «The Gospel and the Liberation of the poor», p. 163.)

vocation pastorale, constamment remise en question par le vécu. Toutefois, au début de ses études, Cone ne discerne pas tout de suite les implications qu'aura sa volonté de devenir un théologien noir. Il poursuit donc jusqu'en 1965 une formation théologique classique au Garret Theological Seminary, mais une fois sa licence obtenue, il ne trouve pas de poste pastoral disponible dans son Eglise, l'African Methodist Episcopal Church. Deux de ses professeurs, William Hordern et Philip S. Watson, l'encouragent alors à poursuivre son cheminement universitaire. Or, plutôt que de choisir un sujet de thèse touchant ses interrogations personnelles liées à la communauté noire, Cone se penche sur l'anthropologie de Barth, estimant que le Garret Theological Seminary n'est pas le meilleur endroit pour réfléchir et s'exprimer théologiquement sur le racisme, si l'on espère réussir un doctorat dans cette institution. Alors qu'il termine sa thèse, il obtient un premier poste d'enseignant en religion et philosophie. Durant le printemps 1965, il reçoit le grade de docteur en philosophie, et retourne avec enthousiasme à son enseignement; cependant, très rapidement, certaines contradictions apparaissent au grand jour.

«Que pouvaient signifier Barth, Tillich et Brunner, pour des jeunes filles et jeunes gens venus des champs de coton de l'Arkansas, du Tennessee et du Mississippi, et qui se cherchaient un nouvel avenir? Pour moi, c'était *la question majeure*».³

Décisive pour la suite de sa carrière, cette question était fortement soulignée, d'une part par le refus de ses étudiants d'accepter une théologie «pré-fabriquée» et, d'autre part, par la lutte pour les droits civils et les slogans du *Black Power* (Pouvoir Noir). Il n'est donc pas étonnant dans ce contexte que l'insurrection noire de Détroit, en été 1967, joue le rôle de révélateur et amène Cone à s'interroger sur le sens de tous ces événements et sur leur rapport avec Jésus-Christ; sans compter qu'à tout cela s'ajoutait la réaction de ses collègues, théologiens blancs, qui «déploraient, disaient-ils, les émeutes, mais en comprenaient les raisons». Dès ce moment,

«je sus que cette réponse était non seulement humiliante et insultante, mais fausse. Elle révélait non seulement une insensibilité à la douleur et à la souffrance noires, mais aussi, et cela est plus important pour ma vocation de théologien, une *banqueroute théologique*».⁴

Dès lors, la question suivante devient essentielle: quelle relation y a-t-il entre le message biblique et la révolution du *Black Power*? Cone commence à changer d'orientation, car pour lui la théologie chrétienne ne peut éviter la question du rapport entre l'Évangile et la lutte des Noirs pour leur libération. Les événements de 1967 à Détroit ont en quelque sorte eu la même influence sur Cone que, sur Barth, l'éclatement en 1914 de la première guerre mondiale,

³ J. H. CONE, *My soul looks back*, p. 38.

⁴ J. H. CONE, *God of the Oppressed*, p. 6.

qui marquait pour lui à la fois la trahison du christianisme et du socialisme.⁵

En février 1968, invité à prononcer une conférence à Elmhurst College, Cone a l'occasion de s'exprimer sur cette question qui le harcèle, celle du rapport entre Dieu et la lutte des Noirs. Il prononce une leçon ayant pour titre «Christianisme et *Black Power*», thème provocateur dont la thèse est la suivante: le *Black Power* n'est pas contraire à l'Évangile, mais il est au contraire l'Évangile de Jésus-Christ.

Suite à cette conférence, il rencontre Stokely Carmichael et C. Eric Lincoln qui l'incitent à poursuivre sur cette lancée originale. Il se met donc au travail et publie en mars 1969 son premier essai *Black Theology and Black Power* où se font sentir les influences de M.-L. King, Malcolm X et P. Tillich. Vu le ton employé, on jugera Cone comme un jeune militant noir en colère, pris entre la foi chrétienne et la religion du *Black Power*, alors qu'il s'agit d'une tentative originale, celle 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».⁶ Néanmoins, cette première publication eut un grand retentissement, d'autant plus qu'elle fut suivie de près par le *Black Manifesto*⁷ de James Forman qui lui aussi attaquait violemment la religion et la théologie blanches. Le livre fut donc bien accueilli par les milieux noirs, tant par ceux de la *National Conference of Black Churchmen* (NCBC) que par ceux, plus nationalistes, du *Congress of African People*, alors qu'à l'inverse, un théologien blanc écrivit: «A la lecture de ce livre, je fus souvent poussé à m'écrier, ce n'est pas juste, cette histoire est

⁵ A cet égard, il est intéressant de relire et de comparer la citation précédente de Cone avec les lignes suivantes de Barth: «Personnellement, je ne puis oublier la sombre journée du début d'août 1914, où 93 intellectuels allemands affirmèrent publiquement leur accord avec la politique de guerre de l'empereur Guillaume II et de ses conseillers; à ma profonde stupéfaction, je dus constater que, parmi eux, figuraient également les noms de presque tous les professeurs de théologie que, jusqu'alors, j'avais respectés et écoutés avec confiance. Etant donné qu'ils s'étaient si lourdement trompés dans leur décision, une conclusion s'imposait à moi: je ne pouvais plus les suivre ni dans leur éthique et dans leur dogmatique, ni dans leur exégèse de la Bible et dans leur interprétation de l'histoire; bref, à partir de ce moment-là, la théologie du XIX^e siècle, pour moi en tout cas, ne pouvait plus avoir d'avenir» (Barth, cité par H. MOTTU, in «Le pasteur rouge de Safenwil», *Bull. CPE* 1976/4, p. 16).

⁶ J. H. CONE, *Black Theology and Black Power*, p. 6. A noter que ce slogan *Black Power* fut lancé par A. C. Powel en 1965, puis popularisé par S. Carmichael durant l'été 1966. Pour ce dernier, il signifiait «T. C. B., take care of business», c'est-à-dire «prenez-vous les uns les autres en charge» comme opprimés unis et non aux conditions de l'opresseur.

⁷ Le «Manifeste noir», prononcé le 4 mai 1969 à la *Riverside Church*, provoqua de très vives réactions car il n'était pas moins qu'une demande d'arriérés du travail noir, demande d'indemnisation pour l'exploitation gratuite de générations d'esclaves (cf. notre ét. crit. «Au pays de la *Black Theology*», in *RThPh* 1981/III, p. 279).

partiale!»⁸ Malgré tout, cette fois-ci, Cone sort de l'ombre, comme en témoignent les quelques propositions de chaires qu'il reçoit. Il choisit celle de l'Union Theological Seminary à New York, d'une part parce que cette faculté était située près de la plus grande communauté noire des Etats-Unis, Harlem, et d'autre part, parce qu'elle était considérée comme le haut lieu de la théologie américaine blanche.

B. *Etre théologien noir*

Conscient que son premier livre était davantage un cri qu'un véritable ouvrage théologique, Cone s'efforce d'en compenser les omissions en publiant en 1970 *A Black Theology of Liberation*, désirant prouver à ses collègues blancs qu'il est un théologien véritable (au sens académique du terme). Aussi, il est particulièrement attentif aux grandes doctrines chrétiennes et tente d'élaborer une analyse systématique de l'Évangile de Jésus-Christ à la lumière de l'expérience noire aux Etats-Unis. Dans cette perspective, il interprète le christianisme dans sa partie centrale comme une «religion de libération» et donne à la théologie la fonction «d'analyser le sens de la libération pour les opprimés et de les rendre conscients du fait que leur lutte pour la justice est en accord avec l'Évangile de Jésus-Christ.»⁹

«Il ne peut y avoir de Black Theology qui ne prenne au sérieux l'expérience noire – une vie d'humiliation et de souffrance. Ce doit être le point de départ de tout discours sur Dieu qui cherche à être un discours de Noir.»¹⁰

Comme dans son premier essai, Cone garde pour principe-clé la libération ou le pouvoir de s'affirmer selon ses propres termes. Il affirme que «la norme de la *Black Theology* doit prendre sérieusement en compte deux réalités, ou plutôt deux aspects d'une même réalité: la libération du peuple noir et la révélation de Jésus-Christ (...). La norme de tout discours sur Dieu qui cherche à être un discours noir est la manifestation de Jésus comme le Christ noir qui forge le cœur et l'âme nécessaires à la libération noire»¹¹. Pour fonder sa thèse, Cone développe une christologie commençant par affirmer que Jésus fut un homme véritable au sein de l'histoire¹², ce détour lui paraissant décisif

⁸ Cité par C. W. CONE, *The identity crisis in Black Theology*, Nashville, AMEC, 1975, p. 93.

⁹ J. H. CONE, *A Black Theology of Liberation*, p. 11.

¹⁰ J. H. CONE, *ibid.*, p. 54.

¹¹ J. H. CONE, *ibid.*, p. 79s.

¹² «Nous ne sommes pas libres de faire du Christ ce que nous voudrions qu'il soit (...). Il est ce qu'il était». (J. H. CONE, *ibid.*, p. 212). De même dans *God of the Oppressed*, p. 116, Cone écrira: «Si nous ne prenons pas sérieusement en charge le Jésus historique comme la clé permettant de connaître le sens de la présence du Christ aujourd'hui, il n'y a aucun moyen d'éviter l'accusation de subjectivisme, l'identification du Christ aujourd'hui avec une conviction politique temporaire.»

pour connaître l'identité du Christ aujourd'hui. Ce faisant, il souligne ses objections à la christologie classique, qui à ses yeux fait trop souvent du Christ un «Homme» générique, et conclut :

«Jésus est l'Opprimé dont la tâche est de libérer l'humanité de son inhumanité. A travers lui, les opprimés sont libérés pour vivre vraiment. Cela, et cela seulement, constitue la finalité de sa vie qui a été camouflée dans les débats à propos de son humanité et sa divinité.»¹³

Toutefois, si de façon unanime les critiques, blancs ou noirs, considèrent *A Black Theology of Liberation* comme un véritable ouvrage théologique, plusieurs collègues noirs de Cone émettront néanmoins quelques réserves importantes. Ainsi Charles Long¹⁴, Gayraud S. Wilmore¹⁵ et Cecil Cone¹⁶ relèvent son extrême dépendance vis-à-vis des concepts théologiques blancs et son recours minime à sa propre tradition, celle de l'Eglise noire qui n'a pas produit de théologie systématique. Dès lors, la question suivante se pose : comment développer une théologie spécifiquement noire, si les concepts qui la sous-tendent sont issus de la tradition occidentale ? — Peu à peu, Cone discerne que la réponse à ce problème nécessite une critique radicale de sa théologie, car il se rend bien compte qu'il ne suffit pas d'insister sur le concept de libération pour penser une théologie véritablement noire. Pour cela, il faut renouer avec la culture et le langage noirs, et prendre en compte la question soulevée par William R. Jones¹⁷, celle du rapport entre souffrance noire et théodicée.

Avant de reprendre systématiquement toutes ces critiques, Cone écrit en 1972 un petit livre entièrement consacré à un aspect de la tradition noire américaine, *The spirituals and the blues, an interpretation*. Renouant avec la culture et l'histoire noires, il tente une analyse théologique de deux formes majeures de la musique noire-américaine. Signe d'un retour à ses «racines»,

¹³ J. H. CONE, *A Black Theology of Liberation*, p. 209.

¹⁴ Cf. principalement son article «Perspectives for a study of Afro-American Religion in the United States», in *History of Religions*, vol. 2 (August 1971), p. 54-66.

¹⁵ Son livre *Black religion and black radicalism*, (New York, Doubleday of company, 1972) est d'une importance majeure, puisqu'il montre comment la religion a été centrale dans la vie et la lutte des Noirs américains. A ce propos, il se demande si l'essai de Cone ne se réduit pas à une *blackenization* (fait de rendre noir) de l'ensemble de la théologie chrétienne traditionnelle.

¹⁶ Frère de James H. Cone, il défend la thèse que le seul fondement de la Black Theology doit être la religion noire, et cela dans un ouvrage *The identity crisis in Black Theology* (Nashville, AMEC, 1975).

¹⁷ Influencé fortement par A. Camus, W. R. JONES attaque violemment trois théologiens noirs, dont Cone, dans un article intitulé «Theodicy and methodology in Black Theology : a critique of Washington, Cone and Cleage» (in *Harvard Theological Review* 64, 1971, p. 541-557). Ce philosophe existentialiste noir développa ensuite ses critiques dans son livre *Is God a white racist?* (Garden City, N.Y., Anchor/Doubleday, 1973) qui veut inciter les théologiens noirs à poser correctement le problème du salut dans une perspective noire.

ce livre marque une étape capitale de la réflexion de Cone qui découvre le chemin vers une théologie véritablement noire. Maintenant, il assume sa *blackness* (négritude): «J'écris au sujet des spirituals et des blues, car je suis le blues et ma vie est un spiritual.»¹⁸ *God of the Oppressed*¹⁹, publié en 1975, poursuit cette reprise en compte des critiques qui lui avaient été adressées²⁰. D'une part, il réinterprète la tradition religieuse noire et l'intègre à sa théologie et, d'autre part, il accentue sa critique des théologiens blancs et souligne leur incapacité à prendre part à la lutte pour la libération. En outre, pour répondre aux questions de W. R. Jones²¹ sur la souffrance noire et la théodicée, Cone explicite sa christologie, tout en étant très attentif au contexte social de la théologie. Le concept de révélation est dès lors au centre de la pensée de Cone et, si cette insistance a lieu parallèlement à une reprise de la tradition noire, cela n'est pas un hasard, mais la suite logique de ce qu'il écrivait déjà en 1969.

«Le fait que la *Black Theology* a pour point de départ la condition noire, ne signifie pas qu'elle nie l'absolue révélation de Dieu en Christ. Cela signifie plutôt que la *Black Theology* croit fermement que la révélation en Christ ne peut être considérée comme révélation suprême qu'en affirmant Christ vivant parmi le peuple noir aujourd'hui. La *Black Theology* est précisément une théologie chrétienne parce qu'elle pose pour point de départ la situation noire. Elle somme le peuple noir d'affirmer Dieu parce que Dieu l'a affermi.»²²

Mis à part les éloges que reçut cet ouvrage, parmi lesquels ceux de Jürgen Moltmann, deux critiques peuvent être relevées pour comprendre le fondement théologique de Cone, celles de Obie Wright Jr et de Deotis Roberts. Le premier²³ souligne l'absence de développement pneumatologique et le peu

¹⁸ J. H. CONE, *The spirituals and the blues*, p. 7, mais la formule n'est pas de Cone. Dans la même perspective, à noter son article intitulé «The dialectic of Theology and life or speaking the truth», et les deux articles dans *Concilium*: «La signification du ciel dans les negro-spirituals» et «Le sens de Dieu dans les negro-spirituals», publiés respectivement en 1979 et 1981.

¹⁹ A noter que le titre de cet ouvrage joue sur le mot «*Oppressed*»: le Dieu de l'Opprimé (sc. le Christ) est aussi celui des opprimés.

²⁰ Dans les premières pages du livre, Cone confesse: «Quelque chose d'important manquait dans mes ouvrages précédents. Ils ne montraient pas assez clairement la signification de l'*A. M. E. Church* et l'empreinte de cette communauté sur ma conscience théologique» (p. 7).

²¹ Celui-ci avait attaqué personnellement Cone dans son livre *Is God a white racist?*, en écrivant (p. 120): «Cone n'a pas prouvé la simple proposition qui, selon lui, doit être établie, à savoir que si Dieu n'est pas un meurtrier, par exemple, la libération noire est centrale pour l'essence de Dieu. Vu l'absence d'une telle démonstration, le reste du système chancelle faute d'un argument convaincant permettant une construction solide.»

²² J. H. CONE, *Black Theology and Black Power*, p. 118.

²³ O. WRIGHT Jr, in *Journal of Religious Thought*, Number 1, vol. XXXIV spring-summer 1977, p. 50-53.

d'importance que Cone accorde aux notions de péché et de culpabilité, de plus il le soupçonne de tout réduire à un concept de libération sociale et politique. Le second²⁴ repose la question du rapport que sa *Black Theology* entretient avec la *Black Religion*, et d'une manière générale entre révélation et religion. Comme pour répondre à Deotis Roberts, Cone reprend cette question du contenu et de la méthode de la *Black theology* pour affirmer que si l'expérience noire, comme l'Écriture, est source de la vérité, elle n'est néanmoins pas la vérité elle-même qui a pour seul nom et seul critère Jésus-Christ²⁵.

C. Vers une libération de toute oppression

Ayant achevé la reprise systématique de sa pensée, Cone est rendu attentif à deux réalités majeures, le mouvement féministe et le tiers monde, et cela suite à son enseignement universitaire et aux nombreux événements tant politiques que théologiques qui secouèrent l'Afrique, l'Asie et l'Amérique latine durant les années 70. Le problème de la libération de la femme, Cone l'avait jusqu'alors considéré comme un artifice des Blancs destiné à occulter le racisme. De plus, originaire du Sud, il ne pouvait effacer du tréfonds de sa mémoire quelques lynchages de Noirs suite à la délation de *Blanches* (ayant été soit disant violées). Cela explique clairement pourquoi la critique de Rosemary Ruether, à propos de *A Black Theology of Liberation*, ne l'avait pas remis en question, surtout lorsque cette théologienne blanche écrivait :

«Jusqu'à quel point Cone se rend-il vraiment compte du fait qu'il y a plusieurs sortes et moyens d'oppression ici et maintenant, oppressions des Blancs par les Blancs, des Noirs par les Noirs, oppressions entre nations, entre classes, entre sexes ? Si ces catégories (sc. celles de *blackness*, d'opprimés...) veulent être pertinentes pour une anthropologie universelle, théologiquement pensée, il faut que la métaphore

²⁴ J. D. ROBERTS, «A critique of J. Cone's God of the Oppressed», in *Journal of I. T. C.*, vol. III, Fall. 1975, p. 58-63. Dans un autre article, il avait clairement exprimé ses reproches à Cone : «Malgré les recherches sur la tradition noire, la compréhension christocentrique de la révélation freine le développement de la pensée de J. Cone. Sans un réexamen des bases de son projet, il ne peut être sensible à l'expérience religieuse noire qu'il faudrait relier aux non-chrétiens de la communauté noire ou aux Africains. Une fois que Cone a limité sa compréhension de la révélation de Dieu à celle de Dieu en Jésus-Christ, il coupe court le débat avec ceux qui ne tiennent pas cette affirmation pour normative. Ajoutez à cela la façon dogmatique dont il affirme la finalité de la révélation de Dieu en Jésus-Christ et insiste sur l'identité entre révélation et négritude (*blackness*), et vous serez conscients de l'inadéquation de la position de Cone pour mettre en mouvement les Noirs dans la direction qu'ils devraient emprunter». («Liberation Theism», in C. E. BRUCE, W. JONES, eds, *Black Theology II*, Yale University, 1978, p. 239s.)

²⁵ J. H. CONE, «The content and method of Black Theology», in *Journal of Religious Thought*, vol. XXXII, Fall-winter 1978, n° 2.

raciale énonce clairement que la *blackness* renvoie à tout peuple opprimé, quelle que soit sa situation, et que la relation oppresseur-opprimé n'a rien de naturel.»²⁶

Et, peu à peu, à l'Union Seminary et au sein de l'Eglise noire, des voix de femmes se font entendre. La *Black Theology* ne peut continuer à les ignorer et Cone est amené à réviser ses jugements²⁷. Il en est de même à propos du tiers monde qu'il parcourt sous l'égide de la *National Conference of Black Churchmen*, du Conseil Œcuménique des Eglises ou de l'*Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT) dont la première rencontre eut lieu à Dar es-Salaam (Tanzanie) en 1976. En plus des fructueux échanges²⁸ qu'elles représentent, ces conférences incitent Cone à mieux discerner l'importance d'une oppression de classe et le rôle de l'impérialisme américain. Toutefois, si l'horizon de Cone s'est élargi au contact des théologiennes féministes et des théologiens du tiers monde, il ne modifiera pas radicalement sa pensée. Elle s'approfondit, alors que son accent principal demeure: l'Evangile est lié de façon indissoluble à la libération des pauvres de toute oppression. En ce sens, sa théologie revêt un net accent politique puisqu'elle conduit à une critique radicale du *système* capitaliste américain²⁹; mais il ne faudrait pas réduire la théologie de Cone à cette critique car celle-ci n'est qu'une des conséquences de sa réinterprétation de la révélation de Dieu en Jésus-Christ.

Depuis 1977, date à laquelle il prononce une importante conférence portant sur l'avenir de la théologie et de l'Eglise noires, Cone affirme par l'ensemble de ses travaux que la mission de la théologie est de «créer une vision globale de libération de l'être humain et d'y inclure la contribution particulière de l'expérience noire.»³⁰ Il s'emploie dorénavant à cette tâche non seulement en multipliant ses dialogues avec d'autres théologiens, mais encore en renforçant ses liens, parfois tendus, avec l'Eglise noire. Pour cela, il revient

²⁶ R. RUETHER, «The black theology of James Cone», in *Catholic World*, oct. 1971, p. 19.

²⁷ Son article introductif à la partie intitulée «Black theology and Black women» (in *Black Theology. A documentary history 1966-1979*) est à cet égard significatif, d'autant plus qu'il se conclut par ces mots: «Ce qui est clair, c'est le défi des femmes noires à la perspective masculine dominante dans l'Eglise noire et à sa théologie. J'espère seulement que notre amour pour la communauté noire est assez profond pour nous permettre d'entendre et de répondre à la douleur de nos sœurs» (*art. cit.*, p. 366s.).

²⁸ En font état ses articles relatant son point de vue sur ces conférences (cf. bibliographie finale) et son introduction à la partie intitulée «Black Theology and Third World theologies» (in *Black Theology. A documentary history 1966-1979*, p. 445-462).

²⁹ Cf. ses articles «Black Church and Marxism, what do they say to each other?» et «Christian faith and political praxis». Ces questions furent aussi l'objet d'un de ses cours en 1981.

³⁰ J. H. CONE, «Black Theology and the Black Church», trad. fr. p. 23.

aux grandes «figures» de l'histoire noire, et réinterprète en particulier les apports décisifs de Malcolm X et de Martin Luther King, Jr.³¹.

Pour dresser une sorte de premier bilan, Cone, en 1979, édite avec l'historien Gayraud S. Wilmore un imposant recueil de textes, *Black Theology. A documentary history 1966-1979*. A l'occasion de l'épilogue, Cone revient sur les débats actuels entre les théologiens noirs américains et rappelle sa position personnelle liée à son interprétation de la révélation, «faisant appel au Christ biblique qui est présent dans l'expérience noire, mais qui n'y est pas limité»³². En 1982, sur la demande d'un éditeur, il tente de mesurer cette fois-ci son propre chemin parcouru. C'est pour cette raison qu'il «donne son témoignage» dans la plus pure tradition noire en écrivant *My soul looks back*. Mais ce regard en arrière ne signifie nullement que le parcours est terminé. Au contraire, Cone peut encore confesser en citant un vieux spiritual: «*Anyhow, I'm on my way...*».

II. SA PENSÉE: présentation et critique

La réflexion théologique est toujours liée à un contexte de vie. Le théologien, tout en parlant de Dieu, parle aussi de l'être humain, car il s'interroge fondamentalement sur la situation concrète de l'être humain. Cela est particulièrement vrai pour Cone, dont l'éveil et la maturation théologiques sont inséparables d'éléments de vie, qu'il s'agisse de sa première remise en question au début de son enseignement, ou des questions que lui posent le féminisme et le tiers monde. Or, Cone réaffirme constamment qu'il prend pour seuls critère et norme de sa théologie la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Aussi paraît-il important de revenir de façon systématique sur sa pensée.

A. La révélation comme fondement

Cone met en premier lieu l'accent sur l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, comprise comme l'intervention personnelle de Dieu dans l'histoire, car elle lui paraît être le seul moyen d'annoncer l'action libératrice de Dieu aujourd'hui. Avec Jürgen Moltmann, il affirme que «la théologie chrétienne

³¹ Ces recherches-là font suite à celles sur les spirituals et les blues et soulignent la nécessité de ce théologien de se situer face à ses «pères». Cone prépare actuellement un livre sur ces deux leaders noirs, exemplaires des deux courants qui agitent constamment la communauté noire: ceux de l'Eglise et des extrémistes politiques qui refusent toute réconciliation à bon marché.

³² J. H. CONE, «Epilogue. An interpretation of the debate among black theologians», in *Black Theology. A documentary history 1966-1979*, p. 619.

parle de Dieu en termes historiques»³³ et que, par conséquent, elle se doit de «parler de Dieu qui est révélé dans l'histoire et dont la liberté se manifeste par la volonté de se faire connaître dans le contexte politique du combat de l'homme pour la libération.»³⁴

Dans cette perspective, il pose pour principe herméneutique des Ecritures la révélation de Dieu en Christ, «saisi comme le libérateur des victimes d'une oppression sociale, et cela en vue d'un combat politique dans lequel les pauvres reconnaissent que leur combat contre la pauvreté et l'injustice est non seulement en accord avec l'Evangile, mais est l'Evangile de Jésus-Christ».³⁵ Cone prend donc pour fondement de sa théologie la révélation, car il veut affirmer que la liberté divine ne se réduit pas à l'affirmation de l'existence de Dieu en soi, de sa totale transcendance, mais qu'elle exprime la volonté de Dieu d'être en relation avec ses créatures. Ainsi, la théologie, vu la nature de cette révélation, doit a) être sociale et politique; b) être prophétique, osant parler au nom des sans-espoir; c) être consciente de la tradition de l'interprétation des textes bibliques et en devenir elle-même la dispensatrice; d) adresser aux opprimés une parole de libération et aux oppresseurs une parole de jugement.

Théologien de la libération au sens où celle-ci est au centre de ses réflexions, Cone insiste donc sur le *Deus revelatus* et fort peu sur le *Deus absconditus*, mésestimant le fait que l'incarnation (sc. ce que Cone appellerait *Deus revelatus*) révèle également ce que l'on peut appeler en termes barthiens «l'incognito» de Dieu. Ce faisant, Cone est conduit à détacher, voire à opposer, l'un et l'autre, et à ne percevoir des conséquences anthropologiques et éthiques que rattachées au seul *Deus revelatus*. On peut donc relever que si, avec Barth sur lequel portait sa thèse de doctorat, Cone choisit pour fondement de sa théologie la révélation de Dieu en Jésus-Christ, il se distance du théologien suisse-allemand en proposant une interprétation réductrice de la révélation, essentiellement sotériologique.

Toutefois, il ne faudrait pas en conclure que Cone «limite» Dieu à ses actions libératrices pour les hommes puisqu'il esquisse une dialectique entre existence sociale et révélation divine qu'explicite Bruno Chenu :

«Dieu n'est jamais enfermé au niveau de l'action humaine, et cependant il ne se trouve nulle part ailleurs pour l'homme. L'affirmation de la transcendance de Dieu ne doit jamais être un moyen de fuir le moment présent et ses responsabilités, elle nous assure plutôt de la portée infinie de la lutte de libération.»³⁶

³³ J. Moltmann, cité par J. H. CONE, in «Freedom, History and Hope», trad. fr., p. 481.

³⁴ J. H. CONE, loc. cit.

³⁵ J. H. CONE, *God of the Oppressed*, p. 81s.

³⁶ B. CHENU, *Dieu est noir*, Paris, Centurion, 1977, p. 263.

Pour cette raison, Cone s'est particulièrement penché sur la question de l'humanité de Dieu et sur le développement d'une christologie liée à la vie des hommes d'aujourd'hui.³⁷

B. *L'humanité de Dieu*

Si l'on peut reprendre cette expression de Karl Barth — l'humanité de Dieu — pour parler de l'incarnation, c'est qu'elle qualifie bien le rapport développé par Cone entre la révélation et son contexte. Toutefois, à la différence par exemple de Barth, il est significatif que le théologien noir insiste particulièrement sur l'espace dans lequel se situe la révélation et non pas sur le fait que «Dieu a du temps pour l'homme», alors que les deux dogmaticiens mettent en avant la notion de liberté de Dieu. Cone se soucie davantage de l'espace³⁸, parce que sa théologie veut être celle des opprimés (noirs) qui vivent dans un espace qu'ils ne contrôlent pas. A ses yeux, il est essentiel de souligner de façon très visible la particularité, le contexte social, de la révélation, et d'axer toutes ses réflexions sur la relation que Dieu entretient avec les opprimés dans un lieu spécifique. Son écriture théologique, spatiale et anthropologique, offre ainsi une identité aux Noirs américains, considérés longtemps comme un peuple sans terre, sans racines.

L'humanité de Dieu chez Cone a donc un enjeu politique et social. Il ne suffit pas d'affirmer que la liberté des hommes dépend de celle de Dieu, cela doit avoir des implications concrètes.

«Si nous sommes nés pour Dieu, toute autre allégeance apparaît alors comme une négation de la liberté et nous devons lutter contre tous ceux qui s'efforcent de nous asservir. L'image de Dieu n'est donc pas seulement une relation personnelle avec Dieu; elle est aussi cette composante de l'humanité qui conduit tous les hommes à lutter contre la servitude.»³⁹

La doctrine de Dieu doit par conséquent précéder celle de l'homme, car c'est en Jésus-Christ que l'homme découvrira sa liberté, dans sa rencontre avec le Libérateur. D'ailleurs, Cone établit également un lien fondamental entre ce qu'il appelle la *blackness* (négritude) de Dieu et l'anthropologie, et n'hésite pas à écrire:

«... dire que Dieu est créateur signifie que mon être trouve sa source en Dieu. Je suis noir parce que Dieu est noir! Dieu en tant que créateur signifie qu'il est le fondement de ma *blackness* (de mon être), le point de référence du sens et du but de ma vie dans l'univers.»⁴⁰

³⁷ Cf. la citation «Jésus est l'Opprimé...», p.221 de cet article.

³⁸ Nous sommes ici particulièrement redevable à l'analyse de H. MOTTU dans son article intitulé «Vers une théologie de la libération (J. Cone et R. Alves)», in *Bull. CPE*, 1972/I, p. 5-35.

³⁹ J. H. CONE, «Freedom, History and Hope», trad. fr., p. 484.

⁴⁰ J. H. CONE, *Black Theology of Liberation*, p. 140.

Ce symbole ontologique de la *blackness* lui permet de montrer — ici encore de façon très visible — que Dieu choisit le particulier pour se révéler. Aux Etats-Unis, Dieu veut être noir, car cette couleur est le signe concret qui décrit de façon adéquate l'oppression. Mais, en même temps, la couleur noire est un symbole puisque tout homme est appelé à devenir noir comme Dieu, à s'engager dans la lutte contre toute déshumanisation, et cela aux côtés de Dieu qui est toujours de la couleur des «damnés de la terre». Par conséquent, affirmer aujourd'hui que Jésus est noir a pour Cone le même sens, le même impact qu'affirmer, à l'époque de Ponce Pilate, que Jésus était juif. Or, une telle affirmation n'est pas sans poser des questions a) parce qu'elle pourrait être saisie comme une mainmise sur Dieu; b) parce que le Christ n'est pas «effectivement» noir comme Jésus était juif; c) parce que le peuple noir n'est pas appelé à jouer le même rôle que le peuple juif. Dès lors, une semblable affirmation ne peut être que confession de foi dans une réalité précise.

De plus, il ne faudrait pas manquer de relever que la «localisation» de Dieu qu'effectue Cone s'inscrit logiquement dans sa volonté d'écrire une théologie mettant en lumière le fait que Dieu s'est incarné, et qu'il a choisi un temps et surtout un espace particuliers pour le faire. Cela est essentiel à rappeler, d'autant plus dans un contexte d'oppression où «les oppresseurs s'intéressent davantage au temps parce qu'ils possèdent l'espace.»⁴¹ Dans cette perspective, il n'est pas surprenant que Cone marque peu ou pas d'intérêt pour les questions touchant l'être-même de Dieu et son altérité, d'autant plus que ces questions ont parfois été «récupérées» par des oppresseurs pour dénier tout droit à des opprimés au nom même de Dieu!

La réflexion de Cone concernant l'humanité de Dieu s'avère donc partielle, mais n'est que la conséquence logique de la révélation pensée principalement du point de vue de sa signification pour nous. Cette tendance réductrice va apparaître d'ailleurs avec encore plus d'évidence dans ses développements christologiques.

C. *Sa christologie*

Tout d'abord Cone réaffirme l'importance première de la christologie en dogmatique, sans oublier que ce fondement de la théologie se rapporte au contexte dans lequel l'Évangile est annoncé. Cette perspective conditionne toute sa réflexion où il a tendance à restreindre la christologie à l'unique salut accompli en et par Jésus-Christ, la question principale devenant celle-ci : que signifie le Christ pour les Noirs des Etats-Unis? Cette insistance sur l'œuvre de salut du Christ explique que Cone puisse écrire : «la valeur sotériologique de la personne de Jésus doit finalement déterminer notre christologie. C'est la

⁴¹ H. MOTTU, *art. cit.*, p. 24.

communauté d'opprimés en situation de libération qui détermine le sens et la portée de Jésus-Christ.»⁴². Mais il faut remarquer que nous avons déjà mentionné cette réduction à la sotériologie à propos du *Deus absconditus* ou de «l'incognito» de Dieu et qu'elle était déjà esquissée dans son premier livre lorsqu'il désignait la tâche de la théologie comme «l'analyse de la condition de l'homme noir à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus-Christ et cela dans le seul but de créer, au sein du peuple noir, une compréhension nouvelle de sa propre dignité et de lui procurer la force d'âme nécessaire pour détruire le racisme des Blancs.»⁴³

Cone considère comme prioritaire de s'interroger sur l'existence historique de Jésus, pour souligner sa particularité, car «si nous ne prenons pas sérieusement en charge le Jésus historique comme la clé permettant de connaître le sens de la présence de Christ aujourd'hui, il n'y a aucun moyen d'éviter l'accusation de subjectivisme, l'identification du Christ aujourd'hui avec une conviction politique temporaire»⁴⁴. Aussi commence-t-il sa réflexion christologique en affirmant que Jésus fut un homme véritable au sein de l'histoire, où il s'est avant tout révélé comme l'Opprimé par excellence. A partir d'une reprise et interprétation de textes néo-testamentaires, Cone discerne l'identification de Jésus avec les laissés-pour-compte qui constitue pour lui le noyau historique des évangiles.

«Il est né dans une étable et son berceau est une mangeoire — l'équivalent d'une caisse à bière dans une arrière-cour de ghetto. (...) Le Royaume est pour les pauvres et non pour les riches, et il arrive comme l'expression non du jugement, mais de l'amour de Dieu. Par le baptême, Jésus embrasse la condition des pécheurs, affirme leur existence comme la sienne propre, il est l'un d'entre eux.»⁴⁵

Si Jésus a été arrêté et crucifié, c'est pour le chef d'accusation suivant: provocation des institutions et des pouvoirs en place, identification aux «petits». Ce n'est donc pas par hasard qu'il fut condamné à un châtement de type politique. «Il ne s'est pas livré lui-même, il a été suivi; on ne poursuit pas ainsi des personnages innocents; la croix, le procès, la vie sont des espaces concrets.»⁴⁶ En outre, Jésus était juif et cette origine, si elle établit une relation entre le salut de Dieu opéré par Jésus et les événements de l'Exode et du Sinaï, met également l'accent sur la particularité de son humanité. Ainsi, pour Cone, Jésus est «moins le Serviteur venu *pour* sauver tous les hommes que cet Esclave assassiné *au nom* de tous les opprimés (le terme grec *doulos* semble signifier plutôt 'Esclave' que 'Serviteur').»⁴⁷

⁴² J. H. CONE, *ibid.*, p. 212s.

⁴³ J. H. CONE, *Black Theology and Black Power*, p. 117.

⁴⁴ J. H. CONE, *God of the Oppressed*, p. 116.

⁴⁵ J. H. CONE, *A Black Theology of Liberation*, p. 204s.

⁴⁶ H. MOTTU, *art. cit.*, p. 23.

⁴⁷ H. MOTTU, *art. cit.*, p. 22.

Aujourd'hui, la confession de Cone, *Christ is black*, est la conséquence même de son accentuation sur la particularité du Christ. Le langage employé n'a rien d'innocent, mais au contraire indique d'où (catégorie spatiale) l'on parle, trahit, selon Cone, si l'on est du côté des oppresseurs ou des opprimés. Le Christ noir est un important symbole théologique pour une analyse de sa présence aux Etats-Unis, parce que cette identité manifeste qu'il prend parti pour les opprimés noirs, qu'il s'identifie à leur cause. Le Christ ne peut pas être un peu noir et un peu blanc (comme le suggèrent certains théologiens américains blancs), pas plus que le Jésus historique ne fut un peu romain et un peu juif. «Jésus est noir parce qu'il fut juif»⁴⁸. Cependant, le message du Christ ne perd pas sa portée universelle à cause de sa *blackness*, car tant qu'on annoncera que l'Evangile est pour tous — feignant d'ignorer que Dieu a libéré d'Egypte un peuple particulier et s'est révélé dans un homme historiquement situé — on prêchera toutes sortes de paroles, mais en tout cas pas, selon Cone, l'Evangile qui toujours est lié à la libération des opprimés. De plus, il faut rappeler que la *blackness* est aux Etats-Unis à la fois symbole d'oppression et symbole d'humanisation, de libération; de même, Jésus est à la fois opprimé et homme véritable. Le Blanc, comme le Noir, peut confesser le Christ noir; tous deux sont appelés à devenir noirs, c'est-à-dire solidaires de l'opprimé, du dépossédé. Devenu véritablement noir, chacun pourra alors confesser dans la foi: «je suis noir», comme chacun peut déjà confesser «mon père était un Araméen errant». La *blackness* du Christ ne se réduit donc pas à une affirmation sur la couleur, mais revient à affirmer que Dieu n'est pas neutre, mais solidaire des laissés-pour-compte.

En dernier lieu, c'est cette solidarité, manifestée pleinement dans la passion du Christ, qui permet à Cone de répondre à la question de W. R. Jones: «Dieu serait-il un raciste blanc» pour avoir permis la souffrance du peuple noir? La *blackness* de Dieu et, plus encore, la confession du Christ noir offrent à Cone l'occasion de formuler une réponse qui ne repose ni sur la providence divine, ni sur l'assurance qu'un jour Dieu vengera les siens. Pour Cone, il s'agit de réfléchir à partir de la croix et la résurrection du Christ saisis comme événements politiques et religieux qui manifestent jusqu'où Dieu s'est engagé aux côtés des opprimés. L'événement décisif de libération, c'est Jésus-Christ: «Celui qui est mort sur la croix et qui est ressuscité pour que nous puissions être libres de lutter pour l'affirmation de l'humanité noire, il est notre Alpha et notre Omega.»⁴⁹ Ce faisant, Cone n'explique pas la souffrance noire, mais

⁴⁸ J. H. CONE, *God of the Oppressed*, p. 134. Méritent d'être lues également ces paroles de V. HARDING («Black Power and the American Christ», in *Christian Century*, January 4, 1967, p. 10-13): «Nous ne voulons pas d'un Jésus rose et à double face qui conseille l'amour pour vous (sc. les Blancs) et la mort par les flammes pour les enfants du Vietnam. Nous ne voulons pas d'un Sauveur suceur de sang qui condamne les émeutiers jeteurs de pavés et approuve les tueurs lanceurs de bombes. Ce Christ pue. Nous refusons que les Noirs suivent ses pas.»

⁴⁹ J. H. CONE, *God of the Oppressed*, p. 192.

confesse que l'on peut discerner dans la souffrance un signe de la présence du Christ. Il n'y a pas d'évidence historique pour prouver définitivement que le Dieu de Jésus-Christ est en train de délivrer son peuple de l'oppression. La réponse de Cone est ainsi confession de foi et, en cela, elle rejoint la confession de l'Eglise noire qu'exprimaient les negros-spirituals.

En conclusion, Cone dans sa christologie centre toute son attention sur la particularité du Christ. Le symbole ontologique de la *blackness* est à ses yeux le seul moyen de souligner le fait que Dieu, aujourd'hui comme toujours dans l'histoire, choisit le particulier pour se révéler. Cela peut sembler paradoxal, mais il choisit d'être noir afin que sa révélation ait une portée universelle. Ainsi donc, la *blackness* devient le principe herméneutique numéro un qui permet de saisir l'Evangile dans toute sa pertinence. Elle lui permet d'être signifiante dans le contexte nord-américain, si bien que l'événement du Christ au XX^e siècle est un événement noir, historique, ouvrant sur la liberté et rempli d'espérance!

«Quand les Noirs chantent, prêchent, racontent des histoires au sujet de leur lutte, un fait est clair, ils ne parlent pas seulement d'eux-mêmes. Ils parlent d'une autre réalité si haute que vous ne pouvez la dépasser, si basse que vous ne pouvez passer dessous, si large que vous ne pouvez en faire le tour! C'est cette affirmation de la transcendance qui évite à la *Black Theology* d'être réduite simplement à l'histoire culturelle des Noirs. Pour le peuple noir, cette réalité transcendante n'est personne d'autre que Jésus-Christ dont témoigne l'Ecriture.»⁵⁰

La libération humaine ne réside donc qu'en Jésus-Christ. Il n'appartient pas à l'homme de se libérer, mais à Dieu de le libérer. La libération est toujours un don divin en faveur de ceux qui luttent contre toute forme d'oppression. Elle n'est pas un objet, mais «un projet de liberté grâce auquel les opprimés perçoivent que leur combat pour la liberté correspond à un droit divin de création.»⁵¹

D. Son éthique et son ecclésiologie

La première pourrait se résumer comme suit: «deviens un libérateur du Christ, car c'est ce que tu es!»⁵² L'alliance avec Dieu, l'obéissance à sa volonté ne sont possibles que parce qu'il nous précède. Vivre en chrétien signifie donc pour l'homme devenir ce qu'il est en Dieu, noir: un homme libéré pour rendre libre. La norme de sa conduite, le critère de ses jugements ont donc pour seul

⁵⁰ J. H. CONE, *ibid.*, p. 305.

⁵¹ J. H. CONE, *ibid.*, p. 138. Cf. aussi p. 139 ces paroles de David Walker (1785-1830) à des esclaves affranchis: «Souvenez-vous que la liberté est un droit naturel! Vous êtes des hommes autant qu'eux (sc. vos anciens propriétaires), et au lieu de retourner les remercier pour votre liberté, rendez-grâce au Saint-Esprit, qui est votre propriétaire de plein droit».

⁵² J. H. CONE, *ibid.*, p. 207.

nom Jésus-Christ, et cela non dans le sens où il faut se demander ce que le Christ ferait dans telle ou telle situation, mais plutôt comment il agit aujourd'hui. Les choix éthiques impliquent donc toujours un risque, liés à celui de la foi, car il n'est nullement garanti que les décisions du croyant soient en accord avec sa liberté en Christ.

Cette éthique est aux yeux de Cone profondément une éthique d'amour, mais on ne peut pas parler d'amour indépendamment de justice et de pouvoir. Elle est liée à l'amour de ce Dieu qui lutte pour la libération totale de l'homme, amour révélé dans sa *blackness* qui témoigne à la fois de sa solidarité avec les sans-pouvoir et de son jugement sur ceux qui contrôlent tout.

Par conséquent, aimer ne signifie pas accepter la *whiteness* (le fait d'être blanc), mais plutôt rejoindre Dieu dans sa lutte pour la libération des opprimés et des oppresseurs. Ainsi, les termes de la réconciliation ne peuvent être fixés par les Blancs, mais sont liés à la libération que Dieu opère. Sans celle-là, toute réconciliation est impossible, car elle n'est que réponse à l'acte libérateur de Dieu, et comme le fait remarquer Bruno Chenu, la théologie noire rejoint ici la position d'un Rubem Alves pour qui la réconciliation avec Dieu n'existe que dans la mesure où « nous partageons son irréconciliation avec un monde qui le fait souffrir en même temps que l'homme ». ⁵³ A titre d'exemple, la réconciliation entre Noirs et Blancs n'est possible que si l'on prend en considération le fait que Dieu est du côté des opprimés, des Noirs qui luttent pour la justice.

Dans un tel contexte, on ne peut pas faire l'économie de la question de la violence. En premier lieu, il s'agit de démasquer et d'affronter toute structure conduisant à l'oppression et à l'injustice. Dieu procure la force de mener un tel combat, il l'a donnée par la résurrection de son fils qui lutte aux côtés de tous ceux qui souffrent. C'est donc seule la révélation de Dieu en Jésus-Christ qui permet une véritable réconciliation « qui ne consiste pas à s'asseoir aux côtés des radicaux et des libéraux blancs en les assurant que nous n'avons pas d'impitoyables sentiments à leur égard. Elle est plutôt cette vision de la présence de Dieu en nos vies qui nous révèle que le monde ne sera changé qu'à travers la sueur de notre sang et nos larmes ». ⁵⁴

Par ailleurs, il est intéressant de souligner que Cone lie éthique et ecclésiologie puisqu'il écrit que « la conduite chrétienne naît fondamentalement d'une communauté d'opprimés en réponse à l'appel de Dieu. » ⁵⁵ L'éthique est donc le fruit de la réflexion communautaire d'une Eglise qui se comprend avant tout comme une communauté en lutte pour la libération des opprimés. Son espace sera par conséquent celui des hommes, quelle que soit leur couleur, qui deviennent noirs avec les opprimés, et cela à la suite de leur Seigneur. En

⁵³ R. Alves, cité par B. CHENU, *op. cit.* p. 302.

⁵⁴ J. H. CONE, *ibid.*, p. 245.

⁵⁵ J. H. CONE, *ibid.*, p. 207.

occupant cet espace des laissés-pour-compte, l'Eglise se définira christologiquement et anthropologiquement au travers de sa relation avec l'Opprimé (sc. le Christ) et par voie de conséquence avec les opprimés. En accentuant la *blackness* du Christ, l'Eglise retrouve la positivité de sa particularité, et c'est dans la même perspective qu'elle se doit d'être attentive aux revendications des féministes qui tentent de se faire entendre en son sein. Dans un premier temps, l'Eglise ne doit donc pas tenir un discours ecclésiologique universaliste, car «tant que nous ferons semblant de l'avoir ou même de le viser, nous retarderons encore l'heure où le conflit deviendra retrouvailles, et l'arrogance de chacun contre chacun, l'amour de tous pour tous. Il faut entrer aujourd'hui dans le deuil de l'universalité mensongère et dans la nuit des particularités exclusives.»⁵⁶ Appelée à être solidaire des opprimés, l'Eglise ne peut plus (l'a-t-elle jamais pu ?) être de tous les bords en même temps et parler au nom de tous. Minoritaire dans un monde qu'elle ne contrôle pas, elle doit accepter de répondre dignement à sa vocation, «annoncer la couleur». Pour Cone, cela n'est possible que par une redécouverte de ses traditions, de ses «pères» qui ont pour nom Richard Allen, James Warick, Henry MacNeal Turner, Adam Clayton Powell et Martin Luther King. Un tel retour à ses racines est absolument nécessaire si l'Eglise noire veut retrouver son identité, sa fierté, et le courage d'être critique face au «Rêve américain».

Néanmoins, bien que contextuelles, l'Eglise et la théologie noires ne seront pas régionales au sens où leur situation n'aurait aucune pertinence pour d'autres Eglises et théologies dans des contextes différents. Selon Cone, l'insertion et la particularité historiques noires ne doivent pas conduire à penser que tout processus de libération se limite au conflit racial nord-américain, car il concerne aussi les relations entre nations riches et pauvres dans le tiers monde. Ainsi, par exemple, «les théologiens noirs doivent se demander: qu'y a-t-il dans notre analyse particulière qui embrasse la recherche asiatique pour une pleine humanité? Les théologiens asiatiques doivent se demander: qu'y a-t-il dans la recherche asiatique pour une pleine humanité qui exprime une solidarité avec la lutte des Noirs pour la justice aux Etats-Unis?»⁵⁷ L'Eglise et la théologie noires sont donc amenées à emprunter un sentier parallèle, passant d'abord par une insistance sur leur contexte de vie pour ensuite mieux dialoguer avec le reste du monde dans une recherche commune de la libération qu'offre le Christ.

⁵⁶ H. MOTTU, *art. cit.*, p. 33.

⁵⁷ J. H. CONE, «A black American perspective on the Asian search for a full humanity», trad. fr., p. 158. Reprise et développement de ces thèses concernant l'Eglise in *My soul looks back* (p. 64-92 et 126-138), où Cone prône également un dialogue avec le marxisme — cela suite à l'influence de son collègue Cornel West — qu'il refuse en tant que dogme «qui réduit toute contradiction à une analyse de classe et ainsi ne reconnaît pas dans le racisme le point de départ légitime d'un processus de libération» («Black Theology and the Black Church», trad. fr., p. 22).

III. SA CONTRIBUTION

Du point de vue de l'histoire de la théologie contemporaine, l'apport de Cone est important, car ses premières publications coïncident avec l'avènement de la *Black Theology*. Dans un essai sur l'histoire religieuse noire, Henry J. Young n'hésite pas à écrire que Cone « donna naissance à l'idée de théologie noire aujourd'hui en Amérique, alors même qu'il serait le premier à reconnaître que la théologie noire n'est pas nouvelle, car ses racines appartiennent à la religion noire ». ⁵⁸ Cone fut en effet l'un des premiers à formuler systématiquement le concept de théologie noire et à élaborer ainsi toute une théologie autour du thème de la libération. Il aura dès lors une grande influence sur ses étudiants à l'Union Theological Seminary de New York, mais aussi — et cela peut surprendre — sur deux théologiens blancs, Peter C. Hodgson et Frederick Herzog qui reprit le concept de *blackness* et en développa le sens symbolique dans son livre *Liberation Theology* ⁵⁹.

L'intérêt de la théologie de Cone réside, à notre avis, dans les nombreuses questions que pose son interprétation de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, parmi lesquelles on peut mentionner les suivantes. Comment forger une théologie de libération dont la légitimité ne se confonde pas avec son utilitarisme? Comment insister sur la partialité de Dieu aux côtés des opprimés au sein de l'histoire sans manquer de penser l'altérité divine qui seule permettrait peut-être d'éviter le piège idéologique? Une critique acerbe du racisme ne passe-t-elle pas aussi par une réinterprétation de Dieu comme créateur et du monde en tant que création? Une telle théologie ne conduit-elle pas à une vision manichéenne du monde? Ces questions nous ramènent toutes au concept polysémique, et ambigu, de *blackness* qui fournit à Cone le moyen de contextualiser sa théologie. Supprimer l'ambiguïté de ce concept signifierait revenir soit à son sens physiologique, ce qui serait inacceptable, soit à son acception symbolique, ce qui supprimerait du même coup son impact aux Etats-Unis. Ce problème met en évidence chez Cone la portée de son langage théologique qui situe et donne corps à toute son interprétation de la révélation. C'est d'ailleurs cette particularisation qui la rend pertinente non seulement au sein de sa propre tradition noire, mais aussi hors de son propre contexte où elle pourra servir de modèle.

De plus, l'interprétation de la révélation proposée par Cone nous paraît aujourd'hui caractéristique de la prise de conscience que font nombre de peuples opprimés ayant rencontré l'Évangile et qui souligne plusieurs éléments importants pour toute réflexion théologique. La théologie parle de

⁵⁸ H. J. YOUNG, *Major Black religious leaders since 1940*, Nashville, Abington, 1979, p. 141. À noter que tout le chapitre XIII (p. 132-142) est consacré à Cone.

⁵⁹ P. C. HODGSON, *Children of freedom* (1974) et *New birth of freedom* (1976), tous deux publiés à Philadelphia chez Fortress; F. HERZOG, *Liberation theology*, New York, Seabury, 1972.

Dieu, mais aussi de l'homme. Elle veut être témoin d'une bonne nouvelle pour les pauvres. Or, en tant que discours sur Dieu, ne court-elle pas le risque de parler d'une bonne nouvelle, mais de ne pas en porter témoignage? C'est l'apport décisif des théologiens de libération que d'avoir rappelé qu'on ne peut tenir un discours théologique sans prendre en compte la réalité où l'Eglise doit s'incarner. Pendant longtemps, et souvent inconsciemment, la théologie s'est faite la complice d'attitudes et de structures oppressives, racistes, sexistes, conduisant à des prises de pouvoir économique, politique, et même religieux⁶⁰; elle alla parfois jusqu'à soutenir une politique de guerre, comme en Allemagne en 1914 ou en 1934. Une telle trahison de l'Évangile ne pouvait que conduire à des ruptures. Ce furent celles de Karl Barth et de tous ceux qui signèrent la Confession de foi de Barmen. Aujourd'hui, les fronts se sont déplacés, mais des voix prophétiques s'élèvent et incitent au discernement. Ce sont celles par exemple de l'évêque Desmond Tutu et d'Allan Boesak en Afrique du Sud, ce fut celle de Mgr Romero en Amérique latine. Ce sont les voix de tous ces théologiens et théologiennes du tiers monde qui luttent parce qu'ils croient qu'une religion bien approfondie conduit aux engagements politiques et doit créer des conflits là où règne l'injustice⁶¹. La réflexion de Cone est à cet égard exemplaire de cet essai d'élaborer une théologie en prise directe sur un conflit, et cela en tentant de ne pas faire de la théologie pour le peuple, mais avec lui. L'accent est donc mis sur la particularité, tant de tradition que de situation, qui seule permet ensuite d'interroger (et de se laisser interroger par) d'autres traditions. Les théologiens du tiers monde exigent leur indépendance.

«Notre théologie ne pourrait être celle de K. Rahner, ni celle de Congar, ni celle de Küng, mais elle devrait commencer à penser notre réalité quotidienne.»⁶²

Pour eux, le passé ne peut être effacé, il est trop lourd; ils ne veulent pas continuer à «subir» les théologies européennes, et surtout allemandes. D'aucuns les accuseront d'être aveuglés par leurs propres projets, de sombrer dans l'idéologie. Certes les risques sont grands et l'accentuation sur l'œuvre du Christ ou sur les événements de l'Exode est à cet égard révélatrice. Toutefois, il ne faudrait pas que les questions qu'ils posent à toutes les théologies occidentales soient occultées. Si, pour Cone, il était par exemple essentiel de méditer sur la souffrance noire, ne serait-il pas important de réfléchir sur les enjeux

⁶⁰ A cet égard, ces paroles d'Africains citées par J. BALDWIN (*La prochaine fois, le feu*, Paris, NRF Gallimard, 1963, p. 50) sont terribles: «Quand l'homme blanc est arrivé en Afrique, l'homme blanc avait la Bible et l'Africain avait la terre, mais maintenant, c'est l'homme blanc qui, contre son gré et dans le sang se voit retirer la terre, tandis que l'Africain en est encore à essayer de digérer ou de vomir la Bible.»

⁶¹ Mgr. Romero, cité par J. SOBRINO, «Profil d'une sainteté politique», in *Concilium* 183 (1983), p. 37.

⁶² E. Dussel, cité par R. WINLING, in *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 282.

éthiques de nos théologies européennes ? Nos discours ne sont-ils pas souvent encore faussement universalistes ? En fait, « on ne peut comprendre ces théologiens (sc. de libération) si l'on n'entre pas dans le jeu d'une révision totale de nos valeurs »⁶³. C'est d'ailleurs en invitant le lecteur à un *défi* que Cone concluait son ouvrage systématique *God of the Oppressed*, reprenant les vers du poète Joseph Cotter:⁶⁴

«Frères, venez, et allons vers notre Dieu
Et lorsque nous serons devant Lui, je dirai:
Seigneur, je ne hais pas, je suis haï.
Je ne fouette personne, je suis fouetté.
Je ne convoite aucune terre, mes terres sont convoitées.
Je ne méprise aucun peuple, mon peuple est méprisé.
Et (toi, homme blanc) que diras-tu?»

BIBLIOGRAPHIE

(portant jusqu'à fin 1983)

a) Livres

- Black Theology and Black Power*, New York, Seabury, 1969.
A Black Theology of Liberation, New York, Lippincott, 1970. Traduction française
 a) des p. 17-28, in J. H. CONE, *Théologie noire de la libération* (Coll. S'ouvrir),
 IDOC, France, 1977, 10 p.; b) des p. 203-227, in *Lumière et Vie* 120 (1974), p. 50-
 66.
The spirituals and the blues, An interpretation. New York, Seabury, 1972.
God of the Oppressed, New York, Seabury, 1975.
 with G. S. WILMORE (eds), *Black Theology. A documentary history 1966-1979*,
 Maryknoll, N. Y., Orbis, 1979 (étude critique in *RThPh* 1982/III, p. 277-283).
My soul looks back (Journeys in faith), Nashville, Abingdon, 1982.

b) Articles

- «Christianity and Black Power», in *Is Anybody Listening to Black America*, C. E.
 LINCOLN (ed.), New York, Seabury, 1968, p. 3-9.
 «Black Theology: we were not created for humiliation», in *Ladies Home Journal*,
 December 1969.
 «Toward a Constructive Definition of Black Power» in *Student World*, vol. 62, n° 3-4,
 1969, p. 314-333.

⁶³ H. MOTTU, *art. cit.*, p. 9.

⁶⁴ J. Cotter, cité par J. H. CONE, *God of the Oppressed*, p. 246.

- «Black Consciousness and the Black Church: A Historical-Theological Interpretation», in *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 387, January 1970, p. 49-55; *Frontier*, vol. 13, June 1970, p. 82-90; *Christianity and Crisis*, Nov. 2 and 16, 1970, p. 244-250. Traduction française, in *Lumière et Vie* 120 (1974), p. 31-40.
- «Black Power, Black Theology and the Study of Theology and Ethics», in *Theological Education*, vol. VI, n° 3, Spring 1970, p. 209-212.
- «Christian Theology and the Afro-American Revolution», in *Christianity and Crisis*, vol. 30, June 8, 1970, p. 123-125.
- «Toward a Black Theology», in *Ebony*, August 1970.
- «Black Theology and Black Liberation», in *Christian Century*, vol. 87, September 16, 1970, p. 1084-1088.
- «An Introduction to Black Theology», in *Enquiry*, March-May 1971, p. 51-80.
- «Dialogue on Black Theology» (with William Hordern), in *Christian Century*, vol. 88, September 15, 1971, p. 1079-1080.
- «Power of the Enlightened», in *Risk*, vol. 7, n° 2, 1971, p. 48-51 (reprinted from *Theological Education*, vol. VI, n° 3, Spring 1970, p. 209-212).
- «Jesus and the Oppressed», in *Concern*, December 1971.
- «Black Spirituals: a theological interpretation», in *Theology Today*, Vol. XXIX, n° 1, April 1972, p. 54-69.
- «La révolte des Noirs américains et la théologie de la libération» (interview avec Henry Mottu), in *Réforme*, May 1972.
- «The future and African Theology» (with Gayraud Wilmore), in *Pro Veritate*, January 15, 1972.
- «Violence» (A response to J. M. Lochman), in *Christianity and Crisis*, vol. 32, n° 12, July 10, 1972, p. 166s.
- «Theological Reflections on Reconciliation», in *Christianity and Crisis*, vol. 32, n° 24, January 22, 1973, p. 303-306.
- «Black Theology on Revolution, Violence and Reconciliation», in *Dialogue*, vol. 12, Spring 1973, p. 127-133.
- «Black Theology», in *Mission*, April 1973.
- «La teologia nera», in *Rocca*, Vol. XXXII, n° 10, 1973.
- «The social context of theology: Freedom, History and Hope», in *Journal of the Interdenominational Theological Center*, vol. 1, Fall 1973, p. 55-64; *Risk*, vol. 9, n° 2, 1973, p. 13-24. Traduction française, in *Parole et Société* 81 (5-6), mars 1973, p. 479-497.
- «Negro Churches (in the United States)», in *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., 1974, p. 936-942.
- «White and Black», in *The Other Side*, May-June, 1974.
- «Biblical revelation and social existence», in *Interpretation*, vol. XXVIII, n° 4, October 1974, p. 422-440.
- «The Dialectic of Theology and Life or Speaking the Truth», in *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 29, n° 2, Winter 1974, p. 75-89.
- «Black and African Theologies: A Consultation», in *Christianity and Crisis*, vol. 35, March 3, 1975, p. 50-52.
- «Who is Jesus Christ for Us Today?», in *Christianity and Crisis*, vol. 35, April 14, 1975, p. 81-85.
- «The Story Context of Black Theology», in *Theology Today*, vol. 32, July 1975, p. 144-150.
- «Black Theology on Revolution, Violence and Reconciliation», «Black Theology and Ideology: a response to my respondents», in *Union Seminary Quarterly Review*, vol.

- XXXI, n° 1, Fall 1975, p. 5-14, p. 71-86 (textes préalablement publiés en allemand, in *Evangelische Theologie* 34/1).
- «The Content and Method of Black Theology», in *Journal of Religious Thought*, vol. 33, Fall-Winter, 1975, p. 90-103.
- «Black is Different» (an interview), in *The Witness*, January 1976.
- «Black Theology and The Black College Student», in *Journal of Afro-American Issues*, vol. 4, n° 3-4, Summer-Fall 1976, p. 420-431.
- «God Our Father, Christ Our Redeemer, Man Our Brother: A Theological Interpretation of the A. M. F. Church», in *Journal of the Interdenominational Theological Center*, vol. 4, n° 1, Fall, 1976.
- «Een Zwart Perspectief op Amerika: Zwarte Theologie en het Tweede Eeuwfeest», in *Wending*, October 1976.
- «What does it mean to be saved?», in H. J. YOUNG (ed.), *Preaching the Gospel*, Philadelphia, Fortress, 1976, p. 20-24.
- «Black Theology and the Black Church: where do we go from here», in *Cross Currents*, Summer 1977, p. 147-156. Traduction française, in *La théologie noire américaine* (essais et recherches), Lyon, Profac, 1982, p. 15-24.
- «Black Theology: Tears, Anguish and Salvation», in *The Circuit Rider*, May 1978, p. 3-6.
- «Sanctification, Liberation and black Worship», in *Theology Today*, Vol. XXV, n° 2, July, 1978, p. 139-152.
- «Glaube als Verpflichtung zum Kampf», in *Evangelische Kommentare*, August, 1978.
- «Accusé Paul, levez-vous», in *Lumière et Vie*, tome XXVII, n° 139, Septembre-October 1978, p. 53-62.
- «A Black American Perspective on the future of African Theology», in *Africa Theological Journal*, vol. 7, n° 2, 1978, p. 9-19 (rééd. in K. APPIAH, S. TORRES, (eds), *African Theology en route*, New York, Maryknoll, Orbis, 1979, p. 176-186). Traduction française, in Le colloque d'Accra, *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*, Paris, L'Harmattan, 1979, p. 211-223.
- «La signification du ciel dans les negro-spirituals», in *Concilium* 143, 1979, p. 77-91.
- «Asian Theology today: searching for definitions», in *Christian Century*, May 23, 1979, p. 589-591.
- «The New right, the irrelevant Left and the Black Church» (an interview-article), in *The Other Side*, June 1979.
- «Macedonian Call» (an interview), in *New World Outlook*, July-August, 1979.
- «Black ecumenism and the liberation struggle», in *Journal of the Interdenominational Theological Center*, vol. VII, n° 1, Fall 1979, p. 1-10.
- «A critical response to Schubert Ogden's *Faith and Freedom: toward a theology of liberation*», in *Perkins Journal*, 33, Fall 1979, p. 51-55.
- «Capitalism means property over persons», in W. LEFEVER (ed.), *Will capitalism survive? A challenge by Paul Johnson with twelve responses*, Washington, D.C., Ethics & Public Policy Center, 1979.

Trois introductions (aux rapports que la *Black Theology* entretient avec les théologiens blancs, les femmes noires et les théologies du tiers monde) et quatre articles inédits sont publiés in *Black Theology. A Documentary history 1966-1979*, New York, Orbis, 1979. Ces quatre articles ont pour titre, respectivement: «New roles in the ministry. A theological appraisal», p. 389-397; «Evangelization and politics. A black perspective», p. 531-542; «Asia's struggle. For a full humanity. Toward a relevant theology» (An Asian theological conference), p. 593-608; «Epilogue. An interpretation of the debate among black theologians», p. 609-623.

- «A Black American looks at African Theology», in *Worldview*, December 1979, p.36-39; reprinted in K. APPIAH-KUBI, S. TORRES (eds), *African Theology en route*, Maryknoll, N. Y., Orbis, 1979.
- «What is Christian Theology?», in V. HAYES (ed.), *Toward Theology in an Australian Context*, A.A.S.R. Publication, 1979; *Caribbean Journal of Religious Studies*, Vol. 3, Spring 1980, p. 1-12.
- «The Black Church and Marxism: what do they have to say to each other?» An occasional paper from *The Institute for Democratic Socialism*, April, 1980.
- «A Black American perspective on the Asian search for a full humanity», in V. FABELLA (ed.), *Asia's struggle for full humanity*, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1980, p. 177-190. Traduction française in *Dieu en Asie. Chrétiens et théologiens du tiers monde*, Paris, Karthala, 1982, p. 147-161.
- «The Gospel and the liberation of the poor», in *Christian Century*, February 18, 1981, p. 162-166.
- «Le sens de Dieu dans les negro-spirituals», in *Concilium* 163, 1981, p. 87-92.
- «Christian Faith and Political Praxis», in *Bulletin of African Theology*, vol. 2, n° 4, July-December 1980, reprint B. MAHAN, L.-D. RICHESIN (eds), *The challenge of liberation theology*, New York, Orbis, 1981, p. 52-64.
- «Left strategies must deal with racism», in *Witness*, vol. 64, n° 1, January, 1981.
- «One Lord», in J. HALE (ed.), *Proceedings of the 14th World Methodist Conference*, World Methodist Council, July 21-28, 1981.
- «From Geneva to São Paulo» a dialogue between Black Theology and Latin American Liberation Theology», in S. TORRES, J. EAGLESON, eds, *The Challenge of Basic Christian Communities*, New York, Maryknoll, Orbis, 1981.
- «La relación entra el evangelio y luchas de los Pobres», in *Paginas*, n° 42, December 1981.
- «A Black perspective on America», in J. L. GONZALEZ (ed.), *Proclaiming the Acceptable Year. Sermons from the perspective of Liberation Theology*, Valley Forge, Judson Press, 1982, p. 84-95.
- «International Versus National Oppression», in C. WEST, C. GUIDOTE, M. COAKLEY (eds), *Theology in the Americas. Detroit II Conference Papers* (Third World Studies), Maryknoll, N.Y., Orbis, 1982, p. 39-43.
- «Intervista con James Cone», in *Testimonianze*, April 1982.
- «Liberation, Black Theology, and the Church» (an interview-article), in *Radix*, September-October, 1982.
- «Martin Luther King: la source de son courage face à la mort», in *Concilium* 183, 1983, p. 125-134.
- «Reflection from the perspective of U. S. Blacks: Black Theology and the Third World Theology», in V. FABELLA, S. TORRES (eds), *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, New York, Maryknoll, Orbis, 1983, p. 235-245.
- «What is the Church?», in *Bulletin of African Theology*, January-June, 1983.
- «Black Theology», in A. RICHARDSON, J. BOWDEN (eds), *The Westminster dictionary of Christian Theology*, Philadelphia, Westminster Press, 1983, p. 72-75.
- «Preface», in the Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, *Minjung Theology: People as the subjects of history*, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1983.
- «Martin Luther King, Jr., Black Theology — Black Church», in *Theology Today*, vol. XL, n° 4, January 1984, p. 409-420.