

Constructions interculturelles des textes du Nouveau Testament

Jean-Claude LOBA MKOLE*

*University of the Free State, Bloemfontein, South Africa
Alliance Biblique Universelle, Nairobi, Kenya

Résumé

La présente étude vise à défendre la légitimité et la pertinence de la méthode de reconstruction interculturelle appliquée aux textes du Nouveau Testament. Elle vise spécifiquement à décrire la méthode des constructions interculturelles, en faisant le point sur son émergence, son développement, ses procédures et ses fondements épistémologiques. Enfin, cette recherche positionne l'émergence de l'interculturel ni à l'arrivée des premiers missionnaires chrétiens ni à l'avènement de la théologie de l'inculturation post-coloniale mais aux premiers moments des religions africaines ancestrales.

Mots clés : paradigme, méthode, construction, narrativité, interculturel, Nouveau Testament.

Summary

The present study argues for the legitimacy and relevance of the method of intercultural reconstructions as applied to the New Testament texts. It specifically aims at describing the method of intercultural constructions, taking stock of its emergence, development, procedures and epistemological foundations. Finally, this research positions the emergence of the intercultural narrative neither at the arrival of the first Christian missionaries nor at the advent of the post-colonial inculturation theology but at the first moments of the ancestral African religions.

Keywords : paradigm, method, construction, narrativity, intercultural, New Testament.

INTRODUCTION

Les constructions interculturelles font partie de la critique culturelle qui, depuis la deuxième moitié du vingtième siècle, se revendique comme outil d'interprétation biblique. La problématique de la présente étude relève d'une méthode interprétative en quête de sa légitimité et de sa pertinence.

Pour mener à bien cette enquête, nous allons faire le point sur l'émergence, le développement, les fondements épistémologiques et les procédures des constructions interculturelles. Celles-ci sont à considérer comme des approches faisant partie d'une même méthode interculturelle, laquelle émane du paradigme de l'inculturation. Dans les milieux catholiques, l'inculturation se définit comme un processus de l'incarnation de l'Évangile dans une culture et de l'évangélisation de cette culture. Une mise au point s'avère importante pour

montrer comment le paradigme de l'inculturation se déploie dans le domaine de l'exégèse biblique et rendre compte de son parcours.

Redécouverte en Afrique par Justin Ukpong en 1996, l'herméneutique de l'inculturation biblique continue à prendre son essor sous divers vocables : exégèse, médiation, critique, construction, narrativité interculturelle ou herméneutique d'écojustice interculturelle. Ses protagonistes se comptent davantage parmi les exégètes catholiques qui abordent les textes du Nouveau Testament sous l'égide du paradigme de l'inculturation.

Le mot culture est compris comme une totalité d'expérience humaine vécue dans un cadre spatio-temporel déterminé¹. Ce dernier contribue dans une bonne mesure à circonscrire une démarche culturelle et à en justifier une appellation particulière. Par exemple, la présente construction interculturelle se veut une interprétation qui s'élabore à partir de deux paradigmes interprétatifs relativement en vogue en Afrique, notamment l'inculturation et la (re)construction. Tenant compte du sens littéral et métaphorique du terme construction², ce que j'appelle « construction interculturelle » utilise des éléments de différentes cultures pour bâtir une nouvelle culture³. Elle peut s'appliquer aux textes sacrés ou non. Une construction interculturelle biblique ou celle d'un texte sacré s'appuie sur trois cadres de référence : cultures bibliques originelles, cultures ecclésiales et cultures contemporaines cibles⁴.

Néanmoins, les cultures bibliques originelles sont appréhendées dans un vaste cadre des religions africaines dans lequel les paroles de Dieu révélées aux ancêtres trouvent un écho et un accomplissement en Jésus-Christ (cf. Mt 5, 17 ; Ga 3, 20).

L'objet matériel de la construction interculturelle biblique ici présentée concerne les vingt-sept ou trente-cinq livres du Nouveau Testament consignés dans le canon de Carthage de 397 ap. J.-C. ou dans le code de Fetha Nagast de 1238 ap. J.-C. Cependant, cet objet n'exclut pas les livres de l'Ancien Testament de ces mêmes canons, car selon ces derniers, le Nouveau et l'Ancien Testaments font partie d'un même ensemble d'écrits sacrés de la foi chrétienne. L'objet formel de cette approche consiste à interpréter un texte à travers un dialogue sincère avec les cultures originelles, traditionnelles (ecclésiales) et contemporaines qui informent ce texte. Les questions en rapport avec l'historique et les présupposés épistémologiques de cette discipline seront traités dans des sections ad hoc. Du reste, ils sont constitutifs à chaque discipline scientifique comme le dit John Storey :

Traditionally, an academic discipline is defined by three criteria: first, there is the object of study; secondly, there are the basic assumptions which underpin the method(s) of approach to the object of study; and thirdly, there is the history of the discipline itself⁵.

Cette étude adopte une démarche descriptive dans la présentation des aspects d'une construction interculturelle et conclura par un résumé relatif aux acquis et défis qui expliquent sa légitimité et sa pertinence. Ladite méthode n'est que l'une de celles qui sont utilisées en Afrique, telles que les critiques historico-critiques, littéraires, socio-scientifiques, libérationnistes, postcoloniales, 'womanistes', narratives et autres.

Les idées ainsi effleurées vont être développées en quatre sections : état de la question, historique des approches interculturelles du Nouveau Testament en Afrique, fondements épistémologiques et procédures d'une construction interculturelle.

1. Etat de la question

Depuis la deuxième moitié du vingtième siècle, le rôle de la culture est de plus en plus reconnu dans la transmission et la réception des textes⁶.

Les études culturelles de la Bible ont vu le jour aux Etats-Unis dans un cadre des analyses littéraires des scènes, thèmes et récits bibliques qui sont présentés dans les arts traditionnels et dans les media modernes⁷.

Dans une démarche de lecture politique de la Bible, Richard Bauckham préconise que les différents sens d'un texte biblique se révèlent davantage à travers une interaction multidimensionnelle. Cette dernière inclut le contexte original du texte, son large contexte littéraire dans le canon ainsi que les contextes traditionnels (interprétations théologiques et liturgiques) et les contextes contemporains cibles⁸. Ce modèle lance l'exégèse biblique sur une nouvelle voie à une quadruple dimension qui examine le sens du texte dans son contexte originel, canonique, traditionnel et contemporain. Cependant, elle s'intéresse moins à une analyse littéraire du texte.

Fernando F. Segovia considère la critique culturelle ou interculturelle comme un nouveau paradigme qui émerge après le paradigme de la critique historique et celui de la critique littéraire, même si elle utilise encore certains acquis de ces dernières. Chaque paradigme peut commander plusieurs approches ou méthodes. A titre illustratif, le paradigme de la critique littéraire inclurait des approches narratives, intertextuelles et de *reader-response*. Généralement, une critique culturelle couvrirait des approches qui interprètent les textes comme

des produits socio-économiques et idéologiques ou comme des produits socio-culturels et anthropologiques. En plus, la critique culturelle ou interculturelle aborde un texte comme une construction et l'interprète à l'aide des autres méthodes mentionnées plus haut⁹. Il est à noter que le modèle de critique interculturelle de Segovia se retrouve en Afrique sous la plume des exégètes qui se réclament du paradigme de la libération ou du post-colonialisme¹⁰. L'approche culturelle de Segovia et un bon nombre d'herméneutique de libération et du post-colonialisme ont tendance à prêter moins d'attention aux analyses littéraires du texte, comme déjà vu chez Bauckham.

James D. G. Dunn juge crédible la notion du cercle ou de la spirale herméneutique à deux horizons, notion proposée par H. G. Gadamer dans son approche de la vérité¹¹. Il s'agit de l'horizon dans lequel vit la personne qui cherche à comprendre et l'horizon dans lequel elle se place elle-même. Dunn en articule la valeur en ces termes :

The value of this way of re-envisioning the hermeneutical circle is two-fold. First, it recognizes and affirms the fact of distance and difference between the interpreter and the text. Even in the 'fusion of horizons' (Horizontverschmelzung) the distinctiveness and difference of other horizon are not to be lost to sight. Second, the hermeneutical process is seen to be more than simply Romanticism's empathetic feeling with the author; it is rather a movement of growing recognition both of the text's otherness and yet also of its effect (great or small, for good or ill) on the interpreter's selfidentity... The truth has to be somewhere in between... in the 'fusion' of these two polarities¹².

Pour Dunn, le processus herméneutique se fonde sur l'altérité du texte et son impact sur l'identité de l'interprète, mais place la vérité dans la fusion de deux horizons, notamment celui du texte et celui de l'interprète. La notion de la fusion des deux horizons a été remise en cause par Kathy Ehrensperger (détails plus bas).

Ulrich Luz abonde dans le même sens que Dunn pour autant qu'il s'inspire également de Gadamer en ce qui concerne la *Wirkungsgeschichte*¹³, mais il la dépasse :

The term Wirkungsgeschichte, coined by Hans Georg Gadamer, is important to me, because, like Gadamer, I am convinced that past history, especially biblical history, is for us modern people a supporting and forming horizon into which we enter and not simply another subject about which we are concerned.

Cependant, Luz ne se contente pas seulement de fusionner son horizon avec celui du texte. Il entend aussi s'impliquer dans une recherche dans laquelle Gadamer ne voulait s'engager. Celle-ci consiste en une « enquiry into the effective-history of a particular work as it were, the trace a work leaves behind ». Ainsi, Luz combine l'*Auslegungsgeschichte* (histoire d'interprétation), *Receptions-geschichte* (histoire de réception par les lecteurs) et *Wirkungsgeschichte* (histoire de l'influence du texte). Au-delà de l'interprétation du texte et de sa réception, il s'évertue à montrer les influences qu'un texte peut avoir laissées dans l'histoire juive, dans l'église patristique, catholique et protestante / évangélique mais avec un accent anticatholique.

Udo Schnelle va au-delà de la *Wirkungsgeschichte* pour affirmer que tout objet de connaissance (même en histoire comme en sciences naturelles) est construit ou médiatisé à travers la langue ou la parole:

For human beings, there is no path from language to an independent, extra linguistic reality, for reality is present to us only in and through language... And again, language itself is culturally conditioned and subject to constant social transformation...¹⁴

Pour Schnelle, la construction et la contextualité déterminent la production de la connaissance. Par ailleurs, c'est la langue qui facilite l'élaboration et la communication du savoir. Ceci revient à dire que toute connaissance est culturellement médiatisée ou construite par le truchement d'une langue dans un contexte spatial déterminé, lequel ne cesse de s'enrichir par les apports de traductions. Il s'ensuit que les cultures qui, sans traductions, utilisent des langues étrangères pour construire leurs connaissances ont encore bien des défis à relever pour pouvoir communiquer avec la majorité des gens concernés.

A l'instar de Segovia, Kathy Ehrensperger parle de l'interaction interculturelle comme un nouveau paradigme qui s'inspire de récents développements en sciences sociales et sociolinguistiques, particulièrement le bilinguisme et le biculturalisme. Elle reconnaît que de nombreuses études ont été consacrées à Paul dans le cadre d'interaction interculturelle entre les traditions ethniques et culturelles juives, hellénistiques, romaines et autres. Cependant, elle n'est pas convaincue que les modes d'interprétation adoptés – tels le syncrétisme, la fusion ou le mélange – ait été des grilles de lecture les plus appropriées. Elle estime que l'interaction interculturelle se trouve au centre de la chrétienté et a largement contribué à la formation de l'identité de cette dernière. Ceci est manifeste dans les écrits de Paul qu'Ehrensperger considère comme « *a go-between ... a mediator between peoples, traditions and cultures* »¹⁵. Pour

Ehrensperger, l'herméneutique de la fusion de deux cultures, juive et hellénistique, où s'enracine le concept du judaïsme hellénique ou de l'hellénisme tout court perd de vue l'apport des autres cultures pour la formation de la chrétienté primitive. Pour le cas de Paul, les cultures particulières de Tarse, d'Antioche et de Damas ne sauraient être ignorées. Ainsi, Ehrensperger entend faire une lecture interculturelle des écrits de Paul en épinglant les différents aspects des cultures qui les informent et en tenant compte de leur pertinence dans la société et l'église d'aujourd'hui. Pourtant, sa contribution manque de montrer l'interaction interculturelle entre l'un ou l'autre écrit de Paul avec une société ou une église spécifique de nos jours. D'ailleurs, cette piste a déjà été explorée par Luz dans son commentaire sur l'évangile de Matthieu. En revanche, Ehrensperger voit les traductions bibliques comme un milieu privilégié d'interaction interculturelle. Ceci rejoint les points de vue de plusieurs experts de science de la traduction¹⁶.

Chacun des auteurs cités plus haut dépeint des aspects particuliers qui relèveraient d'une approche interculturelle. Bauckham en présente un quadruple cadre, constitué de contextes historiques des textes originels, canoniques, traditionnels et contemporains. Segovia abonde presque dans le même sens mais il inclut des textes non-canoniques et s'intéresse moins aux contextes traditionnels. Dunn réexamine le processus herméneutique et place la vérité dans la fusion de deux horizons, notamment celui du texte et celui de l'interprète. Luz utilise un modèle tripartite élaboré sur base de l'*Auslegungsgeschichte*, la *Receptionsgeschichte* et la *Wirkungsgeschichte*. Schnelle introduit la notion de la construction historique impliquant la construction de la connaissance qui se fonde sur la culture et plus particulièrement sur la langue. Ehrensperger met en exergue l'apport du bilinguisme et biculturalisme dans les interactions interculturelles qui à travers les traductions respecteraient chaque culture, même mieux que l'herméneutique de la fusion des horizons.

L'approche interculturelle dont il est question dans le présent travail se base sur trois cadres de référence : cultures bibliques originelles, cultures ecclésiales et cultures contemporaines cibles. Une approche interculturelle à multiple dimension a, en fait, déjà été invoquée dans les autres études culturelles signalées plus haut (notamment Bauckham, Luz et Ehrensperger), mais la différence résiderait principalement dans les présupposés épistémologiques.

Quoique l'ouverture de la construction interculturelle à plusieurs méthodes puisse être appréciée comme une valeur dans le sens d'interdisciplinarité, cela risquerait d'être considéré comme une faiblesse déjà reprochée à la critique culturelle :

*A veritable rag-bag of ideas, methods and concerns from literary criticism, sociology, history, media studies, etc., are lumped together under the convenient label of cultural studies*¹⁷.

Cependant, toute critique culturelle ou interculturelle ne pourrait être traitée d'un fourre-tout. Une critique culturelle peut se positionner comme une démarche rationnelle qui utilise la combinaison des méthodes jugées appropriées pour mieux interpréter son objet d'étude. En effet, Ferdinand Deist défendait l'approche interculturelle en ces termes¹⁸ :

Scholarly discussions of biblical interpretation often ignore the fact that language and literature form an integral part of a people's culture, that interpretation therefore implies the total cultural system of the relevant literature, and that biblical interpretation consequently implies inter-cultural communication.

Le processus herméneutique ou la critique interculturelle veut respecter les mondes du texte comme ceux des interprètes avec leurs modes de connaissance et chacun dans sa totalité et sa différence. En termes philosophiques, il s'agit de la différence qui, grâce à l'altérité, transcende sa finitude pour s'ouvrir sur son infini à travers un dialogue multiforme avec l'autre¹⁹.

Bref, la construction interculturelle est un aspect de la critique culturelle qui, dans le monde occidental, a commencé à être appliquée aux textes bibliques depuis la deuxième moitié du vingtième siècle. Comme toute culture est une entité multisectorielle, la construction interculturelle intègre plusieurs méthodes dans sa démarche. La combinaison ne se fait cependant pas avec toutes les méthodes possibles, elle est sélective en fonction de la pertinence de ces méthodes par rapport au sujet à traiter et au choix de l'interprète. Ainsi, une critique interculturelle peut se déployer comme une *Auslegungsgeschichte*, une *Receptionsgeschichte*, une *Wirkungsgeschichte* (Dunn et Luz), une construction historique (Schnelle) ou un biculturalisme (Ehrensperger). En Afrique, la critique interculturelle s'inspire davantage du paradigme de l'inculturation tout en utilisant les méthodes historico-critiques et autres.

2. Historique des approches interculturelles du Nouveau Testament en Afrique

En Afrique, l'herméneutique interculturelle appliquée aux textes du Nouveau Testament avec des analyses littéraires conséquentes trouve son origine sous la plume de Justin Ukpong²⁰. Ce dernier revendique avoir créé l'expression « *inculturation biblical hermeneutics* » (herméneutique biblique d'inculturation) dans son étude sur la parabole de l'intendant avisé (Lc 16, 1-13). Il conçoit cette démarche comme une application du paradigme de l'inculturation à

l'interprétation biblique, combinant des lectures populaires africaines avec des méthodes occidentales. Cette approche interprète un texte biblique particulièrement à partir des perspectives socio-culturelles actuelles exprimées par des lecteurs ordinaires. Ces derniers sont positionnés comme des sujets d'interprétation et pas simplement des champs d'application²¹, mais ils sont plus relégués dans le rôle d'informateurs par rapport aux exégètes professionnels. Pourtant, ils sont des exégètes ordinaires dont les vues complètent celles des érudits.

Deux ans après la première publication d'Ukpong sur l'herméneutique biblique d'inculturation, et sans en être au courant, Jean-Bosco Matand utilise la même méthode. Il l'appelle « herméneutique de l'inculturation » et l'applique sur les récits au sujet du concile de Jérusalem (Ac 15, 1-35 et Ga 2, 11-14) en se servant des analyses historico-critiques et littéraires. Cependant, il utilise le contexte cible comme un champ d'application des résultats d'exégèse historico-critique en suivant parfois trois étapes : contextualisation, décontextualisation et recontextualisation²². Cette approche risque de dépouiller les interlocuteurs du contexte cible de leurs droits d'être des sujets interprétants au lieu d'être réduits simplement aux champs d'application.

Paul-Marie Buetubela Balemba préfère l'expression « approche biblique de l'inculturation » et l'applique à la tradition évangélique dont les dits et les faits de Jésus constituent l'objet central. Dans le rapport entre l'évangile et la culture, Buetubela Balemba pense attribuer à l'évangile la force transformatrice des cultures. Il voit en « Jésus-Christ lui-même le sujet ou l'auteur principal de l'inculturation, car il est la Parole proclamée par l'évangéliste et la Parole accueillie par la culture du croyant »²³. Puis, il fait des observations pratiques dont l'une suggère déjà qu'il considère la traduction comme une démarche interculturelle pendant que l'autre souligne le caractère transcendant de l'évangile à la fois par rapport à la culture d'origine et par rapport à la culture d'accueil. Chez Buetubela comme chez Matand, les résultats des analyses littéraires sont appliqués aux contextes cibles sans les avoir entendus au préalable.

Une nouvelle terminologie voit le jour avec la dissertation doctorale d'Antoine Cilumba Cimbumba, laquelle a porté sur le récit du dialogue entre Jésus et Nicodème (Jn 2, 23-3, 36)²⁴. Il emploie l'expression herméneutique interculturelle voire exégèse interculturelle à la place ou à côté de l'herméneutique de l'inculturation et les considère comme synonymes. Cependant, le qualificatif interculturel rend mieux le sens de ces procédés où les perspectives culturelles actuelles constituent des interlocutrices en dialogue avec les textes bibliques. En plus du qualificatif « interculturel », Cilumba initie une réflexion sur les fondements épistémologiques de cette approche. Il les trouve chez les philosophes herméneutes H. G. Gadamer et P. Ricoeur.

Pour ceux-ci, le processus herméneutique implique une précompréhension, une fusion des horizons et une appropriation du texte. Les deux philosophes herméneutes intéressent Cilumba, car pour eux et comme pour lui « *der Interpret oder der Leser konstitutiver Pol des Verstehensgeschens ist* »²⁵. Néanmoins, l'exégèse interculturelle de Ndayango combine l'étude de la structure littéraire, les critiques de tradition et de rédaction de Jn 2, 23-3, 36 avant d'en appliquer les résultats au contexte congolais. La remarque faite à l'endroit de Matand et de Buetubela vaut autant pour Cilumba qui utilise l'audience cible comme un champ d'application de l'analyse littéraire d'un texte biblique.

Chris Ukachukwu Manus consolide l'appellation herméneutique interculturelle, en élabore davantage les méthodes et procédures. Il en fait une application à plusieurs textes néotestamentaires en combinant des méthodes historiques, littéraires et sociales dans un même livre²⁶. Les méthodes de l'herméneutique interculturelle de Manus comportent à la fois des approches folkloriques et l'exégèse interculturelle proprement dite. Cette distinction semble s'inspirer d'un schème de pensée déjà dénoncé chez Ukpong où les lecteurs ordinaires sont conçus comme des agents informateurs sans droits épistémologiques.

Elizabeth Mburu propose un modèle d'herméneutique biblique interculturelle à quatre pieds et l'applique aux textes vétero et néotestamentaires. Ces quatre pieds concernent les parallèles avec les contextes africains, le contexte théologique, le contexte littéraire et le contexte historique et culturel, tandis que le siège du tabouret correspond à l'application²⁷. Les quatre pieds ne représentent peut-être que deux composantes, à savoir les contextes africains d'une part et d'autre part, les textes bibliques compris dans leurs contextes théologiques, littéraires, historiques et culturels.

Elie Sikamosi-Nzoloko utilise une exégèse interculturelle qui combine l'analyse narrative et la critique de traduction, appliquée à l'Évangile de Jean (4, 1-42). Son modèle interculturel comprend principalement une culture biblique originale (récit johannique de la Samaritaine) et des traductions bibliques lingala, y compris la traduction dite la Nouvelle Bible Lingala.

Nous avons consacré plusieurs études dans le domaine de l'herméneutique interculturelle que nous préférons appeler médiation interculturelle, construction interculturelle, critique interculturelle ou narrativité interculturelle. Nous en faisons l'application dans trois domaines qui sont distincts mais interconnectés : l'exégèse biblique (néotestamentaire)²⁸, la critique traductionnelle²⁹, la critique canonique. Dans chaque cas, notre construction interculturelle comporte une triple dimension : les cultures bibliques originelles, les cultures ecclésiales et les

cultures contemporaines cibles. Pour l'exégèse et la critique canonique interculturelle, nous faisons appel aux méthodes historico-critiques et sociales pendant que notre approche de traduction interculturelle intègre largement la théorie de l'équivalence fonctionnelle. Une traduction fonctionnelle consiste à reproduire dans une langue cible un équivalent naturel le plus proche du message-source quant au sens et au style³⁰. La différence entre une traduction fonctionnelle et une traduction interculturelle se situe moins au niveau du sens mais davantage au niveau des procédures.

De ce qui procède, il convient de signaler deux défis majeurs auxquels les approches interculturelles africaines font face. Le premier concerne la faible utilisation des langues africaines dans les interprétations interculturelles de la Bible par les théologiens professionnels. Les traductions de la Bible et les célébrations liturgiques en langues africaines contribuent largement à relever ce défi. Le second défi touche le *terminus a quo* du paradigme de l'inculturation, lequel devrait coïncider avec l'avènement de la Parole de Dieu en Afrique depuis les époques ancestrales³¹. Les récits religieux africains en témoignent sans ambages. Ces récits, dans la mesure où ils sont construits sur base d'une interaction entre deux ou plusieurs cultures, sont des constructions interculturelles ou narrativités interculturelles.

Ainsi, les narrativités interculturelles religieuses africaines voire le processus d'inculturation ne commencent pas ni avec l'arrivée des premiers missionnaires chrétiens sur le continent ni avec les premières articulations de la théologie d'inculturation de périodes coloniales et postcoloniales. Elles remontent plutôt aux temps immémoriaux lorsque l'Évangile ou la Parole de Dieu se fit entendre dans les consciences des premiers ancêtres africains et dans leurs bosquets initiatiques pour sceller des alliances entre la culture divine éternelle et les cultures humaines temporelles³². Il s'agit du même Évangile que le Christ n'est pas venu détruire mais accomplir (cf. Mt 5,17 ; Ga 3,20). L'avènement du Christ couronne les grands moments de la révélation de Dieu à l'humanité y compris les jours où cette dernière en la personne d'Enosh, fils de Seth, fils d'Adam et Eve, a commencé à invoquer le nom de Dieu יהוה (cf. Gn 4, 26) bien avant sa puissante manifestation en Égypte en faveur du peuple d'Israël (Ex 3, 1-22). Koush, Égypte, Pouth et Canaan sont les fils de Cham, fils de Noé, ancêtre de toutes les nations qui ont rempli la terre après le déluge (Gn 10, 1-32 ; Ga 3, 20). Bibliquement, l'Égypte et le Koush (Éthiopie-Soudan) seraient les premiers milieux africains où le même Dieu יהוה se serait fait connaître aux descendants d'Adam et Eve depuis les temps immémoriaux bien que chaque peuple le nomme à sa manière en raison des différences linguistiques. L'Égypte et Kush (Éthiopie-Soudan) seraient parmi les premières contrées africaines où le Dieu unique,

connu sous son nom propre יהוה en Hébreu ou Kàgàwà en Ndrūna /Ngiti (une des langues nilosahariennes ou soudanaises de la RD Congo), se serait révélé aux descendants d'Adam et d'Eve longtemps avant les récits bibliques (cf. Gn 4, 26; 10, 1-32; Ex 3, 1-22). Par exemple, une confession de foi en langue ndrūna/ngiti telle que « Yēsù ní Kàgàwà t'Ídhùnà » (littéralement Jésus est le Fils de יהוה cf. Mc 1, 1 ; 14, 62) ne devient possible, intelligible, pertinente et salvatrice que dans un dialogue constructif sincère entre les cultures bibliques, ecclésiales et ndrūnaphones.

En résumé, l'apport d'Ukpong et de Matand c'est d'avoir, chacun indépendamment de l'autre, formulé et appliqué le paradigme de l'inculturation comme une méthode d'analyse et d'interprétation des textes bibliques, en l'occurrence ceux du Nouveau Testament. Cilumba appelle cette méthode herméneutique ou exégèse interculturelle et en présente les fondements épistémologiques dans la ligne de Gadamer et Ricoeur. Cependant, l'exégèse interculturelle de Cilumba intègre les critiques littéraires, traditionnelles et rédactionnelles. L'apport de Buetubela Balembo consiste à faire une claire distinction entre l'évangile et la culture ; ensuite, il inclut la traduction comme faisant partie de l'approche biblique de l'inculturation. En outre, à travers une trentaine de ses publications, il a systématiquement contribué à la promotion de l'exégèse biblique de l'inculturation. Il procède par trois étapes : l'analyse du vocabulaire du texte choisi, son interprétation et son application au contexte particulier³³. L'apport de Manus est de faire de l'herméneutique biblique interculturelle un paradigme unificateur dont les différentes étapes englobent plusieurs méthodes interprétatives historico-critiques, littéraires et folkloriques. Ce qui est plus intéressant encore est que l'herméneutique interculturelle selon Manus inclut les autres paradigmes comme la libération, la (re)construction, voire le postcolonialisme. La méthode interculturelle de Mburu intègre quatre étapes : les contextes africains, le contexte théologique, le contexte littéraire et le contexte historique et culturel, suivies de l'application. Le modèle interculturel de Sikamosi-Nzoloko combine la critique narrative et la critique de traduction.

Notre apport consiste en une critique interculturelle à triple dimension (cultures bibliques originelles, cultures ecclésiales et cultures contemporaines), appliquée à un triple domaine (exégèse, traduction et canon). Bref, les exégètes africains qui ont embrassé la méthode interculturelle la pratiquent généralement en la consolidant par les méthodes d'analyses historico-critiques et littéraires qui permettent de respecter le sens du texte dans son contexte historique. Mais, les approches interculturelles africaines ont encore besoin de se développer

davantage dans des langues locales tout en étant conscientes de leur point de départ depuis l'avènement de la Parole de Dieu dans les religions ancestrales.

3. Fondements épistémologiques d'une construction interculturelle

Par définition, une tâche épistémologique se réfère aux efforts intellectuels et pratiques qui doivent être déployés pour la réalisation de la connaissance³⁴. Pour la construction interculturelle, l'horizon de la connaissance se trouve au croisement des cultures bibliques originelles, des cultures ecclésiales et des cultures contemporaines cibles. Après ce croisement, le voyage doit continuer sur la route des cultures contemporaines, conduisant vers l'avenir où réside la totalité de la vérité qui éclaire le passé, le présent et le futur. Les fondements épistémologiques du présent modèle interculturel s'érigent sur les présupposés suivants : l'interculturalité comme berceau du corpus néotestamentaire, comme mode existentiel, comme paradigme interprétatif et comme interaction à triple dimension hexagonale.

3.1. L'interculturalité comme berceau du corpus néotestamentaire

Le corpus du Nouveau Testament se donne d'emblée comme produit d'interactions interculturelles. Il est un ensemble de textes construits/traduits à partir des langues ou réalités sémitiques en langue grecque. En outre, ils sont construits à partir des différents manuscrits ou témoins sur fond des cultures juives, grecques, romaines ou autres³⁵.

Le kérygme du Christ crucifié et ressuscité que les auteurs des livres néotestamentaires annoncent chacun à sa manière prend ses racines dans les cultures juives et s'étend aux autres cultures. Un évangile en a conservé un témoignage éloquent en rapport avec le motif de la crucifixion de Jésus, lequel a été libellé en trois langues, notamment en hébreu, en latin et en grec (Jn 19, 19-20).

L'auteur de ce passage suggère que les Juifs auxquels il se réfère forment une entité interculturelle composée de gens qui peuvent lire un texte en hébreu, grec ou latin. En effet, il affirme que beaucoup de ces Juifs ont lu ce motif de condamnation, car le lieu de la crucifixion de Jésus était proche de la ville et que l'écriteau était trilingue. Ce fait indique que le peuple juif du temps de Jésus avait au moins un triple cadre interculturel qui, du reste, s'explique par les mouvements migratoires de ce peuple et ceux de ses voisins. En certains endroits, Jean dépeint les Juifs en utilisant un langage à la fois positif et négatif. En termes de sciences sociales, cette description servirait à établir « *clear boundaries that create identity and solidarity within the community of believers* »³⁶. Si les chrétiens d'expression hébraïque,

hellénique et latine faisaient partie de la communauté des croyants à laquelle s'adresse l'évangile de Jean, cette communauté serait certainement d'obédience interculturelle.

L'épisode des Actes 2, 7-11 dépeint avec plus d'emphase un contexte d'interculturalité dans lequel est née l'Eglise le jour de la Pentecôte. Les Juifs de la diaspora ou les autres peuvent arriver à déchiffrer dans leurs langues ce que les disciples galiléens racontent dans leur dialecte. Ainsi, les Juifs de différentes régions dialectales de la Palestine, ceux de la diaspora et les Non-juifs deviennent des bilingues qui comprennent dans leurs langues ce qui est dit en dialecte Galiléen. Ces peuples représenteraient douze régions géographiques : Perse, Babylonie, Cappadoce, Arménie, Asie, Grèce et Ionie, Lybie et Cyrène, Italie, Cilicie et Crète, Egypte, et enfin Mer Rouge et Inde. Lesdites régions ont été respectivement associées aux douze signes astrologiques suivants: bélier, taureau, gémeaux, cancer, lion, vierge, balance, scorpion, sagittaire, capricorne, verseau et poisson. Quoi qu'il en soit, les douze apôtres seraient en train de s'adresser à toutes les cultures du monde, représentées par douze régions géographiques de ce temps.

Le caractère interculturel des textes néotestamentaires est ainsi constitutif à ces textes en tant que textes traduits ou produits par et pour de personnes interculturelles.

3.2. L'interculturalité comme un mode existentiel

L'interculturalité est un mode existentiel soit une façon d'être, de penser et d'agir. L'anthropologie philosophique considère généralement la personne humaine comme un être d'écarts et de désirs. Wolfhart Pannenberg affirme que cette intuition attribuée à Johan Gottfried Herder n'a jamais été dépassée³⁷. A cause de ces écarts, vides, manques, besoins ou désirs, l'être humain apparaît d'emblée étranger à soi-même. Friederick Nietzsche le reconnaît en ces termes: « *Wir bleiben uns eben notwendig fremd Jeder ist sich selbst der Fernste* »³⁸. Cependant, cet état des choses ne réduit pas inexorablement l'être humain à un statut complètement figé. C'est plutôt un ressort permettant à la personne humaine de se projeter dans l'avenir, de se choisir ou de collaborer de façon responsable à son devenir en tant qu'être relationnel. Karl Jaspers parle ainsi d'une totale communication existentielle ou une communication sans frontières : « *Vernunft fordert grenzenlose Kommunikation, sie ist selbst der totale Kommunikationswille* »³⁹. Cependant, la liberté comme la vérité se mesure avec celle des autres : « *Ich kann nur frei sein in dem Maße wie die Anderen frei sind* ».

Selon Léopold Sédar Senghor, la pensée négro-africaine situe l'être humain et ce qui l'entoure comme étant des êtres ou forces complémentaires :

« Pour le Négro-Africain, toute chose, toute force, est elle-même un nœud de forces plus élémentaires, dont la réalisation personnelle ne peut provenir que de l'équilibre, de l'accord de ses éléments, de leur dialogue. Dialogue intérieur, intra-personnel de soi avec soi, de l'élément mâle et de l'élément femelle; mais aussi, dialogue *inter-personnel*, entre des êtres complémentaires »⁴⁰.

Plus récemment encore, les études de Bernhard Waldenfels⁴¹ renforcent le sens de l'herméneutique interculturelle comme un discours qui tient compte de la réalité humaine comme entrelacs. Il dénonce le monoculturalisme, le multiculturalisme et la transculturalité. Le monoculturalisme reconnaît un seul centre de culture alors que le multiculturalisme remplace l'idée du centre unique par celle d'une multiplicité de centres culturels. La transculturalité se prêle comme une tierce voie qui, d'obédience prétendument universelle, se veut être un espace de neutralité et d'indifférence culturelles. Christian Ndala Kabemba résume assez clairement la pensée de Waldenfels en rapport avec les écueils du monoculturalisme, du multiculturalisme et de la transculturalité :

Procéder de la sorte reviendrait à ne pas prendre l'interculturalité au mot et à perdre de vue que l'entre-deux exprimé par le préfixe 'inter' est non seulement le point de départ de l'expérience de l'étranger, mais aussi son milieu. En d'autres termes, il y a au commencement ni unité (ethnocentrique), ni multiplicité, mais plutôt une différence-relation ou une personne en tant qu'entrelacs de quelques cultures.

Ainsi, la personne humaine en tant que personne humaine est une entité interculturelle tendue vers son devenir dans son être, sa pensée et son agir communicationnels : « la dimension interculturelle est inhérente à toute identité culturelle »⁴². Il en découle que la façon de connaître et d'interpréter d'une personne suivra certainement l'ordre interculturel inscrit dans son identité philosophico-anthropologique.

3.3. L'interculturalité comme paradigme et méthode interprétatifs

Selon Segovia, la critique culturelle ou interculturelle est un nouveau paradigme qui adopte une triple stratégie pour interpréter un texte religieux, canonique ou non-canonique, dans une perspective libérationniste et postcoloniale. Elle l'analyse comme un produit littéraire, artistique ou idéologique, en dégage le sens selon les lecteurs/trices actuels et le comprend selon les contextes qui ont produit ce texte⁴³.

Manus donne plus de détails sur l'interculturalité comme méthode. Selon lui, la méthode interculturelle comprend une approche folklorique et une méthode interculturelle proprement dite. Les procédures propres à une approche folklorique sont les suivantes :

- i. établir le texte
- ii. établir le contexte originel du texte biblique
- iii. faire l'analyse de ce texte, présenter les personnages de ce texte
- iv. montrer les données conflictuelles dans le texte
- v. identifier les symbolismes présents dans le texte et leurs équivalents dans la culture cible.

Les procédures d'une herméneutique interculturelle proprement dite impliquent les étapes ci-après :

- i. choix du texte biblique de l'Ancien ou du Nouveau Testament
- ii. brève présentation de la problématique
- iii. justification de l'herméneutique interculturelle
- iv. analyse du contexte de l'interprète actuel
- v. analyse du contexte socio-historique du récit biblique
- vi. analyse exégétique du texte biblique
- vii. interprétation du texte biblique
- viii. contextualisation
- ix. conclusion
- x. notes et références.

La critique interculturelle en tant que paradigme peut guider plusieurs interprètes. Néanmoins, les procédures de son application comme méthodes varieront d'un interprète à l'autre.

3.4. L'interculturalité comme interaction à triple dimension hexagonale

La construction interculturelle ici envisagée comporte six éléments de base dans chacun de trois ensembles qui conditionnent la connaissance qu'elle génère. D'abord, elle tient à éviter un triple écueil. Puis, elle se développe en tenant compte d'un triple cadre de référence, un triple privilège épistémologique, une triple valeur épistémologique, une triple valeur éthique, et une triple position culturelle.

i. La construction interculturelle évite un triple écueil : la juxtaposition culturelle, l'assimilation culturelle et la résignation culturelle. La juxtaposition culturelle implique une superposition incohérente et superficielle de styles de vie de différentes cultures. L'assimilation

culturelle intègre plus d'éléments d'une culture étrangère dans une culture donnée au point de faire perdre de l'authenticité à cette dernière. La résignation culturelle s'exprime par une négation ou un rejet d'une culture au profit d'une culture étrangère. Ces trois types, qui du reste se chevauchent, refusent un dialogue franc qui pourrait conduire à la conversion des mentalités et des pratiques en vigueur dans les cultures concernées⁴⁴. La raison de cet échec pourrait être le manque de compréhension profonde et de respect mutuel.

ii. La construction interculturelle tient compte d'un triple cadre de référence : la culture d'origine biblique, la culture ecclésiale et la culture contemporaine cible. La culture d'origine biblique est accessible à travers les langues dans lesquelles les textes bibliques ont été écrits à l'origine (hébreu, araméen, grec). De même, la culture ecclésiale ou la culture contemporaine sont accessibles à travers ses langues particulières, telles que le latin pour la culture de l'église Catholique Romaine ou le swahili pour une culture contemporaine africaine cible.

iii. La construction interculturelle fonctionne avec un triple privilège épistémologique : Celui-ci est accordé non seulement au public contemporain (contra J. Ukpong et E. Tamez)⁴⁵, mais aussi à tous les trois ensembles de cultures concernées. Ainsi, l'unique privilège épistémologique de canonicité est donné aux cultures bibliques originelles, car elles contiennent des livres autoritaires en matière de foi et de conduite. L'unique privilège de l'ancienneté est conféré aux cultures ecclésiales, car d'une part elles façonnent les cultures bibliques originelles à travers la fixation des canons bibliques ; d'autre part, elles engendrent spirituellement les cultures contemporaines cibles à travers le ministère de l'évangélisation. L'unique privilège épistémologique de vie ou vitalité est accordé aux cultures contemporaines cibles parce qu'elles revitalisent les cultures d'origine bibliques et les cultures ecclésiales. Il est à noter que les cultures contemporaines cibles sont les seules actuellement actives et responsables de l'amélioration de leur propre vie tout en reliant le passé, le présent et l'avenir.

iv. La construction interculturelle englobe une triple valeur épistémologique : la consonance avec une vision du monde de la culture cible, avec un message de Jésus historique et avec une culture chrétienne représentée par une église. En ce sens, ce qui est valable est ce qui est à la fois favorable à la vie dans la culture contemporaine cible, conforme au message du Jésus historique et digne selon une culture ecclésiale.

v. La construction interculturelle favorise une triple valeur éthique : l'exactitude envers la culture biblique originelle, la serviabilité envers la culture cible et la sincérité envers la culture ecclésiale de l'interprète. La première valeur éthique se traduit par une éthique de la

représentation correcte des vérités bibliques, la seconde par une éthique de service et la troisième par une éthique de transparence.

vi. La construction interculturelle intègre une triple portée culturelle : positions actuelles de l'interprète, ses cultures horizontales et ses cultures verticales. Les positions culturelles actuelles de l'interprète se composent de diverses situations dans lesquelles elle/il vit. Les cultures horizontales de l'interprète sont des cultures voisines à la sienne tandis que les cultures verticales sont celles qui font partie de son passé, présent et avenir. Plus la position culturelle de l'interprète est circonscrite, plus son interprétation enrichit un dialogue interpersonnel et interculturel⁴⁶.

Bref, le présent modèle de construction interculturelle repose sur quatre fondements épistémologiques : l'interculturalité comme berceau du corpus néotestamentaire, comme mode existentiel, comme paradigme interprétatif et comme interaction à triple dimension hexagonale. Cette dernière comporte trois écueils à éviter (juxtaposition culturelle, assimilation culturelle, résignation culturelle). Elle aligne cinq piliers de dialogue constructif en quête de la vérité : un triple cadre de référence, un triple privilège épistémologique, une triple valeur épistémologique, une triple valeur éthique, et une triple position culturelle. Les éléments de fondements épistémologiques sont également intégrés dans les procédures ou étapes de construction interculturelle. Les détails en sont fournis dans la section suivante.

4. Les procédures pour une construction interculturelle

Il va sans dire que chaque paradigme ou méthode procède à travers des étapes concrètes et concises. La construction interculturelle constitue un paradigme et une méthode applicables à l'exégèse néotestamentaire, à l'étude traductionnelle et à la critique canonique. Les étapes proposées ci-dessous s'appliquent mutatis mutandis à chacun de ces domaines. Ceci montre également combien ces trois domaines sont étroitement liés dans la perspective d'une construction interculturelle. Il convient de noter que les textes non-bibliques ne sont pas exclus de la construction interculturelle.

4.1. Etapes d'une exégèse interculturelle

i. Présenter les positions culturelles de l'exégète, les éléments clés de l'exégèse biblique interculturelle qui seront appliqués et en préciser les valeurs épistémologiques et éthiques.

ii. Identifier et discuter les différentes interprétations connues dans le milieu cible et établir la principale interprétation et les interprétations parallèles.

- iii. Identifier et discuter une interprétation principale dans la culture ecclésiale du passé.
- iv. Identifier et discuter d'autres interprétations dans la culture ecclésiale du passé.
- v. Établir et analyser le principal texte choisi dans la culture biblique originelle.
- vi. Identifier et analyser des textes similaires dans la culture biblique originelle.
- vii. Proposer une synthèse qui résume les points de similitude et de dissemblance entre une culture biblique originelle, une culture ecclésiale et une culture contemporaine. Cette synthèse inclura les perspectives à suivre dans la culture cible tout en indiquant les valeurs épistémologiques et éthiques de ces perspectives.

4.2. Etapes d'une traduction interculturelle

- i. Présenter les positions culturelles du traducteur ou de la traductrice, les éléments clés de la traduction biblique interculturelle ainsi que leurs valeurs épistémologiques et éthiques.
- ii. Identifier et discuter les différentes traductions en usage dans le milieu cible et établir la principale traduction qui servira de modèle.
- iii. Identifier et discuter une traduction principale dans une culture ecclésiale du passé.
- iv. Identifier et discuter d'autres traductions contemporaines à la traduction principale de la culture ecclésiale du passé.
- v. Identifier dans la culture biblique originelle le texte-source qui servira de base pour la traduction.
- vi. Identifier autres textes originaux proches du texte-source choisi comme base de la traduction.
- vii. Traduire le texte-source principal dans la langue cible de façon à produire un texte qui reflète de manière critique une culture biblique originelle, une culture ecclésiale et une culture ecclésiale contemporaine. Il sied de montrer dans une introduction générale les valeurs épistémologiques et éthiques de cette traduction interculturelle en montrant comment elle est sensible et cohérente par rapport à une culture biblique originelle, une culture ecclésiale et une culture ecclésiale contemporaine.

4.3. Etapes d'une critique canonique interculturelle

i. Présenter les positions culturelles de l'interprète, les éléments clés de la critique canonique interculturelle de la Bible qui seront appliqués dans l'étude à entreprendre ainsi que leurs valeurs épistémologiques et éthiques.

ii. Identifier et discuter les différents canons bibliques en usage dans le milieu cible et établir le principal canon dans l'église de l'interprète et les canons parallèles en vigueur dans les églises voisines.

iii. Identifier et discuter le canon biblique majeur de la culture ecclésiale du passé.

iv. Identifier et discuter des canons bibliques des autres cultures ecclésiales du passé.

v. Identifier et discuter du canon biblique majeur d'une culture biblique originelle.

vi. Identifier et discuter d'autres canons bibliques d'une culture biblique originelle.

vii. Comparer la similitude et la dissimilitude entre les canons bibliques et proposer celui que l'église contemporaine cible pourrait suivre tout en indiquant ses valeurs épistémologiques et éthiques.

4.4. Etapes d'une construction interculturelle pour textes non-bibliques

i. Présenter les positions culturelles de l'interprète, les éléments clés de la construction interculturelle qui seront appliqués ainsi que leurs valeurs épistémologiques et éthiques.

ii. Identifier et discuter les différentes interprétations connues dans le milieu cible et établir la principale interprétation et les interprétations parallèles.

iii. Identifier et discuter une interprétation principale dans une culture du passé qui a été marqué par le texte sous étude.

iv. Identifier et discuter d'autres interprétations dans les cultures voisines de la culture du passé.

v. Établir et analyser le principal texte dans sa culture originelle.

vi. Identifier et analyser des textes similaires dans la culture originelle.

vii. Proposer une synthèse qui résume les points de similitude et de dissemblance entre les interprétations de culture originelle, celles d'une culture du passé et celles la culture contemporaine cible. Cette synthèse inclura les perspectives à suivre dans la culture cible tout en indiquant les valeurs épistémologiques et éthiques de ces perspectives.

CONCLUSION

La présente étude s'était donné l'objectif de faire le point sur les constructions interculturelles pour en consolider la légitimité et la pertinence. Procédant par une approche descriptive, elle a montré combien ces approches sont présentes à la fois en Occident et en Afrique. Parmi les exégètes occidentaux qui ont appliqué la méthode interculturelle figurent Bauckham, Segovia, Dunn, Luz, Schnelle et Ehrensperger. Parmi les Africains, les protagonistes de cette méthode sont Ukpong, Matand, Buetubela, Cilumba, Manus, et nous-même. Dans tous les cas, la méthode interculturelle a été pratiquée de concert avec d'autres méthodes telles que les méthodes historico-critiques, littéraires, sociales ou culturelles. Ceci semble être l'acquis important de la méthode interculturelle dans la mesure où ce genre d'interdisciplinarité lui permet de respecter un premier sens du texte. Un deuxième acquis serait le souci d'établir les fondements épistémologiques de cette méthode comme l'a fait Dunn, Schnelle, Cilumba, Ehrensperger et nous-même. Il va sans dire que les études explorées dans le présent travail servent d'illustrations pour la pratique de la méthode interculturelle. Chacune d'elles a contribué à consolider la légitimité et la pertinence de cette méthode. Nous avons montré comment la légitimité et la pertinence des constructions interculturelles tiennent à la fois de leur objet formel et matériel, de leur historique, de leurs fondements épistémologiques et de leurs étapes.

En revanche, les constructions interculturelles posent deux défis majeurs en Afrique. Il s'agit d'abord de la faible utilisation des langues maternelles pour construire les connaissances théologiques à l'instar des traductions bibliques et des célébrations liturgiques. Un second défi concerne le terminus a quo du paradigme de l'inculturation que d'aucuns sont tentés de faire coïncider avec l'arrivée des premiers missionnaires chrétiens occidentaux en Afrique. Pour l'Afrique, le processus d'inculturation en tant que construction ou narrativité interculturelle doit s'articuler comme un lieu d'échange interculturel entre le divin et l'humain datant des temps ancestraux. Néanmoins, sous l'angle d'exégèse, de traduction et de critique canonique bibliques, l'interculturalité procède par un échange constructif entre les cultures bibliques originelles (avec ouverture sur les religions africaines), les cultures ecclésiales et les cultures contemporaines. Pour un texte non-biblique, l'échange interculturel s'opère entre la culture originelle du texte choisi, une culture du passé qui a été marquée par ce texte et une culture contemporaine qui voudrait s'en inspirer.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. E. J. PENOUKOU, *The Churches of Africa. Their Identity ? Their Mission ?*, dans W. JENKINSON & H. O'SULLIVAN (éds), *Trends in Mission toward the 3rd Millennium*, Maryknoll, Orbis Books, 1991, p. 45.
2. F. DEIST, *Material culture of the Bible. An Introduction*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
3. J.-C. LOBA MKOLE, *Intercultural Construction of New Testament Canons*, dans J.-C. LOBA MKOLE (éd.), *Biblical Canons in Church Traditions and Translations*, London, SAGE Publications, 2016, p. 108-119.
4. J.-C. LOBA-MKOLE, *Social Setting of Jesus' Exaltation in Luke-Acts (Lk 22 :69, Ac 7:56)*, dans *HTS Theological Studies* 61/1-2 (2005), p. 291-326 ;
5. J. STOREY (éd.), *What is Cultural Studies. A Reader*, London, Arnold, 1996, p. 11.
6. R. HOGGART, *The Uses of Literacy. Aspects of Working-Class Life with Special Reference to Publication and Entertainments*, London, Chatto and Windus, 1957 ;
7. W. ISER, *The Act of Reading : A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978.
8. R. BAUCKHAM, *The Bible in Politics. How to read the Bible Politically*, London, SPCK, 1989, p. 14.
9. F. F. SEGOVIA, *Towards a Hermeneutics of the Diaspora : A Hermeneutic of Otherness and Engagement*, dans F. F. SEGOVIA & M. A. TOLBERT (éds), *Reading from this Place. Vol 1 : Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 57-73, spéc. p. 68-70.
10. G. O. WEST, *Biblical Hermeneutics of Liberation. Modes of Reading the Bible in the South African Context*, 2nd Edition, Pietermaritzburg, Orbis, 1995.
11. H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, New York, Crossroad, 1989.
12. J. D. G. DUNN, *Christianity in the making. Vol. 1 : Jesus Remembered*, Grand RapidsCambridge, Eerdmans, 2003, p. 123.
13. U. LUZ, *Mathew 1-7*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 61.
14. U. SCHNELLE, *Apostle Paul. His Life and Theology*, Grand Rapids, MI, Baker Academy, 2005, p. 29.
15. K. EHRENSPERGER, *Paul at the Crossroads of Cultures. Theologizing in the Space Between*, London – New Delhi – New York – Sydney, Bloomsbury T & T Clark, 2015, p. 1.

16. S. BASSNETT, *Translating Across Cultures*, dans S. HUNSTON (éd.), *Language at Work*, British Studies in Applied Linguistics 13, Clevedon, Multilingual Matters, 1998, p. 72-85 ;
17. C. SPARKS, *The Evolution of Cultural Studies. What is Cultural Studies. A Reader*. London, Arnold, 1996/1997, p. 14-31, spéc. p. 24.
18. F. DEIST, *Material culture of the Bible. An Introduction*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
19. R. BETANCOURT-FORNET, *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/ Éditions Ouvrières, 2011, p. 153.
20. J. UKPONG, *The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16 :1-13) : An Essay in Inculturation Hermeneutics*, dans *Semeia* 73 (1996), p. 189-210.
21. J. UKPONG, *Reading the Bible with African Eye*, dans *Journal of Theology for Southern Africa* 91 (1995), p. 3-14.
22. J.-B. MATAND, "Je suis le chemin, la vérité et la vie." *Lecture exégétique de Jn 14, 6 dans une perspective africaine*, dans A. KABASELE MUKENGE (éd.), *Bible et promotion humaine. Mélanges en l'honneur du Professeur P.-M. Buetubela Balembo*, Kinshasa, UCC - Médiaspaul, 2010, p. 171-187.
23. M.-P. BUETUBELA BALEMBO, *Approche biblique de l'inculturation dans la tradition évangélique*, dans J. KALONGA (éd.), *Inculturation de la vie consacrée en Afrique*, p. 135-141, spéc. p. 140.
24. A. CILUMBA CIMBUMBA, *Wunder, Glaube und Leben bei Johannes : Eine exegetischhermeneutische Studie am Beispiel von Joh 3 im Hinblick auf die Inkulturationsaufgabe*, Bonn, Borengässer, 2001.
25. A. CILUMBA CIMBUMBA, *La contribution de l'exégèse à la tâche de l'inculturation*, dans *Revue Africaine de Théologie* 53 (2003), p. 45-62.
26. U. C. MANUS, *Intercultural Hermeneutics in Africa. Methods and Approaches*, Nairobi, Acton Publishers, 2003.
27. E. MBURU, *From Inculturation Theology to Intercultural Exegesis*, dans A. KABASELE MUKENGE, J.-C. LOBA-MKOLE & D. AROGA BESSONG (éds), *Cultural Readings of the Bible*, Yaoundé, Clé, 2007, p. 39-68.
28. J.-C. LOBA-MKOLE, *Mark 14.62: Substantiel compendium of New Testament Christology*, dans *HTS Theological Studies*.56/4 (2000). p. 1119-1145.
29. J.-C. LOBA-MKOLE, *Exegesis and Translation of Mark for Audio-Visual Culture*, dans *Journal for the Biblical Text Research* 24 (2009), p. 76-115. ;

30. E. A. NIDA & R. TABER, *Theory and Practice of Translation*, Leiden, Brill, 1969 ; E. A. NIDA, *Establishing Translation Principles and Procedures*, dans *The Bible Translator /Practical Papers* 33 (1982), p. 202-213.
31. T. OBENGA, *Origine commune de l'égyptien ancien du copte et des langues négroafricaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 373.
32. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème de fondements*, Paris, Présence africaine, 1981.
33. G. LEMARQUAND, *A Bibliography of the Bible in Africa*, dans G. O. WEST & M. W. DUBE (éds), *The Bible in Africa. Transactions, Trajectories and Trends*, Leiden-BostonKöln, Brill, 2000, p. 633-800, spéc. p. 680-681.
34. A. van AARDE, *The Epistemic Status of the New Testament and the Emancipatory Living of the Historical Jesus in Engaged Hermeneutics*, dans *Neotestamentica* 28/2 (1994), p. 575–596, spéc. p. 584.
35. H. D. BETZ, *Remarks of the SNTS President*, dans M. N. GETUI, T. MALULEKE & J. UKPONG (éds), *Interpreting the New Testament in Africa*, Nairobi, Acton Publishers, 2001, p. 5-8.
36. C. R. HOLLADAY, *Introduction to the New Testament. Reference Edition*, Texas, Baylor University Press, 2017, p. 321.
37. W. PANNENBERG, *Anthropology in Theological Perspective*, Edinburgh, T & T Clark, 1985, p. 43 ; J. G. HERDER, *Essay on the Origin of Language*, New York, Bergman, 1967, p. 107-108.
38. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, Michael Holzinger Erstdruck, 1887, p. 209.
39. K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 1949, p. 38.
40. L. S. SENGHOR, *Les Fondements de l'africanité ou négritude et arabité*, Paris, Présence africaine, 1967, p. 7.
41. B. WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.
42. L. SANTEDI KINKUPU, *La pratique de la théologie dans le contexte de l'interculturalité. Défis et perspectives*, dans IDEM (éd.), *Unité et pluralité en Théologie*, p. 132-143.
43. F. F. SEGOVIA, *Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism: Ideological Criticism as Mode of Discourse*, dans F. F. SEGOVIA & M. A. TOLBERT (éds), *Reading from this Place*. Vol. 2, p. 7.

44. TSHIAMALENGA NTUMBA, *Exégèse biblique et philosophie de langage*, dans *Revue Africaine de Théologie* 1 (1977), p. 165-184 ; A. CILUMBA CIMBUMBA, *La contribution de l'exégèse biblique à la tâche de l'inculturation*, p. 46-47.
45. J. UKPONG, *The Story of Jesus' Birth (Luke 1-2). An African Reading*, dans W. DIETRICH & U. LUZ (éds), *The Bible in a World Context*, p. 62 ; E. TAMEZ, *Reading the Bible under a Sky without Stars*, p. 3-15, spéc. p. 10.
46. G. O. WEST, *Locating 'Contextual Bible Study' within biblical liberation hermeneutics and intercultural biblical hermeneutics*, dans *HTS Theological Studies* 70/1 (2014), disponible sur [http:// dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2641](http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2641).